

BAB IV ANALISIS

A. Konsep *Muhkām* dan *Mutasyābih* menurut Ibnu ‘Āsyūr

Telah dijelaskan pada bab sebelumnya tentang konsep Ibnu ‘Āsyūr mengenai *muhkām* dan *mutasyābih*. Penulis menyebutnya sebagai konsep meskipun pengetahuan tentang pemikiran Ibnu ‘Āsyūr dalam *muhkām* dan *mutasyābih* diketahui dengan menyelusuri penafsirannya atas ayat 7 dari surat Ali ‘Imrān.

Dengan mengacu data tersebut, penulis memandang sebenarnya konsep Ibnu ‘Āsyūr dalam *muhkām* dan *mutasyābih* secara definitif tidaklah jauh berbeda dengan para ulama’ sebelumnya. Yakni seputar samar atau tidaknya makna suatu lafaz al-Quran, dapat diketahui atau tidaknya makna suatu lafaz al-Quran. Hal ini terbukti dalam menjelaskan pengertian *muhkām* dan *mutasyābih*, beliau mengutip pendapat para pendahulunya seperti para sahabat seperti Ibnu ‘Abbās, dan Ibnu Mas‘ūd, ada juga para ulama seperti al-‘Āṣim dan al-Syāṭibiy.

Meskipun demikian, berdasarkan analisis penulis ada beberapa sisi yang berbeda dan baru dari Ibnu ‘Āsyūr dalam konsep *muhkām* dan *mutasyābih*. Sisi-sisi yang dimaksud adalah sebagai berikut:

Dalam mengutip pendapat ulama’-ulama’ sebelumnya beliau tetap konsisten terhadap pendiriannya, yakni beliau tidak hanya menerima tanpa mengkritisnya. Dalam hal pengertian konsep *muhkām* dan *mutasyābih* beliau tetap mengkritisi pendapat ulama’ yang dikutipnya. Seperti pendapat Ibnu ‘Abbās, dan Ibnu Mas‘ūd yang mengatakan bahwa ayat *muḥkam* adalah ayat yang *menaskh*, dan *mutasyābih* adalah ayat yang *dinaskh*. Meskipun pendapat ini dikutip Ibnu ‘Āsyūr, beliau mengkritisi, menurutnya pendapat tersebut jauh dari pengertian *muhkām* dan *mutasyābih* yang dimaksud dalam ayat surat Ali ‘Imrān ayat 7, karena dalam ayat-ayat tersebut *muhkām* dan *mutasyābih* disebutkan sebagai sifat dari ayat al-Quran.

Berdasarkan analisis penulis, bentuk kritik Ibnu ‘Āsyūr (*muhkām* dan *mutasyābih* sebagai sifat dari ayat al-Quran) terhadap pendapat Ibnu ‘Abbās, dan

Ibnu Mas‘ūd yang mengatakan bahwa ayat *muḥkam* adalah ayat yang *menaskh*, dan *mutasyābih* adalah ayat yang *dinaskh*, disebabkan pandangan yang berbeda dalam memposisikan kedudukan *muḥkam* dan *mutasyābih* dalam hal penyebutan sebagai definisi. Dalam mendefinisikan kedua kata tersebut Ibnu ‘Āsyūr memandang kedua term tersebut berdasarkan keberadaannya di dalam al-Quran, maka ia mengatakan keduanya sebagai sifat dari ayat-ayat al-Quran. Sedangkan Ibnu ‘Abbās, dan Ibnu Mas‘ūd ketika mendefinisikan kedua term tersebut mengacu pada kenyataan yang ada bahwa *muḥkam* dengan kedudukannya sebagai ayat yang jelas maknanya berfungsi *menaskh* ayat *mutasyābih* yang notabene sebagai ayat yang samar, *menaskh* ini dalam rangka mencari kejelasan dari kesamaran yang ada. Maka jika demikian sebenarnya kedua pendapat tersebut meskipun berhadap-hadapan tetapi tidak bertentangan.

Selanjutnya, Ibnu ‘Āsyūr menghadirkan hal baru dalam konsep *muḥkam* dan *mutasyābih*, ini penulis ketahui berdasarkan pengakuannya dalam tafsirnya, yakni Ibnu ‘Āsyūr mengenalkan 10 tingkatan kesamaran dari ayat *mutasyābih* secara terperinci. Ini dianggap baru dikarenakan para ulama’ pendahulunya lebih banyak menjelaskan sekedar kesamaran dan kejelasan maknanya, tanpa mengklasifikasikan tingkat kesamaran tersebut. Di antara tingkatan kesamaran tersebut adalah sebagai berikut: (a) Makna yang amat tinggi yang mengakibatkan kesempitan dan kesukaran bagi bahasa yang telah ada untuk memenuhi maksud dari makna tersebut, (b) Makna yang melahirkan kekurangan pemahaman pada suatu masa, hal ini ada di dalam al-Quran sebagai *mu’jizat quraniyyah* bagi para orang yang berilmu. Mereka terkadang lemah dalam menemukan kemu’jizatan al-Quran yang bukan lahiriyah. (c) Kata-kata *majaz*, *kināyah* yang digunakan dalam bahasa Arab, kecuali makna *zāhirnya* kata tersebut lebih lemah-lemahnya makna yang tidak sesuai dengan kedudukan Allah, seperti ayat-ayat sifat Allah (antropomorfisme). (d) Lafaz yang termasuk bahasa Arab tetapi tidak diketahui oleh umat yang ada saat diturunkannya al-Quran. Dan lain sebagainya seperti yang telah disebutkan pada bab III.

Keberhasilannya dalam mengungkapkan dan mengklasifikasikan tingkatan kesamaran suatu lafaz tidak lain didukung oleh kepiawaiannya dalam ilmu

kebahasaan, baik yang berkaitan dengan gramatikal (*naḥwu, ṣaraf*) maupun kesastraan (*balagāh*).

Karena ketelitian dari tingkatan kesamaran (*tasyābuh*) yang notabene termasuk dari ilmu kebahasaan tentu akan berhasil dikaji dengan menggunakan pendekatan kebahasaan juga. Inilah keunggulan yang dihasilkan dari seorang Ibnu ‘Āsyūr ketika ia menganalisis materi yang berkaitan dengan bahasa dan sastra. Jadi tidaklah heran produk pemikirannya dalam menganalisis aspek kebahasaan akan terasa realistis dan tepat sasaran.

Produk orisinal Ibnu ‘Āsyūr dalam konsep *muhkām* dan *mutasyābih* lainnya adalah, jika para ulama’ sebelumnya dan dirinya sendiri meyakini kepastian adanya ayat-ayat *muhkām* dan *mutasyābih* terdapat dalam al-Quran. Beliau berpendapat lebih jauh dari para ulama’ pendahulunya. Yakni beliau menganalisis keberadaan ayat-ayat *muhkām* dan *mutasyābih* dengan pendekatan kebahasaan. Bahkan di penghujung pembahasannya tentang ayat-ayat *muhkām* dan *mutasyābih*, beliau menjelaskan bahwa asal dari adanya *tasyābuh* (kesamaran) adalah tidak adanya kesesuaian antara makna dan bahasa. Adakalanya sempitnya bahasa dari makna-makna yang ada, sempitnya pemahaman terhadap penggunaan bahasa di dalam maknanya, dan juga dikarenakan terlupakannya sebagian bahasa. Dari sini, beliau berkesimpulan *muhkam* dan *mutasyābih* adalah dua sifat bagi lafaz-lafaz berdasarkan pemahaman terhadap makna-makna. Dengan demikian, jelas bagi kita bahwa latar belakang keilmuan yang beliau kuasai khususnya kebahasaan dan juga sastra (ilmu *balagāh*) berperan penting dalam menentukan buah pikiran yang beliau hasilkan dalam kaitannya konsep *muhkam* dan *mutasyābih*.

