

**TAFSIR AYAT MUTASYÂBIHÂT DALAM THE MESSAGE OF THE
QURAN KARYA MUHAMMAD ASAD**

TESIS

OLEH:

RAHMAT MISKAYA

NIM: 200204210015



PROGRAM MAGISTER STUDI ISLAM

PASCASARJANA UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN)

MAULANA MALIK IBRAHIM MALANG

2024

TAFSIR AYAT *MUTASYÂBIHÂT* DALAM *THE MESSAGE OF THE QURAN* KARYA MUHAMMAD ASAD

TESIS

OLEH:

RAHMAT MISKAYA

NIM: 200204210015

Pembimbing:

Dr. H. M. Samsul Hady, M.Ag.

NIP. 196608251994031002

Dr. H. M. Fauzan Zenrif, M.Ag.

NIP. 196809062000031001



PROGRAM MAGISTER STUDI ISLAM

PASCASARJANA UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN)

MAULANA MALIK IBRAHIM MALANG

2024

**TAFSIR AYAT *MUTASYÂBIHÂT* DALAM *THE MESSAGE OF THE*
QURAN KARYA MUHAMMAD ASAD**

TESIS

Diajukan kepada

Pascasarjana Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang

Untuk Memenuhi Salah Satu Persyaratan dalam Menyelesaikan Program Magister

Studi Islam

OLEH

RAHMAT MISKAYA

NIM: 200204210015

PROGAM MAGISTER STUDI ISLAM

PASCASARJANA UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN)

MAULANA MALIK IBRAHIM MALANG

2024

LEMBAR PERSETUJUAN DAN PENGESAHAN

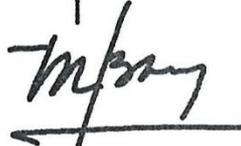
Tesis dengan judul "Tafsir Ayat Mutasyâbihât dalam The Message of The Quran Karya Muhammad Asad" ini telah diuji dan dipertahankan di depan dewan penguji pada tanggal 1 Juli 2024.

Dewan Penguji,



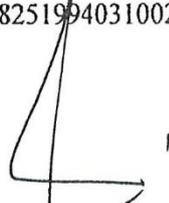
(Dr. H. Ahmad Barizi, M.A.)
NIP. 1973 2121998031008

Ketua Penguji



(Dr. H. M. Samsul Hady, M.Ag.)
NIP. 196608251994031002

Penguji/Pembimbing I



(Dr. H. M. Fauzan Zenrif, M.Ag.)
NIP. 196809062000031001

Sekretaris/Pembimbing II



Mengetahui,
Direktur Pascasarjana

Prof. Dr. H. Wahidmurni, M.Pd.
NIP. 196903032000031002

SURAT PERNYATAAN ORISINALITAS KARYA ILMIAH

Saya yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Rahmat Miskaya

NIM : 200204210015

Program Studi: Magister Studi Islam

Judul Tesis : *Tafsir Ayat Mutasyâbihât dalam The Message of The Quran Karya Muhammad Asad*

Menyatakan bahwa tesis ini benar-benar karya sendiri, bukan plagiasi dari karya tulis orang lain baik Sebagian atau keseluruhan. Pendapat atau temuan penelitian orang lain yang terdapat dalam tesis ini dikutip atau dirujuk sesuai kode etik penulisan karya ilmiah. Apabila di kemudian hari ternyata dalam tesis ini terbukti ada unsur-unsur plagiasi, maka saya bersedia untuk diproses sesuai peraturan yang berlaku.

Demikian surat pernyataan ini saya buat dengan sebenar-benarnya dan tanpa paksaan dari siapapun.

Malang, 25 Mei 2024

Hormat Saya,



Rahmat Miskaya
200204210015

MOTTO

“al-Qur’an adalah perwujudan paling tinggi dari rahmat Allah kepada manusia, hikmat yang tertinggi dan keindahan ekspresi yang tertinggi: ringkasnya, firman sejati Tuhan.”

(Muhammad Asad dalam *The Message of The Quran*)

“Selama Al-Qur'an masih dibaca di tengah kalangan umat Islam, sedang ia adalah kitab wahyu mereka dan imam sebenarnya..., maka kami tidak ragu bahwa mereka akan kembali seperti kebangkitan pertamanya, bangkit untuk mengambil kembali apa yang telah dirampas oleh waktu”

(Muhammad Abduh dalam *al-Islâm Bain al-‘Ilm wa al-Madaniyyah*)

PERSEMBAHAN

Tesis ini dipersembahkan untuk:

1. Seluruh dosen Program Magister Studi Islam di pascasarjana UIN Maulana Malik Ibrahim yang telah mengajarkan beragam ilmu sebagai bekal penulis menjadi manusia yang lebih baik,
2. Kedua pembimbing penulis: Dr. H. M. Samsul Hady, M.Ag. dan Dr. H. M. Fauzan Zenrif, M.Ag. yang telah bersedia membimbing dan mengarahkan penulis dalam penulisan dan penyelesaian tesis ini, tidak ada kata terbaik untuk mebalas jasa mereka, selain doa terbaik *jazâhumullâh ‘annî khair al-jazâ’*.
3. Kedua orang tua tercinta; Ayahanda Miskaya dan Ibunda Najiyah, adik tercinta serta keluarga besar yang selalu mendukung langkah-langkah penulis, juga turut mengantarkan penulis pada fase yang sekarang.

ABSTRAK

Miskaya, Rahmat. 2024. *Tafsir Ayat Mutasyâbihât dalam The Message of The Quran Karya Muhammad Asad*. Tesis, Program Magister Studi Islam Pascasarjana Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang, Pembimbing: 1) Dr. H. M. Samsul Hady, M.Ag. 2) Dr. H. M. Fauzan Zenrif, M.Ag.

Kata Kunci: Ayat *Mutasyâbihât*, Muhammad Asad, *The Message of The Quran*

Dalam studi ayat *mutasyâbihât*, terdapat dua metode pemaknaan yang dominan: yaitu metode *istbât* kaum literalis yang menetapkan makna hakikat dari lahiriah teks dan metode takwil kaum teolog yang mengalihkan secara langsung makna teks dari makna lahir kepada makna majaznya sehingga takwil cenderung dipahami sebagai substitusi makna; pengalihan makna semata. Dua pendekatan ini cenderung mengabaikan hakikat dan fungsi metafora dalam ayat *mutasyâbihât*. Sehingga pendekatan pertama terjerumus dalam paham kejisiman dan keserupaan Tuhan dengan makhluk-Nya. Sedangkan takwil teolog menghasilkan pembacaan yang kaku yang mengabaikan aspek visualisasi makna dalam metafora. Pemahaman Muhammad Asad terhadap *mutasyâbihât* menghasilkan metode pemaknaan yang berbeda. Sebab, dia melihat *mutasyâbihât* sebagai sarana bahasa dalam menyampaikan gagasan abstrak atau gagasan metafisika dengan menggunakan *loan-images* (imaji pinjaman) sebagai wadah ilustrasi.

Penelitian ini bertujuan: (1) membahas metode makna ayat *mutasyâbihât* perspektif Muhammad Asad dalam *The Message of The Quran*, (2) membahas kriteria makna ayat antropomorfistik yang dihasilkan dalam penggunaan metode makna ayat *mutasyâbihât* perspektif Muhammad Asad dengan berfokus kepada frasa *istaulâ 'alâ al-'arsy* dan kata *yad* yang disandarkan kepada Tuhan yang terdapat dalam al-Qur'an.

Penelitian ini berupa penelitian kualitatif dan termasuk dalam kategori studi kepustakaan dengan pendekatan metode Analisis Konten. Sumber data diambil dari karya tafsir Muhammad Asad, *The Message of The Quran* sebagai sumber primer dan buku-buku serta artikel yang relevan sebagai sumber sekunder. Data dikumpulkan dengan teknik triangulasi, kemudian dilakukan analisis dan interpretasi untuk menghasilkan jawaban sesuai rumusan masalah dalam penelitian ini.

Hasil dari penelitian ini: (1) Muhammad Asad memahami ayat *mutasyâbihât* sebagai sarana bahasa untuk menyampaikan gagasan abstrak atau metafisika yang berada di luar jangkauan persepsi manusia dengan menggunakan bantuan imaji pinjaman sebagai wadah ilustrasi. Sehingga makna lahir ditetapkan sebagai *loan-images* yang dimaksudkan kepada makna lain melalui visualisasi. (2) Frasa *istaulâ 'alâ al-'arys* dipahami sebagai murni visualisasi gagasan kekuasaan mutlak Tuhan dalam mencipta dan mengetur semesta, frasa *yadulLâhi fauqa aidîhim* dipahami sebagai ilustrasi kehadiran dan kesaksian Tuhan terhadap janji setia Sahabat kepada Nabi Saw, frasa *yadulLâhi maghlulah* dan *yadâhu*

mabsûthatân dipahami sebagai metafora yang menunjukkan kepada gagasan kekikiran dan kedermawanan Tuhan, juga keterbatasan dan ketidak-terbatasan kekuasaan Tuhan, juga gagasan kesuksesan materiel dan aspek spritual sebagai tolok ukur kebenaran, sedangkan frasa *limâ khalaqtu bi yadayya* dipahami sebagai metafora yang memuat gagasan keunggulan manusia sebagai karya Tuhan di atas makhluk lainnya.

ABSTRACT

Miskaya, Rahmat. 2024. *An Exegesis of Mutasyabihât Verse in The Message of The Quran by Muhammad Asad*. Thesis, Master's Program in Islamic Studies Postgraduate University of Islamic State Maulana Malik Ibrahim Malang, Advisors: 1) Dr. H. M. Samsul Hady, M.Ag. 2) Dr. H. M. Fauzan Zenrif, M.Ag.

Keywords: *Mutasyabihât* Verse, Muhammad Asad, *The Message of the Quran*

In the study of the *mutasyabihât* verse, there are two dominant methods of meaning: that is, the method of the literalists that establishes the real meaning of the original text and the theological method that directly diverts the meaning of text from the literal meaning to the metaphorical meaning so that the timetable tends to be understood as a substitution of meaning; the redirection of meaning alone. These two approaches tend to ignore the truth and function of the metaphor in the *mutasyabihât* verse, so that the first approach fell in the understanding of the anthropomorphism; understanding that states that God has a bodily figure similar to the bodily figure of His creatures. Meanwhile, theologian's *takwil* produces a rigid reading that ignores the visualization aspect of meaning in metaphor. Muhammad Asad's understanding of *mutasyâbihât* produces a different method of meaning. Because, he saw *mutasyabihât* as a means of language in conveying abstract ideas or metaphysical ideas by using loan-images as a container of illustration.

This study aims to: (1) discuss the method of meaning *mutasyabihât* verse of Muhammad Asad's perspective in *The Message of the Quran*, (2) discuss the criteria of meaning of anthropomorphic verses resulting from the use of the methods of meaning the verse *mutasyâbihât* Muhammad Asad's perspective by focusing on the phrase *istaulâ 'al-'arsy* and the word *yad* that attached to the God contained in the Qur'an.

This research is in the form of qualitative and is categorized as library research with the Content Analysis method approach. Data sources are taken from the *The Message of the Quran* by Muhammad Asad as a primary source and relevant books and articles as a secondary source. Data is collected using triangulation techniques, then analyzed and interpreted to produce answers according to the formulation of the problem in this study.

Results of this research: (1) Muhammad Asad understood the *mutasyabihât* verse as a means of language to express abstract or metaphysical ideas that are beyond the reach of human perception by using the help of loan images as a container of illustration. So literal meaning is defined as loan-images intended to other significance through visualization. (2) The phrase *istaulâ 'al' al-'arys* is understood as a pure visualization of the idea of God's absolute power in the creation and conducting of the universe, the phrase *yadullâ fauqa aidîhim* is interpreted as illustrating the presence and testimony of God to the promise of faithful's Sahabat to the Prophet Muhammad Saw, the phrases *yadullâhi maghlûlah* and *yadâhu mabsûthatân* are understood as a metaphor indicating the

the idea of niggardliness and generosity of God, as well as the limitations and unlimitedness of the power of God and the ideas of material success and the spiritual aspects as a measure of truth, while the sentence *limâ khalaqtu biyadayya* is understood as a metafora that contains the concept of the superiority of man as the work of God over other beings.

مستخلص البحث

مسكاياء، رحمت، 2024. تفسير الآيات المتشابهات في كتاب رسالة القرآن عند محمد أسد. رسالة الماجستير، قسم الدراسة الإسلامية، الدراسات العليا بجامعة الإسلامية الحكومية مولانا مالك إبراهيم مالنج. المشرفان: (1) د. شمس الهادي، الماجستير، (2) د. فوزان زينريف، الماجستير.

الكلمات الرئيسية: الآيات المتشابهات، محمد أسد، رسالة القرآن

هناك طريقتان سائدتان في فهم معاني الآيات المتشابهات، أي طريقة الإثبات عند الحرفيين التي تثبت المعنى الحقيقي للنص، و طريقة تأويل المتكلمين التي تصرف معنى النص مباشرة عن المعنى الحرفي إلى المعنى المجازي فيفهم التأويل على أنه حديث عن نقل المعنى فحسب. ويتجه هذان المنهجان إلى تجاهل حقيقة الاستعارة ووظيفتها في الآيات المتشابهات، فيقع المنهج الأول في فهم التجسيم و تشبيهه الله بخلقه. و في الجانب الآخر يقع المتكلمون في قراءة ركيكة حيث تتجاهل الجانب التصوري للمعنى في الإستعارة. ثم إن فهم محمد أسد للآيات المتشابهات يؤدي إلى طريقة مختلفة. لأنه رأى الآيات المتشابهات كالموسيلة اللغوية للتعبير عن الأفكار المجردة أو الأفكار الميتافيزيقية باستخدام الصور المستعارة كأداة للتوضيح.

تهدف هذه الدراسة إلى: (1) بحث منهج فهم معنى الآيات المتشابهات من وجهة نظر محمد أسد في كتاب رسالة القرآن، (2) بحث معنى معتبر في آيات الصفات الناتج عن استخدام طريقة فهم المعنى للآيات المتشابهات من وجهة نظر محمد أسد من خلال التركيز على عبارة "استولى على العرش" وكلمة "اليد" التي نسبت إلى الله الواردة في القرآن.

يعد هذا البحث نوعيًا وينتمي إلى الدراسات المكتبية باستخدام منهج تحليل المحتوى. مصادر البيانات مأخوذة من عمل محمد أسد، رسالة القرآن كمصدر أساسي والكتب والمقالات ذات الصلة كمصدر ثانوي. يتم جمع البيانات باستخدام تقنيات التتليث، ثم تحليلها وتفسيرها لإنتاج إجابات وفقا لصياغة المشكلة في هذه الدراسة.

نتائج هذا البحث: (1) فهم محمد أسد الآيات المتشابهات كوسيلة لغوية للتعبير عن أفكار مجردة أو ميتافيزيقية بعيدة عن متناول الإدراك البشري باستخدام الصور المستعارة كوعاء للتوضيح. لذلك يتم تعريف المعنى الحرفي على أنه صور مستعارة تهدف إلى معنى آخر من خلال التصوير. (2) تُفهم عبارة "استولى على العرش" على أنها تصوير خالص لفكرة قدرة الله المطلقة في خلق الكون وتدييره، وتفسر عبارة "يد الله فوق أيديهم" على أنها تصوير خيالي لحضور الله وشهادته على بيعة الصحابة للنبي محمد صلى الله عليه وسلم، و عبارة "يد الله مغلولة" و "يداه ميسوطتان" تُفهم على أنها استعارة تشير إلى فكرة بخل الله وكرمه، و عن فكرة محدودية قدرة الله وعدم محدوديتها. و فكرة النجاح المادي والجوانب الروحية كمقياس للحقيقة، في حين أن العبارة "لما خلقت بيدي" تفهم على أنها تتضمن فكرة تفوق الإنسان باعتباره من أعمال الله على الكائنات الأخرى.

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Alhamdulillah, segala puja dan puji syukur selalu terpanjatkan semata untuk Allah Swt. yang telah melimpahkan kasih sayang, pertolongan dan berkah waktu, sehingga penelitian ini dapat terselesaikan pada waktunya. Shalawat serta salam semoga selalu mengalir deras ke haribaan baginda Nabi Muhammad Saw, pelita di kegelapan dan pendorong terbesar peradaban yang berperikemanusiaan.

Ungkapan terimakasih yang sebesar-besarnya peneliti haturkan kepada segenap pihak yang telah membantu dan berkontribusi dalam penyelesaian tesis ini, khususnya kepada:

1. Rektor Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang, Prof. Dr. H. M. Zainuddin, M.A, dan segenap jajaran wakil rektor;
2. Direktur Pascasarjana Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang, Prof. Dr. H. Wahidmurni, M.Pd.;
3. Ketua dan Sekretaris Program Studi Magister Studi Islam, Dr. H. M. Luthfi Mustofa, M.Ag. dan Dr. H. Moh. Thoriqudin, Lc. M.HI., atas motivasi dan bantuannya selama menyelesaikan studi;
4. Dosen Pembimbing, Dr. H. M. Samsul Hady, M.Ag dan Dr. H. M. Zauzan Zenrif, M.Ag. yang dengan tulus dan sabar dalam membimbing dan mengarahkan serta memberi masukan dalam penelitian ini;

5. Para staf dan tenaga kependidikan pascasarjana Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang yang telah memberikan layanan akademik selama peneliti menyelesaikan studi;
6. Kedua orang tua, ayahanda Miskaya dan ibunda Najiyah dan segenap keluarga yang memotivasi dan membantu peneliti melalui doa-doa terbaik mereka;
7. Teman-teman dan sahabat seperjuangan dalam menyelesaikan studi dan penelitian ini dan sahabat-sahabat rekan kerja, serta semua yang memotivasi peneliti untuk menyelesaikan tesis ini.

Dengan sepenuh hati, penulis menyadari banyaknya kekurangan dalam penelitian ini, sehingga dibutuhkan kritik dan saran yang dapat membantu dalam penyempurnaan karya selanjutnya. Namun, dengan kekurangannya, semoga penelitian ini dapat bermanfaat untuk diri peneliti dan untuk segenap pembaca.

Malang, 25 Mei 2024

Rahmat Miskaya

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN

Penulisan Transliterasi Arab-Latin dalam tesis ini menggunakan pedoman transliterasi berdasarkan keputusan menteri Agama RI dan Menteri Pendidikan dan kebudayaan RI no. 158 tahun 1987 dan no. 1543/b/LI/1987 yang secara garis besar dapat diuraikan sebagai berikut:

A. Huruf

أ	=	A	ز	=	Z	ق	=	Q
ب	=	B	س	=	S	ك	=	K
ت	=	T	ش	=	Sy	ل	=	L
ث	=	Ts	ص	=	Sh	م	=	M
ج	=	j	ض	=	DI	ن	=	N
ح	=	h	ط	=	Th	و	=	W
خ	=	Kh	ظ	=	Zh	ه	=	H
د	=	D	ع	=	‘	ء	=	‘
ذ	=	Dz	غ	=	Gh	ي	=	Y
ر	=	R	ف	=	F			

B. Vokal Panjang

Vokal (a) Panjang = â

Vokal (i) Panjang = î

Vokal (u) Panjang = û

C. Vokal Dipotong

أُو = aw

أَي = ay

اُو = u

أَي = i

DAFTAR ISI

HALAMAN SAMPUL.....	I
HALAMAN JUDUL	II
LEMBAR PERSETUJUAN DAN PENGESAHAN.....	III
SURAT PERNYATAAN ORISINALITAS KARYA ILMIAH.....	IV
MOTTO	V
PERSEMBAHAN.....	VI
ABSTRAK.....	VII
KATA PENGANTAR	XII
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN.....	XIV
DAFTAR ISI	XV
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Rumusan Masalah	12
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian	13
D. Definisi Istilah.....	14
E. Penelitian Terdahulu dan Orisinalitas Penelitian	19
BAB II KAJIAN PUSTAKA.....	28
A. Tafsir Ayat <i>Mutasyâbihât</i>	28
1. Pengertian Ayat <i>Mutasyâbihât</i>	28
2. Macam-macam Ayat <i>Mutasyâbihât</i>	36
3. Studi Ayat <i>Mutasyâbihât</i> dalam Ilmu Kalam.....	42
4. Studi Ayat <i>Mutasyâbihât</i> dalam Tafsir.....	56
B. Kerangka Penelitian	74
BAB III Metode Penelitian	75
A. Pendekatan dan Jenis Penelitian	75
B. Sumber Data.....	78
C. Teknik Pengumpulan Data.....	79
D. Metode Analisis Data.....	80

BAB IV PAPARAN DATA DAN TEMUAN PENELITIAN	83
A. Biografi Muhammad Asad (1900-1992).....	83
1. Latar Keluarga.....	85
2. Latar Pendidikan dan Karir	87
3. Karya-karya Muhammad Asad	94
B. Tafsir <i>The Message of The Quran</i>	99
1. Karakteristik Tafsir <i>The Message of The Quran</i>	100
2. <i>Setting</i> Historis Seputar Penyusunan Tafsir <i>The Message of The Quran</i>	111
C. Hasil Penelitian	119
1. Pengertian Ayat <i>Mutasyabihât</i> dalam <i>The Message of The Quran</i> 119	
2. Tafsir Ayat Antropomorfistik dalam <i>The Message of The Quran</i>	128
BAB V PEMBAHASAN.....	141
A. Metode Makna Ayat <i>Mutasyâbihât</i> Muhammad Asad.....	141
B. Hakikat dan Fungsi Metafora dalam Ayat <i>Mutasyâbihât</i>	151
C. Kriteria Makna dalam Ayat <i>Mutasyâbihât</i>	160
1. Makna <i>Istaulâ ‘alâ al-‘Arasy</i>	160
2. Makna <i>Yad</i> yang Disandarkan Kepada Tuhan	166
BAB VI PENUTUP	176
A. Kesimpulan	176
B. Saran.....	178
DAFTAR PUSTAKA	181

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Tidak salah kiranya jika dikatakan bahwa al-Qur'an adalah satu-satunya kitab suci dalam sejarah peradaban manusia yang selalu mengundang intelektualitas pembacanya untuk menggali makna-maknanya yang tak terbatas. Ratusan bahkan ribuan kitab tafsir dengan beragam corak dan orientasi lahir untuk mengungkap makna-makna yang tersurat dan yang tersirat dalam bunyi huruf, struktur kalimat, ayat dan susunan surah-surahnya yang mengagumkan.

Studi tafsir menduduki tempat termulia dalam pandangan agama Islam. Ia adalah disiplin ilmu yang menghimpun dan menggabungkan aneka keilmuan sebagai instrumen analisisnya. Setiap disiplin ilmu dalam khazanah tafsir merupakan sarana untuk menjelaskan makna, tujuan dan pesan al-Qur'an. Ilmu-ilmu itu meliputi linguistik, yuridis, teologi, kosmologi, sains, sejarah, arekologi dan perangkat keilmuan lainnya.¹

Sebagai kitab petunjuk yang menjadi lentera dalam berbagai aspek kehidupan umat Islam, maka pengungkapan makna dan pesan yang terkandung dalam ayat-ayat al-Qur'an sangatlah krusial. Karenanya, semangat penafsiran al-Qur'an ini tidak berhenti pada Nabi Muhammad Saw. sebagai penerima pertama. Namun juga berlanjut

¹ Muhammad Husen Al-Dzhabi, *Ilm al-Tafsîr* (Kairo: Darul Maarif), hal. 9.

kepada para Sahabat, dan generasi ulama setelahnya hingga sekarang. Di tengah tradisi dan khazanah penafsiran yang panjang ini, lahirlah beragam metodologi dan orientasi dalam penafsiran al-Qur'an.²

Dalam studi tafsir, selalu terjadi hubungan tarik-ulur antara penafsir dan teks yang dibacanya. Hubungan antara penafsir dan teks ini adalah hubungan dialektis. Di satu sisi, teks menerima berbagai bentuk kemungkinan penafsiran; dan di sisi yang lain, penafsir dipengaruhi oleh teks yang dibacanya dan teks-teks terdahulu yang telah membentuk kesadaran filosofisnya. Dialektika antara penafsir dan teks ini disadari betul oleh Imam Ali bin Abi Thalib, dia mengatakan, "*al-Qur'an membawa banyak sudut pandang, al-Qur'an yang berada dalam lembaran mushaf tidak berbicara dengan lisan, melainkan manusia yang berbicara melaluinya.*" Satu teks yang sama bisa melahirkan beragam tafsir yang berbeda.³ Hal ini menggambarkan betapa seorang penafsir mendialogkan teks dengan sudut pandang dan orientasinya sendiri.

Di sisi yang lain, al-Qur'an sendiri menyatakan bahwa ia mengandung ayat-ayat *mutasyâbihat*—ayat yang maknanya samar dan membutuhkan kedalaman nalar untuk mengungkapkannya—di samping ayat-ayat *muhkamat*—ayat yang maknanya jelas, disebut juga sebagai ayat-ayat induk. Hal ini semakin menambah problematika dalam kontestasi penafsiran al-Qur'an sendiri. Ayat terkait terdapat dalam QS. Âli 'Imrân: 7,

² Al-Dzhabi, 'Ilm al-Tafsîr, hal. 13.

³ Mun'im Sirry, Tradisi Intelektual Islam; Rekonfigurasi Sumber Otoritas Agama (Malang: Madani, 2015, hal. 2.

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ۚ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّسُولُ فِي الْعِلْمِ يُقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا ۚ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

“Dialah (Allah) yang menurunkan Kitab (Al-Qur’an) kepadamu (Nabi Muhammad). Di antara ayat-ayatnya ada yang muhkamat, itulah pokok-pokok isi Kitab (Al-Qur’an) dan yang lain mutasyabihat. Adapun orang-orang yang dalam hatinya ada kecenderungan pada kesesatan, mereka mengikuti ayat-ayat yang mutasyabihat untuk menimbulkan fitnah (kekacauan dan keraguan) dan untuk mencari-cari takwilnya. Padahal, tidak ada yang mengetahui takwilnya, kecuali Allah. Orang-orang yang ilmunya mendalam berkata, “Kami beriman kepadanya (Al-Qur’an), semuanya dari Tuhan kami.” Tidak ada yang dapat mengambil pelajaran, kecuali ululalbab” (QS. Âli ‘Imrân, 3: 7)

Hingga kini perdebatan panjang mengenai *muhkam* dan *mutasyâbih* ini masih kita temukan dalam khazanah studi tafsir masa kini. Bahkan bisa dikatakan bahwa akar perpecahan umat Islam ke dalam beberapa sekte teologis, seperti mazhab salaf, sunni, syiah, muktazilah, salafi, mazhab ortodoks dan heretik bertolak dari perbedaan pandangan bagaimana mengidentifikasi yang *muhkam* dan *mutasyâbih* dan pendekatan seperti apa yang harus kita aplikasikan dalam pembacaan kita terhadap redaksi ayat-ayat *muhkam* dan *mutasyâbih* tersebut. Karena memang setelah menjelaskan adanya ayat-ayat *mutasyâbih*, al-Qur’an sendiri tidak menjelaskan kepada kita apa yang dimaksud dengan istilah tersebut dan dimana letak-letak ayat-ayat *mutasyâbih* itu dalam sekian banyak ayatnya.⁴

Apa yang dianggap *muhkam* oleh satu pihak, bisa jadi ia dianggap *mutasyâbih* oleh pihak lainnya. Terkait hal ini Al-Razi menyatakan bahwa setiap sekte mengakui ayat-ayat yang selaras dengan dasar-dasar akidahya sebagai ayat *muhkam*, sedangkan

⁴ M Quraish Shihab, *Kaidah tafsir* (Lentera Hati Group, 2013), hal. 186.

ayat yang tidak sejalan dengan mazhabnya akan dikategorikan sebagai *mutasyâbih* yang membutuhkan takwil agar selaras dengan pandangan mazhabnya.⁵ Bagi Muktaizilah, redaksi ayat *faman syâa falyu'min wa man syâa falyakfur*⁶ adalah *muhkam*, sedangkan ayat lain yang berbunyi *wa mâ tasyâûna illâ ayyasyâallâh*⁷ adalah *mutasyâbih*, sehingga interpretasi makna yang terkandung pada ayat yang kedua harus berlandaskan dan merujuk kepada ayat pertama. Hal ini dilakukan Muktaizilah agar selaras dengan konsep keadilan Tuhan dan kebebasan kehendak manusia sebagai dasar teologinya. Sedangkan Asy'ariah memperlakukan sebaliknya terhadap kedua ayat tersebut. Dengan ini bisa dikatakan bahwa ideologi penafsir mendasari pandangannya dalam mengidentifikasi dan menginterpretasi ayat-ayat *muhkam* dan *mutasyâbih*.