Selain itu, dalam menganalisis keberadaan *ayat mutasyābih* pada khususnya, selain mendasarinya dengan argumen dalil, Ibnu ‘Āsyūr mendukungnya dengan rasio dan penalarannya, selain menganalisis dengan pendekatan kebahasaan, beliau juga menganalisis sejarah berlangsungnya ayat-ayat al-Quran diturunkan. Sehingga beliau menyimpulkan sebab adanya kesamaran (*tasyābuh*) di dalam al-Quran adalah keberadaannya sebagai dakwah, nasihat, pelajaran, undang-undang yang abadi, dan mu’jizat, yang sudah diketahui

bahwa ia (al-Quran) diturunkan pada umat yang sebelumnya tidak menerima masa belajar, metode-metode ilmiah. Oleh karena itu al-Quran dihadirkan dalam bentuk seperti perkataan dan percakapan, bukan seperti buku-buku ilmiah dan undang-undang yang dibuat untuk peraturan. Kenyataan yang ada juga bahwa al-Quran dengan seluk beluknya diturunkan dalam kurun waktu yang lama sekitar 20 tahun. Oleh karena itu tentu hal-hal yang dikenalkan al-Quran menyesuaikan kebutuhan dan ukuran masyarakat tersebut, maka boleh jadi akan ada hal yang sifatnya terperinci, global, umum, khusus, atau bisa jadi suatu hal dianggap samar pada masa awal, tetapi pada masa selanjutnya menjadi mudah dan jelas karena sudah berbedanya kondisi.

Berdasarkan analisis penulis, dalam menempuh usaha analisisnya, Ibnu ‘Āsyūr tidak hanya menggunakan metode kebahasaan, tetapi juga analisis historis terhadap kurun waktu turunnya al-Quran. Dua pendekatan ini tentu mendukung. Riilnya setelah diketahui keberadaan kesamaran (*tasyābuh*) sebagai konsekuensi bahasa yang merupakan faktor internal, produk pemikirannya ini ditopang dengan saksi sejarah mengenai dinamika suatu kesamaran (*tasyābuh*) yang diakibatkan faktor eksternal, yang terdiri perubahan sosio historis masyarakat selama turunnya al-Quran dan pandangan, dan pengetahuan masyarakat tersebut terhadap suatu kata yang hadir.

Jika sebelumnya keberadaan *muhkām* dan *mutasyābih* berhenti pada kepastian yang telah ditentukan Allah bahwa keduanya (*muhkām* dan *mutasyābih*) terdapat dalam al-Quran. Maka dengan menyimak penemuan Ibnu ‘Āsyūr, akan kita rasakan seakan-akan *muhkām* dan *mutasyābih* sangat realistis hadir di dalam al-Quran, yakni sebagai konsekuensi dari keberadaan suatu bahasa. Ini bentuk dari rasionalisasi Ibnu ‘Āsyūr menanggapi keberadaan *muhkām* dan *mutasyābih*. Keberhasilannya ini tentu berkat keahliannya dalam menguasai dan mengaplikasikan metode kebahasaannya dalam meneliti kata-kata dalam proses menafsirkan al-Quran.

Perbedaan baru yang ditampilkan Ibnu ‘Āsyūr mengenai konsep *muhkām* dan *mutasyābih* selanjutnya adalah batasan yang beliau berikan terhadap pengertian *mutasyābih*. Jika ulama’ sebelumnya mengatakan bahwa di antara

bagian ayat *mutasyābih* adalah *mutasyābih* yang tidak dapat diketahui secara mutlak, seperti hakikat neraka, surga, ruh, sebagaimana yang diutarakan al-Rāgib al-Iṣḥānī.¹ Maka Ibnu ‘Āsyūr memberikan pendapat yang berlainan dengan pendapat tersebut. Menurutnya bukan termasuk *mutasyābih* suatu ayat yang telah dijelaskan Allah dalam al-Quran bahwa kita tidak bisa mengetahuinya. Setelah penulis amati, perbedaannya ini dikarenakan ia memandang ayat *mutasyābih* sebagai ayat yang menunjukkan kesamaran makna, bukan sebagai sesuatu yang tidak mungkin untuk diketahui umat.

Jika demikian secara tidak langsung dapat penulis ketahui pula Ibnu ‘Āsyūr lebih condong pada pendapat yang menyatakan *orang yang berilmu juga mengetahui tentang makna ayat mutasyābih*. Dengan kata lain Ibnu ‘Āsyūr mendukung untuk penggunaan *ta’wīl* terhadap ayat-ayat *mutasyābih*. Karena Ibnu ‘Āsyūr mengartikan *mutasyābih* sebagai kesamaran, bukan sesuatu yang tidak mungkin untuk diketahui.

Berdasarkan analisis penulis, tampak jelas meskipun secara definitif Ibnu ‘Āsyūr relatif mengikuti pendapat *jumhur* ulama’ dengan disertai kritik, beliau memberikan kontribusi yang berharga dengan mengenalkan hal-hal baru yang berkaitan dengan konsep *muhkām* dan *mutasyābih*. Baik yang berkaitan dengan pendekatan kebahasaannya, sejarah dan pergeseran yang terjadi akibat lamanya kurun waktu diturunkannya al-Quran, ataupun kriteria baru dan tingkatan kesamaran dari ayat-ayat al-Quran.

Dengan demikian, sosok Ibnu ‘Āsyūr hadir sebagai ulama’ yang memberikan warna baru khususnya dalam konsep-konsep *muhkām* dan *mutasyābih*. Inilah bukti konsistensi dari beliau, bahwa beliau menyatakan dirinya hadir tidak semata-mata mengikuti para ulama’ pendahulunya, melainkan, menjaga warisan tradisi yang telah ada, mengkritisi, memberikan argumen, dan menghadirkan hal baru guna menciptakan pengetahuan baru guna menghilangkan kejumudan berpikir, sekaligus mencerahkan dunia keilmuan.

¹ Mohammad Nor Ikhwan, *Studi Ilmu-ilmu al-Quran*, Semarang, RaSAIL, 2008, hlm. 192

B. Metodologi Penafsiran Ibnu ‘Āsyūr terhadap Ayat-Ayat antropomorfime

Setelah bab sebelumnya dipaparkan mengenai penafsiran Ibnu ‘Āsyūr terhadap ayat-ayat antropomorfisme, maka sekarang akan dipaparkan mengenai analisis yang berkaitan dengan metodologi Ibnu ‘Āsyūr dalam proses penafsirannya.

Jika melihat metodologi penafsiran Ibnu ‘Āsyūr secara umum, termasuk di dalamnya ayat-ayat antropomorfisme, maka diketahui beliau menggunakan metodologi *taḥlīli*, yakni penafsiran yang berusaha menafsirkan ayat-ayat al-Quran dari berbagai seginya berdasarkan urutan ayat dan surat dalam *muṣḥaf*. Penjelasan yang dimaksud dengan memaparkan berbagai aspek yang berkaitan dengan ayat yang sedang ditafsirkan, baik pengertian dan kandungan ayat, sebab-sebab turunnya ayat, dan lain sebagainya.²

Sebagaimana diketahui bahwa metode penafsiran sangat berpengaruh terhadap produk tafsir yang dihasilkan. Tentu hal ini berlaku dalam produk penafsiran Ibnu ‘Āsyūr terhadap ayat-ayat antropomorfime.

Berdasarkan analisis penulis, secara umum Ibnu ‘Āsyūr menempuh metode *bayāni* yang menjadi bagian ilmu *balāghah*. Ibnu ‘Āsyūr tidak memahami ayat-ayat antropomorfisme berdasarkan makna literal (makna *zāhirnya*). Beliau *menta’wilkan* ayat-ayat tersebut, dengan menggunakan metode *bayani* yang termasuk salah satu disiplin dalam ilmu *balāghah*.

Meskipun demikian, Ibnu ‘Āsyūr menempuh metode pendukung dalam menafsirkan ayat-ayat antropomorfisme, di antaranya :

1. Menelaah makna *mufradat* kata-kata yang mengesankan adanya keserupaan antara Allah dan makhluknya. Seperti contoh, ketika beliau menafsirkan kata *istiwā’*. Beliau menjelaskan kata *istiwā’* berarti lurus, dan tidak adanya bengkok. Diucapkan *ṣirāṭ mustawa* maka berarti jalan lurus. Kata *istiwā’* diucapkan dengan makna *majāz* menunjukkan arti menyengaja pada sesuatu dengan adanya niat dan kecepatan. Seakan-akan seseorang berjalan dengan

²Rachmat Syafe’i, *Pengantar Ilmu Tafsir*, Bandung, Pustaka Setia, 2006, hlm. 241

lurus tanpa berbelok-belok. Menurut hemat penulis, diungkapkannya makna bahasa ini untuk menjadi landasan dalam mengetahui makna kata tersebut.