Tidak sedikit dari ulama tafsir, baik era klasik atau modern, yang terus berupaya menafsirkan makna dan maksud dari ayat-ayat yang *mutasyâbihât*. Karena mereka mayakini bahwa al-Qur'an diturunkan untuk memberi petunjuk dan memberi kemanfaatan bagi hamba-Nya. Sebagian mufassir, seperti Ibnu Qutaibah, menolak pernyataan bahwa makna dan maksud dari ayat *mutasyâbihât* hanya diketahui oleh Allah Swt. semata, dan bahwa orang-orang yang mantap keilmuannya hanya dapat mengimaninya, mereka tidak boleh membahas dan menafsirkannya. Karena tidak sedikit dari mufassir yang menggali dari makna, maksud dan pesan dari ayat-ayat *mutasyâbihât*. Bahkan banyak dari mereka yang menafsirkan huruf-huruf *muqattha'ah*

⁵ Fakhruddin Al-Razi, *Mafâtiḥ al-Ghaib* (Darul Fikr, 1981), hal. 182.

⁶ QS. Al-Kahf (18): 29

⁷ QS. Al-Takwîr (81): 29

yang banyak ditemukan di awal permulaan surah al-Qur'an, seperti الم, حم, طه, يس dan sebagainya.⁸ Dalam perspektif sebagian mufassir, keberadaan ayat-ayat *mutasyâbihât* dalam al-Qur'an selaras dengan seruannya kepada para pembacanya untuk mengerahkan daya pikir dan nalarnya dalam membaca ayat-ayat Allah Swt.⁹ Keberadaan *mutasyâbihât* ini menguatkan bahwa al-Qur'an sebagai kitab hidayat ditujukan kepada mereka yang berpikir.

Patut diakui bahwa banyaknya ayat *mutasyâbihât* yang secara lahiriah teks menggambarkan kejisiman Tuhan—dikenal dengan ayat antropomorfistik—menimbulkan ambiguitas dan problematika dalam pemahaman pembacanya. Dalam studi pendekatan ayat *mutasyâbihât*, terdapat dua mazhab populer yang mengundang perdebatan:

Pertama, adalah Muktazilah atau rasionalisme. Wasil ibn 'Atha', salah satu tokoh Qadariah dan sekaligus tokoh utama Muktazilah, paling getol menolak keserupaan Tuhan dengan makhluk-Nya. Wasil menafikan sifat-sifat Tuhan dalam arti yang sebenarnya. Baginya, keberadaan sifat bagi Tuhan akan mengantarkan kepada banyaknya kekekalan. Artinya, meyakini sifat Tuhan akan berujung kepada

⁸ Abdullah Ibnu Qutaibah, *Ta'wîl Musykil al-Qur'ân* (Kairo: Maktabah Daru Al-Turats, 1983), hal. 86–100.

⁹ Al-Zarqani Muhammad Abdul Azhim, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'ân* (Al-Halabi), vol. ii, hal. 285.

kesyirikan.¹⁰ Bagi Wasil apa yang disebut sebagai sifat Tuhan itu memiliki wujud tersendiri di luar esensi Tuhan. Sifat Tuhan adalah esensi dari Tuhan.¹¹

Kaum Muktazilah menafikan sifat Tuhan dengan beragam tafsir yang berbeda-beda. Dhirar ibn ‘Amr, misalnya, mengaplikasikan tafsir negasi dalam pembacaannya terhadap ayat sifat sebagai cara menjauhkan persepsi kebersifatan Tuhan. *Âlim* artinya tidak bodoh, *qâdir* artinya tidak lemah, *qadim* artinya tidak berawal, dan begitu seterusnya.¹² Abu Al-Hudzail menetapkan sifat Tuhan tapi tidak dalam pengertian sifat pada umumnya. Baginya, sifat Tuhan adalah esensi Tuhan itu sendiri.¹³ Abu Hisyam Al-Jubai memahami sifat Tuhan sebagai suatu keadaan, bukan sifat yang sebenarnya.¹⁴ Pandangan seperti ini, menurut Muktazilah, karena didasarkan kepada dasar *tanzih*; menyucikan Tuhan dari segala keserupaan dengan makhluk-Nya, dan dasar tauhid sebagai bagian dari lima dasar dalam akidah mereka.¹⁵

Dalam akidah Muktazilah, Tuhan adalah immateri. Karenanya, Dia tidak memiliki sifat jasmani pada dirinya.¹⁶ Berdasar kepada dasar konsep Tauhidnya, Muktazilah menafikan semua sifat-sifat manusia yang diatributkan kepada Tuhan di dalam banyak ayat al-Qur’an atau pun Hadis. Konsekuensi dari dasar akidahnya ini,

¹⁰ Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, 2013), hal. 135.

¹¹ Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, hal. 45.

¹² Abdul Hamid Irfan, *Dirâsât fî al-Firaq wa al-‘Aqâid al-Islâmiyyah* (Baghdad: Mathba’ah Al-Irsyad, 1967), hal. 226.

¹³ Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, hal. 135.

¹⁴ Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, hal. 136.

¹⁵ W. Montgomery Watt, *Pemikiran Teologi dan Filsafat Islam*, trans. oleh Umar Basalim (Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M), 1987), hal. 79.

¹⁶ Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, hal. 137.

ketika mereka dihadapkan kepada ayat yang secara lahiriah menegaskan kejisiman Tuhan, maka mereka menerapkan metode takwil dalam pembacaanya.¹⁷ Takwil dalam pandangan Abdul Jabbar adalah mengalihkan makna teks dari makna hakikat ke makna majaznya. Di dalam karyanya, *Syarh al-Ushûl al-Khamsah*, Abdul Jabbar menegaskan bahwa teks yang sejalan dengan kaidah akal, maka ia dipahami sebagaimana makna literalnya. Sedangkan teks yang menyalahi kaidah akal, maka ia harus dipalingkan kepada makna yang sejalan dengan argumen rasional.¹⁸

Kedua, mazhab Hasyawiah atau literalisme. Hasyawiah adalah ahli Hadis belakangan yang memahami ayat *mutasyâbihât* sebagaimana hakikat makna lahiriahnya. Dalam pandangan mereka Tuhan adalah jisim; Dia memiliki bentuk dan struktur tubuh seperti halnya manusia; memiliki darah, daging, anggota tubuh seperti tangan, kaki, betis dan lainnya.¹⁹ Pandangan seperti ini dipopulerkan oleh ahli Hadis seperti Muqatil ibn Sulaiman Al-Balkhi (w. 150 H.), Kahmas ibn Al-Hasan Al-Tamimi (w. 139 H.), Ahmad Al-Hajimi dan Daud Al-Jawaribi dan mayoritas pengikut Imam Ahmad ibn Hanbal belakangan.²⁰

Ibnu Taimiyyah merupakan tokoh sentral yang menganut kejisiman Tuhan. Dalam menafsir kalam Allah Swt. yang dianggap oleh sebagian teolog sebagai

¹⁷ Abdul Jabbar ibn Ahmad Al-Hamdani, *Syarh al-Ushûl al-Khamsah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1965), hal. 226.

¹⁸ Abdul Jabbar ibn Ahmad Al-Hamzai, *al-Ushûl al-Khamsah* (Kuwait: Majlis Al-Nasyr Al-'Ilmi, 1998), hal. 89.

¹⁹ Abdul Hamid Irfan, hal. 199.

²⁰ Abdul Hamid Irfan, hal. 198–99.

mutasyâbihât, Ibnu Taimiyyah berpegang teguh pada metode *istbât*; yaitu menetapkan apa yang ditetapkan oleh Allah kepada diri-Nya sendiri, dan menafikan apa yang dinafikan oleh Allah Swt. terhadap diri-Nya. Metode *istbât* ini adalah bagian dari konsep tauhid terhadap sifat-sifat Allah. Baginya, metode *istbât* adalah manhaj ulama salaf dalam menafsir kalam Allah Swt.²¹ Konsekuensinya, metode *istbât* ini mengantarkan aliran ini kepada paham *tajsîm* dan *tasybîh*; paham kejisiman dan keserupaan Tuhan dengan makhluk-Nya.

Adapun Ahlu Sunah, yaitu Asy'ariah dan Maturidiah, mengakui keberadaan sifat-sifat Tuhan. Menurut mereka, sifat bukanlah Tuhan, tapi juga tidak lain dari Tuhan.²² dalam pembacaannya terhadap ayat *mutasyâbihat* pada mulanya mereka bersikap *tafwîdl*; menetapkan suatu sifat secara umum, tanpa menakwil atau pun menetapkan makna khususnya, seperti halnya ulama salaf.²³ Al-'Asy'ari mengatakan bahwa Tuhan memiliki mata dan tangan yang tak dapat diberikan gambaran atau pun definisi. Al-Maturidi memahami ayat *mutasyâbihat* dengan pemaknaan umum, suatu makna yang layak dengan kesucian dan keagungan Tuhan, tanpa menentukan makna khususnya. Meski demikian, Al-Maturidi tidak menolak metode takwil selama masih memperhatikan kaidah kebahasaan dan sejalan dengan dasar al-Qur'an dan Hadis.²⁴

²¹ Al-Harrani Ibnu Taimiyyah, *Majmû'ah al-Fatâwâ*, Cet. III (Mansurah: Darul Wafa', 2005), vol. III, hal. 8.

²² Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, hal. 136–37.

²³ Lihat catatan kaki dalam Abdul Hamid Irfan, hal. 192.

²⁴ Ni'mah Jabir Muhammad Alu Nur, *Makânat al-'Aql fî al-Tafsîr: al- Mâturidî Namûdzajan*, Majallah al- Imâm al-Kâzhim li al-'Ulûm al-Islâmiyyah, 2 (2018), hal. 214.

Al-Asy'ari di fase kedua pemikirannya, mengkritik kaum literlis dalam menafsir ayat-ayat ketuhanan melalui risalahnya, *Risâlah fî Istih̄sân al-Khauḍl fî al-Kalâm*.²⁵

Pengikut Asy'ariah dan Maturidiah belakangan—disebut juga sebagai ulama khalaf—mereka menerapkan metode takwil, metode kaum Muktazilah, dalam pembacaannya terhadap ayat yang secara lahiriah menegaskan kejisiman Tuhan. Al-Amidi menegaskan bahwa paham *tasybîh* datang dari prasangka dan imajinasi, ia harus ditinggalkan dengan berdasar kepada argumentasi rasional.²⁶ Al-Ghazali menegaskan bahwa teks yang secara lahiriah menggambarkan keserupaan Tuhan dengan makhluk-Nya maka ia harus ditakwil, dipalingkan dari makna hakikat kepada makna yang menghilangkan keserupaan tersebut.²⁷ Dalam pandangan Al-Razi, dalam domen teologis, ketika terdapat teks yang secara lahiriah tidak dapat diterima oleh kaidah rasional, maka ia ditakwil agar sejalan dengan kebenaran rasio. Bagi Al-Razi, dalam akidah, hanya penalaran berdasar kaidah akal yang dapat mengantarkan kepada kepastian makna (*qath'î*). Sedangkan teks, selama ia terikat kepada bahasa, maka tidak akan dapat mengantarkan kepada kepastian makna.²⁸

Di sini patut diduga bahwa kaum teolog terjebak dalam pemikiran bahwa ayat *mutasyâbihât* merupakan ayat yang menggambarkan sosok Tuhan. Maka, bagi yang

²⁵ Abdul Hamid Irfan, hal. 137.

²⁶ Saifuddin Al-Amidi, *Ghâyah al-Marâm fî 'Ilm al-Kalâm* (Kairo: Al-Majlis Al-A'la li Al-Syuun Al-Islamiyyah Lajnah Ihya' Al-Turast, 1971), hal. 186.

²⁷ Abu Hamid Al-Ghazali, *Ijâm al-'Awâm 'an 'Ilm al-Kalâm* (Bairut: Darul Minhaj, 2017), hal. 52–56.

²⁸ Fakhrudin Al-Razi, *Ma'âlim Ushûl al-Dîn* (Muntada Al-Ashlin, 2004), hal. 22.

menolak kejisiman Tuhan, dalam pembacaannya ia akan menggunakan metode takwil dengan memalingkan makna teks dari hakikat kepada makna majaznya. Sedangkan mereka yang menerima kejisiman Tuhan, mereka akan memahaminya sebagaimana makna hakikatnya, yaitu dengan menggunakan metode *istbât*. Sehingga mereka terjebak ke dalam konsep *tajsîm*. Metode takwil sebagai pengalihan makna teks dari hakikat kepada makna majaz digunakan kaum teolog untuk mengubur ilusi dan imajinasi kejisiman dan keserupaan Tuhan dengan makhluk-Nya.

Dalam hipotesa peneliti, Muhammad Asad mengenalkan metode yang sedikit berbeda. Asad memahami ayat *mutasyâbihât* sebagai visualisasi imajiner mengenai suatu gagasan abstrak atau gagasan metafisika. Ayat *mutasyâbihât* tidak dipahami sebagai penggambaran mengenai Tuhan, melainkan penggambaran mengenai suatu gagasan. Karenanya, ayat *mutasyâbihât* menunjuk kepada makna hakikat dalam gambar imajiner atau, meminjam bahasa Asad, *loan-image* yang memuat suatu gagasan abstrak atau metafisik.

Dalam pembacaannya terhadap ayat-ayat *mutasyâbihât*, Muhammad Asad bersandar kepada dua konsep utama. *Pertama*, konsep dasar dalam agama, yaitu adanya *al-qhaib*; suatu realitas yang berada di luar jangkauan persepsi atau kemampuan manusia. *Kedua*, konsep psikologis mengenai cara kerja pikiran manusia, bahwa pikiran manusia hanya dapat beroperasi berdasarkan persepsi-persepsi yang

dialami sebelumnya.²⁹ Dalam menyampaikan ide-ide abstrak dan ide-ide metafisikanya, agar dapat dipahami oleh manusia sebagai pembacanya, al-Qur'an menggunakan bahasa-bahasa metafor sebagai wadah dari imaji-imaji pinjaman yang didapat dari pengalaman aktual manusia. Artinya, diksi dari ayat *mutasyâbihât*, bagi Muhammad Asad, dipandang sebagai sarana al-Qur'an untuk menyampaikan ide-ide abstraknya agar ia dapat dipahami oleh manusia sebagai pembacanya.

Dalam menafsirkan ayat *mutasyâbihât* dengan benar, Asad menekankan pentingnya memahami hakikat dan fungsi metafora sebagai daya tarik langsung bagi akal melalui visualisasi gagasan-gagasan abstrak atau metafisik.³⁰ Muhammad Abdul Muththalib menyatakan, karena kekhawatiran terhadap *tajsim*, daya tarik dan estetika metafora melalui visualisasi ini seringkali diabaikan oleh seorang mufassir teologis. Sehingga tafsir mereka hanya berusaha memuaskan rasionalitas dan mengabaikan aspek estetik dalam imajinasi bahasa metafora.³¹ Yahya Ibnu Hamzah Al-Alawi juga mengutarakan hal yang sama; bahwa ketidak pahaman kepada hakikat dan fungsi metafora dalam ayat *mutasyâbihât*, di satu sisi, menyebabkan seseorang terjerumus dalam konsep *tasybîh*; menyamakan Tuhan dengan makhluknya. Di sisi lain, kecenderungan kaum teolog kepada konsep *tanzîh* dan kaidah rasional menghasilkan

²⁹ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir al-Qur'an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, ed. oleh Afif Muhammad, trans. oleh Tim Penerjemah Mizan, Terjemah I (Bandung: Mizan, 2017), vol. iii, hal. 1294.

³⁰ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir al-Qur'an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, vol. i, hal. 84 dan vol. iii, hal. 1296 .

³¹ Muhammad Abdul Muththalib, *al-Balâghah wa al-Uslûbiyyah* (Bairut: Maktabah Lubnan Nasyirun, 1994), hal. 74–75.

tafsir yang kaku dan jauh dari makna yang diinginkan dalam ayat *mutasyâbihât*.³² Dalam hipotesa penulis, tafsir Muhammad Asad terhadap ayat *mutasyâbihât* berada di tengah-tengah; tidak terjerumus ke dalam konsep *tasybîh*, pun meskipun berpegang kepada konsep *tanzîh*, tafsir Asad tetap memperhatikan aspek visualisasi imajinatif dalam metafora.

Di sinilah menariknya penafsiran Muhammad Asad terhadap ayat-ayat *mutasyâbihât*. Selain bersandar kepada metodologi susastra, Muhammad Asad berupaya sedapat mungkin bersikap rasional dalam membaca dan memahami ayat-ayat al-Qur'an. Sesuai dengan namanya, *The Message of The Quran* adalah suatu tafsir rasionalis yang dipandu oleh pembacaan susastra untuk menggali makna dan pesan di balik lahiriah teks al-Qur'an.

B. Rumusan Masalah

Untuk memfokuskan pembahasan, penelitian ini akan berfokus kepada tafsir Muhammad Asad terhadap ayat sifat—atau disebut juga ayat antropomorfistik— yang memuat frasa *istawâ 'alâ al-'arsy* (kebersemayaman Tuhan di atas arasy) dan frasa *yad* (tangan) yang disandarkan kepada Tuhan.

Rumusan masalah yang menjadi fokus penelitian dalam tesis ini adalah sebagai berikut:

³² Yahya ibnu Hamzah Al-'Alawi, *al-Thirâz*, ed. oleh Abdul Hamid Handawi (Bairut: Al-Maktabah Al-'Ashriyyah, 2002), vol. i, hal. 121.

1. Bagaimana metode makna ayat *mutasyâbihât* perspektif Muhammad Asad dalam karyanya, *The Message of The Qur'an*?
2. Bagaimana kriteria makna ayat antropomorfistik yang dihasilkan dalam penggunaan metode makna ayat *mutasyâbihât* perspektif Muhammad Asad?

Pertanyaan-pertanyaan ini akan menjadi dasar utama yang akan menuntun penelitian ini menemukan jawabannya. Dengan melakukan Analisis Konten terhadap kitab tafsir kontemporer, *The Message of The Quran*, kita diharapkan memahami metode makna dan tafsir Asad terhadap ayat-ayat *mutasyâbihât* yang memiliki kekhasannya tersendiri, karena tafsirnya yang bercorak susastra dan rasionalistik.

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

1) Tujuan Penelitian:

- a. Menemukan metode makna dalam tafsir ayat-ayat *mutasyâbihât* perspektif Muhammad Asad
- b. Menentukan kriteria makna ayat-ayat *mutasyâbihât* yang bercorak antropomorfistik

2) Manfaat Penelitian

Penelitian ini diharapkan dapat berkontribusi dalam perkembangan studi tafsir kontemporer dan dapat memberikan manfaat, baik secara teoritis dan praktis:

- a. Secara teoritis, temuan dalam penelitian ini mengembangkan metode makna dalam membaca dan memahami ayat-ayat *mutasyâbihât*. Corak

linguistik dan rasionalis dalam tafsir Muhammad Asad diharapkan dapat memperluas wawasan kita dalam membaca aya-ayat al-Qur'an.

- b. Secara praktis, hasil penelitian ini diharapkan dapat menjadi metode alternatif dalam studi tafsir mengenai ayat-ayat *mutasyâbihât*. Tidak diragukan lagi, bahwa kesalahan dalam memahami konsep *mutasyâbihât* akan berimplikasi kepada kesalahan memahami banyak ayat-ayat al-Qur'an, tidak jarang mengantarkan kepada pembacaan al-Qur'an yang kaku atau pembacaan yang cenderung literlek. Selain itu, penelitian ini juga dapat membantu dalam menggali dan mengetahui estetika bahasa al-Qur'an.

D. Definisi Istilah

Untuk menghindari perluasan makna dan kesalah-pahaman, penulis perlu membatasi beberapa istilah penting yang terkait dalam penelitian ini. Istilah-istilah itu adalah sebagai berikut:

1. *Mutasyâbihât*

Kata *Mutasyâbihât* adalah bentuk plural dari kata *mutasyâbih*. Dalam studi al-Qur'an kata ini sering disandingkan dengan kata *muhkam* atau bentuk pluralnya *muhkamât*. Ulama mengartikan *muhkam* dan *mutasyâbih* secara beragam. Karena al-Qur'an sendiri menggunakan dua istilah ini dengan pemaknaan yang beragam pula.

Dikatakan bahwa seluruh ayat al-Qur'an adalah *muhkam* dengan berlandaskan kepada QS. Hūd (11): 1, كتاب أحكمت آياته “*kitab yang semua ayat-ayatnya muhkam*. Arti *muhkam* dalam pengertian ayat ini adalah bahwa semua ayat-ayat al-Qur'an tersusun dengan rapi dan kokoh tanpa cacat, dan terbebas dari kesalahan, baik dalam struktur kalimat ataupun dalam maknanya. Dikatakan juga bahwa semua ayat al-Qur'an *mutasyâbih* dengan berlandaskan kepada QS. Al-Zumar [39]: 23, كتابا متشابهها “*kitab yang seluruh ayatnya mutasyâbih*”. Maksud dari *mutasyâbih* dalam ayat ini adalah serupa (tapi tidak sama). Artinya, ayat-ayat al-Qur'an serupa dalam keindahan dan ketepatan susunan redaksinya dan kebenaran informasinya.³³

Dikatakan juga bahwa sebagian ayat al-Qur'an adalah *muhkam*, sedangkan sebagian yang lain adalah *mutasyâbih*. Pernyataan ini bersandarkan kepada QS. Âli ‘Imrân [3]: 7,

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

“*Dialah (Allah) yang menurunkan Kitab (Al-Qur'an) kepadamu (Nabi Muhammad). Di antara ayat-ayatnya ada yang muhkamât, itulah pokok-pokok isi Kitab (Al-Qur'an) dan yang lain mutasyâbihât*” (QS.

Maksud dari *muhkam* dalam ayat Âli ‘Imrân ini adalah kejelasan makna, sedangkan *mutasyâbih* berarti samar maknanya. *Mutasyâbih* dalam pengertian

³³ Shihab, *Kaidah tafsir*, hal. 182.

terakhir ini adalah pengembangan makna dari makna *mutasyâbih* yang bermakna serupa. Sebab, keserupaan dua hal atau lebih memang sering kali menimbulkan kesamaran untuk membedakannya.³⁴

Berangkat dari keberagaman makna *muhkam* dan *mutasyâbih* dalam al-Qur'an, ulama membaginya ke dalam dua pengertian:

Pertama, pengertian umum; bahwa *muhkam* adalah kalam yang teliti dan jelas dalam membedakan antara yang benar dan yang batil, antara yang fakta dan dusta, sedangkan *mutasyâbih* adalah kalam yang serupa dan serasi, sebagiannya membenarkan sebagian yang lain, dan tidak ada pertentangan antara keduanya.

Kedua, pengertian khusus; bahwa *muhkam* adalah ayat yang jelas maknanya dan tidak membutuhkan penjelasan dari luar dirinya, atau ayat yang tidak disentuh oleh sedikit pun kemusykilan, sedangkan *mutasyâbih* adalah ayat yang tidak dipahami kecuali dengan mengaitkannya dengan penjelasan lain di luar dirinya.³⁵

Maka istilah *mutasyâbihât* dalam penelitian ini merujuk kepada pengertian khususnya, yaitu ayat-ayat al-Qur'an yang makna dan maksudnya dianggap samar dan membutuhkan penjelasan dari luar dirinya. Ayat *mutasyâbihât* dalam penelitian ini terfokus kepada ayat antropomorfistik atau dikenal juga

³⁴ Shihab, *Kaidah tafsir*, hal. 182.

³⁵ Manna' Al-Qatthan, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur'ân* (Kairo: Maktabah Wahbah), hal. 205–207. Lihat juga Abd Al-Adzim Al-Zarqani, *Manâhil al-'Irfân*, vol. II, (Bairut: Darul Kutub Al-Ilmiyyah, 2002), hal. 271–272. Lihat juga Quraih Shihab, *Kaidah tafsir*, hal. 181.

dengan ayat sifat; yaitu ayat yang secara lahiriah menyandarkan sifat dan atribut manusiawi kepada non-manusiawi, yakni Tuhan.

2. Muhammad Asad

Muhammad Asad atau yang memiliki nama asli Leopold Wiess adalah seorang wartawan, diplomat, aktivis, penulis dan salah satu cendekiawan Muslim yang paling berpengaruh di dunia Barat pada abad ke-20. Asad lahir pada 2 Juli 1900 di Lemberg, Austria dari keluarga rabi Yahudi. Persinggahan terakhirnya adalah Mijas, Propensi Malaga, Spanyol. Asad meninggal di Mijas pada 20 Februari 1992.

Ketertarikannya kepada kultur Arab dan Muslim dimulai saat Asad dikirim ke Yerusalem sebagai wartawan dan reporter dari majalah Jerman ternama, *Frankfurter Zeitung*. Perjalanan selanjutnya ke negeri-negeri Timur Tengah membangkitkan rasa simpati dan cintanya kepada agama Islam, agama yang dianut oleh bangsa-bangsa yang dikunjunginya itu. Hanya saja, dia menemukan kenyataan bahwa hidup orang-orang Islam terasa jauh berbeda dengan kemungkinan idealnya sebagaimana dianjurkan dalam ajaran agamanya. Asad melihat bahwa apa pun yang dalam ajaran Islam merupakan pergerakan dan kemajuan, di kalangan umat Islam yang dilihatnya berubah menjadi kemalasan dan kemandekan.³⁶

³⁶ Muhammad Asad, *Islam di Simpang Jalan*, trans. oleh M. Hashem (Bandung: Penerbit PUSTAKA, 1983), hal. 3.

Padahal dalam pandangan Asad, sebagai agama, Islam tampak bagaikan karya arsitektur yang sempurna. Semua unsur di dalamnya tersusun secara harmonis dan saling melengkapi satu sama lain; tidak lebih dan tidak kurang, sehingga menghasilkan keseimbangan yang absolut dan ketenangan yang kokoh.³⁷ Perasaan dan pandangan Asad ini yang kemudian membuatnya menjadi muallaf. Baginya, Islam sebagai fenomena spritual dan sosial, masih merupakan penggerak terbesar sepanjang sejarah manusia.³⁸ Sejak menjadi muallaf, Asad mengerahkan segala minat dan perhatiannya terpusat kepada upaya-upaya mengembalikan Islam ke era kejayaannya.

Dalam perjalanan panjangnya di berbagai negeri, dari Afrika Utara hingga ke Afghanistan, Asad berjumpa dan mendiskusikan topik-topik sosial dan keislaman dengan cendekiawan-cendekiawan Muslim ternama, seperti Muhammad Iqbal pemikir pembaharuan asal Pakistan dan Muhammad Mushthafa Al-Maraghi, murid Muhammad Abduh yang pernah menjabat sebagai imam besar Al-Azhar Al-Syarif.

3. *The Message of The Quran*

The Message of The Quran adalah sebuah terjemah dan tafsir al-Qur'an, buah tangan dan pikiran Muhammad Asad. Untuk menghasilkan karya agungnya ini, Asad menjalani penelitian panjang selama 17 tahun lamanya terhadap kitab-kitab tafsir tradisional dan kontemporer, kitab sejarah, hadis, fikih, ushul fikih dan

³⁷ Muhammad Asad, *Islam di Simpang Jalan*, hal. 6.

³⁸ Muhammad Asad, *Islam di Simpang Jalan*, hal. 7.

keilmuan lainnya. Bagi Asad, untuk memahami ruh bahasa al-Qur'an, tidak cukup hanya dengan mempelajari bahasa Arab di buku-buku dan hanya melalui bangku akademik, tapi juga harus bergaul erat dengan masyarakat Badui yang idiom bahasanya masih mencerminkan idiom bahasa Nabi Muhammad Saw. dan bahasa Arab klasik. Hanya dengan hidup lama dengan masyarakat Badui seperti mereka, rasa naluriah bahasa Arab bisa terbangun. Untuk membangun rasa naluriah bahasa Arab ini, Asad bergumul hidup dengan orang-orang Arab Badui di Semenanjung Arabia, khususnya wilayah Arabia Tengah dan Timur.³⁹

The Message of The Quran merupakan hasil kajian sepanjang hidup Asad yang disajikan untuk masyarakat Eropa khususnya, dan umat Islam pada umumnya. Karya ini adalah sebuah usaha besar dari Muhammad Asad untuk menghasilkan terjemah dan penafsiran atas pesan al-Qur'an secara eksplanatoris dan idiomatik.

E. Penelitian Terdahulu dan Orisinalitas Penelitian

Penulis di sini mengakui bahwa sudah banyak penelitian tesis atau jurnal mengenai konsep ayat *mutasyâbihât*, namun masih sedikit peneliti yang menjadikan terjemah dan tafsir *The Message of The Qur'an* sebagai objek penelitian berkenaan dengan konsep *mutasyâbihât* perspektif Muhammad Asad. Berdasarkan upaya penelusuran dan eksplorasi, penulis menemukan beberapa penelitian yang relevan

³⁹ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir al-Qur'an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, hal. viii.

dengan penelitian dalam tesis ini. Meski demikian, penelitian dalam tesis ini memiliki perbedaan signifikan dengan penelitian-penelitian terdahulu itu. Berikut daftar penelitian-penelitian terdahulu yang penulis temukan:

1. Tesis dengan judul, “*Epistemologi Tafsir Linguistik; Konstruksi Pemikiran Muhammad Asad dalam The Message of The Quran*”, karya Jullul Wara mahasiswa program pascasarjana Universitas Negeri Sunan Ampel Surabaya tahun 2019. Pembahasan dalam tesis ini berfokus pada konstruksi epistemologi tafsir linguistik Muhammad Asad dan kontekstualisasi terjemahan dan penafsirannya melalui pendekatan historis-filosofis dan linguistik. Hasil penelitiannya menyimpulkan bahwa prinsip dasar penerjemahan dan penafsiran Muhammad Asad berasaskan pada pandangannya bahwa al-Quran tidak dapat dipahami dengan benar jika titik tolak bacaannya berdasar kepada pandangan Islam yang sudah mengalami institusionalisasi. Sehingga Muhammad Asad menjadikan semantik-leksikal atau semantik-sinkronik untuk menerjemahkan dan menafsirkan istilah-istilah al-Qur’an yang sudah terlembagakan, seperti term *al-islâm*, *al-kitâb*, *ahl al-kitâb* dan yang lainnya.⁴⁰
2. Tesis dengan judul, “*Rasionalitas Tafsir The Message of The Quran Karya Muhammad Asad; Analisis Ayat-ayat Mukjizat*”, karya Ikhwan al-Fariq, mahasiswa pascasarjana UIN Sunan Gunung Djati Bandung, tahun 2019.

⁴⁰ Jullul Wara, *Epistemologi Tafsir Linguistik: Konstruksi Pemikiran Muhammad Asad dalam the Message of the Quran* (UIN Sunan Ampel Surabaya, 2019).

Melalui pendekatan analisis-deskriptif, penelitian dalam tesis ini menelaah penafsiran Muhammad Asad terhadap ayat-ayat mukjizat di dalam al-Qur'an. Hasil penelitian dalam tesis ini menyimpulkan bahwa Muhammad Asad berusaha merasionalisasi peristiwa-peristiwa luar biasa yang terkandung dalam ayat-ayat al-Qur'an. Bagi Muhammad Asad, di zaman sekarang ayat-ayat itu harus dipahami secara rasional. Dalam menafsirkan ayat-ayat mukjizat, Muhammad Asad menggunakan pendekatan saintifik dan berdasar kepada bentuk penafsiran alegoris. Untuk memperkuat penafsirannya, Asad merujuk kepada penafsiran-penafsiran sebelumnya, juga kepada teks Bibel dan berlandaskan kepada analisis linguistik.⁴¹

3. Tesis dengan judul, "*Metode Penafsiran Ayat-ayat Mutasyâbihât dan Implikasinya; Studi Komparatif Tafsir al-Zamakhsyari, al-Razi dan Ibnu Taimiyah*", karya Ahmad Badrudin Firmanullah, mahasiswa pascasarjana di Institut Ilmu al-Qur'an (IIQ) Jakarta, tahun 2018. Dalam penelitiannya terhadap tiga tafsir ternama, tesis ini menggunakan tiga pendekatan metodologis, yaitu metode deskriptif, metode analitis dan metode komparatif. Hasil penelitian ini menyimpulkan bahwa perbedaan tafsir atas ayat-ayat *mutasyâbihât* antara al-Zamakhsyari, al-Razi dan Ibnu Taimiyah dilatarbelakangi oleh perbedaan akidah. Tafsir al-Zamakhsyari dan al-Razi dinilai lebih memprioritaskan argumentasi rasional (*dalil 'aqli*)

⁴¹ Ikhwān Al-Fariq, *Rasionalitas tafsir The Message Of The Quran karya Muhammad Asad: Analisis ayat-ayat mukjizat* (UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2019).

dengan berlandaskan kepada makna-makna majaz dalam ayat-ayat *mutasyâbihât*. Sedangkan Ibnu Taimiyah lebih mengedapankan dalil tekstual dengan pembacaan skripturalis dalam membaca ayat-ayat *mutasyâbihât*.⁴²

4. Jurnal Studi Islam dengan judul, “*The Qur’anic Exegesis of Muhammad Asad; The Mind, The Method and The Magnum-opus*”, karya Murie A. Hassan, kandidat doktoral di Universitas Melbourne. Artikel ini mengkaji secara kritis tafsir al-Qur’an dan metodologi Muhammad Asad . *The Message of The Quran* dinilai sebagai tafsir terbaik dalam versi bahasa Inggris. Hasil penelitian dalam artikel ini menunjukkan bahwa dalam tafsirnya, Muhammad Asad menanamkan penafsiran dan penakwilan tradisional yang menghasilkan tafsir kontemporer. Meski tafsirnya dikritik, dianggap sesat, menyimpang dari tafsir ortodoks dan dinilai kontroversial oleh Muslim konservatif atas dugaan kecenderungan neo-rasionalistiknya, tapi karyanya itu diterima dengan baik di dunia akademis. *The Message of The Quran* dinilai sebagai upaya besar Asad dalam menyikapi keadaan umat Islam dan merupakan argumen terkuat melawan orientalisme. Dengan tafsirnya, Asad mengatasi dua masalah utama dalam tafsir kontemporer. *Pertama*, kecenderungan untuk mengontekstualisasikan dan menghistoriskan al-Quran sehingga menghilangkan nilai universal dan

⁴² Ahmad Badrudin Firmanuloh, *Metode Penafsiran Ayat-Ayat Mutasyabihat Dan Implikasinya*, 2018.

maksud yang mendasari sebuah teks. Problem ini teratasi dengan argumen bahwa makna umum dari teks selalu ada dan relevan, dan pesan universal bersifat abadi. *Kedua*, masalah ketidak-jelasan al-Qur'an tentang metafisika. Problem ini teratasi dengan mengedepankan penjelasan rasional pada teks al-Qur'an. Tafsir Asad dinilai tidak sarat dengan literalisme dogmatis, tapi juga tidak meninggalkan Sunah dan tafsir transmisi (*tafsîr bi al-ma'tsûr*).⁴³

5. Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Tafsir dengan judul, "*The Message of The Quran Karya Muhammad Asad; Kajian Metodologi Terjemah dan Tafsir*", karya Lis Safitri mahasiswa Universitas Jendral Soedirman dan Muhammad Chirzin mahasiswa UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Melalui pendekatan historis, linguistik dan filosofis, dengan metode deskriptif-infrensial, artikel ini membahas metodologi terjemah dan tafsir Muhammad Asad serta kontribusinya bagi pengembangan studi ilmu al-Quran. Hasil penelitian dalam artikel ini menyimpulkan bahwa metode terjemah dalam *The Message of The Qur'an* merupakan terjemah-interpretatif dengan analisis tematik dan berdasarkan kepada tema sebuah surah. Metode tafsir yang digunakan Muhammad Asad dikategorikan sebagai tafsir *tahlîlî* dengan corak penafsiran *adabî-ijtimâ'i*. Melalui tafsirnya, Asad tidak hanya dinilai menghadirkan terjemah dan penafsiran dengan kajian kebahasaan yang

⁴³ Murie Ahamed Hassan, *The Qur'ānic Exegesis of Muhammad Asad*, Australian Journal of Islamic Studies, 4.2 (2019), 22–51.

kental, tetapi juga berkontribusi bagi pengembangan studi al-Quran melalui kajian *muhkam-mutasâbih, nâsikh-mansûkh* dan konsep kisah dalam al-Qur'an.⁴⁴

6. Jurnal Pendidikan Islam dengan judul, “*Muhammad Asad dan Metodologi Tafsirnya*”, karya Ahmad Nabil Amir, mahasiswa Interntional Institute of Islamic Thought and Civilization. Artikel ini membahas pengaruh paham kontekstual dan sosio-historis dalam penafsiran teks al-Qur'an oleh Muhammad Asad, melalui metode deskriptif-analitis dengan pendekatan kualitatif berdasarkan analisis konten. Hasil penelitian dalam artikel ini menunjukkan penafsiran Muhammad Asad atas teks al-Qur'an menekankan kepada landasan rasional-saintifik. Metodologi tafsir Muhammad Asad dikategorikan sebagai manhaj *adabî-ijtimâ'i* (sastra-kemasyarakatan) yang menekankan kepada pemahaman kontekstual, sosio-historis dan dasar etika-hukum sebagai premis dan asas tafsirnya. *The Message of The Quran* dinilai memberikan pengaruh signifikan dalam pertumbuhan aliran saintifik-rasional dalam pemikiran tafsir mutakhir.⁴⁵

Untuk mempermudah mengidentifikasi perbedaan antara penelitian-penelitian terdahulu itu dengan penelitian dalam tesis ini, penulis mencantumkan

⁴⁴ Lis Safitri, *The Message of The Quran Karya Muhammad Asad*, MAGHZA: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, 4.2 (2019), 177–92.

⁴⁵ Ahmad Nabil Amir, *Muhammad Asad dan Epistemologi Tafsirnya*, AR-RASYID: Jurnal Pendidikan Agama Islam, 2.1 (2022), 13–24.

tabel bagan persamaan dan perbedaan antara penelitian penulis dengan penelitian sebelumnya sebagai berikut:

Tabel 1.1 Penelitian Dahulu yang Relevan

No	Nama Peneliti, Judul, dan Tahun Penelitian	Persamaan	Perbedaan
1	Jullul Wara, <i>Epistemologi Tafsir Linguistik; Konstruksi Pemikiran Muhammad Asad dalam The Message of The Quran</i> , UIN Sunan Ampel Surabaya 2019	Objek kajian, yaitu sama-sama mengkaji penafsiran Muhammad Asad dalam <i>The Message of The Quran</i>	Objek kajian, yaitu menelaah epistemologi linguistik dan corak penafsiran Asad, sedangkan penelitian di sini berfokus kepada metode makna dan tafsir Asad terhadap ayat <i>mutasyâbihât</i>
2	Ikhwan al-Fariq, <i>Rasionalitas Tafsir The Message of The Quran Karya Muhammad Asad; Analisis Ayat-ayat Mukjizat</i> , UIN Sunan Gunung Djati Bandung 2019	Objek kajian, yaitu sama-sama menelaah sisi rasionalitas dalam tafsir Muhammad Asad	Objek kajian, yaitu berfokus kepada penafsiran Asad terhadap ayat-ayat mukjizat, sedangkan penelitian ini berfokus kepada panfsrian Asad terhadap ayat antropomorfistik sebagai bagian dari ayat <i>mutasyâbihât</i>
3	Ahmad Badrudin Firmanullah, <i>Metode Penafsiran Ayat-ayat Mutasyâbihât dan Implikasinya; Studi Komparatif Tasir</i>	Objek kajian, yaitu sama-sama menelaah tafsir ayat-ayat <i>mutasyâbihât</i>	Objek kajian, melakukan studi komparatif antara tafsir Al-Zamakhshari, Al-Razi dan Ibnu Taimiyah,

	<i>al-Zamakhsyari, al-Razi dan Ibnu Taimiyah</i> , Institut Ilmu al-Qur'an Jakarta 2018		sedangkan penelitian di sini berfokus kepada metode makna dan tafsir Muhammad Asad terhadap ayat <i>mutasyâbihât</i>
4	Murie A. Hassan, <i>The Qur'anic Exegesis of Muhammad Asad; The Mind, The Method and The Magnum-opus</i> , Australian Journal of Islamic Studies, 4.2 (2019)	Objek kajian, yaitu sama-sama mengkaji pemikiran Muhammad Asad berkenaan dengan tafsir al-Qur'an	Objek kajian, artikel Murie A. Hassan menelaah secara umum pemikiran dan metodologi Muhammad Asad, sedangkan penelitian dalam tesis ini hanya berfokus kepada metode dan tafsir Asad terhadap ayat-ayat <i>mutasyâbihât</i>
5	Lis Safitri dan Muhammad Chirzin, <i>The Message of The Quran Karya Muhammad Asad; Kajian Metodologi Terjemah dan Tafsir</i> , MAGHZA: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, 4.2 (2019)	Objek kajian, yaitu sama-sama menelaah pemikiran Muhammad Asad dalam tafsirnya	Objek kajian, artikel ini membahas metodologi Asad secara umum dalam terjemah dan tafsirnya, sedangkan penelitian dalam tesis ini berfokus kepada metode makna dan tafsir Asad mengenai ayat <i>mutasyâbihât</i>
6	Ahmad Nabil Amir, <i>Muhammad Asad dan Metodologi Tafsirnya</i> , AR-	Objek kajian, yaitu sama-sama menelaah pemikiran Muhammad	Objek kajian, yaitu artikel ini membahas secara umum metodologi penafsiran

	RASYID: Jurnal Pendidikan Agama Islam, 2.1 (2022)	Asad dalam tafsirnya	Muhammad Asad, sedangkan penelitian ini berfokus kepada metode makna dan tafsir Asad terhadap ayat <i>mutasyâbihât</i>
--	---	----------------------	--

BAB II

KAJIAN PUSTAKA

A. Tafsir Ayat *Mutasyâbihât*

1. Pengertian Ayat *Mutasyâbihât*

Kata *mutasyâbih* seringkali disandingkan dengan kata *muhkam*. Untuk memahami pengertian dari *mutasyâbih*, kita harus memahami pengertian *muhkam*. Karena keduanya saling berhubungan.

Muhkam adalah derivasi dari kata *ihkâm* (إحكام), secara bahasa memiliki arti “menghalangi”. Seperti kata “hukum” yang berfungsi menghalangi terjadinya penganiayaan. Kendali bagi hewan disebut sebagai “*hakamah*”, karena ia menghalangi hewan dari gerakan yang tak teratur. Kebijakan, keadilan, kealiman disebut sebagai “*hikmah*”, karena ia menghalangi yang bersangkutan dari perilaku yang tidak pantas atau tidak benar.⁴⁶ Sedangkan *mutasyâbih* terambil dari kata *al-syabah* yang berarti “keseperluan, kesamaan atau kemiripan” di mana keserupaan antara dua hal atau lebih sering kali mengantarkan kepada kesamaran, ketidak-jelasan atau ambiguitas.⁴⁷

Kata *mutasyâbih* dalam bahasa Arab semakna dengan kata *mumâtsalah* yang berarti sama atau serupa di antara satu dengan yang lainnya. Sehingga kata *mutasyâbih* dapat diartikan kemiripan atau keserupaan antara dua hal yang

⁴⁶ Shihab, *Kaidah tafsir*, hal. 181.

⁴⁷ Shihab, *Kaidah tafsir*, hal. 182.

diperbandingan sehingga sulit untuk membedakannya, seperti terdapat dalam QS. Al-Baqarah: 25, وَأَتُوا بِهِ مَثَاقِمًا, Mereka telah diberi (buah-buahan) yang serupa. Menurut Al-Thabari, makna kata *mutasyâbihâ* dalam ayat tersebut adalah serupa warnanya, namun berbeda dalam rasa dan hakikatnya.⁴⁸

Manna' al-Qatthan membagi *muhkam* dan *mutasyâbih* ke dalam dua pengertian. *Pertama*, pengertian umum; yaitu *muhkam* adalah ungkapan yang teliti, fasih, mampu membedakan antara yang benar dan salah, antara yang dusta dan fakta, sedangkan pengertian umum dari *mutasyâbih* adalah ungkapan yang serupa dalam keindahan dan kebenaran informasinya, sebagiannya menguatkan sebagian yang lain. Karena pengertian umum ini, maka dapat dikatakan bahwa semua ayat al-Qur'an adalah *muhkam*, atau semua ayat al-Qur'an adalah *mutasyâbih*, berdasarkan kepada QS. Hûd [11]: 1 dan QS. al-Zumar [39]: 23. *Kedua*, pengertian khusus, yaitu pengertian *muhkam* dan *mutasyâbih* secara terminologi.⁴⁹

Secara terminologi, Al-Zarqani memaparkan beberapa pandangan ulama dalam mendefinisikan *muhkam* dan *mutasyâbih*:

- 1) *Muhkam* adalah ayat yang jelas maksudnya serta tidak menerima pembatalan (*nasakh*), sedangkan *mutasyâbih* adalah ayat yang samar maknanya dan tidak dapat diketahui oleh akal, atau ia adalah ayat yang maknanya hanya diketahui oleh Allah Swt. semata, seperti terjadinya hari kiamat dan seperti huruf-huruf *muqattha'ah* di

⁴⁸ Abu Ja'far Al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl Âyi al-Qur'ân*, Cetakan I (Bairut: Muassah Al-risalah, 2000), vol. 1, hal. 392.

⁴⁹ Al-Qatthan, hal. 206.

permulaan beberapa surah al-Qur'an. Oleh Al-Alusi, definisi ini disandarkan kepada tokoh mazhab Hanafiyah.

- 2) *Muhkam* adalah ayat yang diketahui maksudnya, baik karena kejelasan redaksinya atau setelah melalui proses takwil. Sedangkan *mutasyâbih* adalah ayat yang maknanya hanya diketahui oleh Allah Swt. semata, seperti datangnya hari kiamat, keluarnya dajjal dan huruf-huruf *muqattha'ah* di pembukaan beberapa surah al-Qur'an. Ini adalah definisi yang dipilih oleh mayoritas ulama Sunni. Sehingga menurut definisi ini, ayat yang maksudnya masih samar, namun kemudian setelah ditelaah melalui proses takwil, kesamarannya menjadi hilang sehingga maksud dari ayat tersebut dapat dipahami, maka ayat itu tetap dikategorikan sebagai *muhkam*. Sehingga, menurut definisi ini, tidak benar jika dikatakan bahwa sebagian besar dari ayat al-Qur'an adalah *mutasyâbihât*.
- 3) *Muhkam* adalah ayat yang hanya menerima satu penafsiran. Sedangkan *mutasyâbih* adalah ayat yang mengandung banyak kemungkinan makna. Definisi ini disandarkan kepada Ibnu Abbas dan dipilih oleh mayoritas ulama ushul fikih.
- 4) *Muhkam* adalah ayat yang jelas maknanya dan tidak membutuhkan penjelasan dari luar dirinya. Sedangkan *mutasyâbih* adalah ayat yang samar maknanya sehingga membutuhkan penjelasan dari luar dirinya. Definisi ini diutarakan oleh Imam Ahmad Ibnu Hanbal.
- 5) *Muhkam* adalah ayat yang petunjuk maknanya kuat, seperti lafadz *nash* dan *zhâhir*. Sedangkan *mutasyâbih* adalah ayat yang petunjuk maknanya lemah, seperti lafadz

mujmal, *muawwal* dan *musykil*. Definisi ini diutarakan oleh Al-Razi dan dipilih oleh mayoritas ulama.⁵⁰

Dari semua definisi ini, terdapat satu faktor yang melekat pada teks yang menyebabkan suatu ayat dikategorikan sebagai *mutasyâbih*, yaitu kesamaran yang terdapat pada sebuah teks. Para ulama mengembalikan faktor kesamaran ini kepada tiga hal utama:

- 1) Kesamaran pada kata, baik karena kosa katanya yang asing di telinga seperti kata *abbâ* (أَبَا) dalam QS. ‘Abasa [80]:31, atau karena kosa katanya yang *musytarak* (homonim) seperti kata *yamîn* pada QS. al-Shaffât [37]: 93, atau karena susunan kalimatnya, seperti pada QS. al-Kahf [18]: 1-2.
- 2) Kesamaran pada makna, seperti uraian al-Qur’an berkenaan dengan atribut yang disematkan kepada Allah Swt. dan ayat yang berbicara mengenai keadaan hari kiamat.
- 3) Kesamaran pada kata dan maknanya, antara umum dan khusus, antara wajib dan Sunah, antara *nâsikh* dan *mansûkh*, tempat dan sebab turunnya suatu ayat, atau syarat yang harus terpenuhi untuk sahnya suatu aktivitas ibadah.⁵¹

Pada dasarnya, kesamaran pada teks ini sangatlah subjektif. Bagi sebagian mufasir, bisa jadi suatu ayat dianggap sebagai *mutasyîbih*, tapi bagi mufasir lain

⁵⁰ Al-Zarqani Muhammad Abdul Azhim, *Manâhil al-‘Irfân fî ‘Ulûm al-Qurân* (Kairo: Al-Halabi), hal. 272–74.

⁵¹ Jalaluddin Al-Suyuthi, *al-Itqân fî ‘Ulûm al-Qur’ân* (Bairut: Muassasah al-Risalah), hal. 430.

dikategorikan sebagai *muhkam*. Perdebatan antara *muhkam* dan *mutasyibih* merupakan akar dari perdebatan mengenai konsep takwil dan majaz dalam studi tafsir al-Qur'an.

Ayat induk yang melatarbelakangi konsep *muhkam* dan *mutasyibih* terdapat pada QS. Âli 'Imrân [3]: 7.

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ۚ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ
زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلَةٍ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرُّسُلُ حَوَادِثٌ ۗ
أَمَّا بِكُلِّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

“Dialah (Allah) yang menurunkan Kitab (Al-Qur'an) kepadamu (Nabi Muhammad). Di antara ayat-ayatnya ada yang muhkamat,⁸⁴ itulah pokok-pokok isi Kitab (Al-Qur'an) dan yang lain mutasyabihat.⁸⁵ Adapun orang-orang yang dalam hatinya ada kecenderungan pada kesesatan, mereka mengikuti ayat-ayat yang mutasyabihat untuk menimbulkan fitnah (kekacauan dan keraguan) dan untuk mencari-cari takwilnya. Padahal, tidak ada yang mengetahui takwilnya, kecuali Allah. Orang-orang yang ilmunya mendalam berkata, “Kami beriman kepadanya (Al-Qur'an), semuanya dari Tuhan kami.” Tidak ada yang dapat mengambil pelajaran, kecuali ululalbab” (QS. Âli 'Imrân [3]: 7)

Di dalam ayat tersebut hanya dikatakan bahwa di dalam al-Qur'an terdapat ayat *muhkam* sebagai ayat-ayat induk dan juga terdapat ayat *mutasyibih* sebagai ayat cabang, tanpa menentukan letak dari ayat *muhkam* dan *mutasyibih* tersebut. Ditambah lagi, potongan akhir dari ayat tersebut menyisakan tanda tanya yang menimbulkan jawaban beragam dari ulama tafsir, yaitu apakah mungkin mengetahui makna dari ayat *mutasyibih*. Sehingga ayat induk yang mengenalkan konsep *muhkam* dan *mutasyibih* ini pun dinilai sebagai ayat *mutasyibih* karena kesamaran makna yang ditimbulkan huruf *wauw* dalam kalimat *wa al-râsikhûna fî al- 'ilm*, antara ia *wauw 'athaf* atau *wauw isti'nâf*.

Bagi ulama yang berpandangan bahwa *wauw* dalam redaksi ayat *wa al-râsikhûna fî al-‘ilmi* merupakan huruf *isti’nâf* (huruf yang mengawali suatu pembicaraan baru), maka mereka berpendapat bahwa hanya Allah Swt. yang mengetahui makna dari ayat *mutasyâbih*, sehingga seorang mufasir hanya bisa memasrahkan makna ayat tersebut kepada Allah seraya beriman bahwa ayat *mutasyâbih* itu datang dari-Nya. Pendapat ini kemudian melahirkan konsep *tafwîdl*, memasrahkan makna ayat hanya kepada Allah Swt, suatu konsep yang dianut oleh mayoritas ahli Sunah dan khususnya ulama salaf. Sedangkan bagi ulama yang mengatakan bahwa *wauw* dalam redaksi ayat *wa al-râsikhûna fî al-‘ilmi* merupakan huruf *‘athaf* (huruf penghubung yang menghubungkan makna kalimat setelahnya dengan makna kalimat sebelumnya), maka mereka berpandangan bahwa selain Allah Swt, orang-orang yang memiliki kemantapan ilmu juga dapat mengetahui makna dan maksud dari ayat *mutasyâbih*, sehingga mereka tidak berhenti dengan sekadar mengimani ayat *mutasyâbih*, tapi juga berusaha menelaah dan menggali maksud dari ayat tersebut. Pendapat ini dianut oleh Ibnu Abbas, Mujahid dan mayoritas ulama khalaf, khususnya para teolog. Pandangan ini kemudian melahirkan konsep takwil, memalingkan suatu ayat dari makna hakikat kepada makna majaznya.⁵²

Manna’ Al-Qathhan berusaha mengkompromikan dua pendapat ini. Baginya dua pendapat di atas, baik yang mengatakan bahwa *wauw* dalam redaksi

⁵² Al-Suyuthi, hal. 426.

ayat *wa al-râsikhûna fî al-‘ilmi* merupakan huruf *isti’nâf* sehingga mereka memilih konsep *tafwîdl* atau yang mengatakan bahwa *wauw* itu adalah huruf *‘athaf* sehingga mereka memilih konsep takwil, keduanya sama-sama dibenarkan. Pandangan ini bertolak dari perbedaan tafsir terhadap makna dari kata *tawîl* dalam redaksi ayat *wa mâ ya’lamu ta’wîlahû illa Allâh*. Kata *ta’wîl* dapat diartikan sebagai mengetahui hakikat kebenaran makna dari ayat *mutasyîbih*, sehingga *wauw* pada kalimat setelahnya lebih pantas dikategorikan sebagai huruf *isti’nâf*. Artinya, hanya Allah Swt. yang dapat mengetahui kebenaran hakikat dari makna ayat *mutasyîbih*, sedangkan seorang mufasir hanya mengetahui sebagian makna lahiriahnya saja. Kata *ta’wîl* juga dapat diartikan sebagai tafsir, pengungkapan makna dan maksud sebuah ayat, baik tanpa atau melalui proses takwil. Sehingga *wauw* pada kalimat setelahnya lebih pantas dikategorikan sebagai huruf *‘athaf*. Artinya, selain Allah, seorang mufasir yang memiliki kematangan ilmu dapat juga mengetahui tafsir dari ayat *mutasyîbih*, meski itu tidak sampai kepada hakikat kebenaran maknanya.⁵³

Al-Suyuthi juga berusaha mengkompromikan pandangan ulama salaf dan khalaf di atas. Baginya, kedua pendapat mengenai kemungkinan mengetahui makna dari ayat *mutasyîbih* tidaklah kontradiktif. Sebab, dalam pandangan Al-Suyuthi, memang terdapat ayat *mutasyîbih* yang maknanya tidak dapat diketahui oleh seorang mufasir sehingga ia harus memasrahkan hakikat maknanya kepada Allah Swt. Namun, di dalam al-Qur’an juga terdapat ayat *mutasyîbih* yang

⁵³ Al-Qatthan, hal. 209.

maknanya dapat diketahui oleh mufasir yang memiliki kematangan ilmu. Sehingga kedua mazhab tafsir mengenai status huruf *wauw* pada redaksi ayat *wa al-râsikhûna fî al-‘ilmi* sama-sama sah dan dapat dibenarkan.⁵⁴

Terlepas dari perbedaan pandangan ulama terhadap kemungkinan mengetahui makna dari ayat-ayat *mutasyîbih*, tidak sedikit bahkan hampir semua ulama tafsir di dalam karya-karyanya yang tetap berusaha menafsirkan ayat-ayat yang dikategorikan sebagai ayat *mutasyîbihât*. Semua ulama tafsir mengkategorikan huruf-huruf *muqattha’ah* yang sering kali ditemukan di permulaan beberapa surah al-Qur’an sebagai ayat *mutasyîbihât*. Akan tetapi, hampir semua dari mereka berusaha mengungkap makna dan maksud dari huruf-huruf tersebut. Sahabat Ibnu Abbas, misalnya, menafsirkan potongan huruf yang terdapat pada awal ayat dari surah Maryam sebagai huruf-huruf yang menunjukkan kepada sifat-sifat Allah Swt. *Kâf hâ yâ ‘ain shâd, kâf* berarti *kâfî* (Zat Yang Mencukupi), *hâ* dari kata *hâdî* (Zat Yang Memberi petunjuk), *yâ* dari kata *hakîm* (Zat Yang Mahabijaksana), *‘ain* dari kata *‘alîm* (Zat Yang Mahamengetahui), *shâd* dari kata *shâdiq* (Zat Yang Mahajujur). Sebagian mufasir mengatakan bahwa huruf-huruf *muqattha’ah* adalah nama dari surah-surah yang memuatnya. Sedangkan sebagian mufasir yang lain mengkategorikannya sebagai sumpah Allah Swt. Sebagaimana Allah bersumpah dengan pena, matahari, bulan, masa, Allah

⁵⁴ Al-Suyuthi, hal. 431.

Swi. Juga bersumpah demi huruf-huruf hijaiyyah yang menjadi bangunan dasar dari kata, kalimat dan bahasa al-Qur'an.⁵⁵

Karenanya, Ibnu Qutaibah menolak pendapat yang menafikan kemungkinan dan kebolehan mengetahui dan menafsirkan ayat-ayat *mutasybihât*. Keberadaan ayat *mutasybihât*, bagi Ibnu Qutaibah, dimaksudkan untuk memberikan keutamaan dan kedudukan yang mulia bagi mereka yang berusaha keras mendayagunakan akalinya untuk mengetahui makna-makna dan maksud dari ayat-ayat al-Qur'an. Dengan ayat *mutasybihât*, al-Qur'an hendak menegaskan perbedaan derajat orang-orang yang mengetahui dan mereka yang tidak mengetahui.⁵⁶ Keberadaan ayat *mutasybihât* sejalan dengan ditujukannya al-Qur'an kepada orang-orang yang berpikir, orang-orang yang mengerahkan segala upaya dalam mendayagunakan akalinya.