2. Ibnu ‘Āsyūr juga merujuk pada kebiasaan orang Arab, untuk mendukung penafsirannya terhadap ayat-ayat antropomorfisme, seperti contohnya ketika beliau menafsirkan kata *yad*. Beliau menyebutkan kata *yad* dikenal di kalangan orang Arab sebagai ungkapan untuk sifat dermawan. Menurut penulis, usahanya ini dikarenakan latar belakang Ibnu ‘Āsyūr yang sangat komitmen terhadap kebahasaan, dan keseriusannya dalam mengetahui makna bahasa Arab yang dipakai oleh al-Quran.
3. Ibnu ‘Āsyūr juga memperhatikan ilmu gramatikal (*naḥwu*) untuk menghasilkan pemahaman suatu kata dalam ayat-ayat antropomorfisme. Salah satu contoh, dapat kita jumpai dalam proses penghasilan makna dari kata *istiwā* (bersemayam), dalam menghasilkan penafsiran kata ini, Ibnu ‘Āsyūr melacak sampai aspek gramatikalnya. Ungkapan *istiwā* sebagai metafora ditentukan dari kata yang menjadikan *mut’adiy* kata tersebut. Jika kata *istiwā* dimuta’adikan dengan huruf jar الی, maka merupakan ungkapan metafora dari kata *al-qaṣḍu* (menyengaja) dan *al-tawajjuh* (menghadap), yakni berhubungan dengan kehendak Allah. Sedangkan Jika kata *istiwā* dihubungkan dengan huruf jar علی, maka menunjukkan arti *irtifā* ‘keluhuran, ungkapan *majāz* dari kemampuan, atau dimungkinkan juga sebagai perumpamaan (*tamṣīl*) untuk menjelaskan perbuatan Allah dalam mengatur alam, yakni menciptakannya dan juga mengatur urusan-urusannya dengan kekuatan-Nya.
4. Selain itu, yang diperhatikan oleh Ibnu ‘Āsyūr juga adalah perhatian beliau terhadap konteks bahasa (*siyāq al-kalām*). Ini mempengaruhi dalam kesimpulan penafsiran yang beliau hasilkan berdasarkan *ta’wil* dengan metode *bayāni*. Seperti contoh, hasil penafsiran dari dua kata *yad* (tangan) dengan konteks pembahasan yang berbeda dihasilkan penafsiran yang berbeda. Kata *yad* dalam surat al-Māidah ayat 54, dimaknai sebagai *majaz* dari sifat dermawan dan kikir. Sedangkan kata *yad* dalam surat al-Mulk ayat 1 sebagai ungkapan metafora (*isti’arāh*) untuk makna kekuatan dan perbuatan.

5. Dalam mengutip perbedaan pendapat para ulama', tetap beliau memberikan kritik dan tanggapan. Jika tidak memberikan kritik. Biasanya beliau memberikan saran bagi para pembaca sebagai solusi yang dilakukan menanggapi perbedaan tersebut.

Seperti contoh adalah ketika beliau menafsirkan tentang *ru'yah* (melihat Allah).

Dalam menafsirkan ayat tersebut, beliau menyebutkan perbedaan pendapat dari para ulama' *mutakalimin*. Beliau tidak mengungkapkan pendapat pribadinya, ataupun *mentarjihnya*. Beliau hanya memberikan pandangan tentang sikap yang harus dilakukan para pembaca. Menurutnya, semua ulama' yang mengemukakan pendapat tidak akan luput dari bantahan. Oleh karena itu, menurutnya yang baik adalah kita menyerahkan *kaifiyah ru'yah* (melihat) kepada pengetahuan Allah seperti ayat-ayat *mutasyābihāt* lainnya yang kembali pada sifat dan keadaan Allah sang pencipta.

Selanjutnya akan dipaparkan kembali bentuk penafsiran Ibnu 'Āsyūr dengan disertai pendapat dari beberapa tokoh mufasir sebagai pembanding, dengan harapan dapat diketahui jelas adakah keserupaan, atau perbedaan yang ada dalam penafsiran Ibnu 'Āsyūr dibanding tokoh-tokoh yang telah ada sebelum beliau.

1. Berkenaan dengan *wajah*

Dalam al-Quran ayat yang menyebutkan kata *wajah* yang disandarkan pada Allah banyak ditemukan, lebih dari delapan ayat yang menyinggung kata tersebut. Setelah dikemukakan penafsiran Ibnu 'Āsyūr terhadap ayat tentang wajah ini diketahui bahwa beliau menafsirkan makna *wajah* keluar dari makna *zāhirnya*, ini merupakan salah satu bentuk dari *ta'wīl*. Hal ini dilakukan karena keyakinan beliau bahwa tidak mungkin kata *wajah* yang secara *zāhir* berarti salah satu bagian tubuh yang ada di kepala disandarkan pada Allah, karena sebagaimana diketahui salah satu sifat wajib Allah adalah tidak menyerupai makhluk-Nya (*mukhālafah li al-Ḥawādiṣ*).

Di antara hasil penafsiran mengenai kata *wajah* ini, beliau menganggap kata *wajah* yang disebutkan dalam al-Quran pada surat al-Raḥman ayat 27

menunjukkan makna *zāt*, ini adalah hakikat secara bahasa, seperti diucapkannya kata *wajah Zaid* yang berarti diri Zaid. Meskipun demikian bukan berarti beliau menyamakan antara Allah dan Zaid, karena beliau sendiri meyakini Allah mustahil mempunyai kesamaan dengan makhluk-Nya. Dengan demikian tampak penafsiran tersebut mengacu pada kaidah kebahasaan. Bukan hanya itu, dalam mendukung pendapatnya ini, beliau berusaha menganalisis kebiasaan-kebiasaan yang ada dalam ilmu bahasa, menurutnya, kata *wajah* jika menunjukkan arti hakikat sebagai organ tubuh yang ada di kepala tidak akan disifati dengan kata *al-ikrām*, ini sesuai kebiasaan bahasa, dikarenakan kata *al-ikrām* disifatkan untuk kata *al-yad* (tangan). Ini bentuk penguatan pendapat beliau mengenai keberadaan kata *wajah* pada ayat tersebut bukan secara hakikat. Kemudian dalam menafsirkan surat al-Baqarah ayat 115, penafsirannya serupa dengan penafsiran pada surat al-Raḥman ayat 27, yakni memaknai kata *wajah* dengan *zāt*, tetapi beliau menambahkan pendapat lain yakni bisa juga dimaknai sebagai kiasan (*kināyah*) dari *riḍā* Allah.

Selanjutnya jika merujuk penafsiran al-Zamakhsyariy atas kata *wajah* dalam surat al-Raḥman ayat 27 dan al-Baqarah ayat 115, berdasarkan penafsiran surat al-Raḥman ayat 27 dan al-Baqarah ayat 115 Ibnu ‘Āsyūr menyerupai al-Zamakhsyariy. Yakni pada ayat pertama menafsirkan sebagai *zāt* Allah dan ayat selanjutnya ditafsirkan sebagai *riḍā* Allah. Namun yang menjadikan Ibnu ‘Āsyūr berbeda adalah beliau menjelaskan secara jelas kedudukan kata *wajah* pada ayat tersebut berdasarkan ilmu *balaghah*. Dan ini tidak ditemukan dalam penafsiran al-Zamakhsyariy terhadap dua ayat tersebut.³

Al-Rāzī juga mempunyai pendapat yang serupa mengenai penafsiran kata *wajah* pada surat al-Raḥman ayat 27, meskipun demikian, beliau terbilang lebih terperinci ketika menjelaskan keberadaan kata *wajah* dalam kajian bahasa. Ia menuturkan, kata *wajah* digunakan sebagai ungkapan untuk diri seseorang berdasarkan kebiasaan manusia. Karena yang menjadi ukuran mereka ketika

³ Abī Qāsim Jar Allah Maḥmūd bin ‘Umar al-Zamakhsyariy, *al-Kasyāf ‘an ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘uyūn al-Aqāwil fi wujūh al-Ta’wīl*, juz 4, Beirut, Dār al-Fikr, 1977, hlm. 46. Lihat juga Abī Qāsim Jar Allah Maḥmūd bin ‘Umar al-Zamakhsyariy, *al-Kasyāf ‘an ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘uyūn al-Aqāwil fi wujūh al-Ta’wīl*, juz 1, Beirut, Dār al-Fikr, 1977, hlm. 306

mengatakan “*saya melihat fulan*” adalah saat mereka melihat wajah fulan, orang tidak akan berkata *saya melihat fulan* ketika ia melihat kaki atau tangan fulan. Bukan hanya itu, karena dalam wajah manusia itulah terdapat banyak bagian dari tubuh, maka dengan demikian melihatnya sudah dapat dikatakan sebagai melihat diri seseorang.⁴

Al-Ṣābūnī juga berpendapat serupa dengan para mufasir di atas, menurutnya kata *wajah* menunjukkan arti *zāt* Allah yang esa, agung, memberi nikmat, dan abadi. Meskipun di sini tidak dipaparkan analisis kebahasaan, tetap tampak kedudukan kata tersebut sebagai *zāt* Allah, karena tidak mungkin sifat-sifat seperti agung, memberi nikmat disandarkan, jika memang yang dimaksud bukanlah *zāt* Allah.⁵

Dengan demikian, jelas keempat ulama’ tersebut termasuk Ibnu ‘Āsyūr sepakat mengenai kata *wajah* pada ayat tersebut dimaknai dengan *zāt*, hanya saja mereka berbeda dalam penyajian data, dan analisis yang diberikan, adakalanya secara ringkas, atau lebih terperinci seperti al-Rāzī. Dan di sini Ibnu ‘Āsyūr (dalam hal analisis kebahasaan) lebih terbilang ringkas jika dibanding al-Rāzī.