2. Macam-macam Ayat *Mutasybihât*

Faktor utama yang menyebabkan suatu ayat dikategorikan sebagai *mutasybihât* adalah kesamaran yang melekat pada teks. Melalui identifikasi faktor kesamaran teks, secara umum Al-Suyuthi membagi *mutasybih* kedalam tiga bagian: *Pertama*, ayat-ayat yang kesamarannya dilihat dari sisi bentuk lafazhnya saja. *Kedua*, ayat-ayat yang kesamarannya dilihat dari segi makna yang

⁵⁵ Ibnu Qutaibah, hal. 299.

⁵⁶ Ibnu Qutaibah, hal. 76.

dikandungnya. *Ketiga*, ayat-ayat yang kesamarannya dilihat dari sisi lafazh dan sekaligus makna yang dikandungnya.⁵⁷

Ayat-ayat yang kesamarannya dilihat dari segi bentuk kata atau lafazhnya terbagi menjadi dua: *Pertama*, ayat-ayat yang kesamarannya ditimbulkan oleh kata yang tunggal, baik karena kata tersebut tidak populer di kalangan pendengarnya seperti kata *abba* (أَبَا) pada QS. Abasa: 30 atau karena ia merupakan kata homonim (*musytarak*), seperti kata *yamîn* yang bisa berarti tangan kanan, sumpah dan kekuatan. *Kedua*, ayat-ayat yang kesamarannya ditimbulkan oleh susunan redaksinya, baik karena terlalu ringkas, atau susunannya yang kepanjangan, atau susunannya yang tidak berurutan. Contoh ayat *mutasyâbih* yang ditimbulkan oleh susunan redaksinya yang terlalu ringkas terdapat pada QS. Al-Nisa': 3,

وَأِنْ حِفْتُمْ إِلَّا أَنْفُسُكُمْ فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ

“Jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu menikahinya), nikahilah perempuan (lain) yang kamu senangi.”

Contoh ayat *mutasyâbih* yang ditimbulkan oleh susunan redaksinya yang diperpanjang seperti terdapat pada QS. Al-Syurâ: 11,

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ

⁵⁷ Al-Suyuthi, hal. 430.

“Tidak ada sesuatu pun yang seperti dengan yang serupa dengan-Nya.”

Penambahan huruf *kâf* dalam ayat ini menimbulkan kesamaran pada maksud maknanya.

Contoh *mutasyâbih* yang ditimbulkan oleh susunan katanya yang tidak berurutan seperti terdapat pada QS. Al-Kahf:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا رَافِيًا

“Segala puji bagi Allah yang telah menurunkan Kitab Suci (Al-Qur’an) kepada hamba-Nya dan Dia tidak membuat padanya sedikit pun kebengkokan, (Dia juga menjadikannya kitab) yang lurus.”

Peletakan kata penjelas *qayyimâ* yang terpisah dari kata yang dijelaskannya, yaitu *al-kitâb*, menimbulkan kesamaran pada redaksi susunannya.⁵⁸

Adapun ayat *mutasyâbihât* yang kesamarannya dilihat dari segi maknanya yaitu adalah ayat-ayat sifat atau disebut juga ayat antropomorfistik, dan ayat-ayat yang mendiskripsikan hari kiamat. Makna dari ayat-ayat tersebut menimbulkan kesamaran dikarenakan ia berada di luar jangkauan persepsi manusia.⁵⁹ Yang dimaksud dengan ayat sifat di sini adalah ayat-ayat yang makna lahiriahnya menyamakan Tuhan dengan bentuk makhluk-Nya. Ayat sifat ini dikenal juga dengan ayat antropomorfis, ayat yang lahiriahnya menggambarkan Tuhan sebagai

⁵⁸ Al-Suyuthi, hal. 430.

⁵⁹ Al-Suyuthi, hal. 430.

sosok kebertubuhan seperti makhluk-Nya, seperti ayat yang menyandarkan kata *istawâ* (bersemayam) dan kata *yad* (tangan) kepada Allah Swt. di dalam beberapa ayatnya.⁶⁰ Seperti pada QS. Thâhâ: 5 dan QS. Al-Fath: 10,

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى

Yang Maha Pengasih bersemayam di atas 'Arasy

يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ

"Tangan Allah di atas tangan mereka."

Sedangkan ayat *mutasyâbihât* yang kemasamarannya ditimbulkan dari sisi lafazh dan maknannya bisa dilihat dari beberapa faktor, seperti kesamaran antara umum dan khusus, antara wajib dan *nadb*, antara *nâsikh* dan *mansûkh*, tempat dan sebab turunnya ayat, antara syarat dan *mâni'* dalam ayat hukum.⁶¹

Jika ditinjau dari sisi jangkauan pengetahuan manusia terhadap maknanya, maka beberapa ulama tafsir membagi ayat *mutasyâbihât* ke dalam tiga bagian:

- a) Ayat-ayat *mutasyâbihât* yang sama sekali tidak dapat diketehui segala aspeknya, seperti ayat yang membicarakan persoalan metafisika dan eskatologi. Ayat-ayat seperti ini berada di luar jangkauan persepsi manusia, misalnya ayat yang

⁶⁰ Nuruddin Itr, *'Ulûm al-Qur'ân al-Karîm* (Damaskus: AL-Shabbah, 1993), hal. 125.

⁶¹ Al-Suyuthi, hal. 430.

menggambarkan api neraka sebagai gelombang-gelombang panas pada QS. Al-Zumar: 16,

لَهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ ظُلَلٌ مِنَ النَّارِ وَمِنْ تَحْتِهِمْ ظُلَلٌ

“Di atas mereka ada lapisan-lapisan dari api dan di bawah mereka pun ada lapisan-lapisan pula”

- b) Ayat-ayat yang maknanya samar namun masih dapat diketahui oleh orang yang bersungguh-sungguh dalam menelitinya, misalnya ayat yang menggunakan kosa kata yang tidak populer atau ayat yang mengandung kosa kata yang bersifat ambigu, seperti kata *qurû*’ yang berarti suci dan juga haid pada QS. Al-Baqarah: 228,

وَالْمُطَلَّاتُ بِرَبِّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ

“Para istri yang diceraikan (wajib) menahan diri mereka (menunggu) tiga kali *qurû*’ (suci atau haid)”

- c) Ayat-ayat *mutasyâbihât* yang hanya dapat diketahui oleh orang yang mendalam pengetahuannya disertai dengan melakukan penyucian jiwa dari hawa nafsunya. Mereka adalah orang-orang yang diistilahkan al-Qur’an sebagai *al-râsikhûna fî al-‘ilm*.⁶²

⁶² Shihab, *Kaidah tafsir*, hal. 186.

Pada dasarnya kesamaran yang melekat pada teks dan menjadikannya sebagai *mutasyâbih* merupakan suatu hal yang subjektif. Karenanya, satu ayat yang sama bisa saja dianggap sebagai *mutasyâbih* oleh satu penafsir dan dianggap sebagai *muhkam* oleh penafsir lainnya. Sehingga beberapa ulama menolak pembagian ayat *mutasyâbih* yang ditinjau dari aspek jangkauan pengetahuan manusia terhadap maknanya.

Al-Zarkasyi menyebutkan beberapa ayat *muhkamât* yang dijadikan dasar dalam memahami ayat *mutasyâbihât*. Dalam memahami ayat yang mendiskripsikan dzat dan sifat Allah Swt, ayat *muhkam*-nya terdapat pada QS. Al-Syûrâ: 11, ليس كمثلہ شیء (tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan-Nya). Dalam menafsir ayat *mutasyâbihât* dalam tindakan Allah Swt, ayat *muhkam*-nya terdapat pada QS. Al-An'âm: 149, قل فله الحجة البالغة (Katakanlah, alasan yang kuat hanya pada Allah). Dalam menafsir ayat *mutasyâbihât* yang menisbatkan suatu tindakan kepada selain Allah, maka ayat *muhkam*-nya terdapat pada QS. Al-An'âm: 125, و من یرد أن یضله یجعل صدره ضيقا حرجا (dan barang siapa dikehendaki-Nya menjadi sesat, Dia jadikan dadanya sempit dan sesak). Dalam menafsirkan ayat *mutasyâbihât* perihal wahyu dan kenabian, maka ayat *muhkam*-nya terdapat pada QS. Al-Hijr: 9, إنا نحن نزلنا الذکر و إنا له لحافظون (sesungguhnya Kamilah yang menurunkan al-Qur'an

dan Kami pula yang memeliharanya) dan juga pada QS. Al-Najm: 3, *و ما ينطق عن الهوى* (dan tidaklah yang diucapkannya itu menurut keinginannya).⁶³

3. Studi Ayat *Mutasyâbihât* dalam Ilmu Kalam

Di dalam al-Qur'an, terdapat banyak ayat yang secara lahiriah teks menegaskan kejisiman Tuhan. Dalam pandangan Ibnu Rusyd, penegasan kejisiman Tuhan ini lebih banyak dari penegasannya.⁶⁴ Karenanya, ini menimbulkan ambiguitas dalam memahami kalam Tuhan tentang diriNya.

Dalam menyikapi ayat *mutasyâbihât*, khususnya ayat-ayat antropomorfistik, ulama memiliki pandangan yang berbeda. Berikut adalah sikap dan tafsir ulama dalam pemaknaan ayat antropomorfistik.

a) **Mazhab Salaf (*Tafwîdl*)**

Ulama salaf cenderung berhati-hati dalam menafsirkan al-Qur'an. Terlebih lagi dalam menafsir ayat-ayat antropomorfistik. Dalam pandangan al-Ghazali, ulama salaf berpegang kepada tujuh prinsip dalam pembacaannya terhadap ayat antropomorfistik. *Pertama*, *taqdîs*; menyucikan Tuhan dari kejisiman dan yang menyertainya. *Kedua*, *tashdîq*; yaitu beriman bahwa apa terdapat pada wahyu adalah benar. *Ketiga*, mengakui kelemahan diri bahwa

⁶³ Badruddin Al-Zarkasyi, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân* (Kairo: Dar al-Turats, 1983), vol. 2, hal. 71.

⁶⁴ Muhammad Ibnu Rusyd, *Al-Kasyf 'an Manâhij al-Adillah fî 'Aqâid al-Millah* (Libanon: Darul Kutub Al-Ilmiyyah, 2003), hal. 170.

maksud dari ayat tersebut berada di luar jangkauan kemampuannya. *Keempat, sukûl*; diam tidak menanyakan maknanya, pun tidak berusaha untuk tenggelam dalam pembahasannya. *Kelima, imsâk*; menahan diri agar tidak memalingkan makna suatu kata kepada makna lain, menambah atau mengurangi, bahkan tidak mengutarakan kata lain selain kata yang terdapat dalam teks. *Keenam, al-kaff*; mencegah pikiran agar tidak memikirkan makna teks. *Ketujuh*, menyerahkan pemaknaannya kepada ahlinya, yaitu para nabi, wali dan kekasih-kekasih Allah lainnya.⁶⁵

Sikap ulama salaf ini dikenal dengan mazhab *tafwîd*; yaitu memasrahkan hakikat makna sepenuhnya kepada Allah Swt. seraya menyucikan-Nya dari makna lahiriah teks.⁶⁶ Dengan kata lain, ulama salaf tidak memaknai teks antropomorfistik sebagaimana makna literalnya atau pun makna metaforisnya. Mereka memahaminya dengan pemaknaan umum; yaitu pemaknaan yang layak dengan kesucian dan kesempurnaan Zat Tuhan, tanpa menyebutkan pemaknaan khususnya. Muhammad Abdul Fadhil al-Qushi menyebut pemeknaan mazhab salaf ini sebagai *takwîl ijmâlî*.⁶⁷ Sebab, dengan tidak memahami suatu teks dengan makna literalnya, maka itu juga adalah

⁶⁵ Al-Ghazali, *Ijâm al- 'Awâm 'an 'Ilm al-Kalâm*, hal. 49.

⁶⁶ Badruzzaman M Yunus dan Sofyana Jamil, *Penafsiran Ayat-Ayat Mutasyabihat dalam Kitab Shafwah al-Tafasir* (Prodi S2 Studi Agama-Agama UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2020), hal. 118.

⁶⁷ Muhammad Abdul Fadhil Al-Qushi, *Mauqif al-Salaf bain al-Mutsbitîn wa al-Muawwilîn: Dirâsah Naqdiyyah li Manhaj Ibnu Taimiyyah* (Kairo: Darul Bashair, 2004), hal. 8.

salah satu bentuk takwil; takwil secara umum tanpa menyebutkan makna khusus yang lain.⁶⁸

Dari sini dapat dipahami bahwa ulama salaf tidak berusaha menggunakan analisis bahasa atau pun penalaran rasional untuk memahami teks antropomorfistik. Mereka memasrahkan makna seutuhnya kepada Tuhan semata. Seperti dinyatakan oleh Muhammad ibn al-Hasan, sahabat dari Imam Abu Hanifah, bahwa ulama di masanya mengimani apa yang terdapat dalam teks mengenai atribut Tuhan tanpa menafsirkan, mempersepsikan atau pun menyamakan dengan atribut makhluk-Nya.⁶⁹

Bahkan, sebagian ulama salaf melarang untuk memahami makna teks yang bercorak antropomorfistik dan menganggap pencarian maknanya sebagai bid'ah. Sebagaimana ungkapan populer dari Imam Malik ketika ditanyai mengenai makna dari frasa ayat *al-rahmân 'alâ al-'arysi istawâ*, dia menjawab,

الإستواء معلوم، و الكيف مجهول، والإيمان به واجب، و السؤال عنه بدعة

*“lafadz istiwâ’ itu sudah diketahui, dan bagaimananya itu tidak diketahui, mengimaninya adalah wajib dan menanyakan maknanya adalah bid’ah.”*⁷⁰

⁶⁸ Al-Quhsi, hal. 37.

⁶⁹ Al-Quhsi, hal. 20.

⁷⁰ Badruddin Al-Zarkasyi, *al-Burhân fî ‘Ulûm al-Qur’ân* (Kairo: Dar al-Turats, 1983), hal. vol.ii, hal. 78.

Imam Ahmad mengungkapkan jawaban yang sama,

استوى على العرش كيف شاء و كما شاء بلا حد و لا صفة يبلغها واصف

“istawâ ‘alâ al-arys sebagaimana Dia berkehendak dan seperti apa Dia berkehendak tanpa batasan, tanpa persepsi yang dapat dijangkau oleh orang yang mempersepsikan.”⁷¹

Dalam pandangan Ibnu Rusyd, mazhab ulama salaf yang tidak menetapkan pun tidak menegaskan suatu makna, adalah sikap yang benar dalam pembacaan ayat-ayat antropomorfistik.⁷² Dengan demikian, frasa *istawâ ‘alâ al-‘arsy* dan frasa *yad, yamîn, a’yun* dan atribut manusiawi lainnya yang disematkan kepada Tuhan tidak dipahami secara literal ataupun secara metaforis. Ulama Salaf memasrahkan makna seutuhnya kepada Allah Swt. tanpa berusaha menganalisisnya baik berdasar kaidah bahasa atau kaidah rasional. Dengan kata lain, mereka memahami keterbatasan pengetahuan dirinya, pun ketidak-terbatasan Zat Yang Diketuinya.⁷³

b) Mazhab Khalaf (*Ta’wîl*)

Yang dimaksud dengan ulama khalaf adalah aliran ahli Sunah, baik Maturidiyah atau pun Asya’airyah, yang mengaplikasikan metode takwil

⁷¹ Yusuf Abdullah, *Pandangan Ulama Tentang Ayat-ayat Mutasyabihat* (Bandung: Penerbit Sinar Baru, 1993), hal. 18–19.

⁷² Ibnu Rusyd, hal. 171.

⁷³ Al-Quhsi, hal. 16.

dalam memahami ayat *mutasyabihât*.⁷⁴ Penggunaan takwil oleh ulama khalaf sebagai jawaban dan bantahan terhadap berbagai aliran di masanya yang dianggap menyimpang dalam pembacaannya terhadap ayat-ayat ketuhanan, seperti Qadariyah, Jabariyah dan Mujassimah.⁷⁵

Muktazilah—sebagai bagian aliran dari Qadariyah—adalah mazhab teologis yang paling getol menolak konsep keserupaan Tuhan dengan manusia. Bahkan, berdasar kepada konsep Tauhidnya, Muktazilah menafikan semua sifat-sifat manusia yang diatributkan kepada Tuhan di dalam banyak ayat al-Qur'an atau pun Hadis. Dalam pandangan Wasil ibn Atha', apa yang disebut sebagai sifat Tuhan dalam teks agama sebenarnya bukanlah sifat yang memiliki wujud sendiri di luar zat Tuhan, melainkan sifat itu adalah esensi Tuhan.⁷⁶ Abul Hudzail, salah satu tokoh Muktazilah pernah berkata, "*Tuhan mengetahui dengan ilmu, dan ilmu itu adalah Tuhan. Tuhan berkuasa dengan kekuasaan, dan kekuasaan itu adalah Tuhan.*"⁷⁷

Dalam konteks ayat antropomorfis, Muktazilah menolak konsep kejisiman Tuhan. Sebab, Tuhan dalam pandangan Muktazilah adalah immateri. Maka, semua sifat-sifat jasmani adalah mustahil bagi Tuhan. Abdul

⁷⁴ Al-Quhsi, hal. 8.

⁷⁵ Asma Muhammad Sulaiman Jad, *al-Ta'wil al-Lughaghi 'Ind al-Mâturidî wa Atsaruhû fi al-'Aqâid al-Islamiyyah*, Jurnal Ilmiah Al-Mashadir: Journal of Arabic Education and Literature, 3.1 (2023), hal. 12.

⁷⁶ Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, hal. 45.

⁷⁷ Muhammad bin 'Abdul Karim Al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*. (Kairo: Darul Fikr, 1990), hal. 46.

Jabbar, salah satu tokoh Muktazilah, berargumen bahwa Tuhan tidak memiliki sifat-sifat Jasmani, sebab Dia tidak memiliki badan materi.⁷⁸ Dalam pembacaannya terhadap ayat-ayat antropomorfis, Muktazilah mengaplikasikan metode takwil, yaitu memalingkan makna hakikat teks kepada makna lain yang menafikan kejisiman Tuhan (makna majaz). Abdul Jabbar memberi contoh, kata *istawâ*⁷⁹ dialihkan maknanya kepada *istîlâ'* (menguasai), dan kata *yadayya*⁸⁰ dialihkan maknanya kepada *al-quwwah* (kekuatan), kata *yamîn*⁸¹ dialihkan maknanya kepada kekuatan. Begitu pun dengan atribut manusiawi yang lain yang dinisbatkan kepad Tuhan, dialihkan maknanya kepada makna majaznya.⁸² Teks yang sejalan dengan kaidah akal, maka ia dipahami sebagaimana makna literalnya. Sedangkan teks yang menyalahi kaidah akal, maka ia harus dipalingkan kepada makna yang sejalan dengan argumen rasional.⁸³

Ada pun Imam Al-Asy'ari, dalam kesimpulan Harun Nasution, menolak antropomorfisme dengan cara yang berbeda. Imam Asya'ri memaknai ayat antropomofistik secara literal, namun tidak berusaha memahaminya dengan menegaskan kekhususan maknanya. Di dalam karyanya, *al-Ibânah*—lanjut Harun Nasution—Imam Asya'ari mengatakan,

⁷⁸ Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, hal. 137.

⁷⁹ QS. Thâhâ: 5.

⁸⁰ QS. Shâd: 75.

⁸¹ QS. Al-Zumar: 67.

⁸² Al-Hamdani, hal. 226–29.

⁸³ Al-Hamzai, hal. 89.

“Tuhan mempunyai mata dan tangan, yang tak dapat diberi gambaran atau difenisi.” Imam Asya’ari mengakui kejasmanian Tuhan tetapi dengan tidak diketahui bagaimana bentuknya.⁸⁴

Patut diduga bahwa kesimpulan Harun Nasution merujuk kepada fase pertama Imam Asy’ari setelah menanggalkan akidah Muktazilahnya. Dalam penelitian Irfan Abdul Hamid, setelah Imam Asya’ri mendapat pengakuan dan kepercayaan dari Ahli Sunah, pada fase keduanya dia mengkritik aliran tekstualis, seperti pengikut Imam Ahmad ibn Hanbal, dan menegaskan pentingnya penggunaan argumen rasional dalam ilmu kalam, seperti terlihat dalam risalah kecilnya, *Risâlah fî Istihâsân al-Khaulî fî al-Kalâm*.⁸⁵ Fase pertama pemikiran Imam Asya’ari dianggap semacam fase rekonsiliasi dengan Ahlu Sunah setelah dirinya menyatakan melepaskan pemikiran Muktazilahnya.

Fase kedua dari pemikiran kalam Imam Asy’ari inilah yang kemudian dijadikan pijakan oleh Asy’ariyah belakangan. Tidak seperti Muktazilah, Asy’ariyah menetapkan sifat-sifat ketuhanan, seperti mengetahui, mendengar, melihat dan lain sebagainya. Bagi Imam Al-Asyari, seorang yang mengetahui maka mengetahui dengan ilmunya, dan ilmu bukanlah dirinnya.⁸⁶ Dalam

⁸⁴ Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, hal. 138.

⁸⁵ Abdul Hamid Irfan, hal. 137. Lihat juga Abu Al-Hasan Al-’Asya’ri, *Risâlah fî Istihâsân al-Khaulî fî al-Kalâm* (Variorum Collected Studies Series), hal. 9.

⁸⁶ Ahmad Al-Thayyib, *Nazharât fî Fikr al-Imâm Al-Asy’arî* (Kairo: Darul Quds Al-’Arabi, 2019), hal. 26.

pandangan Al-Ghazali, sifat-sifat Tuhan tidaklah sama dengan esensi Tuhan, akan tetapi sifat itu berwujud dalam esensi Tuhan.⁸⁷ Akan tetapi, dalam konteks ayat antropomorfis yang menisbatkan kejisiman kepada Tuhan, maka Asy'ariyah mengaplikasikan metode takwil dalam pembacaanya.⁸⁸

Takwil perseptif ulama Khalaf dipahami sebagai pengalihan suatu kata dari kemungkinan makna kuatnya kepada kemungkinan makna lemahnya. Pengalihan makna ini dilakukan karena adanya petunjuk yang mengharuskannya. Kebenaran dari suatu takwil dilihat dari kesesuaiannya dengan pandangan al-Qur'an dan Sunah. Jika takwil itu sejalan dengan kandungan teks agama, maka ia adalah takwil yang sah, benar. Namun, jika takwil itu melenceng dari pandangan al-Qur'an dan Sunah, maka ia disebut sebagai takwil yang salah.⁸⁹ Dalam pandangan Fakhruddin al-Razi, dalam domain teologis, takwil dapat dilakukan jika makna lahiriah teks tidak dapat diterima oleh kaidah rasional. Menurutnya, takwil harus berdasar kepada argumentasi rasional, bukan kepada argumentasi tekstual. Sebab, selamanya teks selalu mengandung kemungkinan-kemungkinan makna yang lain. Dengan kata lain, teks tidak dapat mengantarkan kepada keyakinan pasti.⁹⁰

⁸⁷ Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, hal. 136.

⁸⁸ Al-Quhsi, hal. 13.

⁸⁹ Abu Hamid Al-Ghazali, *Qânûn al-Tâ'wil*, 1993, hal. 7.

⁹⁰ Al-Razi, *Ma'âlim Ushûl al-Dîn*, hal. 22.

Dalam pandangan al-Amidi, persepsi mengenai keserupaan Tuhan dengan makhluk-Nya timbul dari prasangka yang keliru. Seorang yang berakal adalah dia yang meninggalkan prasangka dan imajinasinya dan hanya bersandar kepada argumentasi rasional.⁹¹ Karenanya, takwil adalah jalan untuk melenyapkan imajinasi mengenai Tuhan.

Teks yang secara literal menggambarkan kejisiman Tuhan, maka maknanya harus dialihkan kepada makna lain yang menafikan kejisiman-Nya.⁹² Oleh karenanya, Al-Razi mengalihkan makna *yad* pada frasa *yadullâh fauqa aidîhim* kepada makna kekuasaan.⁹³ Begitu juga dengan kata *istawâ* (bersemayam) dialihkan maknanya kepada makna lain, yaitu menguasai (*istîlâ*').⁹⁴ Demikian juga Al-Ghazali, dia memberikan makna yang sama seperti halnya Al-Razi mengenai dua frasa tersebut.⁹⁵

Sedangkan Imam Al-Maturidi, mengenai sifat-sifat ketuhanan, pandangannya tidak jauh berbeda dengan Imam Al-Asy'ari. Imam Al-Maturidi mengakui keberadaan sifat-sifat Tuhan yang terdapat di dalam beberapa teks agama. Menurutnya, sifat Tuhan bukanlah Tuhan, tapi juga

⁹¹ Al-Amidi, hal. 186.

⁹² Fakhruddin Al-Razi, *Asâs al-Taqdîs* (Kairo: Maktabah Al-Kulliyyat Al-Azhariyyah, 1986), hal. 109.

⁹³ Al-Razi, *Asâs al-Taqdîs*, hal. 163.

⁹⁴ Al-Razi, *Asâs al-Taqdîs*, hal. 202.

⁹⁵ Abu Hamid Al-Ghazali, *al-Iqtishâd fî al-I'tiqâd* (Kairo: Darul Bashair, 2009), hal. 120.

tidak lain dari Tuhan. Kekekalan sifat-sifat Tuhan bukan melalui sifat-sifat itu sendiri. Melainkan, melalui keberadaannya dalam esensi Tuhan.⁹⁶

Dalam konteks ayat antropomorfistik, Imam Al-Maturidi dekat dengan pandangan ulama Salaf. Dia menafikan keserupaan Tuhan dengan makhluk-Nya, juga menafikan kejisiman Tuhan. Namun, dia juga tidak menakwil makna ayat tersebut kepada makna lain. Akan tetapi, dia juga tidak menolak konsep takwil selama sesuai dengan kaidah bahasa dan penalaran rasional.⁹⁷ Misalnya, Imam Al-Maturidi mengungkap kemungkinan makna dari frasa *istawâ 'alâ al'arsy*, di antaranya: 1) makna *'arsy* adalah kerajaan, sedangkan makna *istawâ* adalah penguasaan yang sempurna, 2) makna *istawâ* adalah mencipta lalu mengangkat arasy, 3) menakwil kata *'alâ* (di atas) semakna dengan *ilâ* (kepada), sehingga *istawâ* memiliki makna bermaksud kepada penciptaan arasy. Dari kemungkinan makna takwil tersebut, Imam Al-Maturidi memilih untuk memahami ayat antropomorfistik secara umum sebagai suatu makna yang layak dengan Zat ketuhanan.⁹⁸

Al-Bazdawi, salah satu tokoh Maturidiah di Bukhara, menafsirkan kata *yad* (tangan) yang disandarkan kepada Tuhan sebagai sifat yang sama dengan sifat yang lain seperti pengetahuan dan kehendak. Dengan kata lain,

⁹⁶ Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, hal. 138.

⁹⁷ Muhammad Alu Nur, hal. 214.

⁹⁸ Muhammad Sulaiman Jad, hal. 20.

yang dimaksud dengan kata *yad* bukanlah anggota tubuh, melainkan sebuah daya, yakni makna dari esensi tangan.⁹⁹

Dengan demikian, Maturidiah juga mengaplikasikan metode takwil dalam pembacaanya terhadap ayat antropomorfistik. Sebab, mereka menolak kejisiman Tuhan.

c) *Mazhab Tasybîh dan Tajsîm*

Dalam penelitian Abdul Hamid Irfan, aliran *musyabbihah*; kelompok yang berpandangan bahwa Tuhan serupa dengan manusia, berawal dari ulama Ahli Hadis belakangan. Ahli Hadis yang menganut paham *tasybîh* ini kemudian dikenal dengan aliran Hasyawiah. Salah satu tokohnya adalah Muqatil ibn Sulaiman al-Balkhi (w. 150 H.), Kahmas ibn al-Hasan al-Tamimi (w. 139 H.), Ahmad al-Hajimi dan Daud al-Jawaribi. Pendapat Abdul Hamid Irfan ini merujuk kepada pernyataan al-Syahrastani yang menyatakan bahwa sekelompok ulama Hadis belakangan menetapkan makna ayat antropomorfistik sebagaimana makna lahirianya; mereka tidak menakwilnya, namun memahaminya secara hakikat.¹⁰⁰

Dalam pandangan aliran yang kemudian dikenal dengan Hasyawiah ini, Tuhan adalah jisim; Dia memiliki bentuk dan struktur tubuh seperti halnya manusia; memiliki darah, daging, anggota tubuh seperti tangan, kaki, betis dan

⁹⁹ Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, hal. 138.