2. Berkenaan dengan *yad* (tangan)

Sebagaimana kata *wajah*, kata *yad* yang berarti tangan yang disandangkan pada Allah juga terdapat pada banyak tempat, dan dalam bab selanjutnya penulis menyebutkan tujuh dari beberapa ayat yang ada. Dalam menafsirkannya pun Ibnu ‘Āsyūr menggunakan pendekatan *bayāni*, yakni adakalanya menganggap kata *yad* tersebut sebagai ungkapan kiasan, metafora, dan *majaz*.

Di antara sekian dari penafsiran beliau terhadap kata *yad* dalam al-Quran adalah penafsiran dalam surat al-Faṭḥ ayat 10, beliau berpendapat kata *yad* dalam ayat tersebut sebagai perumpamaan, bentuk ilustrasi dari proses baiat yang dilakukan oleh kaum dengan Nabi saw, penafsirannya ini didapatkan setelah beliau menelaah dari kebiasaan yang dilakukan dalam proses baiat (proses bai‘at,

⁴Muhammad al-Rāzī Fakhrudin bin al-‘Allāmah Ḍiya’ al-Dīn ‘Umar, *Mafātīḥ al-Gaib*, juz 29, Beirut, Dār al-Fikr, 1981, hlm. 107

⁵Muhammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *Ṣafwah al-Tafāsir*, juz 3, Beirut, Dār al-Fikr, 2001, hlm. 278

orang yang dibai'at menjulurkan telapak tangannya ke hadapan orang yang membai'at, lalu menaruh tangannya di hadapan orang yang membai'at). Selain itu beliau juga menyatakan bahwa penyebutan kata *yad Allah* di atas tangan-tangan manusia sebagai ungkapan yang menunjukkan kemuliaan Allah dibandingkan manusia. Jika demikian maka jelas penafsiran yang dilakukan beliau adalah bentuk *ta'wīl*, karena beliau keluar dari makna lahiriyah kata *yad* yang berarti tangan.

al-Zamakhshariy menafsirkannya sebagai tangan rasul, bukan tangan Allah. Menurutnya ini untuk menetapkan bahwa orang yang berbaiat dengan rasul benar-benar ia telah berbaiat dengan Allah tanpa ada perbedaan.⁶

Penafsiran lain juga dikemukakan oleh al-Rāzī, menurutnya kata *yad* dalam ayat 10 surat al-Fatḥ menunjukkan arti kenikmatan Allah dan pertolongannya yang diberikan pada orang-orang yang berbai'at lebih besar dan agung jika dibanding apa yang diberikan mereka pada Allah.⁷ Selanjutnya, Ibnu Kaṣīr menjelaskan bahwa mengenai kata *يَدُ اللَّهِ* Pada ayat 10 surat al-Fatḥ, berarti Allah hadir bersama mereka, mendengar ucapan mereka, melihat tempat, mengetahui batin dan lahir mereka.⁸

Dari perbandingan di atas, diketahui sebenarnya mereka, termasuk Ibnu 'Āsyūr menggunakan pendekatan *ta'wīl*, dengan demikian penafsiran Ibnu 'Āsyūr dikatakan baru jika dilihat dari hasil *ta'wīl*, jika dilihat dari segi metodenya maka ia serupa dengan ketiga ulama' tersebut. Kemudian kesamaan dari mereka adalah tidak memahami ayat *yad* pada ayat 10 surat al-Fatḥ secara literal.

3. Berkenaan dengan *a'yun* (mata-mata)

Ayat al-Quran yang berbicara tentang *a'yun* (mata-mata) kemudian disandingkan pada Allah lebih sedikit dibandingkan ayat yang berbicara tentang

⁶Abī Qāsim Jar Allah Maḥmūd bin 'Umar al-Zamakhshariy, *al-Kasyāf 'an ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'uyūn al-Aqāwil fi wujūh al-Ta'wīl*, juz 4, Beirut, Dār al-Fikr, 1977, hlm. 543

⁷Muhammad al-Rāzī Fakhrudin bin al-'Allāmah Ḍiya' al-Dīn 'Umar, *Mafātīḥ al-Gaib*, juz 28, Beirut, Dār al-Fikr, 1981, hlm. 87

⁸Abī al-Fida' al-Hafīz Ibnu Kaṣīr al-Dimasyqiyy, *Tafsīr al-Quran al-'Aẓīm*, juz 4, Beirut, Dār al-Fikr, 2006, hlm. 1732

wajah dan *yad*. Selain itu berdasarkan penelusuran penulis, kata *a'yun* (mata-mata) yang disandangkan pada Allah mempunyai konteks pembahasan yang serupa, yakni berkaitan tentang janji Allah terhadap nabi Nuh yang diperintahkan untuk membuat perahu.

Jika demikian, dapat dipahami jika penafsiran Ibnu 'Āsyūr terhadap ayat-ayat tersebut serupa. Penafsiran beliau seputar pemaknaan kata *a'yun* sebagai bentuk ungkapan, kiasan untuk menunjukkan penjagaan Allah, perlindungan dan pengawasan Allah terhadap nabi Nuh. Sekarang akan dipaparkan perbandingan dari beberapa mufasir berkenaan penafsiran Ibnu 'Āsyūr *a'yun* dalam surat Hud ayat 37.

Al-Rāzī berkata, dalam memaknai kata *a'yun* dalam surat Hud ayat 37, tidak bisa jika hanya berdasarkan makna *ẓāhirnya* kata tersebut, karena salah satu dalil yang sudah jelas bahwa Allah disucikan dari mempunyai anggota badan seperti makhluk-Nya. Maka menurutnya kata *a'yun* harus dita'*wīl*kan. Adapun bentuk *ta'wīlnya* 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.⁹ Selanjutnya al-Zamakhshariy menyebutkan kata *a'yun* sebagai ungkapan untuk menunjukkan penjagaan dan pengawasan Allah, bukan makna sesungguhnya (mata seperti manusia).¹⁰

Secara singkat, Ibnu Kašīr menyebutkan maksud kata *a'yun* pada ayat tersebut adalah perlindungan, pengawasan, dan pengetahuan Allah, maka ayat tersebut berarti *buatlah perahu di bawah pengawasan-Ku, perlindungan-Ku, dan pengetahuan-Ku*.¹¹

⁹Muhammad al-Rāzī Fakhruddin bin al-'Allāmah Ḍiya' al-Dīn 'Umar, *Mafātīḥ al-Gaib*, juz 17, Beirut, Dār al-Fikr, 1981, hlm. 231

¹⁰Abī Qāsim Jar Allah Maḥmūd bin 'Umar al-Zamakhshariy, *al-Kasyāf 'an ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'uyūn al-Aqāwil fi wujūh al-Ta'wīl*, juz 3, Beirut, Dār al-Fikr, 1977, hlm. 30 Dan Abī Qāsim Jar Allah Maḥmūd bin 'Umar al-Zamakhshariy, *al-Kasyāf 'an ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'uyūn al-Aqāwil fi wujūh al-Ta'wīl*, juz 2, Beirut, Dār al-Fikr, 1977, hlm. 268

¹¹Abī al-Fida' al-Hafīz Ibnu Kašīr al-Dimasyqiy, *Tafsīr al-Quran al-'Aẓīm*, juz 2, Beirut, Dār al-Fikr, 2006, hlm. 926

Al-Ṣāwī juga berpendapat serupa dengan para ulama' di atas, menurut beliau kata *a'yun* tidak dapat dimaknai secara literal/zāhir, karena kata *a'yun* mustahil dimiliki Allah. Oleh karena itu, harus dimaknai sebagai ungkapan untuk menunjukkan keseriusan perlindungan Allah. Karena kata *a'yun* jika disandarkan pada sesuatu maka menunjukkan kesungguhan dalam menjaga sesuatu tersebut.¹²

Setelah memaparkan pendapat-pendapat mufasir lain sebagai pembanding Ibnu 'Āsyūr, penulis mengetahui bahwa beliau memiliki keserupaan proses penafsirannya atas ayat *a'yun*. Yang menjadikan berbeda dari Ibnu 'Āsyūr adalah kesimpulan beliau dengan analisis gramatikal tentang kata-kata *a'yun* yang berbentuk jamak, menunjukkan makna banyaknya macam pertolongan yang Allah berikan, tidak sebatas satu jenis pertolongan.

Bentuk *ta'wīl* kata *a'yun* 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 Allah membuat perahu kepada nabi Nuh.

4. Berkenaan dengan *sāq* (betis)

Hanya satu ayat ini yang menjelaskan tentang kata *sāq* (betis). Dalam memaknai kata tersebut, Ibnu 'Āsyūr tidak memahaminya secara literal kata betis sebagai salah satu anggota tubuh manusia. Beliau 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 beliau 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

¹²Ahmad bin Muhammad al-Mālikī al-Ṣāwī, *Hāsyiah al-Ṣāwī'ala tafsīr al-Jalālain*, juz 2, Surabaya, al-Haramain, t.th., hlm. 267

menyusahkan. Beliau berkata kata *sāq* (betis) harus dipalingkan dari makna *zāhirnya* (salah satu bagian tubuh), karena tidak sesuai dengan dalil bahwa Allah 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.¹³ Al-Zamakhshariy mengartikannya sebagai bentuk kesusahan yang amat kelak di hari kiamat,¹⁴ Ibnu Kašīr juga berpendapat serupa dengan Ibnu ‘Āsyūr, yakni tidak memaknai kata *sāq* (betis) berdasarkan makna *zāhirnya*, melainkan keluar dari makna *zāhirnya*, maka Ibnu Kašīr mengartikan kata tersebut dengan perkara yang sulit, khususnya pada hari kiamat.¹⁵ Dengan demikian secara umum penafsiran Ibnu ‘Āsyūr mempunyai keserupaan dengan para mufasir yang telah penulis sebutkan produk penafsirannya.

5. Berkenaan dengan *al-janb* (lambung)

Sebagaimana ayat tentang *sāq* (betis), ayat yang menyebutkan kata *al-janb* yang disandangkan pada Allah hanya ditemui satu ayat di dalam al-Quran. Ketika menafsirkan ayat ini, Ibnu ‘Āsyūr tidak memahaminya secara tekstual, ia menuturkan *al-janb* adalah bentuk metafora (*isti‘ārah*) untuk makna keadaan dan kebenaran yakni keadaan Allah, sifat-sifat-Nya, dan nasihat-nasihat-Nya. Senada dengan penafsirannya ini adalah al-Šābūnī, menurutnya, kata *al-janb* yang disandangkan pada Allah menunjukkan makna *kināyah* (kiasan), yang berarti hak Allah dan taat kepadanya. Ini bentuk dari kiasan yang halus.¹⁶ Sedangkan Ibnu Kašīr mengartikan kata *al-janb* yang disandangkan kepada Allah sebagai hal yang berkaitan dengan membenarkan ayat-ayat Allah dan mengikuti para rasul Allah.

¹³Muhammad al-Rāzī Fakhrudin bin al-‘Allāmah Ḍiya’ al-Dīn ‘Umar, *Mafātīḥ al-Gaib*, juz 30, Beirut, Dār al-Fikr, 1981, hlm. 94

¹⁴Abī Qāsim Jar Allah Maḥmūd bin ‘Umar al-Zamakhshariy, *al-Kasyāf ‘an ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘uyūn al-Aqāwil fi wujūh al-Ta’wīl*, juz 4, Beirut, Dār al-Fikr, 1977, hlm. 147

¹⁵Abī al-Fida’ al-Hafīz Ibnu Kašīr al-Dimasyqiyy, *Tafsīr al-Quran al-‘Aẓīm*, juz 4, Beirut, Dār al-Fikr, 2006, hlm. 1932

¹⁶Muhammad ‘Alī al-Šābūnī, *Šafwah al-Tafāsīr*, juz 3, Dār al-Fikr, Beirut, 2001, hlm. 83

Maka ia mengartikan bahwa maksud ayat tersebut ialah menyesal karena telah lalai dari membenarkan ayat-ayat Allah dan mengikuti para rasul Allah.¹⁷

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 lafaz *al-janb*, ketika disebut kata taat dan disandarkan kepada Allah maka berhubungan dengan Allah.¹⁸ kemudian al-Zamakhshariy menafsirkan sebagai *kinayah* (kināyah) kepatuhan pada Allah¹⁹

Al-Rāzī berkata bahwa kata *al-janb* jika diartikan sebagai salah satu anggota tubuh, maka tidak sesuai dengan Allah, karena Allah 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 Allah. Maka beliau mengutip pendapat para sahabat, di antaranya Ibnu 'Abbās, menurutnya yang dimaksud adalah pahala Allah, Muqātil menjelaskan maksudnya adalah berzikir kepada Allah. 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 menta'*wilkan* kata tersebut dengan perintah, taat, dan hak Allah.²⁰ Pendapat ini serupa dengan pendapat Ibnu 'Āsyūr, yakni meneliti padanan kata dan maknanya.

Pendapat yang lahir dari beberapa tokoh mufasir di atas (termasuk) Ibnu 'Āsyūr mempunyai titik temu, yakni mereka semua tidak memahaminya secara tekstual (*zāhirnya* ayat), tetapi mereka menggunakan *ta'wīl*.

6. Berkenaan dengan *istiwā'* (bersemayam)

¹⁷Abī al-Fida' al-Hafīz Ibnu Kašīr al-Dimasyqiy, *Tafsīr al-Quran al-'Aẓīm*, juz 4, Beirut, Dār al-Fikr, 2006, hlm. 1623

¹⁸Ahmad bin Muhammad al-Mālikī al-Ṣāwī, *Hāsyiah al-Ṣāwī'ala tafsīr al-Jalālain*, juz 3, Surabaya, al-Haramain, t.th., hlm. 466

¹⁹Abī Qāsim Jar Allah Maḥmūd bin 'Umar al-Zamakhshariy, *al-Kasyāf 'an ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'uyūn al-Aqāwil fi wujūh al-Ta'wīl*, juz 3, Beirut, Dār al-Fikr, 1977, hlm. 404

²⁰Muhammad al-Rāzī Fakhruddin bin al-'Allāmah Ḍiya' al-Dīn 'Umar, *Mafātīḥ al-Gaib*, juz 29, Beirut, Dār al-Fikr, 1981, hlm. 7

Telah diketahui pada bab sebelumnya Ibnu ‘Āsyūr menyebutkan kata *istiwā’* diucapkan untuk menjelaskan sifat keagungan dari sifat-sifat keagungan Allah Sang pencipta. Adapun diucapkannya kata ini adalah sebagai ungkapan perumpamaan (*tamṣīl*) dan metafora (*isti‘ārah*). Karena kata *istiwā’* ini adalah kata dalam bahasa Arab yang paling dekat untuk menyatakan keagungan Allah. Sebagaimana diketahui ketika Allah menjelaskan hal-hal yang tidak nyata (*ghaib*) maka Allah akan mengungkapkannya dengan hal-hal yang ada di alam nyata ini agar dapat mendekati pada pemahaman.

Sedangkan al-Zamakhshariy (dalam menafsirkan kata *istiwā’* surat Ṭaha ayat 5) menjelaskan bahwa kata tersebut sebagai ungkapan kiasan untuk menunjukkan singgasana, dan juga kekuasaan Allah.²¹ Selanjutnya ditemukan penafsiran beliau tentang kata *istiwā’* pada ayat 11 surat Fuṣilat, bahwa beliau menjelaskan *istiwā’* tersebut berdasarkan pengertian bahasa sebagaimana yang telah dijelaskan Ibnu ‘Āsyūr pada ayat yang sama, tetapi kemudian ada perbedaan, al-Zamakhshariy menganggapnya sebagai *majaz tamṣīl* untuk ketidakmampuan langit dan bumi untuk mentaati perintah Allah.²² Sedangkan Ibnu ‘Āsyūr menganggapnya sebagai perumpamaan (*tamṣīl*) karena adanya hubungan kehendak Allah dengan menjadikan langit-langit.