¹⁰⁰ Abdul Hamid Irfan, hal. 197.

lainnya.¹⁰¹ Kejisiman Tuhan ini juga dipopulerkan oleh tokoh Syi'ah seperti Hisyam Ibn al-Hakam (w. 179 H.) dan Hisyam Ibn Salim al-Jawaliqi yang menyatakan bahwa Tuhan adalah jisim memiliki ukuran panjang dan lebar, bergerak, diam, datang dan pergi sepertihalnya manusia.¹⁰² Pandangan serupa mengenai kejisiman Tuhan ini juga dianut oleh aliran yang dikenal dengan Karamiah, digagas oleh Muhammad ibn Karam (w. 255 H.). Menurutnya, Tuhan adalah jisim, tapi tidak seperti jisim-jisim yang lain.¹⁰³ Tuhan juga berpindah-pindah, naik dan turun; Dia berada di atas sejajar dengan arasy.¹⁰⁴

Mazhab *tasybîh* ini kemudian populer di kalangan pengikut Imam Ahmad Ibnu Hanbal. Hal ini diperkuat oleh pengakuan Ibnu al-Jauzi, salah satu tokoh besar mazhab Hanbaliyah, bahwa mayoritas ahli Hadis di masanya memahami ayat *mutasyâbihât* sebagaimana makna lahiriahnya sehingga mereka merpersepsikan Tuhan serupa dengan makhluk-Nya.¹⁰⁵ Mereka mengklaim diri sebagai penganut mazhab ulama Salaf.

Di era belakangan, muncul tokoh besar yang menjadi tokoh sentral dalam mazhab *tasybîh*, yaitu Ibnu Taimiyah (w. 728 H.). Dalam menafsir kalam Allah Swt. yang dianggap oleh sebagian teolog sebagai *mutasyâbihât*,

¹⁰¹ Abdul Hamid Irfan, hal. 199.

¹⁰² Abdul Hamid Irfan, hal. 200.

¹⁰³ Ali ibn Ahmad Ibnu Hazm, *al-Fashl fî al-Milal wa al-Ahwâ' wa al-Nihal* (Bairut: Bairut, 1996), vol. ii, hal. 265.

¹⁰⁴ Abdul Hamid Irfan, hal. 200.

¹⁰⁵ Abu al-Faraj Ibnu al-Jauzi, *Talbîs Iblîs* (Bairut: Daru Al-Qalam), hal. 115.

Ibnu Taimiyyah berpegang teguh pada metode *istbât*; yaitu menetapkan apa yang ditetapkan oleh Allah kepada diri-Nya sendiri, dan menafikan apa yang dinafikan oleh Allah Swt. terhadap diri-Nya. Metode *istbât* ini adalah bagian dari konsep tauhid terhadap sifat-sifat Allah. Baginya, metode *istbât* adalah manhaj ulama salaf dalam menafsir kalam Allah Swt.¹⁰⁶

Metode *istbât* Ibnu Taimiyyah ini berbeda dengan metode *tafwîdl* yang diklaim oleh Asy'ariah sebagai manhaj salaf. *Tafwîdl* perspektif Asy'ariah adalah manhaj salaf dalam membaca *mutasyâbihât* dengan memasrahkan hakikat makna sepenuhnya kepada Allah Swt. seraya menyucikan-Nya dari makna lahiriah teks. Sedangkan *istbât* diklaim oleh Ibnu Taimiyyah sebagai manhaj salaf dalam menafsir ayat *mutasyâbihât* dengan menetapkan makna lahiriah teks sebagaimana makna hakikatnya, tapi berbeda dengan hakikat makhluk dan segala yang baru.¹⁰⁷ Menurut Ibnu Taimiyyah, tidak ada seorang Sahabat dan Tabi'in yang menakwil ayat *mutasyâbihât* dengan memalingkannya dari makna lahiriahnya. Semua ulama salaf memaknai ayat *mutasyâbihât* sebagaimana makna lahiriahnya.¹⁰⁸

Ibnu Taimiyyah menolak metode takwil, baik takwil Muktazilah, Asy'ariah atau pun Maturidiah. Metode takwil dianggap sebagai

¹⁰⁶ Ibnu Taimiyyah, *Majmû'ah al-Fatâwâ*, vol. III, hal. 8.

¹⁰⁷ Al-Harrani Ibnu Taimiyyah, *Majmû'ah al-Rasâil al-Kubrâ* (Kairo: Al-'Amirah Al-Syarqiyah), vol. I, hal. 408.

¹⁰⁸ Ibnu Taimiyyah, *Majmû'ah al-Rasâil al-Kubrâ*, vol. I, hal. 445.

penyelewengan dari tradisi dan ajaran ulama salaf. Ibnu Taimiyyah juga menolak konsep hakikat dan majaz dalam pembagian lafazd. Menurutnya, istilah majaz adalah istilah baru yang tidak dikenal dalam tradisi keilmuan ulama salaf, seperti Imam Abu Hanifah, Imam Malik, Imam Al-Syafi'I dan Imam Ahmad Ibnu Hanbal. Istilah majaz sebagai lawan dari hakikat, lanjut Ibnu Taimiyyah, merupakan istilah yang diperkenalkan oleh Muktazilah dan kaum teolog lainnya sebagai dasar dan pembenaran terhadap metode takwil.¹⁰⁹

Menurut Ibnu Taimiyyah, kesamaan sifat dan atribut yang disandarkan kepada Allah Swt. dan juga kepada hamba-Nya, hal tersebut tidak meniscayakan kesamaan hakikat antara sifat dan atribut keduanya. Sifat hidup, *al-hay*, misalnya dalam sebagian ayat dalam al-Qur'an disandarkan kepada Allah Swt. dan dalam sebagian yang lain disandarkan kepada makhluk-Nya. Namun, kesamaan sifat tersebut, menurut Ibnu Taimiyah, tidak meniscayakan kesamaan hakikat makna antara keduanya. Hakikat hidup Allah berbeda dengan hakikat hidup makhluknya.¹¹⁰

Dengan demikian, atribut-atribut yang lain seperti *yad* (tangan), *'ain* (mata) *istiwa'* (bersemayam) yang disematkan kepada Allah Swt. menunjukkan kepada makna hakikat, tapi hakikat yang berbeda dengan

¹⁰⁹ Al-Harrani Ibnu Taimiyyah, *al-Îmân* (Damaskus: Al-Maktab Al-Islami, 1996), hal. 73–74.

¹¹⁰ Ibnu Taimiyyah, *Majmû'ah al-Fatâwâ*, vol. III, hal. 11.

hakikat yang terdapat pada makhluk-Nya. Inilah pemaknaan *istbât* dalam menafsir ayat *mutasyâbihât* perspektif Ibnu Taimiyah.

4. Studi Ayat Mutasyâbihât dalam Tafsir

Bagi sebagian ulama, takwil dan tafsir memiliki pengertian yang sama, yaitu menjelaskan maksud dari firman-firman Allah. Swt. Sebagian ulama yang lain membedakan antara tafsir dan takwil. Dikatakan bahwa tafsir berkaitan dengan *riwâyah*, yakni mendengar dan mengikuti. Sedang takwil berkaitan dengan *dirâyah*, yaitu menalar dan menganalisis untuk mencapai suatu kesimpulan.¹¹¹

Pada abad ke-3 H, istilah takwil mengalami pergeseran makna. Takwil dipahami sebagai usaha memalingkan suatu kata dari makna eksplisitnya (makna lahir) kepada makna implisitnya (makna batin).¹¹² Pentakwilan ini dilakukan karena melihat makna lahiriah teks yang tidak dapat diterima oleh akal. Artinya, takwil merupakan sebuah usaha mempertemukan kebenaran teks keagamaan dengan kebenaran akal. Sebab, seperti yang dikatakan oleh Al-Ghazali, barang siapa yang mendustakan akal maka ia mendustakan agama. Karena hanya melalui akal, kita dapat mengetahui kebenaran agama.¹¹³

Ibnu Qutaibah menolak keras anggapan bahwa dengan ayat *mutasyâbihât*, Allah menurunkan ayat yang tidak dapat dipahami maksudnya oleh pembacanya. Sebagai bukti, kitab-katab tafsir yang ditulis oleh para ulama menunjukkan bahwa

¹¹¹ Shihab, *Kaidah tafsir*, vol. 190.

¹¹² Al-Ghazali, *Qânûn al-Tâ'wîl*, hal. 7.

¹¹³ Al-Ghazali, *Qânûn al-Tâ'wîl*, hal. 19.

mereka tetap berusaha menafsirkan setiap ayat dari al-Qur'an. Bahkan huruf-huruf *muqathha'ah* yang banyak terdapat di awal surah tidak luput dari medan penafsiran.¹¹⁴ Imam Nawawi juga menyatakan hal yang sama. Allah Swt. tidak mungkin berbicara kepada hamba-Nya dengan sesuatu yang tidak dapat dipahami maksudnya. Karena pembicaraan yang seperti itu merupakan hal sia-sia belaka.¹¹⁵

Berikut akan diuraikan beberapa pandangan ulama tafsir mengenai ayat *mutasyâbihât*:

a) Tafsir al-Zamakhshari

Al-Zamakhshari (w. 537 H.) adalah salah satu tokoh Muktazilah yang dinilai berhasil menafsirkan al-Qur'an dengan mengungkap kemukjizatan dan estetika bahasanya melalui teori *nazhm*—yang kemudian menghasilkan salah satu disiplin ilmu dalam Bahasa Arab, yaitu ilmu balaghah—yang diperkenalkan oleh Abdul Qahir Al-Jurjani, salah satu dari ulama yang beraliran Asy'ariyah. Tafsir al-Zamakhshari membawa warna baru dalam corak penafsiran di era berikutnya. Karya tafsirnya tidak hanya dikagumi oleh kaum Muktazilah, tapi juga diakui sebagai tafsir terbaik dalam mendedah keindahan bahasa al-Qur'an oleh ulama Asy'ariyah, termasuk di antaranya oleh Al-Razi dan Al-Baidhawi. Mengomentari karya tafsir Al-Zamakhshari, Ibnu Khaldun mengatakan, *tafsir Al-Kassyâf adalah tafsir terbaik*

¹¹⁴ Ibnu Qutaibah, hal. 100.

¹¹⁵ Abu Zakariya Yahya Al-Nawawi, *Shahih Muslim bi Syarh al-Nawawî* (Bairut: Daru Ihya' al-Turats al-'Araby, 1992), vol. 18, hal.218.

yang pernah ada dalam mendedah gramatika dan keindahan balaghah al-Qur'an.¹¹⁶

Di dalam *al-Kassyâf*, Al-Zamakhsyari mendefinisikan *muhkam* dan *mutasyâbih* secara sederhana. Ayat *muhkam* adalah ayat dengan ungkapan yang memiliki kejelasan makna sehingga tidak mengandung kesamaran dan kemungkinan makna yang lain. Sedangkan ayat *mutasyâbih* adalah sebaliknya; ayat dengan ungkapan yang tidak jelas maknanya dan mengandung kemungkinan makna yang lain.¹¹⁷ Al-Zamakhsyari sejalan dengan ulama lain yang menyatakan kemungkinan mengetahui makna dari ayat *mutasyâbih*.

Seperti tokoh mufasir yang lain, dalam menafsirkan ayat *mutasyâbih*, Al-Zamakhsyari menjadikan ayat *muhkam* sebagai dasar takwil terhadap ayat *mutasyâbih* dengan menjadikan rasionalitas akal sebagai tolok ukur untuk menentukan ayat-ayat *muhkam* dan ayat-ayat *mutasyâbih*. Dengan kata lain, identifikasi ayat *muhkam* dan *mutasyâbih* berpijak kepada rasionalitas akal. Dalam konteks Muktazilah, al-Zamakhsyari berpijak kepada dasar-dasar konsep tauhid dan keadilan Tuhan yang menjadikan rasionalitas akal sebagai dasar utama untuk memahami wahyu Tuhan.

Dalam hirarki nalar Muktazilah, akal menduduki posisi pertama, al-Qur'an di posisi kedua dan Sunah Nabi Saw. di posisi ketiga. Sehingga interpretasi al-

¹¹⁶ Ibnu Khaldun, *Muqaddimah Ibnu Khaldûn* (Damaskus: Daru Ya'rib, 2004), vol. 2, hal.176.

¹¹⁷ Mahmud ibn Umar Al-Zamakhsyari, *Tafsîr al-Kasysyâf 'an Haqâiq al-Ta'wil wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Tâ'wil*, 3 ed. (Bairut: Darul Ma'rifah, 2009), hal. 161.

Qur'an dan Sunah harus berdasar kepada rasionalitas akal. Sebab dalam pandangan kaum Muktaẓilah, ibadah yang menjadi tujuan penciptaan manusia terdapat tiga macam. *Pertama*, mengetahui Allah Swt. dengan sifat-sifat wajib, mustahil dan mungkin. Jenis pengetahuan ini hanya dapat diperoleh melalui akal. *Kedua*, mengetahui hal-hal yang direstui dan dimurkai oleh Allah Swt. Jenis pengetahuan ini diperoleh melalui al-Qur'an. *Ketiga*, mengetahui cara melaksanakan perintah dan menjauhi larangan Allah Swt. Jenis pengetahuan ketiga ini diperoleh melalui Sunah Nabi Muhammad Saw. Konsep hirarki pengetahuan ini menjadikan interpretasi al-Qur'an dan Sunah tunduk dan harus sejalan dengan rasionalitas akal.¹¹⁸

Dalam pandangan al-Qadhi Abdul Jabbar, salah satu tokoh Muktaẓilah, sebuah teks akan memiliki petunjuk makna jika ia memenuhi dua syarat; kesepakatan kolektif dan pengetahuan terhadap kehendak penutur atau kondisi lawan bicara (*mukhâṭhab*). Berkenaan dengan teks al-Qur'an, kebenaran makna teks tidak dapat diperoleh kecuali setelah mengetahui keadaan sang penutur, yakni Allah Swt. dengan semua atribut-Nya yang diantaranya adalah keesaan dan keadilan (*al-tauhid wa al-'adl*). Pengetahuan terhadap sifat-sifat Allah sebagai penutur al-Qur'an hanya dapat diperoleh melalui penalaran rasio. Dengan ini, kebenaran rasio menjadi dasar dari setiap penafsiran terhadap teks al-Qur'an, khususnya teks yang mendiskripsikan tentang Tuhan itu sendiri. Kaum Muktaẓilah berpandangan bahwa

¹¹⁸ Nashr Hamid Abu Zaid, *al-Ittijâh al-'Aqly fî al-Tafsîr* (Bairut: Al-Markaz Al-Tsaqafi Al-Arabi, 1996), hal. 164.

kebenaran yang berlandaskan rasio tidak akan bertentangan dengan kebenaran yang berlandaskan kepada wahyu. Jika ditemukan teks yang secara lahiriah bertentangan dengan rasio, maka harus ditakwil kepada kemungkinan makna lain yang sejalan dengan kebenaran rasio.¹¹⁹

Sehingga identifikasi *muhkam* dan *mutasyâbih* harus berdasarkan kepada rasionalitas akal. Dalam hal ini, rasionalitas akal itu adalah lima dasar akidah dalam mazhab Muktaẓilah (*al-ushûl al-Khamsah*). Ayat yang sesuai dengan akidah Muktaẓilah, maka ia akan ditegorikan sebagai ayat *muhkam*. Sedangkan ayat yang makna lahirnya tidak sesuai dengan lima dasar akidah tersebut akan ditegorikan sebagai ayat *mutasyâbih* yang harus ditakwil dengan bersandar kepada ayat *muhkam*.

Al-Zamakhshari mencontohkan *muhkam* dan *mutasyâbih* dengan dua ayat yang makna lahiriahnya saling bertentangan, sehingga ayat yang dinilai sebagai *mutasyâbih* harus dipalingkan dari makna lahiriahnya agar sesuai dengan makna dan maksud ayat yang dinilai sebagai *muhkam*. Contohnya adalah dua ayat berikut:

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ

“Dia tidak dapat dijangkau oleh penglihatan mata, sedangkan Dia dapat menjangkau segala penglihatan itu. Dialah Yang Mahahalus lagi Mahateliti” (QS. Al-An’âm [6]: 103)

¹¹⁹ Abu Zaid, *al-Ittijâh al-‘Aqly fi al-Tafsîr*, hal. 181.

وَجُوهٌ يُّؤَمِّدُونَ نَاضِرَةً إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ

“Wajah-wajah (orang mukmin) pada hari itu berseri-seri(karena) memandang Tuhannya” (QS. Al-Qiyâmah [75]: 22-23)

Al-Zamakhsyari mengkategorikan ayat kedua di atas sebagai *mutasyâbih*. Sedangkan ayat yang pertama dikategorikan sebagai *muhkam*.¹²⁰ Hal ini dapat dipahami karena ayat yang kedua menyatakan kemungkinan melihat Tuhan kelak di akhirat. Dalam mazhab Muktazilah, melihat Tuhan, baik di dunia ataupun nanti di akhirat, adalah hal mustahil terjadinya. Sebab, hal tersebut akan berimplikasi terhadap keniscayaan kejasmanian Tuhan. Ini bertentangan dengan konsep tauhid sebagai salah satu dasar dari akidah Muktazilah. Sedangkan ayat yang pertama (QS. Al-An’âm [6]: 103) oleh Al-Zamakhsyari dikategorikan sebagai *muhkam*, sebab ia selaras dengan dasar akidahnya yang menyatakan dengan tegas kemustahilan melihat Tuhan, “Dia tidak dapat dijangkau oleh penglihatan mata, sedangkan Dia dapat menjangkau segala penglihatan itu. Dialah Yang Mahahalus lagi Mahateliti”.

Ahmad Badrudin Firmanuloh menyebutkan, selain bersandar kepada rasionalitas akal, Al-Zamakhsyari menjadikan *takhyîl* (visualisasi imajiner) sebagai media takwilnya.¹²¹ *Takhyîl*, sebagaimana dipahami oleh ulama balaghah, adalah

¹²⁰ Al-Zamakhsyari, hal. 161.

¹²¹ Ahmad Badrudin Firmanuloh, *Metode Penafsiran Ayat-ayat Mutasyabihat dan Implikasinya: Studi Komparatif Tafsir Al-Zamakhsyari, Al-Razi dan Ibnu Taimiyah* (INSTITUT ILMU AL-QUR’AN (IIQ) JAKARTA, 2018), hal. 226.

membuat gambar imajiner sebagai media untuk menampilkan makna-makna abstrak.¹²² Yahya al-‘Alawi menyebut *takhyîl* ini sebagai *isti’ârah khayâliyah* (metafora imajiner) yang didefinisikan sebagai suatu kata yang lahiriahnya menunjukkan kepada suatu makna, namun yang dikhendaki adalah makna lain melalui penggambaran atau visualisasi.¹²³

Dalam pandangan al-Zamakhshyari, ayat *mutasyâbihât* perlu dipahami dalam bahasa *takhyîl*.¹²⁴ Dalam menafsir ayat sifat yang menyandarkan kata *istawâ* (menetap atau bersemayam) kepada Allah Swt. pada QS. Thahâ: 5, Al-Zamakhshyari menafsirkannya demikian,

لما كان الإستواء على العرش و هو سرير الملك مما يردف الملك جعلوه كناية عن الملك فقالوا:
استوى فلان على العرش يريدون الملك و إن لم يقعد على السرير البتة

“*Tatkala kata istiwâ* ‘alâ al-‘arsy—dan arsy adalah singgasana raja—merupakan sesuatu yang terkait dengan kekuasaan, maka kata tersebut dijadikan kinayah (kiasan) bagi kekuasaan, mereka berkata, “Fulan duduk di atas arsy,” maksudnya dia duduk di atas kekuasaannya, meskipun dia tidak duduk (secara literal) di atas singgasana itu sama sekali.”¹²⁵

Di sini yang menjadi objek takwil Al-Zamaksyari bukanlah kata *istawâ*, melainkan kata ‘arsy yang makna asalnya adalah singgasana lalu kemudian dijadikan kiasan bagi kekuasaan. Ungkapan *istawâ fulân ‘alâ al-‘arsy* merupakan

¹²² Muhammad Ibrahim Syadi, *Asâlib al-Bayân wa al-Shûrah al-Qur’âniyyah* (Mansurah: Daru Wali Al-Islamiyyah, 1995), hal. 527.

¹²³ Al-‘Alawi, *al-Thirâz*, vol. iii, hal. 4.

¹²⁴ Al-Zamakhshyari, hal. 647.

¹²⁵ Al-Zamakhshyari, hal. 651.

penggambaran bahwa si fulan bertahta di atas kekuasaannya. Sehingga ayat di atas dipahami sebagai kiasan untuk menggambarkan kekuasaan mutlak Allah Swt.

Motode yang sama, yakni analisis gaya bahasa *takhyil*, digunakan al-Zamakhshari ketika menafsirkan kata *yad* (tangan) yang disandarkan kepada Allah Swt, misalnya pada QS. Al-Mâidah: 64,

وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدُهُ مَبْسُوتَةٌ

“Orang-orang Yahudi berkata, “Tangan Allah terbelenggu.” Sebenarnya tangan merekalah yang dibelenggu. Mereka dilaknat disebabkan apa yang telah mereka katakan. Sebaliknya, kedua tangan-Nya terbuka.”

Menurut Al-Zamakhshari, ungkapan *“tangan terbelenggu”* (*ghill al-yad*) sebagai metafora untuk menggambarkan sifat kikir. Sedangkan ungkapan *“tangan terbuka”* (*basth al-yad*) merupakan metafora untuk menggambarkan sifat dermawan, meski orang yang dermawan itu tidak memiliki tangan sekalipun.¹²⁶

b) Tafsir al-Razi

Muhammad ibnu Umar ibnu Al-Hasan ibnu Al-Husain ibnu Ali Al-Tamimi, atau yang lebih dikenal dengan Fakhruddin Al-Razi (w. 606 H.) merupakan salah satu tokoh teolog Asy’ariah. Beliau dikenal sebagai imam di dalam ilmu tafsir, ilmu kalam, filsafat dan juga ilmu-ilmu bahasa. Kitab tafsirnya yang bercorak tafsir rasional, *Mafâtiḥ al-Ghaib* dikenal sebagai ensiklopedia dalam ilmu kalam, fisika dan

¹²⁶ Al-Zamakhshari, hal. 299.

kosmologi. Sebab Al-Razi memasukkan semua perdebatan kaum teolog dan filosof melebihi sekadar tafsir terhadap ayat al-Qur'an. Mengenai ini, Abu Hayyan mengatakan, "*Al-Razi di dalam kitab tafsirnya membicarakan banyak hal secara panjang lebar yang sama sekali tidak ada hubungannya dengan tafsir, sehingga dikatakan, "di dalam kitab Al-Razi terdapat semua ilmu, kecuali ilmu tafsir."*¹²⁷

Pandangan Al-Razi mengenai *muhkam* dan *mutasyâbih* bertolak dari indentifikasi petunjuk kata di dalam bahasa. Dilihat dari kualitas kejelasan dan kesamaran maknanya, Al-Razi membagi lafadz ke dalam empat kategori. *Pertama, nash*: yaitu suatu kata yang hanya mengandung satu makna sehingga tidak memungkinkan untuk memalingkan maksudnya kepada makna yang lain. *Kedua, zhâhir*: yaitu suatu kata yang mengandung dua kemungkinan makna, yang dikehendaki adalah makna terdekat atau makna kuatnya (*al-ma'nâ al-râjih*). *Ketiga, muawwal*: yaitu suatu kata yang mengandung dua kemungkinan makna, yang dikehendaki adalah makna jauh atau makna lemahnya (*al-ma'nâ al-marjûh*). *Keempat, mujmal*: yaitu suatu kata yang mengandung dua kemungkinan makna yang setara sehingga sulit mengunggulkan satu makna dari makna yang lain.¹²⁸ Dari klasifikasi ini, Al-Razi mengategorikan *nash* dan *zhâhir* sebagai *muhkam*. Sedangkan *muawwal* dan *mujmal* dikategorikan sebagai *mutasyâbih*.

¹²⁷ Muhammad Husen Al-Dzhabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn* (Kairo: Maktabah Wahbah), vol. I, hal. 210.

¹²⁸ Al-Razi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, vol. 7, 182.

Melalui klasifikasi kata ini, dapat dipahami bahwa takwil sebagai usaha memalingkan petunjuk kata kepada makna lemahnya (*al-ma'nâ al-marjûh*) hanya dapat diaplikasikan ke dalam tataran kata yang dikategorikan sebagai *muawwal* dan *mujmal*. Sedangkan lafadz *nash* dan *zhahir*, keduanya tidak dapat ditakwil.

Al-Razi juga membagi takwil ke dalam dua domain; domain teologis dan domain fikih. Dalam domain teologis, proses takwil ini hanya bisa dilakukan jika bersandar kepada argumentasi rasional. Sebab hanya argomentasi rasional yang dapat mengantarkan kepada keyakinan pasti. Sedangkan argumentasi tekstualis tidak dapat dijadikan pijakan takwil dalam domain teologis. Karena teks, selama ia termanifestasi ke dalam bahasa, kaidah gramatika, metafora, polisemi kata, *tahkshîsh*, *idhmar* dan yang lainnya, selamanya teks tidak dapat mengantarkan kepada makna yang pasti (*qath'î*). Karenannya, proses takwil dalam domain teologis hanya bisa dilakukan jika berdasarkan kepada argumentasi rasional saja, atau argumentasi rasional dan argumentasi tekstual.¹²⁹ Adapun dalam domain fikih, maka proses takwil dapat diaplikasikan dengan hanya berdasar kepada argumentasi tekstual. Karena argumentasi dalam fikih tidak harus mengantarkan kita kepada keyakinan pasti (*qath'î*). Berbeda halnya dengan teologi, ia harus berdasar kepada argumentasi yang dapat mengantarkan kepada keyakinan pasti (*qath'î*). Keyakinan pasti ini hanya dapat dihasilkan melalui

¹²⁹ Al-Razi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, vol. 7, 182. Lihat juga Al-Razi, *Asâs al-Taqdîs*, hal. 235. Lihat juga Al-Razi, *Ma'âlim Ushûl al-Dîn*, hal. 22.

argumentasi rasional, atau kolaborasi antara argumentasi rasional dan argumentasi tekstual.¹³⁰

Menurut Al-Razi, pen-*ta'wîl*-an hanya dapat dilakukan jika makna lahiriah teks bertentangan dengan kebenaran pasti yang diperoleh dari argumentasi rasional atau bertentangan dengan ayat lain yang *muhkam*.¹³¹ Dalam penelitian Ahmad Badrudin Firmanuloh, al-Razi cenderung menggunakan dalil burhani sebagai dasar takwilnya.¹³²

Dalam penafsirannya terhadap *mutasyâbihât* ayat sifat, ayat yang lahiriahnya menggambarkan Tuhan sebagai sosok kebertubuhan seperti makhluk-Nya, Al-Razi berpegang kepada asas akidah berikut: *Pertama*, Allah Swt. berbeda dengan segala yang baru, tidak ada yang serupa dengannya. Sekiranya terdapat kesamaan, maka itu hanyalah kesamaan dalam bahasa (*isytirâk lafzhî*). *Kedua*, hakikat sifat Allah Swt. berbeda dengan hakikat sifat makhluknya. *Ketiga*, Allah Swt. tidak boleh disamakan dengan benda yang berjisim. Karena keberjisiman meniscayakan ketersusunan Tuhan dari dua juz di mana yang satu membutuhkan yang lainnya. *Keempat*, tidak boleh dikatakan Allah Swt berada di mana-mana, karena ia mengandaikan tempat bagi Allah. Sedangkan bertempat merupakan kebutuhan sesuatu yang berjisim.¹³³

¹³⁰ Al-Razi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, vol. 7, hal. 183.

¹³¹ Al-Razi, *Asâs al-Taqdîs*, hal. 221.

¹³² Firmanuloh, "Metode Penafsiran Ayat-ayat Mutasyabihat dan Implikasinya: Studi Komparatif Tafsir Al-Zamakhsyari, Al-Razi dan Ibnu Taimiyah," hal. 226.

¹³³ Mustaffa bin Abdullah dan Ahmad Nazri bin Zainol, *Ayat Sifat Menurut Tafsiran Fakhri Al-Din Al-Razi dalam Karyanya Tafsir Al-Kabir*, *International Journal of Quranic Research*, 15.2 (2023), hal. 96.

Ketika Al-Razi menafsirkan kata *istawâ 'alâ al-'arsy* pada QS. Al-A'râf: 54, dia terlebih dahulu membangun argumentasi rasional kemustahilan Tuhan bersemayam di atas arasy yang ditunjukkan oleh makna lahiriah teks. Sehingga kalimat tersebut harus ditakwil agar terhindar dari makna yang bertentangan dengan rasio. Menurut Al-Razi, awal dan akhir kalimat pada ayat tersebut membicarakan tentang kesempurnaan kekuasaan Allah Swt. sehingga kata *istawâ 'alâ al-'arsy* yang berada di tengah ayat harus dibaca dengan melihat konteks pembicaraannya. Menurutnya, kalimat *istawâ 'alâ al-'arsy* menunjukkan kepada makna kesempurnaan kuasa dan pengetahuan Tuhan. Untuk memperjelas pandangannya ini, Al-Razi mengutip beberapa takwil: *Petama*, takwil Al-Qaffal yang mentakwil kata *'arsy* sebagai *mulk* (kerajaan atau kekuasaan). *Kedua*, mentakwil kata *istawâ* sebagai *istaulâ* (menguasai). *Ketiga*, mentakwil kata *istawâ* yang berarti *istaulâ* (menguasai) dan mentakwil kata *'arsy* dengan arti *mulk* (kerajaan atau kekuasaan). Melalui tiga corak takwil ini dihasilkan bahwa kalimat *istawâ 'alâ al-'arsy* menunjukkan kepada makna kesempurnaan kuasa dan pengetahuan Tuhan.¹³⁴

c) Tafsir Sayyid Quthb

Sayyid Quthb (1906-1966 M.) merupakan salah satu mufasir ternama abad 20 dengan pemikirannya yang banyak mempengaruhi bangkitnya gerakan keagamaan di Islam. Melalui karyanya, *al-Tashwîr al-Fannî fî al-Qur'an*, Sayyid Quthb dinilai sebagai penggagas teori baru dalam membaca dan menafsirkan teks al-Qur'an. Teori

¹³⁴ Al-Razi, *Mafâtih al-Ghaib*, vol. 14, hal. 220–222.

yang diperkenalkan oleh Sayyid Quthb dikenal dengan teori visualisasi artistik (*al-Tashwîr al-Fannî*) dalam redaksi al-Qur'an.¹³⁵

Dalam pandangan Sayyid Quthb, al-Qur'an menjadikan visualisasi artistik (*al-Tashwîr al-Fannî*) sebagai media utama dalam penyampaian pesannya. Ketika hendak menyampaikan suatu makna abstrak, keadaan psikologis, peristiwa yang nyata, pemandangan yang terlihat atau model dan tabiat manusia, al-Qur'an mendeskripsikannya melalui penggambaran imajinatif yang menjadikan pesan yang dikandungnya menjadi hidup dan bergerak dalam pembaharuan terus-menerus. Melalui visualisasi artistiknya, makna abstrak itu kemudian menjadi suatu bentuk dan gerak, dan keadaan psikologis itu menjadi lukisan atau pemandangan.¹³⁶ Menurut Sayyid Quthb, gaya bahasa al-Qur'an melalui kekuatan visualisasi artistik ini yang menjadikannya tidak hanya menggugah rasionalitas, melainkan juga menggugah mata, telinga dan imajinasi pembacanya.¹³⁷ Visualisasi artistik atau juga disebut seni ilustrasi adalah media terbaik dan terindah dalam penyampaian suatu makna, baik itu dalam teks agama atau seni sastra. Sebab dengan ilustrasi, makna-makna abstrak termanifestasi dalam gambar imajinatif yang hidup dan bergerak.¹³⁸

¹³⁵ Shalah Abdulfattah Al-Khalidi, *Nazhariyyat al-Tashwîr al-Fannî 'Inda Sayyid Quthb* (Amman: Darul Faruq, 2016), hal. 7.

¹³⁶ Sayyid Quthb, *al-Tashwîr al-Fannî fî al-Qur'ân*, Cet. XVII (Kairo: Daru Al-Syuruq, 2004), hal. 36.

¹³⁷ Quthb, *al-Tashwîr al-Fannî fî al-Qur'ân*, hal. 30.

¹³⁸ Sayyid Quthb, *Masyâhid al-Qiyâmah fî al-Qur'ân*, cet. XIV (Kairo: Dar Al-Syuruq, 2002), hal. 8.

Dalam pandangan Sayyid Quthb, *al-tashwîr al-fannî* atau visualisasi artistik di dalam al-Qur'an memuat dua kaidah utama; yaitu *al-takhyîl al-hissiy* dan *al-tajsîm*. Dengan *al-takhyîl al-hissiy*, al-Qur'an menghadirkan penggambaran indrawi dalam dunia imajinasi untuk menyampaikan pesan-pesannya. Salah satu contoh dari gaya bahasa *al-takhyîl al-hissiy* adalah personifikasi; bentuk majas yang menggambarkan benda atau objek yang tidak hidup seolah-olah ia memiliki sifat kehidupan seperti manusia.¹³⁹ Personifikasi ini dapat di temukan di banyak ayat dalam al-Qur'an, di antaranya pada QS. Al-A'râf: 54,

يُعْشَى الْبَيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا

“Dia menutupkan malam pada siang yang mengikutinya dengan cepat”

Ayat ini menggambarkan malam dan siang seolah-olah ia adalah dua sosok manusia yang memiliki kehidupan dan gerak kehendak dan tujuan. Malam digambarkan sebagai seseorang yang berusaha tanpa henti mengikuti gerak dan perjalanan siang. Ilustrasi ini hendak menyampaikan pesan kekuasaan Tuhan dalam menjalankan roda kehidupan yang terus bergerak.¹⁴⁰

Melalui *al-tajsîm*, al-Qur'an menyampaikan suatu konsep atau makna abstrak dalam bentuk gambar konkret yang dapat ditangkap oleh panca indra.¹⁴¹ Fenomena *al-*

¹³⁹ Quthb, *al-Tashwîr al-Fannî fî al-Qur'ân*, hal. 61.

¹⁴⁰ Shalah Abdulfattah Al-Khalidi, *Nazhariyyah al-Tashwîr al-Fannî 'inda Sayyid Quthb* (Oman: Dar al-Faruq, 2016), hal. 139.

¹⁴¹ Quthb, *al-Tashwîr al-Fannî fî al-Qur'ân*, hal. 72.

tajsîm dapat ditemukan dalam banyak ayat al-Qur'an, di antaranya pada QS. Al-An'âm: 31,

وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَى ظُهُورِهِمْ ۗ أَلَا سَاءَ مَا يَزُرُونَ

“Dan mereka memikul dosa-dosa di atas punggungnya. Alangkah buruknya apa yang mereka pikul itu”

Ayat ini mendeskripsikan dosa sebagai barang-barang bawaan yang menjadi beban di atas punggung para pelakunya. Melalui *al-tajsîm*, dosa yang abstrak disampaikan dalam potret benda indrawi berupa muatan di atas pundak orang kafir untuk menggambarkan penyesalan dan betapa meruginya mereka karena telah mendustakan ayat-ayat Tuhan.¹⁴²

al-Tashwîr al-Fannî adalah teori baru yang digagas oleh Sayyid Quthb dalam membaca dan menafsirkan teks al-Qur'an. Dia menggunakan teori ini di dalam kitab tafsirnya, *fi Zhilâl al-Qur'ân*. Melalui karya tafsirnya ini, Sayyid Quthb berusaha mengungkap makna-makna al-Qur'an melalui keindahan bahasanya. Bagi Sayyid Quthb, penting bagi penafsir untuk menenggelamkan perasaannya ke dalam teks yang dibacanya. Karenanya, tafsirnya bersifat subjektif intuitif; suatu tafsir yang mengutamakan unsur perasaan secara pribadi. Dalam pandangan Fahd Al-Rumi, tafsir Sayyid Quthb dikategorikan sebagai tafsir *al-tazdawwuq al-adabî*, suatu kecenderungan tafsir yang berdasar kepada prinsip-prinsip susastra dan keindahan

¹⁴² Quthb, *al-Tashwîr al-Fannî fi al-Qur'ân*, hal. 80.

bahasa al-Qur'an. Sayyid Quthb tidak bisa dilepaskan dari pengaruh tafsir Muhammad Abduh. Sebab keduanya memiliki kecenderungan menafsirkan al-Qur'an berdasar kepada fenomena kebudayaan dan sosial kemasyarakatan (tafsir *adabî-ijtimâ'î*). Akan tetapi Sayyid Quthb berbeda sikap dengan Muhammad Abduh yang memberikan ruang yang luas bagi akal. Sayyid Quthb bersikap kritis terhadap tafsir rasionalisya Abduh. Dia juga cenderung menolak tafsir *'ilmî*; suatu tafsir yang berdasar kepada pengetahuan sains modern.¹⁴³

Pandangan dan tafsir Sayyid Quthb terhadap ayat *mutasyâbihât* berdasar kepada konsep *al-tashwîr al-fannî* (visualisasi artistik) di dalam al-Qur'an. Menurutnya, ayat *muhkamât* adalah ayat yang membicarakan dasar-dasar akidah dan syariah yang memiliki petunjuk makna yang jelas sehingga mudah dipahami. Sedangkan ayat *mutasyâbihât* merupakan ayat-ayat yang mengandung berita tentang hal yang gaib sehingga akal manusia kesulitan mengetahui hakikatnya. Sebab berita gaib tersebut berada di luar kapasitas pengetahuan manusia. Menurutnya, akal manusia tidak dapat menjangkau apa yang berada di luar kapasitasnya.¹⁴⁴ Dalam menafsirkan ayat *mutasyâbihât*, Sayyid Quthb berpegang teguh kepada konsep *tanzîh*; menyucikan Tuhan dari segala bentuk keserupaan dengan makhluk-Nya.¹⁴⁵

Menurut Sayyid Quthb, ayat *mutasyâbihât* harus dipahami dalam ruang lingkup gaya bahasa al-Qur'an yang menjadikan *al-tashwîr al-fannî* (visualisasi

¹⁴³ Supriadi, *Pemikiran Tafsir Sayyid Quthb dalam fî Zhilâl al-Qur'ân*, Jurnal Asy-Syukriyyah, 14, hal. 7–8.

¹⁴⁴ Sayyid Quthb, *Fî Zhilâl al-Qur'ân* (Kairo: Dar Al-Syuruq, 2003), vol. I, hal. 369.

¹⁴⁵ Quthb, *Fî Zhilâl al-Qur'ân*, vol. III, hal. 1296.

artistik) sebagai media utama dalam menyampaikan pesannya. Artinya, ayat-ayat *mutasyâbihât* sekadar bertujuan untuk menggambarkan makna-makna abstrak melalui *al-takhyîl al-hissî* (imajinasi sensorik) dan *al-tajsîm* (membuat konkret sesuatu yang abstrak seakan ia adalah materi indrawi). Berikut adalah pernyataan Sayyid Quthb mengenai ayat *mutasyâbihât*,

بمذه الطريقة المفضلة في التعبير عن المعاني المجردة، سار الأسلوب القرآني في أخص شأن يوجب فيه التجريد المطلق و التنزيه الكامل ... و إن هي إلا جارية على نسق متبع في التعبير يرمي إلى توضيح المعاني المجردة و تثبيتها، و يجري على سنن مطرد، لا تخلف فيه و لا عوج، سنن التخيل الحسي و التجسيم في كل عمل من أعمال التصوير

*“Gaya bahasa al-Qur’an menggunakan media utama ini (al-tashwîr al-fannî) dalam masalah paling khusus (zat dan sifat ilahi) yang seharusnya disampaikan dalam abstraksi mutlak dan penyucian yang totalitas... kalimat-kalimat itu tidak lain sesuai dengan gaya bahasa yang dipilih dalam penyampaian, ia bertujuan untuk menjelaskan dan menegaskan makna-makna abstrak, dan itu sesuai dengan hukum yang berlaku, yaitu hukum al-takhyîl al-hissî dan al-tajsîm dalam tashwîr (ilustrasi).”*¹⁴⁶

Menurut Sayyid Quthb di dalam tafsirnya, kalimat *istawâ ‘alâ al-‘arsy* yang terdapat dalam QS. Thâha: 5 merupakan kiasan ilustratif mengenai kemaha-kuasaan Tuhan. Kalimat tersebut digunakan semata untuk menggambarkan dalam potret konkret kemaha-kuasaan Tuhan yang meliputi segalanya. Al-Qur’an menggunakan penggambaran imajiner semata untuk menjangkau dan menyesuaikan dengan tabiat pengetahuan manusia yang tidak dapat mengetahui hakikat sesuatu yang berada di luar kapasitasnya.¹⁴⁷ Gambar imajiner kebersemayaman Tuhan di atas arsy sekadar

¹⁴⁶ Quthb, *al-Tashwîr al-Fannî fî al-Qur’ân*, hal. 85.

¹⁴⁷ Quthb, *Fî Zhilâl al-Qur’ân*, vol. IV, hal. 2328.

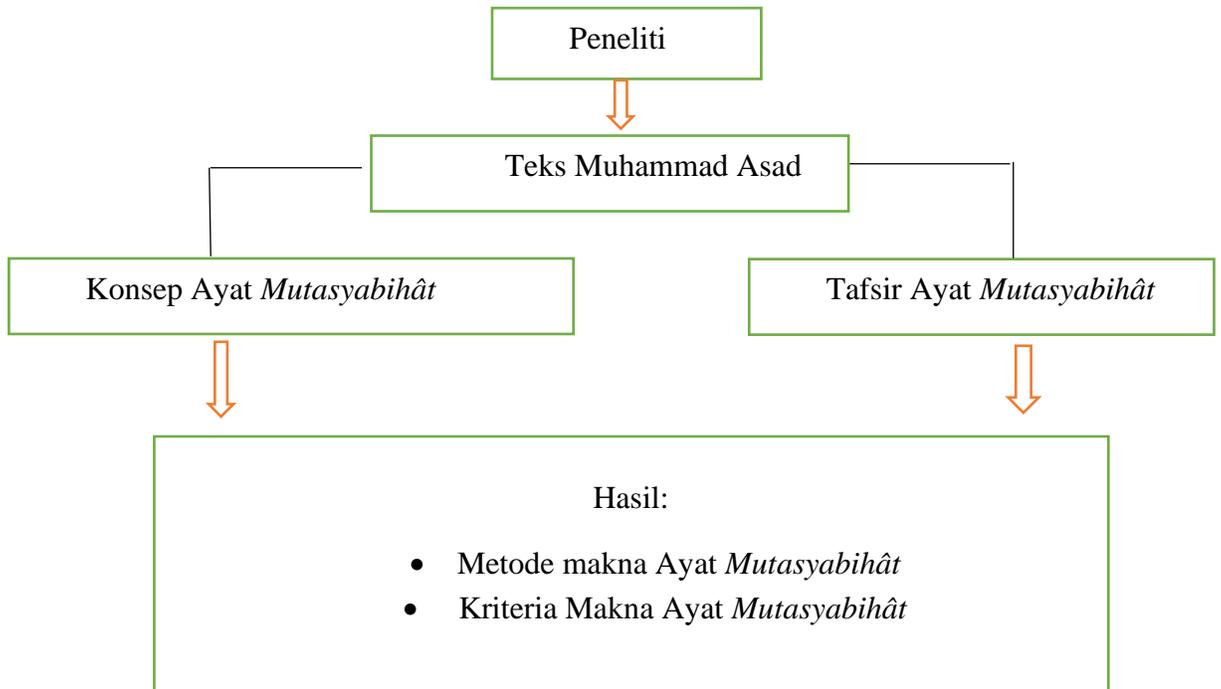
dimaksudkan untuk mengkonkretkan kemaha-kuasaan Tuhan dalam bentuk gambar yang dapat dijangkau oleh pengetahuan manusia.

Begitu pun saat menafsirkan kalimat *yadulLâh fauqa aidîhim* yang terdapat dalam QS. Al-Fath: 10, Sayyid Quthb memahaminya dengan berdasar kepada konsep *al-tashwîr al-fannî*. Kalimat itu dipahaminya sebagai gambar imajinatif yang dimaksudkan untuk menegaskan kehadiran Tuhan saat bai'at Sahabat itu terjadi. Keberadaan tangan Tuhan di atas tangan para Sahabat yang membai'at Nabi Muhammad Saw. merupakan gambar imajiner yang bertujuan untuk menegaskan bahwa baiat mereka kepada Nabi Muhammad Saw. pada hakikatnya adalah baiat kepada Allah Swt. Sehingga tangan yang hadir pada saat itu bukan lagi tangan Nabi Muhammad, melainkan tangan Allah Saw. al-Qur'an menggambarkan kehadiran Tuhan yang abstrak dalam potret imajener yang konkret untuk menghalangi pengkhianatan para pembaiat di saat mereka tidak lagi bersama Nabi Muhammad Saw. Sebab yang menghadiri dan yang mengambil sumpah baiat mereka adalah Allah Yang Maha Hadir.¹⁴⁸

¹⁴⁸ Quthb, *Fî Zhilâl al-Qur'ân*, vol. VI, hal. 3320.

B. Kerangka Penelitian

Penelitian ini dapat digambarkan melalui kerangka pemikiran sebagaimana berikut:



Melalui kerangka konseptual dalam penelitian ini, peneliti akan menelaah konsep ayat *mutashyabihât* Muhammad Asad dan tafsirnya terhadap ayat antropomorfistik dalam karyanya, *The Message of The Quran*. Melalui pendekatan Analisis Konten (*Content Analysis*), peneliti akan berusaha mengungkap metode makna ayat *mutasyabihât* dan kriteria makna ayat antropomorfistik dalam penafsiran Muhammad Asad.

BAB III

Metode Penelitian

Metode penelitian merupakan unsur terpenting dalam proses penelitian. Dengan metode ini, seorang peneliti akan mampu melakukan proses penelitiannya dengan terstruktur dan sistematis. Metode penelitian merupakan langkah-langkah, cara dan metode yang digunakan oleh seorang peneliti untuk mengumpulkan data dan menyajikan hasil penelitiannya dengan baik dan benar. Berikut adalah langkah dan metode penelitian yang akan penulis gunakan dalam penelitian tesis ini:

A. Pendekatan dan Jenis Penelitian

1. Pendekatan

Dalam penelitian ini, pendekatan yang digunakan adalah pendekatan Analisis Konten (*Content Analysis*). Dengan pendekatan ini, penulis hendak menelaah metode makna dan tafsir ayat *mutasyâbihât* perspektif Muhammad Asad di dalam karyanya *The Message of The Quran*.

Analisis Konten adalah teknik penelitian untuk membuat kesimpulan yang dapat direplikasi dan valid dari teks (atau hal bermakna lainnya) hingga konteks penggunaannya. Sebagai sebuah teknik, analisis isi melibatkan prosedur khusus yang dapat dipelajari dan dipisahkan dari otoritas pribadi peneliti.¹⁴⁹ Analisis Isi

¹⁴⁹ Klaus Krippendorff, *Content Analysis An Introduction to Its Methodology* (Calivornia: Sage Publication, Inc., 2004), hal. 18.

dipelopori oleh Lasswell dalam melalui teknik *symbol coding*, yaitu mencatat lambang atau pesan secara sistematis, kemudian dilakukan interpretasi.¹⁵⁰

Analisis Konten secara umum dipahami sebagai metode yang mencakup semua analisis mengenai isi teks. Akan tetapi Analisis Konten juga digunakan dalam pendekatan analisis yang khusus. Holsti memandang analisis konten sebagai metode untuk menarik kesimpulan dengan mengidentifikasi berbagai karakteristik khusus secara objektif, sistematis dan generalis. Definisi berbeda dari Analisis Konten adalah teknik penelitian untuk deskripsi objektif, sistematis dan kuantitatif tentang isi suatu komunikasi.¹⁵¹

Tujuan penggunaan Analisis Konten sebagai metode penelitian adalah untuk memberikan wawasan baru dan mengembangkan pemahaman tentang suatu fenomena tertentu serta meningkatkan pemahaman peneliti terhadap fenomena yang dikaji atau untuk menginformasikan tindakan praktis.¹⁵² Analisis Konten yang bersifat kualitatif berdasar pada penelitian sosial di mana sumber datanya berasal dari kata-kata yang di tampilkan dalam bentuk tema yang akan diinterpretasikan.

Desain Analisis Konten dapat dijelaskan melalui teori lima unsur dalam komunikasi versi Lasswell, yaitu: siapa (*who*), apa yang dikatakan (*says what*),

¹⁵⁰ Novendawati Wahyu Sitasari, *Mengenal Analisa Konten dan Analisa Tematik dalam Penelitian Kualitatif*, Forum Ilmiah, 19.1 (2022), hal. 78.

¹⁵¹ Irfan Taufan Asfar, A.M, *Analisi Naratif, Analisis Konten dan Analisis Semiotik*, hal. 2 <<https://www.researchgate.net/publication/330337822>>.

¹⁵² Krippendorff, hal. 18.

kepada siapa (*to whom*), di saluran apa (*in what channel*, apa efeknya (*with what effect*).¹⁵³

Dalam Analisis Konten, terdapat 6 langkah yang menjadi prosedur dasar pembuatan rancangan penelitian dan pelaksanaan studinya. *Pertama*, merumuskan penelitian dan hepotesisnya. *Kedua*, melakukan sampling terhadap sumber data yang dipilih. *Ketiga*, pembuatan kategori yang digunakan dalam analisis. *Keempat*, pendataan suatu sampel dokumen yang telah dipilih dan melakukan pengkodean. *Kelima*, pembuatan skala dan item berdasarkan kriteria tertentu untuk pengumpulan data. *Keenam*, interpretasi atau penafsiran data yang diperoleh.¹⁵⁴

Berdasar pada 6 langkah di atas, peneliti memulai penelitiannya dengan merumuskan masalah dalam penelitian atau pertanyaan penelitian yang disampaikan dengan jelas, eksplisit, mengarah serta dapat diukur dan untuk dijawab dengan usaha penelitian. Pada perumusan hipotesis, peneliti memilih hipotesis penelitian. Penarikan sampel dilakukan oleh peneliti melalui pertimbangan tertentu yang disesuaikan dengan rumusan masalah dan kemampuan peneliti. Pembuatan kategori juga didasarkan kepada rumusan masalah atau pertanyaan penelitian atau acuan tertentu. Kemudian pengumpulan data dilakukan dengan menggunakan lembar pengkoden yang telah disiapkan. Setelah semua data diproses, maka peneliti melakukan interpretasi makna.

2. Jenis Penelitian

¹⁵³ Sitasari, hal. 79.

¹⁵⁴ Sitasari, hal. 79.

Jenis penelitian dalam tesis ini adalah *library research*, sebuah usaha untuk memperoleh data melalui studi kepustakaan. Penelitian ini menggunakan buku atau literatur sebagai sumber datanya dan meneliti buku-buku yang memiliki relevansi dengan permasalahan yang terdapat dalam tesis ini. Metode ini digunakan untuk mencari data-data yang bersangkutan dengan teori yang dikemukakan oleh para ahli untuk mendukung dalam penulisan atau sebagai landasan teori ilmiah.¹⁵⁵

3. Sifat Penelitian

Penelitian dalam tesis ini bersifat kualitatif-deskriptif, dimana objek kajian dalam penelitian ini merupakan non-angka. Dalam penelitian ini, penulis berupaya mendeskripsikan pandangan Muhammad Asad berkenaan dengan ayat-ayat *mutasyâbihât* dalam karya tafsirnya, *The Message of The Quran*. Dengan pendekatan Analisis Konten, penulis berusaha menelaah metode makna dan tafsir *mutasyâbihât* Muhammad Asad dalam karyanya tersebut dan menemukan kriteria makna dari ayat antropomorfis. Sehingga kajian ini berusaha mengerahkan telaah mendasar dan mendalam yang berorientasi kepada kajian teks dan kepustakaan.¹⁵⁶

B. Sumber Data

1. Data Primer

¹⁵⁵ Sutrisno Hadi, *Metodologi Research* (Yogyakarta: Yayasan Penerbit Fakultas Psikologi UGM, 1998), hal. 9.

¹⁵⁶ Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan praktek* (Jakarta: PT. Rineka Cipta, 1993), hal. 225–37.

Data primir merupakan data yang peroleh langsung dari objek yang diteliti sebagai sumber informasi. Dengan kata lain, data primir adalah data yang diperoleh dari sumber utama. Sumber utama dalam penelitian ini adalah karya tafsir Muhammad Asad, yaitu *The Message of The Quran* dan terjemahan bahasa Indonesianya, *The Road to Mecca* dan *Islam at The Crossroad*.

2. Data Sekunder

Data sekunder merupakan data pendukung untuk melengkapi penyelesaian dan kesempurnaan penelitian ini. Data sekunder di sini adalah buku dan artikel jurnal yang berkaitan secara langsung atau tidak langsung dengan penelitian ini. Dalam hal ini sumber data sekunder yang digunakan adalah kitab-kitab tafsir, buku-buku teologi dan beberapa artikel ilmiah yang memiliki relevansi dengan pembahasan dalam tesis ini.

C. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data merupakan langkah yang paling strategis dalam penelitian, karena tujuan utama dari penelitian adalah mendapatkan data. Dan tanpa mengetahui teknik pengumpulan data, maka peneliti tidak akan mendapatkan data yang valid. Dalam penelitian ini, penulis menggunakan teknik pengumpulan data triangulasi atau gabungan. Peneliti menganggap pengumpulan data dengan menggunakan teknik ini merupakan langkah yang paling tepat karena sumber data tidak hanya satu.

Dalam penelitian ini, penulis menggunakan teknik pengumpulan data melalui bahan pustaka, yaitu mengumpulkan, menyusun dan mengelola dokumen-dokumen

literal yang berkaitan dengan topik ayat *mutasyâbihât* dan yang dianggap berguna untuk dijadikan bahan keterangan yang berhubungan dengan penelitian. Terkait hal ini, maka pengumpulan data dilakukan dengan menelaah sumber data primer dan sekunder sebagaimana yang disebut di atas. Kemudian dilanjutkan pengumpulan data-data yang berkaitan dengan topik penelitian dari sumber primer maupun sekunder.

D. Metode Analisis Data

Setelah data terkumpul, maka langkah berikutnya adalah proses analisis data. Analisis data adalah proses mencari dan menyusun data secara sistematis sehingga hasil dari sebuah penelitian dapat dengan mudah dipahami dan diinformasikan kepada orang lain.¹⁵⁷ Untuk menganalisis data, metode yang digunakan oleh penulis dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

1) Reduksi Data

Reduksi Data merupakan proses pemilihan, pemusatan perhatian pada penyederhanaan pengabstrakan, transformasi data kasar yang muncul dari berbagai sumber yang diperoleh. Langkah-langkah yang dilakukan adalah menajamkan analisis, menggolongkan atau mengkategorisasikan ke dalam tiap permasalahan melalui uraian singkat, mengarahkan, membuang yang tidak perlu, dan mengorganisasikan data

¹⁵⁷ Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D* (Bandung: Alfabeta, 2016), hal. 244.

sehingga dapat ditarik dan diverifikasi. Data yang di reduksi antara lain seluruh data mengenai permasalahan penelitian.

Semakin banyak data yang penulis dapatkan, maka jumlah data akan semakin kompleks dan rumit. Oleh karena itu, reduksi data perlu dilakukan sehingga data tidak bertumpuk dan tidak mempersulit analisis selanjutnya. Pemilihan metode ini dikarenakan dalam penelitian ini data yang diambil tidak hanya dari sumber primer, tapi juga mengambil data dari sumber sekunder. Maka penggunaan reduksi data dirasa efektif untuk memverifikasi data.

2) Analisis Data

Dalam penelitian ini, penulis menggunakan metode *Analysis Content* sebagai metode dalam menganalisis data yang diperoleh. Metode *Analysis Content* digunakan untuk menganalisis isi dari suatu wacana dan mengkaji sebuah konsep secara tidak langsung melalui media komunikasi yang mereka gunakan, seperti buku-buku dan dokumen lainnya. Dengan menggunakan metode ini, penulis diantarkan untuk membuat kesimpulan yang dapat ditiru dengan memperhatikan konteksnya.

Proses analisis data dalam penelitian ini dimulai merumuskan pertanyaan penelitian, kemudian dilakukan telaah data yang tersedia yaitu dari buku yang menjadi rujukan utama dalam penelitian ini, yang mana di dalam prosesnya berupa membaca dan memahami isi dari buku

tersebut. Langkah selanjutnya adalah merumuskan hasil dari analisis tersebut dan menyusun data yang didapat sesuai dengan pola berfikir yang sudah ada.

3) Penyajian Data

Setelah data di reduksi dan di analisis, langkah selanjutnya adalah penyajian data. Pada langkah ini, penulis berusaha menyusun data yang relevan sehingga informasi yang didapat disimpulkan dan memiliki makna tertentu untuk menjawab masalah penelitian. Penyajian data yang baik merupakan satu langkah penting menuju tercapainya analisis literatur yang valid dan handal. Dalam melakukan penyajian data tidak semata-mata mendeskripsikan secara naratif, akan tetapi disertai proses analisis yang terus menerus sampai proses penarikan kesimpulan.

BAB IV

PAPARAN DATA DAN TEMUAN PENELITIAN

A. Biografi Muhammad Asad (1900-1992)

Membaca biografi Muhammad Asad, kita akan menemukan sosok kompleks dalam perjalanan kehidupannya. Mulai dari masa kecilnya yang gemar membaca kitab-kitab suci Yudaisme, hingga ketertarikan dan ketakjubannya kepada spirit ajaran Islam yang menjadikan dirinya meleburkan diri ke dalam karya-karya dan tradisi pemikiran keislaman. Pada mulanya, Asad hanyalah *outsider*, orang yang melihat Islam dari luar, karena kelahirannya di tengah keluarga rabi Yahudi dalam kultur Eropa. Namun, tanpa disadari, Asad memiliki perhatian yang begitu mendalam terhadap kultur masyarakat Muslim, bahkan sebelum dirinya memeluk agama Islam. Ketertarikan Asad terhadap kultur masyarakat Muslim ini dimulai saat dia menginjakkan kaki di negara-negara Timur Tengah sebagai koresponden Harian *Franfurter Zeitung*, surat kabar ternama di Jerman.