Secara umum, perbedaan yang ada adalah Ibnu ‘Āsyūr lebih jauh meneliti kata ini termasuk mengenai perbedaan makna kata *istiwā’* berdasarkan perbedaan kata sambung (huruf jar) saat menjadikan kata kerja *istiwā’* menjadi *muta‘adi*. Jika kata *istiwā’* *dimuta‘adik* dengan huruf jar الـ, maka merupakan ungkapan metafora dari kata *al-qaṣḍu* (menyengaja) dan *al-tawajjuh* (menghadap), yakni berhubungan dengan kehendak Allah. Sedangkan Jika kata *istiwā’* dihubungkan dengan huruf jar على, maka menunjukkan arti *irtifā‘* keluhuran, ungkapan *majāz* dari kemampuan, atau dimungkinkan juga sebagai perumpamaan (*tamṣīl*) untuk

²¹Abī Qāsim Jar Allah Maḥmūd bin ‘Umar al-Zamakhshariy, *al-Kasyāf ‘an ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘uyūn al-Aqāwil fi wujūh al-Ta’wīl*, juz 2, Beirut, Dār al-Fikr, 1977, hlm. 531

²²Abī Qāsim Jar Allah Maḥmūd bin ‘Umar al-Zamakhshariy, *al-Kasyāf ‘an ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘uyūn al-Aqāwil fi wujūh al-Ta’wīl*, juz 3, Beirut, Dār al-Fikr, 1977, hlm. 445

menjelaskan perbuatan Allah dalam mengatur alam, yakni menciptakannya dan juga mengatur urusan-urusannya dengan kekuatan-Nya.

Jika Ibnu ‘Āsyūr sedemikian rupa, maka Al-Ṣāwī cenderung diam, beliau hanya memaparkan pendapat mengenai makna *istiwā’* baik dari ulama’ salaf, dan ulama *khalaf*, menurutnya ulama’ *salaf* seperti Imam Mālik, ketika ditanya maka menjawab *istiwā’* telah diketahui, dan caranya tidak diketahui, yang wajib adalah mengimaninya, dan bertanya tentangnya *bid’ah*. Sedangkan menurut pendapat ulama’ *khalaf* kata *istiwā’* dita’wilkan dengan kata menguasai, memiliki, berbuat (mengatur).²³

Sedangkan Ibnu Kaṣīr dalam menanggapi penafsiran *istiwā’* surat Ṭaha ayat 5 beliau 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, tamṣīl*), dan tidak menghapuskan (*ta’tīl*).²⁴

Dalam menanggapi kata *istiwā’*, al-Ṣābūnī mengemukakan pendapat sebagaimana yang dikemukakan Ibnu Kaṣīr dan ulama’ *salaf* yakni *istiwā’* yang dimaksudkan adalah yang sesuai dengan sifat keagungan Allah, tanpa adanya penyerupaan (*tamṣīl*), penghapusan sifat-sifat Allah (*ta’tīl*), tidak menganggap Allah mempunyai tubuh (*tajsīm*).²⁵

Jika kita membandingkan antara Ibnu ‘Āsyūr dan Ibnu Kaṣīr maka akan memberi kesan, bahwa seakan-akan penafsiran Ibnu ‘Āsyūr terlepas dari aspek teologinya, dan murni berdasarkan disiplin keilmuan yang dimilikinya. Dan kesan inilah yang selalu muncul pembacaan atas penafsiran Ibnu ‘Āsyūr terhadap ayat antropomorfisme lainnya. Di satu sisi tampak sikap obyektifitasnya, sedangkan di sisi lain, seakan sulit membaca idealitas dari penafsiran Ibnu ‘Āsyūr.

²³Ahmad bin Muhammad al-Mālikī al-Ṣāwī, *Hāsyiah al-Ṣāwī’ala tafsīr al-Jalālain*, juz 3, Surabaya, al-Haramain, t.th., hlm. 60

²⁴Abī al-Fida’ al-Hafīz Ibnu Kaṣīr al-Dimasyqiy, *Tafsīr al-Quran al-‘Aẓīm*, juz 3, Beirut, Dār al-Fikr, 2006, hlm. 1182

²⁵Muhammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *Ṣafwah al-Tafsīr*, juz 2, Beirut Dār al-Fikr, 2001, hlm. 211

7. Berkenaan dengan *jāa* dan *al-ityān* (datang)

Dalam bab sebelumnya disebutkan bahwa Ibnu ‘Āsyūr menafsirkan kata datang (*jaa*) sebagai ungkapan *majaz ‘aqliy*, yakni bukan Allah yang datang melainkan keputusan-Nya, atau sebagai bentuk metafora dengan perumpamaan dimulainya perhitungan Allah dengan kedatangan-Nya.

Dalam hal ini al-Zamakhshariy menafsirkan kata *jaa* tersebut sebagai ungkapan *tamṣīl* (perumpamaan) untuk mengungkapkan tampaknya kekuasaan Allah 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.²⁶

Mengenai ayat ini, al-Rāzī menjelaskan, bahwa perbuatan datang, tidak mungkin ada pada Allah, karena perbuatan *datang* hanya layak untuk yang mempunyai anggota badan, dan Allah jelas tidak mempunyai anggota badan. Oleh karena itu, ayat ini harus *dita’wilkan*, yakni dalam susunan *وَجَاءَ رَبُّكَ*, dibuang *muḍāfnya*. Maka kata tersebut menunjukkan beberapa arti, di antaranya adalah *datang perintah Allah untuk melakukan hisab (perhitungan amal) dan pembalasan amal*, menampakkan kekuasaan Allah, dan lain sebagainya.²⁷ Sedangkan Ibnu Kaṣīr ketika menanggapi kata *jaa*, beliau tidak menelusurinya secara bahasa dan teologis, beliau langsung melakukan pemaknaan sebagai berikut, menurutnya kata *وَجَاءَ رَبُّكَ* memberikan arti Allah memberikan keputusan di antara hamba-hambanya, ini terjadi setelah mereka mengharapkan syafaat mulai dari nabi Adam sampai nabi Muhammad.²⁸

²⁶Abī Qāsim Jar Allah Maḥmūd bin ‘Umar al-Zamakhshariy, *al-Kasyāf ‘an ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘uyūn al-Aqāwil fi wujūh al-Ta’wīl*, juz 4, Beirut, Dār al-Fikr, 1977, hlm. 253

²⁷Muhammad al-Rāzī Fakhrudin bin al-‘Allāmah Ḍiya’ al-Dīn ‘Umar, *Mafātīḥ al-Gaib*, juz 31, Beirut, Dār al-Fikr, 1981, hlm. 174

²⁸Abī al-Fida’ al-Hafīz Ibnu Kaṣīr al-Dimasyqiy, *Tafsīr al-Quran al-‘Aẓīm*, juz 4, Beirut, Dār al-Fikr, 2006, hlm. 2029

Dengan demikian dapat diketahui bahwa Ibnu ‘Āsyūr menempuh cara yang berbeda jika dibandingkan dengan Ibnu Kašīr, sedangkan jika al-Rāzī dan al-Zamakhsyariy dibandingkan dengan maka Ibnu ‘Āsyūr mempunyai keserupaan.

8. Berkenaan dengan *ru’yah* (melihat Allah)

Sebagaimana telah disebutkan pada bab sebelumnya, dalam menafsirkan ayat tentang melihat, Ibnu ‘Āsyūr tidak menjelaskan pendapatnya secara gamblang, beliau hanya mengutip perbedaan penjelasan dari kelompok-kelompok ulama’ kalam. Dan beliau hanya memberikan solusi bagi umat menanggapi perbedaan tersebut seraya berkata “*Setiap kelompok yang datang dengan dalil-dalil, hujah-hujah tidak ada yang selamat dari pertentangan, maka menolak dan mengambil pendapat akan terus ada tanpa ada batas. Dan yang baik adalah kita menyerahkan kaifiyah ru’yah (melihat) kepada pengetahuan Allah seperti ayat-ayat mutasyābihāt lainnya yang kembali pada sifat dan keadaan Allah sang pencipta*”. Sedangkan Al-Zamakhsyariy kukuh dengan pendiriannya tentang tidak mungkin dilihatnya Allah pada hari kiamat kelak. Sedangkan jika ditelusuri pendapat al-Rāzī mengenai *ru’yah* (melihat Allah), maka akan didapati beliau 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 Allah, 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 Allah kelak di hari kiamat, dan kelompok kedua menjelaskan dengan *ta’wīl*.²⁹ Di sisi lain, Ibnu Kašīr secara jelas mengakui kemungkinan