Setelah dengan mantap memeluk Islam pada tahun 1926 di usianya yang ke-26, Asad bersungguh-sungguh mempelajari sebanyak mungkin literatur tentang Islam. Mulai dari al-Qur'an, Sunah Nabi Saw, sejarah peradaban Islam dan sejumlah karya-karya besar tentang Islam, baik yang menjelaskan atau yang menentang dan mengkritik ajarannya. Untuk merasakan suasana lingkungan orisinil dari agama yang baru dianutnya, Asad menghabiskan lebih dari 5 tahun hidup dengan masyarakat badui Hijaz, Najd dan Madinah. Pergumulan ini dilakukan Asad semata

untuk merasakan spirit orisinil dari agama yang baru dianutnya yang dibawa oleh Nabi yang berkebangsaan Arab, yaitu Nabi Muhammad Saw. Menurutnya, terlepas dari kekurangan dan kemunduran masyarakat Muslim yang ditemuinya, Islam baginya merupakan fenomena spiritual dan sosial yang menjadi tenaga penggerak terbesar sepanjang sejarah manusia.¹⁵⁸

Setelah bertahun-tahun menekuni ilmu-ilmu keislaman, nama Muhammad Asad pun menjadi salah satu cendekiawan Muslim ternama, baik di Barat atau pun di Timur. Asad dipercaya oleh negara Pakistan yang baru terbentuk sebagai Direktur Departemen Rekonstruksi Islam, lalu sebagai Deputy Sekretaris dan Direktur Divisi Timur Tengah, lalu sebagai Duta Besar Pakistan di PBB. Di masa inilah Asad mulai menyuarakan pandangan-pandangan reformisnya tentang ketata-negaraan dan pemerintahan dalam Islam. Perjumpaan dan persahabatannya dengan Muhammad Iqbal, filosof dan bapak spiritual Pakistan, banyak mempengaruhi pembaharuan pemikiran Asad.¹⁵⁹

Pada bagian ini, akan dipaparkan latar kehidupan Muhammad Asad, mulai dari latar keluarga, pendidikan dan karir, kegelisahan intelektual, dan beberapa karya yang lahir dari pikiran progresifnya.

¹⁵⁸ Muhammad Asad, *Islam at The Crossroads* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1982), hal. 12.

¹⁵⁹ Asad, *The Road to Makkah* (New Delhi: Islamic Book Service, 2004), hal. 2.

1. Latar Keluarga

Nama asli Muhammad Asad adalah Leopold Weiss. Nama Asad sebagai terjamahan dari Leopold yang berarti ‘singa’ digunakannya setelah ia memeluk agama Islam pada bulan September 1927 M. Namun, dalam catatan Murad Wilfried Hofmann, Murid dari Asad, Leopold resmi memeluk Islam pada April 1926 M. saat berada di Kairo, Mesir.¹⁶⁰

Asad Lahir pada 2 Juli 1900 M. dari keluarga rabi Yahudi di kota Lemberg, Galicia Timur, bagian dari kekaisaran Austro-Hungaria (sekarang masuk wilayah Ukraina) pada 2 Juli 1900 M. Leluhur hingga kakeknya merupakan rabi Yahudi. Sedangkan ayahnya, Karl Weiss adalah seorang pengacara yang sukses. Ibunya, Amalia Weiss adalah anak dari empat bersaudara dari seorang pengelola bank. Asad adalah anak kedua dari tiga bersaudara. Kakaknya, Heinrich Weiss adalah seorang dokter. Sedangkan adiknya, Rachel Weiss adalah ahli hukum.

Dalam autobiografinya, *The Road to Mecca*, Asad menyebutkan bahwa kakeknya adalah rabi Yahudi ortodoks di kota Czernowilt, ibu kota Bukovina. Kakek Asad merupakan orang yang keras dan berpegang teguh kepada tradisi leluhurnya sebagai rabi Yahudi. Sehingga anaknya, ayah Asad, diharuskan untuk mengikuti profesi leluhurnya sebagai rabi. Meski Ayah

¹⁶⁰ Lihat Epilog oleh Murad Wilfried Hofmann dalam Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir al-Qur'an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, vol. iii, hal. 1320.

Asad mempelajari ilmu-ilmu keagamaan seperti membaca Talmud, akan tetapi ia lebih menyukai matematika dan fisika. Sehingga, ayah Asad menolak desakan orang tuanya untuk menjadi agamawan, dia memilih menjadi pengacara setelah mimpinya menyelesaikan kuliah di fakultas fisika tidak terpenuhi.¹⁶¹

Di umurnya yang ke 26, Asad bertemu dengan Elsa Schiemann, seorang pelukis yang membuat Asad jatuh hati kepadanya. Saat itu, Elsa berusia 40 tahun. Sedangkan umur Asad belum sampai 26 tahun. Akan tetapi, Asad tetap memberanikan diri untuk menikahi Elsa yang 15 tahun lebih tua darinya. Meski awalnya Elsa menolak ajakan Asad untuk menikah karena selisih usia keduanya yang sangat jauh. Namun Asad menjawab keraguan Elsa dengan berkata, “*What does it matter? I cannot imagine future withoth you*”. Akhirnya Elsa menerimanya karena melihat kesungguhan cinta Asad kepadanya.¹⁶² Setelah Asad memeluk Islam, beberapa minggu setelahnya Elsa juga memeluk agama yang sama. Namun, umur pernikahan keduanya tidaklah lama. Elsa meninggal dunia karena terkena malaria di tengah perjalanannya bersama Asad menuju Mekkah untuk melaksanakan ibadah haji. Elsa kemudian dimakamkan di Makkah *al-mukarramah* pada tahun 1927 M.

¹⁶¹ Asad, hal. 52.

¹⁶² Asad, hal. 300.

Beberapa tahun setelahnya, yaitu pada tahun 1930 M. Asad menikah dengan Munira binti Husain al-Syammari, putri bangsawan Arab. Dari pernikahan ini, Asad dikaruniai dua orang anak. Akan tetapi, anak yang pertama, Thariq meninggal dunia di usianya yang masih balita. Anak yang kedua, Thalal lahir pada tahun 1932 M. Thalal menjadi anak Asad satu-satunya yang hidup dan sukses mengikuti jejak pendidikan ayahnya. Pada tahun 1952 M. Asad bercerai dengan istrinya, Munira yang kemudian wafat di Riyadh pada tahun 1978 M.

Setelah perceraian dengan Munira, Asad tinggal di New York sebagai Duta Besar Pertama untuk mewakili negara Pakistan di PBB. Di sana, Asad menikah dengan Pola Hamida Kazimirska, seorang diplomat Amerika yang *muallaf*. Karena pernikahannya ini, Asad dituduh sebagai mata-mata Amerika. Karenanya, dia dipecat dari jabatannya sebagai duta Pakistan. Selanjutnya, Asad hidup dengan Pola Hamidah dengan berpindah-pindah domisili, dari satu negara ke negara lain, dari satu benua ke benua yang lain. Asad hidup dengan Pola Hamida hingga di penghujung usianya.¹⁶³

2. Latar Pendidikan dan Karir

Sebagai anak yang lahir di tengah keluarga Yahudi yang berpegang teguh kepada tradisi keagamaannya, pendidikan dasar Asad didapat melalui guru-guru

¹⁶³ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir al-Qur'an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, vol. iii, hal. 1321 dan 1322.

keagamaan yang didatangkan ke rumahnya. Di umurnya yang ke tiga belas tahun, Asad sudah mempelajari kitab Perjanjian Lama dari teks aslinya, yaitu *Mishnah* dan *Gemara*. Menurutny, pada masa itu, Asad sudah memahami Talmud dengan baik. Bahkan dia mampu membedakan antara Talmud Babilonia dan Talmud Yerusalem. Asad Juga menyelami tafsir-tafsir Bibel yang sukar dipahami, yaitu Targum. Asad tidak hanya pandai membaca kitab berbahsa ibrani, namun ia juga fasih berbicara dengan bahasa agama Yahudi tersebut. Saat itu, Asad merasa bahwa dirinya hendak dibentuk dan dibesarkan untuk menjadi pendeta.¹⁶⁴

Namun, saat itu pula benih-benih pemikiran kritisnya terhadap ajaran Yudaisme mulai tumbuh. Asad yang masih menginjak masa remaja mulai merasa janggal dengan doktrin keimanan dalam Yudaisme. Tuhan Yudaisme yang dia pelajari dalam kitab-kitab suci yang dibacanya tampak sebagai Tuhan yang mementingkan suatu bangsa secara khusus, yaitu bangsa Yahudi. Sedangkan bangsa-bangsa lain hanya sekadar pelengkap kebutuhan ‘bangsa pilihan’. Asad merasakan adanya kecacatan dalam dasar-dasar ajaran Yudaisme.¹⁶⁵

Selain ilmu-ilmu keagamaan, Asad senang membaca buku-buku sejarah, roman Yahudi, buku-buku fantasi dari Jules Verne, cerita-cerita Indian dari Karl May dan James Fenimore Cooper, sajak-sajak dari Rilke dan bahasa berirama dari Also Sprach Zarathustra. Selain kecenderungan kepada ilmu keagamaan, Asad

¹⁶⁴ Asad, hal. 55.

¹⁶⁵ Asad, hal. 56.

remaja juga menyukai bidang sejarah dan kesusastraan di mana itu membuat ayahnya menjadi cemas akan profesi masa depan yang akan dipilih oleh Asad.¹⁶⁶ Akan tetapi, ada hal lain yang merayu-rayu hasrat dan jiwa muda Asad. Bukan falsafah atau teologi keagamaan yang menurutnya sudah mulai usang. Bukan pula mata pelajaran lain di ruang-ruang formal. Seperti pemuda di usianya, Asad mengimpikan tindakan, petualangan dan kesenangan.¹⁶⁷

Maka pada tahun 1914, saat perang Dunia Pertama berkecamuk, tanpa sepengetahuan orang tuanya, Asad membolos dari sekolah menengahnya di Wina dan bergabung dengan angkatan darat Austria dengan nama palsu. Namun, dengan bantuan polisi setempat, ayahnya menemukannya dan membawanya pulang kembali ke Wina. Empat tahun kemudian, di usianya yang ke-18, Asad merencanakan kembali untuk secara resmi bergabung dengan angkatan militer Austria. Akan tetapi, kekaisaran Austria runtuh dan kalah dalam perang, sehingga mimpi Asad untuk menjadi bagian dari angkatan bersenjata kandas di tengah jalan.¹⁶⁸

Dua tahun setelah perang Dunia Pertama, tepatnya pada tahun 1918, Asad melanjutkan studi di jurusan sejarah dan kesenian di universitas Wina. Masa ini adalah masa-masa Asad mulai mencari jati dirinya. Asad mulai mempertanyakan nilai-nilai moral yang mampu mengobati kekosongan jiwa yang mulai

¹⁶⁶ Asad, hal. 54.

¹⁶⁷ Asad, hal. 56.

¹⁶⁸ Asad, hal. 56.

dirasakannya. Di bangku kuliah, Asad berharap menemukan satu pegangan moral yang disebutnya sebagai '*spritual order*', ketertiban spritual, untuk menjalani hidup yang kokoh.¹⁶⁹ Baginya, dasawarsa pertama abad dua puluh merupakan masa kekosongan spritual yang tidak hanya dirasakan oleh Asad sendiri, melainkan juga oleh anak muda seusianya. Agama pada masa itu sudah dianggap barang usang, lapuk dan tidak sejalan dengan kemajuan zaman. Sedangkan kaum intelektual, revormis dan komunis hanya memperhatikan masalah-salah ekonomi dan sosial dengan membangun konsepsi sejarah materialistik. Asad meyakini akan adanya *spritual order*, adanya standar moralitas yang dapat dipercahaya. Namun, Asad pada masa itu tidak mengetahui di mana dia akan menemukan *spritual order* itu. Baginya, ilmu pengetahuan tanpa tujuan kesusilaan hanya akan mengantarkan kepada jurang kebobrokan.¹⁷⁰

Karena terdorong untuk memahami alam pikiran dirinya dan masyarakatnya, Asad gemar mempelajari psikoanalisis yang digagas oleh Sigmond Freud, psikolog Austria yang juga keturunan Yahudi. Seringkali Asad menghabiskan waktu malamnya di kafe-kafe Wina semata untuk mendengarkan diskusi-diskusi para pelopor psikoanalisis seperti Alfred Adler, Harmann Steckl dan Otto Gross. Seperti yang diakui Asad, pada masa mudanya itu ajaran psikoanalisis Freud telah memabukkan otaknya. Hanya saja Asad tidak puas dengan

¹⁶⁹ Asad, hal. 57.

¹⁷⁰ Asad, hal. 57–58.

kesimpulan-kesimpulan dalam psikoanalisis yang selalu berusaha mengembalikan rahasia jiwa manusia hanya sebagai rentetan reaksi neurogenetik.¹⁷¹

Kegelisahan Asad pada waktu itu semakin memuncak. Asad mulai tidak nyaman menjalani pelajarannya di bangku kuliah. Namun, seperti diakuinya, pada masa itu Asad tidak benar-benar mencurahkan perhatiannya kepada hal metafisis atau pun tertantang untuk mencari dengan serius jawaban-jawaban tentang kebenaran-kebenaran abstrak. Pada masa itu, pikiran Asad hanya tertuju kepada kegiatan-kegiatan yang disenanginya.¹⁷² Pada tahun 1920 M. dengan mantap Asad meninggalkan Wina beserta kuliahnya untuk mengadu nasib di dunia jurnalistik di Berlin.

Setelah beberapa bulan bersusah-payah mencari pekerjaan di Berlin, Asad kemudian ditawarkan oleh temannya F. W. Murnau, seorang direktur film, untuk menjadi pembantunya di direksi perfilman. Di tahun itu, Asad sering bergonta-ganti pekerjaan yang singkat, dari menjadi pembantu direksi film hingga menjadi teleponis, pengantar surat kabar harian ke daerah pelosok. Namun, pada tahun 1921, dunia yang diimpikannya ada di depan matanya. Asad resmi menjadi jurnalis di *United Telegraph* setelah dengan berani mewawancari Madame Gorky, istri dari Maxim Gorky, seorang sastrawan terkemuka di Rusia yang pada tahun itu berusaha menanggulangi bencana kelaparan yang melanda negaranya.¹⁷³

¹⁷¹ Asad, hal. 59.

¹⁷² Asad, hal. 59.

¹⁷³ Asad, hal. 66.

Pada tahun 1922, Asad menerima undangan dari pamannya, Dorian, yang berdomisili di Palestina. Asad berangkat ke Palestina untuk menyambut undangan pamannya itu dan sekaligus untuk berlibur. Pada waktu itu, tidak terpikirkan oleh Asad bahwa perjalanannya ke Palestina dan Timur Tengah akan mengantarkannya kepada perjalanan yang lain, yaitu perjalanan rohaninya. Selama di Palestina, Asad aktif menulis artikel perjalanannya untuk dikirim ke beberapa surat kabar di Eropa. Namun, hanya surat kabar *Frankfurter Zeitung*, surat kabar ternama di Jerman yang tertarik memuat kisah perjalanan Asad. Maka pada tahun 1923 M. surat kabar ternama di Jerman itu menunjuknya sebagai koresponden istimewa untuk daerah Timur Tengah.¹⁷⁴

Di tahun-tahun ini, Asad berkunjung ke beberapa negara di Timur Tengah sebagai wartawan dari *Frankfurter Zeitung*. Beberapa negara yang pernah dikunjunginya, di antaranya, adalah Palestina, Mesir, Yordania, Suriah, Irak, Iran, Afganistan, Samarkand, Turkistan, Uzbekistan, dan Turkmenistan. Dari kunjungannya ke negara-negara Arab sebagai wartawan selama kurang lebih 3-4 tahun, yaitu pada tahun 1922 hingga tahun 1926, Asad mulai menemukan apa yang dia cari sewaktu di Wina dulu. Di kalangan orang-orang Arab, Asad memperoleh kecerahan emosional dalam menghadapi masalah kehidupan, suatu pemahaman yang sehat dan luhur mengenai perasaan. Di dunianya yang baru itu, Asad merasakan dan melihat ketenangan, keamanan dan kemurnian emosional pada

¹⁷⁴ Asad, hal. 97.

watak dan karakter orang Arab. Hal ini membuat Asad bertanya-tanya tentang apa yang membuat orang Arab secara spritual jauh berbeda dengan orang Eropa. Sehingga dari sini, Asad mulai mempelajari sejarah, budaya, dan agama orang Arab.¹⁷⁵ Hingga pada akhirnya, dengan yakin Asad memeluk agama Islam pada tahun 1926 M, agama yang dinilainya sebagai sumber dari partalian organik dan otentik antara pikiran dan perasaan dalam hidup orang Arab.

Setelah memantapkan diri dengan agama Islam, Asad kemudian berhenti menjadi wartawan dari surat kabar *Frankfurter Zeitung*. Asad memilih untuk tinggal di Jazirah Arab, khususnya Madinah untuk mendalami Islam selama kurang lebih enam tahun lamanya, yaitu dari tahun 1927 M-1933 M. Di Madinah, Asad mendalami al-Qur'an, Sunah dan sejarah Nabi Saw, dan juga sejarah Islam. Asad sering mendiskusikan pemikirannya dengan syekh yang dijumpai dan dikaguminya, yaitu Syekh Abdullah ibnu Balihad, seorang hakim dan penasehat kerajaan di masa Raja Abdul Aziz ibnu Saud. Asad juga seringkali diundang oleh Raja Ibnu Saud, hingga kemudian ia dijadikan salah satu penasehatnya.

Setelah mendalami Islam dan kultur Muslim di Jazirah Arab, pada tahun 1933 M. Asad meninggalkan negara Arab dan pergi menuju India-Pakistan. Di perjalanannya ini, Asad berjumpa dengan Muhammad Iqbal yang kemudian memintanya untuk menetap di sana untuk merancang dan membangun dasar-dasar tatanegara Islam-Pakistan. Setelah berdirinya negara Pakistan pada 1947 M. Asad

¹⁷⁵ Asad, hal. 100.

dipercayai sebagai Direktur Departemen Rekonstruksi Islam, lalu sebagai Deputi Sekretaris dan Direktur Divisi Timur Tengah, lalu sebagai Duta Besar Pakistan di PBB.

Pada penghujung tahun 1952 M. Asad melepaskan jabatannya sebagai duta besar Pakistan di PBB, dan memilih untuk memfokuskan diri dalam dunia kepenulisan dan penelitian. Asad mulai memikirkan dengan serius kisah hidupnya, dan bagaimana dia bisa membantu mengangkat tirai pemisah antara Islam dan kebudayaannya dengan alam pikiran orang Barat.¹⁷⁶ Dari pemikirannya, lahir karya-karyanya yang berusaha menjembatani dunia Islam dan dunia Barat. Asad menghabiskan sisa usianya dengan berkunjung ke negara-negara Eropa. Di usianya yang ke-92, pada Februari tahun 1992 M. Asad meninggalkan dunia ini dengan tenang di Marbella, Spanyol. Jasadnya dimakamkan di pemakaman Muslim di Granada, Andalusia.

3. Karya-karya Muhammad Asad

Muhammad Asad adalah anak zamannya. Beberapa karyanya merupakan respons terhadap kebutuhan umat Islam di zamannya, pun juga jawaban terhadap tantangan dunia pemikiran Islam menghadapi kedigdayaan peradaban Barat. Dari karya-karyanya, setidaknya ada dua motivasi besar yang mendorong Asad terus produktif menuliskan buah pikirannya.

¹⁷⁶ Asad, hal. 15.

Pertama, semangat pembaharuan pemikiran Islam. Hal ini terlihat dalam kegilasahan Asad terhadap fenomena timpang antara Islam yang begitu agung dan keadaan umat Islam yang terbelakang dan jauh dari cita-cita agamanya. Mengenai hal ini, Asad mengatakan,

“Namun sebenarnya kehidupan umat Muslim sekarang nampak sangat ketinggalan dari kemungkinan-kemungkinan ideal yang diberikan dalam ajaran agama Islam... Terdesak oleh penemuan kenyataan ini dan dibingungkan oleh ketidak-sesuaian antara dulu dan kini, saya berusaha masalah yang dihadapkan kepada saya ini dari titik pandangan yang lebih dekat: saya berusaha membayangkan diri saya dalam lingkungan Islam, hal itu hanyalah eksperimen intelektual saja, dan ini menerangkan kepada saya dalam waktu yang sangat singkat penyelesaian masalah ini dengan sebenarnya. Saya menyadari bahwa satu-satunya sebab kemunduran sosial dan kultural kaum Muslim terletak dalam kenyataan bahwa mereka secara berangsur-angsur melalaikan spirit ajaran-ajaran Islam. Islam masih ada pada mereka, tetapi hanya tinggal jasad tanpa jiwa. Satu-satunya unsur yang dahulu tegak mengokohkan dunia Islam sekarang menjadi sebab kelemahannya; masyarakat Islam telah dibangun sejak dari permulaannya hanya atas dasar agamawi, dan pelemahan unsur itu tentu melemahkan struktur kulturalnya—dan bahkan mungkin menyebabkan kemusnahannya.”¹⁷⁷

Kedua, semangat untuk menjembatani Islam dan alam pikiran Barat. Hal ini, karena Asad merasakan sendiri Islam yang dikenalnya dahulu sebelum dia berkunjung ke Timur Tengah merupakan citra palsu yang sudah tertanam dalam pikiran anak muda seperti dirinya. Saat pertama kali Asad menginjakkan kaki di tengah masyarakat Muslim, dia tidak membayangkan sama sekali akan tertarik dengan kultur dan ajaran-ajaran dalam Islam. Mengenai hal ini, Asad mengatakan,

“Saya masih sangat muda, seorang bangsa Eropa yang masih hijau, dipompa dengan ajaran-ajaran bahwa Islam adalah tidak lebih dari jalan sempit yang romantik dalam sejarah manusia, bahkan sesuatu yang benar-benar tidak perlu

¹⁷⁷ Muhammad Asad, *Islam di Simpang Jalan*, hal. 4.

dihormati menurut sudut pandang jiwa dan kesusilaan... Dengan prasangka yang suram seperti yang diajarkan oleh orang Eropa inilah saya bertolak (ke Timur Tengah) dalam musim panas tahun 1922 M."¹⁷⁸

Sebagai seorang Muslim yang tumbuh di lingkungan alam pikiran Barat, Asad merasa penting untuk membentangkan pengalamannya selama dia berkunjung ke negara-negara Muslim dan menyumbangkan pemikirannya sebagai jembatan untuk saling pengertian antara dunia Barat dan Islam. Melalui beberapa karyanya, Asad berusaha menghilangkan tirai pemisah antara Islam dan alam pikiran Barat. Menurutnya, aspek terpenting di dalam Islam, yaitu penekanan terhadap peran akal dan tidak-adanya dikotomi antara yang fisik dan spritual, aspek dasar itu sejalan dengan nafas Barat yang secara naluriah mengakui dan mengagungkan pemikiran rasional.¹⁷⁹

Dari banyaknya karya-karya yang lahir dari ide intelektualnya, Asad bisa dikatakan sebagai penulis Muslim yang produkti. Berikut beberapa karya Asad yang fenomenal:

1. *Unromantisches Morgenland; Aus dem Tagebuch einer Reise.*

Buku ini diterbitkan oleh Frankfurt pada tahun 1924 ini. Buku pertama Asad ini mendeskripsikan pengalaman dan perjalanannya di Timur Tengah sebagai korepondes istimewa dari surat kabar ternama di Jerman, *Frankfurter Zeitung*. Buku ini ditulis sebelum

¹⁷⁸ Muhammad Asad, *Jalan ke Makkah*, trans. oleh Fuad Hashem (Bandung: Penerbit Mizan, 1993), hal. 96.

¹⁷⁹ Muhammad Asad, *Jalan ke Makkah*, hal. 362.

Asad memeluk agama Islam. Namun, buku ini sudah memperlihatkan ketertarikan dan simpati Asad kepada kebudayaan dan kultur kehidupan Muslim yang dijumpainya selama perjalanan di Timur Tengah.

2. *Islam at The Crossroad*, Delhi: Arafat Publications (1934). Buku kedua ini ditulis Asad setelah dia mengenal dan mempelajari pemikiran dan ilmu-ilmu Islam. Dalam buku ini, Asad menganalisis faktor-faktor kemunduran umat Islam dan bagaimana langkah yang harus ditempuh untuk kebangkitannya kembali di tengah hegemoni peradaban Barat. Buku ini sudah dialihbahasakan ke dalam bahasa Indonesia oleh M. Hashem dengan judul *Islam di Simpang Jalan* (Penerbit Pustaka, Bandung 1981 M.)
3. *Shahîh al-Bukhârî; The Early Years of Islam*, diterbitkan oleh Arafat Publications: Srinagar dan Lahore, 1935 M. Buku ini berupa terjemahan dan komentar Asad terhadap beberapa hadis dalam kitab *Shahîh al-Bukhârî*. Beberapa tema yang diangkat dalam buku ini adalah bab awal mula wahyu, kisah para Sahabat dan periode awal Islam di Madinah.
4. *The Road to Mecca*, New York: Simon and Schuster; London, Max Reinhardt (1954). Buku ini merupakan autobiografi yang mengisahkan perjalanan dan pengalaman Asad dengan kultur-kultur Islam di Timur Tengah. Di dalam buku ini Asad

mengisahkan dengan bahasa yang indah mengenai pengembaraannya dari Eropa menuju negeri yang tidak pernah terbayangkan akan menarik perhatiannya, yaitu Timur Tengah, pergaulannya dengan para raja dan pemimpin di berbagai negeri, hingga bagaimana kemudian dia meyakini kebenaran agama Islam. Seperti yang dikatakan oleh Murad Wilfried Hofmann, Murid Asad bahwa buku ini telah membuka jalan bagi banyak orang di Barat menuju kebenaran agama Islam. Buku yang menjadi jembatan antara Barat dan Timur ini merupakan karya Asad yang masuk dalam kategori terlaris dunia. Buku ini sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Fuad Hashem dengan judul *Jalan ke Makkah* (Pustaka Mizan, 1985 M.)

5. *Islam and Abendland; Begegnung zweier Welten*, diterbitkan oleh Olten and Freiburg in Breisgau: Walter-Verlag, 1954 M. Buku yang ditulis dalam bahasa Jerman ini berisi pandangan Asad tentang peradaban dunia Islam dan Barat dan bagaimana kedua dunia ini bertemu.
6. *The Principles of State and Government in Islam*, Berkeley and Los Angeles: University of Calivornia Press, 1961 M. Dalam buku ini Asad menuangkan pandangan-pandangannya tentang prinsip dan dasar-dasar ketatanegaran dan pemerintahan Islam. Buku ini merupakan pengembangan dari gagasan Asad tentang sistem

pemerintahan Islam selama ia menjabat sebagai Direktur Departemen Rekonstruksi Islam untuk negara Islam Pakistan.

7. *The Message of The Quran*, diterbitkan oleh Gibraltar: Dar Al-Andalus, 1980 M. Buku ini berisi terjemahan dan tafsir Muhammad Asad terhadap ayat-ayat al-Qur'an dari awal hingga akhir surah. Karyanya ini dinilai sebagai *magnum opus* Asad.
8. *This Law of Ours dan Others Essays*, Gibraltar: Dar Al-Andalus, 1987. Buku ini berisi pandangan-pandangan Asad tentang syariah, fikih, ijtihad dan taklid, selain juga memuat esai-esai Asad dengan tema yang beragam, seperti agama, tuhan, peradaban Barat-Islam, masalah Israel-Palestina dan lain-lain.

B. Tafsir The Message of The Quran

The Message of The Quran merupakan karya Asad yang didasarkan atas kajian sepanjang hidupnya terhadap literatur-literatur tafsir otoritatif dan juga didasarkan kepada pergumulannya bertahun-tahun dengan masyarakat Badui di Jazirah Arab untuk bisa merasakan ruh bahasa Arab sebagai bahasa al-Qur'an. Melalui *magnum opus*-nya ini, Asad berusaha menghasilkan suatu terjemahan dan tafsir secara eksplanatoris dan idiomatik atas pesan-pesan al-Qur'an yang dituangkan ke dalam bahasa Eropa. Hal ini tergambar dalam pernyataan Asad,

*“The work which I am now placing before the public is based on a lifetime of study and of many years spent in Arabia. It is an attempt – perhaps the first attempt – at a really idiomatic, explanatory rendition of the Qur’anic message into a European language.”*¹⁸⁰

Pada bagian ini, penulis akan memaparkan karakteristik, corak tafsir dan *setting* historis seputar penyusunan tafsir Muhammad Asad, *The Message of The Quran*.