²⁹Muhammad al-Rāzī Fakhrudin bin al-‘Allāmah Ḍiya’ al-Dīn ‘Umar, *Mafātīḥ al-Gaib*, juz 30, Beirut, Dār al-Fikr, 1981, hlm. 226

melihat Allah, beliau menafsirkan maksud ayat melihat adalah hamba melihat Allah, dan wajah hamba akan berubah warnanya karena berseri-seri.³⁰

Setelah mengkomparasikan metode penafsiran yang dilakukan Ibnu ‘Āsyūr dalam kaitannya ayat-ayat antropomorfisme, dapat penulis simpulkan bahwa beliau memang hadir dengan metode yang telah ada sebelumnya, dan telah dipakai oleh para ulama’ pendahulunya, yakni metode *ta’wīl*. Meskipun demikian, yang penulis dapatkan adalah kesan bahwa ia sangat berhati-hati dalam menangkap maksud ayat-ayat yang ditafsirkannya, sehingga dari sekian penafsirannya, tidak diketahui secara jelas kecondongan yang ia usung. Ini tampak pada analisisnya ditempuh dengan perangkat ilmu kebahasaan, baik itu *naḥwu*, *ṣaraf*, atau yang lebih khusus dari segi sastra, yakni ilmu *bayānī* yang termasuk cabang dari ilmu *balāghah*. Meskipun metode yang digunakan sama (*ilmu balaghah, khususnya ilmu bayan*). Ibnu ‘Āsyūr tidak seperti al-Zamakhshariy yang datang dengan kecondongan teologis Mu‘tazilahnya, Ibnu ‘Āsyūr menampilkan sisi obyektifitasnya, bahkan terkadang ia tidak menafsirkan suatu ayat antropomorfisme, melainkan hanya mengutip dan memaparkan perbedaan pendapat yang terjadi di kalangan ulama’ mengenai ayat tersebut, kemudian ia memberikan solusi dalam menyikapi perbedaan pendapat tersebut.

Kemudian, jika metode penafsiran Ibnu ‘Āsyūr dibandingkan dengan al-Rāzī, maka akan kita dapati penafsirannya seakan-akan murni dengan pendekatan kebahasaan, berbeda dengan al-Rāzī yang tampak jelas penafsirannya berbau teologis.

Selanjutnya, metode penafsiran Ibnu ‘Āsyūr akan jelas berbeda dengan al-Ṣāwī Ibnu Kaṣīr, dan al-Ṣābūnī, hal ini jika sudah memasuki ranah teologis, karena mereka tetap berani menampilkan argumennya sedangkan Ibnu ‘Āsyūr tidak menampakkannya. Meskipun demikian Ibnu ‘Āsyūr mempunyai keserupaan dengan mereka berdua dalam beberapa aspek, di antaranya dalam *menta’wilkan* terkadang mereka menempuh cara *bayānī*.

³⁰ Abī al-Fida’ al-Hafīz Ibnu Kaṣīr al-Dimasyqiy, *Tafsīr al-Quran al-‘Aẓīm*, juz 4, Beirut, Dār al-Fikr, 2006, hlm 1971

Dengan demikian, meskipun Ibnu ‘Āsyūr mengadopsi metode yang telah ada (*ta’wīl*), tetapi beliau hadir dengan hal baru, baik kekayaan kajian bahasanya, obyektifitas yang ia junjung tinggi, dan solusi yang diberikannya kepada umat manusia dalam menyikapi perbedaan pendapat, dari sikapnya untuk tidak mengajukan gagasan pemikirannya pada beberapa tempat menunjukkan betapa yang diinginkannya bukan sekedar memperdebatkan pendapat yang muncul melainkan mengungkapkan hal yang lebih penting yang dapat menjadi pelajaran bagi umat manusia. Inilah beberapa catatan yang berkaitan dengan analisis metodologi penafsiran Ibnu ‘Āsyūr dalam menafsirkan ayat-ayat antropomorfisme.

C. Karakteristik Teologi Penafsiran Ibnu ‘Āsyūr Terhadap Ayat-Ayat Antropomorfisme

Selama penelitian ini, sampai ditulisnya pembahasan pada bab ini, belum penulis temukan karakteristik teologis Ibnu ‘Āsyūr yang diungkapkannya secara gamblang, oleh karena itu, dalam menganalisis karakteristik teologisnya dalam menafsirkan ayat-ayat antropomorfisme, 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 di kalangan *mutakalimin*, sebagaimana telah dipaparkan pada bab II, maka dapat diambil kesimpulan sebagai berikut:

1. Paham *Musyabihah*, paham ini menetapkan adanya sifat-sifat Allah dengan menyerupakan Allah dan makhluk-Nya, maka ketika menyikapi ayat-ayat antropomorfisme, mereka berpendapat untuk menerima sesuai makna harfiahnya, tidak memalingkan pada makna lainnya.
2. 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*. Termasuk dalam kategori paham kedua ini adalah

meniadakan sifat-sifat Allah, menurutnya Allah tidak memiliki sifat-sifat. Karena jika Allah memiliki sifat yang notabene sama-sama *qadīm* maka menjadikan keyakinan tentang berbilangnya sesuatu yang *qadīm* (*ta'adud al-qudamā'*), dan ini akan menyebabkan rusaknya ketauhidan karena telah menjatuhkan pada kesyirikan. Secara kongkrit, yang dilakukan paham ini terhadap ayat-ayat antropomorfisme adalah mengartikan ayat-ayat tersebut secara *majazi*, bukan mengacu pada *zāhirnya* ayat.

3. *Paham Salafiyyah* (Ibnu Taymiyyah), yakni mengimani dan mengakui sepenuhnya sifat-sifat Allah namun tanpa *takyīf* dan *tamšīl*. *Takyīf* artinya mendeskripsikan sifat-sifat Allah dengan cara-cara tertentu, sedangkan *tamšīl* 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 Allah 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.
4. *Paham Salafiyyah* yang dinisbatkan pada generasi awal, seperti imam Malik, imam Ahmad bin Hambal. Yang mereka menempuh jalan *tafwīd*, maksudnya tidak memberikan pendapat mengenai ayat-ayat sifat (antropomorfisme), berhenti pada ayat tanpa berusaha mencari tahu maksud ayat, serta menyerahkan pengetahuannya kepada Allah
5. *Paham al-Asy'āri*, 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.
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 mereka sendiri (Imam al-Asy'āri) dan kalangan Salafiyyah. Meskipun penafsirannya tidak selalu identik dengan

Mu'tazilah.³¹ *al-Asy'ariyyah* menafikan makna literalnya ayat, dan mensucikan Allah dari makna literal tersebut, dan mereka beranggapan pasti makna literal tersebut bukanlah yang dimaksudkan oleh Allah dan rasul-Nya. Lebih lanjut mereka menyebutkan, kita menafikan literalnya ayat, tapi tidak menafikan sifat seperti yang dilakukan oleh Mu'tazilah.³²

Adapun dalam memaparkan analisis karakteristik teologi Ibnu 'Āsyūr dalam menafsirkan ayat-ayat antropomorfisme, akan dipaparkan berdasarkan tema yang telah disebutkan pada bab III, sebagai berikut:

1. **Berkenaan dengan *wajah***, dalam menafsirkan kata *wajah*, Ibnu 'Āsyūr tidak memahaminya secara lahiriyah teks, beliau justru keluar dari makna lahiriyah teks. Adakalanya beliau menganggap kata *wajah* tersebut sebagai ungkapan metafora atau kiasan. Dengan demikian jelas, beliau 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 (*ẓāt*), beliau juga menafsirkan kata *wajah* dalam ayat ini sebagai kiasan (*kināyah*) dari riḍā Allah. Maka penafsirannya ini serupa dengan penafsiran di kalangan Mu'tazilah karena kelompok ini juga memahami sebagai *ẓāt*. Kemudian penafsiran surat al-Anām ayat 52, Ibnu 'Āsyūr menafsirkan wajah dengan mengharapkan riḍā Allah bukan mengharapkan riḍā dari selain Allah. penafsirannya ini juga serupa dengan yang telah dilakukan oleh Asy'ariyyah.
2. **Berkenaan dengan *yad* (tangan)**, Dalam menafsirkan kata *yad* seperti pada surat al-Mā'idah ayat 64, Ibnu 'Āsyūr tidak menjelaskan kata *al-yad* (tangan) secara tekstual, tetapi mencoba menjelaskan dengan keluar dari makna asalnya. Beliau menjelaskan kata *tangan Allah terbelenggu* sebagai ungkapan sifat kikir. Lalu menafsirkan ungkapan *tangan digelar* sebagai metafora dari

³¹ Diintisarikan atas pembacaan A. Athaillah, *Rasyīd Riḍā Konsep Teologi Rasional dalam Tafsir al-Manār*, Erlangga, 2006, hlm. 94-97, Harun Nasution, *Aliran-aliran sejarah analisa perbandingan*, UI Press, Jakarta, 1986, hlm. 135-146, dan juga Muhammad Abū Zahrah, *Hakikat 'Aqidah Qurani*, terj. Zeid Husain al-Hamid, Pustaka Progressif, Surabaya, 1991, hlm. 45-78

³² Ḥamdān al-Sinān, Fauzī al- 'Anjarī, *Ahl al-Sunnah al- A 'asyirāh*, Beirut, Dār al-Ḍiyā', 2005, hlm. 195.

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 Ibnu 'Āsyūr tidak serupa dengan paham *Musyabbihah*, *al-Asy'āri*, dan *Salafiyyah*, karena ketiga paham tersebut tidak memahami seperti apa yang dipahami Ibnu 'Āsyūr. 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 Allah terbelenggu* sebagai *majaz* dari sifat kikir. Selain itu, *al-Zamakhsharī* yang notabene sebagai mufasir di kalangan *Mu'tazilah* menafsirkan kata *tangan Allah terbelenggu* juga seirama dengan yang diberikan *al-Baiḍāwī*.

3. **Berkeanaan dengan *a'yun* (mata-mata)**, dalam menafsirkan ayat yang menyebutkan kata *a'yun*, Ibnu 'Āsyūr menganggap kata *a'yun* sebagai makna *kināyah* bukan makna *a'yun* secara literal. Maka yang dimaksud dari kata tersebut pada ayat ini adalah kepastian Allah 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.
4. **Berkeanaan dengan *sāq* (betis)**, Ibnu 'Āsyūr tidak memahaminya secara literal kata betis sebagai salah satu anggota tubuh manusia. Beliau menjelaskan ungkapan dari ayat *pada hari betis disingkapkan* adalah perumpamaan dari susahny 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 Allah dengan menggunakan metode *ta'wīl*.

5. **Berkenaan dengan *al-janb* (lambung)**, Ibnu 'Āsyūr memaknai ayat tentang *al-janb* (lambung), dengan pendekatan kebahasaan, yang itu termasuk dari proses *penta'wilan*. Beliau tidak menyerupakan *al-janb* (lambung) dimiliki Allah dan menyerupakan dengan makhluk-Nya seperti yang dilakukan oleh paham *Musyabihah*, beliau juga tidak menetapkan bahwa Allah mempunyai *al-janb* (lambung), sedangkan hakikatnya hanya Allah 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).
6. **Berkenaan dengan *ru'yah* (melihat Allah)**, dalam menanggapi ayat ini, Ibnu 'Āsyūr cenderung untuk diam, tanpa memaparkan pendapatnya, beliau hanya mengemukakan perbedaan yang terdapat di kalangan ulama'. Dengan demikian jelas pendapatnya mengenai ayat *ru'yah* (melihat Allah), berlainan dengan *Asy'āriyyah*, *al-Maturidiyyah*, dan *Mu'tazilah*, justru dekat dengan pendapat Salafiyyah yang menyerahkan maksud ayat tersebut kepada Allah. Kesimpulan ini didasarkan pada tidak dikemukakannya pendapat beliau mengenai ayat *ru'yah*. Meskipun demikian beliau memberikan kritik pada *al-Zamakhsharī* mengenai pendapatnya yang melewati batas ketika menafsirkan ayat *ru'yah* dengan fanatisme teologisnya.
7. **Berkenaan dengan *istiwā* (*bersemayam*)**, dalam menafsirkan kata *istiwā*, Ibnu 'Āsyūr menyebutkan bahwa kata *istiwā* yang disandangkan kepada Allah 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 Allah 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*, beliau menjawab

istiwādiketahui, sedangkan bagaimana caranya tidak diketahui, iman kepadanya wajib, dan bertanya tentangnya bid'ah, dengan demikian jelas penafsiran Ibnu 'Āsyūr tidak serupa dengan penafsiran ini. Sebaliknya penafsiran Ibnu 'Āsyūr menyerupai pendapat aliran Asy'āriyyah, dan Mu'tazilah, seperti yang telah dikemukakan al-Zamakhsharī .

- 8. Berkenaan dengan *jāa* dan *al-ityān* (datang)**, Kata *ityān* (datang) yang dinisbatkan pada Allah di ayat ini dipahami Ibnu 'Āsyūr sebagai bentuk *majaz/kiasan*. Maka maksud dari ayat ini adalah datangnya siksa Allah yang besar, bukan datangnya *zāt* Allah, penafsirannya ini keluar dari makna literal kata *ityān*, karena kata *ityān* secara literal pasti mengandung arti *berpindah* dan membenteng agar bisa disebut *ityān*. Jika demikian maka memastikan adanya jasad, dan ini tidak mungkin disandangkan pada Allah, sebagaimana diketahui Allah disucikan dari jasad. Jika demikian, maka penafsiran Ibnu 'Āsyūr cenderung kepada pendapat Asy'āriyyah, dan Mu'tazilah dibandingkan kalangan Salafiyyah, karena Asy'āriyyah, dan Mu'tazilah juga menafsirkan kedatangan Allah dengan *kedatangan perintah-Nya*, sedangkan kalangan Salafiyyah berpendapat kedatangan tersebut adalah kelak saat hari kiamat untuk mengadili hamba-hamba Allah, maka kata *datang* tentunya layak dengan keagungan Allah dan tidak harus *dita'wilkan* lagi.

Setelah menganalisis karakteristik teologis Ibnu 'Āsyūr dalam menafsirkan ayat-ayat antropomorfisme, dapat disimpulkan bahwa Ibnu 'Āsyūr bersikap mendua. Beliau tidak selalu mengacu pada satu paham di antara para ulama *'mutakalimin*, melainkan adakalanya condong pada paham Salafiyyah yang menyerahkan pengetahuan suatu ayat antropomorfisme kepada Allah, seperti saat menafsirkan ayat tentang *ru'yah*. Di sisi lain, beliau condong pada Asy'āriyyah, dan Mu'tazilah, ketika beliau memalingkan suatu kata dari makna literalnya, karena kemustahilan kata tersebut jika disandangkan pada Allah.

Secara umum, *ta'wil* yang ditempuhnya serupa dengan yang dikenal di kalangan paham Mu'tazilah, yakni dengan pengertian *majazi*. Meskipun demikian, bukan berarti beliau termasuk di dalamnya. Karena di kalangan Asy'āriyyah juga dikenal metode tersebut. Bahkan jika dilihat dari ungkapan-

ungkapan beliau, dalam mensucikan Allah dari organ tubuh, beliau tidak menghapuskan sifat-sifat tersebut dari Allah dan juga tidak menetapkannya pada Allah. Melainkan berkata “*makna literal kata ini (yad, istiwa, dan lain sebagainya) tidak pantas jika disandangkan pada Allah*”.

Dengan demikian beliau 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 beliau juga berbeda dengan Mu‘tazilah yang meniadakan sifat-sifat Allah (*ta‘īl*). Meskipun demikian, beliau tidak terus konsisten dalam karakteristik teologisnya, melainkan berubah-ubah seperti yang telah disebutkan di atas.

Secara spesifik penafsiran Ibnu ‘Āsyūr terhadap ayat antropomorfime termasuk dalam karakteristik paham *al-Asy‘ariyyah*. Ini dapat diketahui berdasarkan penyelesaiannya terhadap ayat-ayat antropomorfime, yakni meyakini sifat-sifat Allah dan tidak *menafikannya*, dan tidak menerima makna secara literal ayat-ayat tersebut melainkan memalingkannya pada makna yang patut bagi Allah seraya mensucikan Allah dari keserupaan dengan makhluk-Nya, dan meyakini bahwa Allah tidaklah seperti yang disebutkan dalam redaksi ayat.

Sebagaimana disebutkan, bahwa paham *al-Asy‘ariyyah* menafikan makna literalnya ayat, dan mensucikan Allah dari makna literal tersebut, dan pasti makna literal tersebut bukanlah yang dimaksudkan oleh Allah dan Rasul-Nya. Lebih lanjut mereka menyebutkan, kita menafikan literalnya ayat, tapi tidak menafikan sifat seperti yang dilakukan oleh Mu‘tazilah.³³

³³Ḥamdān al-Sinān, Fauzī al- ‘Anjarī, *Ahl al-Sunnah al- A‘asyirāh*, Beirut, Dār al-Ḍiyā’, 2005, hlm. 195.