1. Karakteristik Tafsir *The Message of The Quran*

Muhammad Asad memang tidak secara jelas menyatakan bahwa *The Message of The Quran* sebagai karya tafsir. Asad menyebutnya sebagai terjemah dan penjelasan ringkas terhadap ayat-ayat al-Qur’an, seperti terlihat dengan jelas dalam kata pengantarnya.¹⁸¹ Akan tetapi, karena terjemahannya yang didasarkan kepada kedalaman pemahaman terhadap bahasa Arab dan kajian mendalam terhadap tafsir-tafsir klasik dan modern, bahkan juga kitab Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru, maka tidaklah salah jika dikatakan bahwa karyanya ini sebagai karya tafsir. Sebab terjemah Asad tidak berdasarkan kepada makna lahiriah teks. Melainkan kepada kekhasan dan keunikan dari bahasa al-Qur’an sehingga untuk menerjemahkan pesannya, seorang penerjemah terlebih dahulu harus bisa merasakan dan mendengar bahasa itu

¹⁸⁰ Muhammad Asad, *The Message of The Quran* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980), hal. v.

¹⁸¹ Muhammad Asad, *The Message of The Quran*, hal. viii.

bersenandung di telinganya secara alami dan hidup. Penerjemahan yang baik, dalam bahasa Asad, hanya bisa dicapai dengan hidup bersama bahasa tersebut dan dengan melebur di dalamnya.

*“but this mastery of grammar and this acquaintance with literature cannot by itself, in the case of a translation from Arabic (and especially the Arabic of the Qur’ān), render the translator independent of that intangible communion with the spirit of the language which can be achieved only by living with and in it.”*¹⁸²

Karenanya, Lis Safitri dan Muhammad Chirzin menyebut terjemahan Asad ini sebagai terjemah *tafsîriyyah*.¹⁸³ Asad menyadari betul akan kekhasan bahasa al-Qur’an, baik dari sisi ritme, suara, konstruksi sintaksisnya, pola metafora dan kekhasan bunyi yang seirama dengan gagasan yang dikandung pada ayat-ayatnya. Kesemuanya ini menjadikan al-Qur’an sulit untuk diterjemahkan, terlebih lagi jika hanya berdasar kepada terjemah tekstual.¹⁸⁴

Dilihat dari sistematika tafsirnya, *The Message of The Quran* dapat dikategorikan sebagai tafsir *tahlîlî*, suatu tafsir berdasarkan urutan ayat dalam mushaf *ustmani*. Karya Asad ini memuat terjemahan ayat per-ayat dari awal hingga akhir surah al-Qur’an. Di awal setiap surah, Asad terlebih dahulu menjelaskan penamaan surah tersebut disertai dengan penjelasan mengenai tema pokok yang dibahas di dalamnya. Di tengah-tengah terjemahannya, Asad

¹⁸² Muhammad Asad, *The Message of The Quran*, hal. iii.

¹⁸³ Lis Safitri dan Muhammad Chirzin, *The Message of The Qur’an Karya Muhammad Asad; Kajian Metodologi Terjemah dan Tafsir*, MAGHZA: Jurnal Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir, 04, No. 2 (2019), hal. 182.

¹⁸⁴ Muhammad Asad, *The Message of The Quran*, hal. v.

mencantumkan catatan-catatan kaki yang berisi pandangan tafsirnya terhadap makna dan pesan ayat yang sedang dibahas. Catatan kaki ini—yang bisa disebut sebagai tafsir ringkas Asad terhadap ayat al-Qur’an—jumlahnya tidak kurang dari 5371 (lima ribu tiga ratus tujuh puluh catatan kaki).¹⁸⁵ Pada akhir karyanya ini, Asad mencantumkan 4 lampiran yang membahas tema-tema penting mengenai pandang-pandangan Asad seputar konsep ayat *mutasyâbihât* (ayat alegoris), tafsir huruf *muqattha’ah*, pengertian dan konsep jin dan setan dan pandangannya tentang fenomena mukjizat *isrâ’* dan *mi’râj* Nabi Muhammad Saw. Selain literatur-literatur tafsir yang otoritatif seperti tafsir Al-Thabarî, Ibnu Katsîr, Al-Zamakhsharî, Al-Râzî, Al-Baghaghî, Al-Baidhâwî, Al-Manâr dan yang lainnya, Asad menjadikan al-Qur’an, Hadis, sejarah Nabi Saw. dan bahkan juga kitab Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru sebagai dasar dan referensi tafsirnya.¹⁸⁶

Karakteristik yang dominan dalam tafsir Asad adalah pencariannya terhadap orisinalitas makna kata atau kalimat di dalam al-Qur’an sebelum kata itu terbebani oleh gambaran konsep yang muncul dalam perkembangan Islam belakangan. Hal ini dilakukan Asad sebagai usaha untuk memahami orisinalitas pandangan hidup al-Qur’an itu sendiri sebelum ia tertimbun oleh konsep-

¹⁸⁵ Josef S Linnhoff, *Muhammad Asad al-Mufakkir al-Majhûl*, trans. oleh Islam Ahmad (Markaz Nuhûdl li Al-Dirâsât wa Al-Buhûts, 2023), hal. 9.

¹⁸⁶ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir al-Qur’an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, jilid i, hal. xvi.

konsep yang terlembagakan di masa belakangan. Mengenai kerja kerasnya ini,

Asad mengatakan,

*“In short, if it is to be truly comprehensible in another language, the message of the Qur’ân must be rendered in such a way as to reproduce, as closely as possible, the sense which it had for the people who were as yet unburdened by the conceptual images of later Islamic developments: and this has been the overriding principle which has guided me throughout my work.”*¹⁸⁷

Mengenai ini, Asad memberikan contoh sederhana, yaitu kata *islâm* dan *muslim* yang sekarang maknanya sudah terlembagakan ke dalam agama dan komunitas tertentu, hanya mencakup dan berlaku pada ajaran dan pengikut Nabi Muhammad Saw. Padahal, lanjut Asad, dua kata itu pada zaman kehadirannya di pahami sebagai “sikap berserah diri kepada Allah” dan “orang yang berserah diri kepada Allah”, tanpa membatasi makna keduanya pada suatu ajaran dan komunitas tertentu. Asad memperkuat pandangannya ini dengan merujuk kepada QS. Âlu ‘Imrân: 67,¹⁸⁸ yang mana menyebut Nabi Ibrahim As. sebagai *muslim*, juga QS. Âlu ‘Imrân: 52,¹⁸⁹ yang menyebut pengikut Nabi Isa As. sebagai *muslim*. Sehingga penting bagi Asad, untuk memahami makna kata atau istilah dalam al-Qur’an, seperti *kâfir*, *ahl al-kitâb* dan yang lain, sebelum ia menjadi istilah yang baku dalam perkembangan Islam di kemudian hari, agar

¹⁸⁷ Muhammad Asad, *The Message of The Quran*, hal. vi.

¹⁸⁸ “Ibrahim bukanlah seorang Yahudi dan bukan pula seorang Nasrani, melainkan dia adalah seorang yang hanif, lagi berserah diri (muslim). Dia bukan pula termasuk (golongan) orang-orang musyrik.” (QS. Âlu ‘Imrân: 67)

¹⁸⁹ “Ketika Isa merasakan kekufuran mereka (Bani Israil), dia berkata, “Siapakah yang akan menjadi penolongku untuk (menegakkan agama) Allah?” Para hawari (sahabat setianya) menjawab, “Kamilah penolong (agama) Allah. Kami beriman kepada Allah dan saksikanlah sesungguhnya kami adalah orang-orang muslim.” (QS. Âlu ‘Imrân: 52)

makna rohani yang luas yang diberikan al-Qur'an kepada istilah-istilah tersebut tidak tercerabut oleh perjalanan zaman.¹⁹⁰

Dalam penerjemahannya ini, Asad berusaha konsisten berpegang kepada konsep bahwa al-Quran adalah satu keseluruhan yang terpadu, *one integral whole*. Dengan kata lain, al-Qur'an merupakan suatu penjelasan mengenai sebuah doktrin etika di mana di dalamnya setiap kalimat dan ayat saling berkelindan dan terkait dengan kalimat dan ayat yang lain membentuk gagasan yang seluruhnya saling menjelaskan dan menguatkan. Sehingga rujukan silang, yaitu menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an, sangatlah penting dan diperlukan untuk menghasilkan tafsir terbaik bagi al-Qur'an itu sendiri.¹⁹¹

Karena aspek linguistik dalam usaha pencarian makna asli dari kalimat atau istilah dalam al-Qur'an ini, Afif Muhammad menggolongkan Tafsir Asad ke dalam corak tafsir *bayâni*, suatu tafsir yang berdasar kepada analisis kekhasan bahasa dan segi sastra al-Qur'an.¹⁹² Tafsir *bayâni*—seperti yang dikatakan oleh penggagasnya, Amin Al-Khuli—adalah corak tafsir yang melihat al-Qur'an sebagai kitab sastra Arab terbesar.¹⁹³ Ciri metodologis dari corak tafsir *bayâni* adalah penggalan makna asli dari teks al-Qur'an

¹⁹⁰ Muhammad Asad, *The Message of The Quran*, hal. vi.

¹⁹¹ Muhammad Asad, *The Message of The Quran*, hal. vii.

¹⁹² Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir al-Qur'an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, vol. i, hal. xxxvii.

¹⁹³ Amin Al-Khuli, *Manâhij Tajdîd fî al-Nahwi wa al-Balâghah wa al-Tafsîr wa al-Adab* (Kairo: Darul Ma'rifah, 1961), hal. 303.

sebagaimana ia dipahami oleh audien pertamanya, yaitu dengan menganalisis aspek eksternal seputar teks dan juga aspek internal teks itu sendiri.¹⁹⁴

Aisyah Bint Al-Syathi', murid ternama sekaligus istri dari Amin Al-Khuli, mengatakan bahwa tafsir *bayânî* adalah metodologi tafsir dengan analisis tematik terhadap suatu tema dalam al-Qur'an untuk memahami pandangan umumnya mengenai tema yang dibahas. Sehingga ia berusaha mengumpulkan beragam ayat di bawah tema yang sama untuk mengetahui pandangan dunia al-Qur'an mengenai tema tersebut melalui analisis linguistik kosa kata yang memiliki rasa kearaban dalam berbagai penggunaan materiel dan figuratifnya.¹⁹⁵ Muhammad Abduh, tokoh pembaharu yang dikagumi Asad, juga menekankan pentingnya memahami teks sebelum ia terkontaminasi oleh timbunan pemahaman sesudah zaman klasik,

"يجب على من يريد الفهم الصحيح أن يتبع الإصطلاحات التي حدثت في الملة ليفترق بينها و بين ما ورد في الكتاب، فكثيرا ما يفسر المفسرون كلمات القرآن بالإصطلاحات التي حدثت في الملة بعد القرون الثلاثة لأولى ، فعلى المدقق أن يفسر القرآن بحسب المعاني التي كانت مستعملة في عصر نزوله، و الأحسن أن يفهم اللفظ من القرآن نفسه"¹⁹⁶

Tafsir Asad tampak sangat memperhatikan analisis linguistik khas tafsir *bayânî*. Terlebih, untuk merasakan cita rasa naluriah dari bahasa al-Qur'an ini, Asad dalam waktu bertahun-tahun bergaul dan bergumul dengan

¹⁹⁴ Al-Khuli, hal. 312–13.

¹⁹⁵ Aisyah Abdurrahman Bint Al-Syathi', *al-Tafsîr al-Bayânî li al-Qur'ân al-Karîm*, vol. i, 7 ed. (Kairo: Darul Maarif), vol. i, hal. 17–18.

¹⁹⁶ Muhammad Abduh, *al-A'mâl al-Kâmilah li al-Imâm al-Syaikh Muhammad Abduh*, ed. oleh Muhammad Imarah (Kairo: Dar Al-Syuruq, 1993), vol. iv, hal. 10–11.

masyarakat Arab pedalaman yang dinilainya masih mempertahankan karakteristik pokok dari idiom bahasa Arab klasik yang digunakan pada masa Nabi Muhammad Saw.¹⁹⁷

Karakteristik lain yang dominan dalam tafsir Asad adalah aspek rasionalitasnya. Asad dengan sangat jelas mengungkapkan kekagumannya terhadap corak tafsir Muhammad Abduh yang menekankan kepada peran akal dan hukum sosial-kebudayaan. Misalnya, pada catatan kaki dalam kata pengantarnya, Asad mengatakan,

*“The reader will find in my explanatory notes frequent references to views held by Muḥammad ‘Abduh (1849–1905). His importance in the context of the modern world of Islam can never be sufficiently stressed. It may be stated without exaggeration that every single trend in contemporary Islamic thoughts can be traced back to the influence, direct or indirect, of this most outstanding of all modern Islamic thinkers.”*¹⁹⁸

Dalam aspek rasionalitas tafsirnya, Muhammad Asad bisa dikatakan mengikuti jejak pendahulunya, yaitu Muhammad Abduh itu sendiri. Hal ini terlihat dalam pandangan tafsirnya terhadap kisah-kisah nabi terdahulu dan cerita mukjizat yang melingkupinya. Dalam tafsirnya terhadap ayat al-Qur’an mengenai situasi dan peristiwa sejarah, Asad berpegang pada konsep bahwa al-Qur’an tidak harus dilihat dari sudut pandang yang murni historis, baik itu kisah Nabi Muhammad Saw. atau kisah nabi-nabi sebelumnya. Menurutnya, kisah-kisah itu itu harus dilihat sebagai ilustrasi terhadap kondisi manusia sebagai

¹⁹⁷ Muhammad Asad, *The Message of The Quran*, hal. iv.

¹⁹⁸ Muhammad Asad, *The Message of The Quran*, hal. v.

petunjuk moral dan etika dalam ajaran al-Qur'an. Dengan kata lain, tujuan utama dari kisah-kisah dalam al-Qur'an bukan untuk menginformasikan sejarah itu semata, malainkan ia dimaksudkan untuk menjadi pelajaran moral dan petunjuk etika kepada umatnya. Sehingga penggalian aspek faktual dan historis dari kisah itu—jika itu diperlukan—tidak boleh mengaburkan maksud utamanya. Hal ini tergambar jelas dalam perkataan Asad mengenai konsep dasar dalam tafsirnya,

“Secondly, no part of the Qur’ān should be viewed from a purely historical point of view: that is to say, all its references to historical circumstances and events – both at the time of the Prophet and in earlier times – must be regarded as illustrations of the human condition and not as ends in themselves. Hence, the consideration of the historical occasion on which a particular verse was revealed—a pursuit so dear, and legitimately so, to the hearts of the classical commentators –must never be allowed to obscure the underlying purport of that verse and its inner relevance to the ethical teaching which the Qur’ān, taken as a whole, propounds.¹⁹⁹

Implikasi dari konsep dasar tafsirnya ini, Asad memahami ayat-ayat yang mengemukakan fenomena fisik yang menyimpang dari kebiasaan sebagai ayat-ayat metaforis atau alegoris yang harus ditafsirkan secara rasional. Sebagai contoh, ketika Asad menafsirkan ayat mengenai peristiwa terbelahnya lautan dan penutupannya kembali dalam kisah mukjizat Nabi Musa As, Asad memahaminya sebagai peristiwa alam pasang surut permukaan air laut yang biasa sebagai *sunnatulLâh*. Asad mengemukakan tafsirnya bahwa ketika Nabi Musa As. dan pengikutnya lewat, permukaan laut menjadi surut. Sebaliknya,

¹⁹⁹ Muhammad Asad, *The Message of The Quran*, hal. vii.

ketika giliran Fir'aun dan tentaranya lewat, permukaan laut mengalami gejala pasang yang menenggelamkan semuanya. Dalam tafsirnya terhadap QS. Al-Syu'arâ': 63-66, Asad mengatakan,

“Dari beragam indikasi dalam Bibel (terutama, Keluaran 14: 2 dan 9), tampaklah bahwa mukjizat menyeberangi Laut Merah ini terjadi di ujung barat-laut dari apa yang sekarang ini dikenal dengan nama Teluk Suez. Pada zaman-zaman lampau, laut itu tidaklah sedalam sekarang, dan dalam beberapa hal mungkin mirip dengan bagian yang dangkal dari Laut Utara, yang terletak antara daratan Eropa dan Kepulauan Frisian, ketika surut total dan pasirnya kelihatan sehingga bisa dilewati sementara, lalu tiba-tiba diikuti oleh datangnya air pasang yang besar sehingga menenggelamkan mereka semuanya.”²⁰⁰

Pandangan serupa dikemukakan Asad mengenai peristiwa *isrâ'* dan *mi'râj* Nabi Muhammad Saw. Peristiwa itu dipahami Asad sebagai perjalanan mistik yang bersifat rohani, bukan jasmani. Dengan kata lain, Nabi Muhammad Saw. tidak diperjalankan secara ragawi menuju Yerusalem dan kemudian menuju langit. Asad memperkuat pandangannya ini dengan pernyataan Sayyidah Aisah bahwa Nabi diperjalankan hanya dengan ruhnya, sedangkan raganya tidak meninggalkan tempatnya. Dalam pandangan Asad, penggambaran-penggambaran yang bersifat simbolis seperti diceritakan dalam beberapa hadis Nabi Saw. menghapus kemungkinan memahami peristiwa itu secara harfiah. Kisah-kisah simbolis dalam hadis Nabi yang berhubungan dengan *isrâ'* dan *mi'râj*, lanjut Asad, memperkuat penafsiran rohani terhadap

²⁰⁰ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir al-Qur'an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, jilid ii, hal. 705.

peristiwa tersebut. Kata *asrâ bi 'abdihi*,²⁰¹ dipahami Asad semata-mata mengacu kepada kualitas kemanusiaan Nabi Saw, bukan kepada kombinasi antara jiwa dan raga Nabi Saw.²⁰²

Keterpengaruhannya Asad oleh Muhammad Abduh juga bisa dilihat dalam tafsirnya mengenai konsep malaikat dan konsep setan. Asad berpandangan bahwa pengertian malaikat dan setan merujuk kepada makna *jinn* secara umum sebagai kekuatan spritual yang berada di luar jangkauan kemampuan indra ragawi manusia.²⁰³ Malaikat dipahami sebagai kekuatan spritual yang positif dan setan sebagai kekuatan negatif yang secara intrinsik bersifat imoral yang mendorong manusia melakukan dosa.²⁰⁴ Hal ini terlihat jelas dalam beberapa komentar tafsirnya, misalnya pada QS. Âlu 'Imrân: 124-125, QS. Al-Hijr: 17 dan QS. Qâf: 17-18.

Dengan merujuk kepada tafsir Muhammad Abduh, pada tafsir dan komentar Asad terhadap QS. Âlu 'Imrân: 124 dan 125 yang secara tersurat mendeskripsikan bentuk pertolongan Allah terhadap kaum Mukmin di saat perang badar dengan menurunkan beribu-ribu malaikat, Asad memahami ungkapan ayat tersebut secara metaforis yang menunjukkan kepada keteguhan kaum Mukmin yang muncul melalui kekuatan spritual yang datang dari Allah

²⁰¹ QS. Al-Isrâ': 1.

²⁰² Muhammad Asad, *The Message of The Quran*, hal. 996.

²⁰³ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir al-Qur'an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, vol. iii, hal.1301.

²⁰⁴ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir al-Qur'an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, vol. ii, hal. 468.

Swi.²⁰⁵ Asad memahami istilah *jinn*, *malâikah* dan *syaitan* yang secara literlek digunakan al-Qur'an untuk organisme yang dianugerahi pikiran sebagai personifikasi simbolis bagi hubungan manusia dengan kekuatan-kekuatan spiritual dan hasrat-hasrat daya dan motif fundamental dalam fitrah manusia.²⁰⁶ Meski demikian, Asad tidak menolak tafsir tradisional yang memahami istilah-istilah tersebut sebagai sejenis makhluk hidup yang bersifat halus dan memiliki perasaan dan kesadaran serta memiliki komposisi fisiologis yang berbeda dengan manusia sehingga ia tidak terjangkau secara normal oleh persepsi indrawi manusia.²⁰⁷

Karena aspek rasionalitas tafsirnya ini yang berusaha menghubungkan ayat-ayat al-Qur'an dengan hukum alam dan kondisi sosial yang berlaku di masyarakat, maka sebagian pengkaji tafsir mengkategorikan tafsir Asad ke dalam corak tafsir *adabî-ijtimâ'î*, suatu corak tafsir yang digagas oleh Muhammad Abduh dengan orientasi sosial kebudayaan.²⁰⁸ Ciri metodologis dari corak tafsir ini adalah penekannya kepada peran akal yang luas dan pendasaran tafsirnya kepada hukum-hukum yang berlaku dalam masyarakat dan pembangunan dunia.²⁰⁹ Beberapa perangkat metodologis dibutuhkan dalam

²⁰⁵ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir al-Qur'an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, vol. i, hal. 107.

²⁰⁶ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir al-Qur'an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, vol. iii, hal. 1302.

²⁰⁷ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir al-Qur'an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, vol. iii, hal. 1302.

²⁰⁸ Amir, "Muhammad Asad dan Epistemologi Tafsirnya," hal. 13.

²⁰⁹ M Quraish Shihab, *Rasionalitas al-Qur'an Studi Kritis atas Tafsir Al-Manar* (Tangerang: lentera Hati, 2008), hal. 25.

corak tafsir ini, di antaranya adalah pemahaman terhadap makna asli dari teks atau kalimat serta beragam figuratifnya yang digunakan al-Quran, pemahaman terhadap hukum sosial dan hukum ilahi dalam kebudayaan dan peradaban manusia, pengetahuan terhadap tujuan utama dari diturunkannya al-Qur'an sebagai petunjuk untuk semua manusia serta pengetahuan terhadap sejarah Nabi dan Sahabatnya sebagai audien pertama al-Qur'an.²¹⁰

Dengan demikian, terdapat dua corak tafsir yang dominan dalam tafsir Muhammad Asad *The Message of The Quran*; yaitu corak tafsir *bayânî* atau yang dikenal dengan tafsir susastra dan corak tafsir *adabî-ijtimâ'î*. Ini dapat dipahami karena latar belakang Asad yang dengan gigih berusaha merasakan cita rasa naluriah dari bahasa al-Qur'an dengan hidup bersama dengan masyarakat Badui di Jazirah Arab dan latar belakangnya yang tumbuh dan dewasa dalam alam pikiran Barat. Terlebih, seperti yang tertulis pada sampul bukunya, kitab tafsirnya ini ditujukan kepada orang-orang yang berpikir, *li qaumin yatafakkarûn*. Sehingga analisis susastra dan penekanan kepada rasionalitas akal sangat kentara dalam *magnum opus*-nya ini

2. Setting Historis Seputar Penyusunan Tafsir *The Message of The Quran*

Pada mulanya, *The Message of The Quran* terbit pada tahun 1964 M. di Belanda dalam edisi yang tidak lengkap, yakni hanya memuat sembilan surah pertama al-Qur'an (Surah Al-Fâtiḥah hingga Al-Taubah). Enam belas tahun

²¹⁰ Abduh, *al-A'mâl al-Kâmilah li al-Imâm al-Syaikh Muhammad Abduh*, vol. iv, hal. 10–13.

kemudian, yaitu pada 1980 M, karya fenomenal Asad ini terbit dalam edisi lengkap, yakni memuat terjemah dan tafsir dari awal hingga akhir surah al-Qur'an beserta dengan lampiran-lampiran yang memuat tema penting seputar simbolisme dan eskatologi al-Qur'an. Afif Muhammad mengatakan, jika *The Road to Mecca* terbit pada 1954 dan *The Message of The Quran* terbit pada 1964, maka dapat dipastikan Muhammad Asad mulai menyusun karya tafsirnya ini pada akhir tahun 50-an.²¹¹ Di pertengahan tahun itu, yakni pada 1960, terbit buku Asad, *Islam und Abendland Begegnung zweier Islam*, yang memuat pandangannya tentang Islam dan Barat dan bagaimana keduanya bertemu. Dalam perkiraan Josep S. Linnhoff, *The Message of The Quran* ditulis oleh Asad dalam rentang tahun 1958-1980 M, yakni pertengahan abad ke-20.²¹²

Awal abad ke-20, dalam pandangan Asad, dunia Barat mengalami goncangan dan ketegangan emosional yang diakibatkan oleh Perang Dunia Pertama. Barat saat itu menghadapi ketidak-tentuan moral dan sosial yang merasuki jiwa anak muda seusianya. Fenomena kekosongan moral ini diakibatkan oleh lunturnya kepercayaan Barat kepada otoritas lembaga keagamaan. Agama atau Tuhan yang berciri spiritual kini sudah tergeser oleh pemujaan kepada kemajuan materiil semata. Rata-rata orang Barat pada saat itu hanya memiliki kepercayaan bahwa tidak ada tujuan lain dalam hidup selain

²¹¹ Lihat pengantar Afif Muhammad dalam Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir al-Qur'an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, vol. i, hal. xxxiii.

²¹² Linnhoff, hal. 9.

membuat hidup itu semakin mudah, yaitu dengan kemajuan sains dan teknologi. Kultur Barat yang demikian hanya menghasilkan tipe manusia yang pandangan hidupnya hanya bergantung kepada masalah kegunaan praktis belaka. Penilaian baik dan buruk, benar dan salah tidak lagi diukur oleh kepercayaan kepada ajaran moral dalam agama, melainkan didasarkan kepada kepraktisan dan kesuksesan secara materi.²¹³

Dalam pandangan Asad, terdapat beberapa faktor yang menyebabkan Barat melepaskan kepercayaannya kepada agama secara umum dan Kristen secara khusus. *Pertama*, warisan peradaban Romawi yang cenderung materialistis dalam memandang kehidupan manusia dan nilai-nilainya. *Kedua*, pemberontakan naluri manusia Barat kepada pandangan keyakinan Kristen yang membenci dunia dan menindas hasrat-hasrat alami dalam diri manusia. *Ketiga*, konsepsi ketuhanan yang antropomorfis dalam keyakinan Kristen.²¹⁴

Terlebih lagi, kemajuan Barat yang cemerlang dari segi materil dipandang sebagai hasil perjuangan kaum intelektual melawan prinsip-prinsip gereja Kristen sendiri. Di abad pertengahan, ketika berada dalam genggaman otoritas absolut Gereja, Barat tidak mampu meningkatkan capaian intelektualnya hingga akhirnya kaum intelektual memimpin gerakan pemberontakan atas otoritas gereja.²¹⁵ Ini senada dengan pandangan

²¹³ Asad, hal. 70–71.

²¹⁴ Muhammad Asad, *Islam di Simpang Jalan*, hal. 50.

²¹⁵ Safwat Mustafa Khalilovitch, *al-Islâm wa al-Gharab: Ru'yah Muhammad Asad*, trans. oleh Hadir Abu Al-Najah (Kairo: Dar Al-Salam, 2007), hal. 27.

Muhammad Abduh, bahwa kemajuan Barat tidak bertolak dari prinsip *inhern* dalam dasar-dasar agama yang dianutnya, yakni Kristen.²¹⁶ Asad mengatakan,

*"Its present materialistic conception of life is Europe's revenge on Christian "spirituality" which had gone away from the natural truths of life."*²¹⁷

Di dunia yang berbeda, yakni dunia Islam, Asad melihat kelesuan dan kejumudan intelektual serta kemunduran masyarakat Islam dalam politik dan sosial-ekonomi. Hal ini diakui juga oleh Mustafa Al-Maraghi, Rektor yang kemudian menjadi *Grand Syaikh* Universitas al-Azhar al-Syarif yang dijumpai Asad dalam kunjungannya ke Kairo. Banyak dari sarjana Islam pada masa itu disebut mengalami kemandulan intelektual, karena hanya mengkaji ulang dan terbelenggu oleh imitasi pikiran ulama-ulama terdahulu.²¹⁸ Di kalangan sarjana Barat, kondisi umum umat Islam pada masa itu menimbulkan persepsi yang keliru tentang Islam. Sepertihalnya Yudaisme dan Kristen, Islam dipandang sebagai agama yang membelenggu kemajuan umatnya. Sehingga, dalam perspektif sarjana Barat, umat Islam harus melepaskan diri dari ikatan kepercayaan dan praktek keagamaan mereka serta mengikuti jalan hidup Barat untuk keluar dan terbebas dari kondisi stagnasi dan kejumudan yang dihadapinya.²¹⁹ Gabriel Hanotaux, politisi dan diplomat Prancis mengakui

²¹⁶ Muhammad Abduh, *al-Islâm bain al-'Ilm wa al-Madaniyyah* (Kairo: Kalimat 'Arabiyyah li Al-Tarjamah wa Al-Nasyr, 2011), hal. 48.

²¹⁷ Muhammad Asad, *Islam at The Crossroads*, hal. 43.

²¹⁸ Asad, hal. 190.

²¹⁹ Asad, hal. 190.

bahwa banyak dari sarjana Barat, baik penulis Prancis, Jerman, Inggris dan yang lain yang meyakini bahwa umat Islam mustahil dapat mengatasi dekadensinya. Sebab, menurut mereka, selama Islam menjadi kepercayaan umat Islam, maka ia akan menghalangi kemajuannya.²²⁰

Apa yang dilihat oleh Asad ini tidak jauh berbeda dengan apa yang dialami oleh Muhammad Abduh. Pasca keruntuhan Khilafah Ustmaniah, kondisi sebagian besar umat Islam adalah kondisi jumud, statis dan tidak berkembang. Secara adat dan tradisi lokal, umat Islam enggan menggunakan rasionalitas akalinya dan cenderung terikat oleh ajaran animisme. Adanya penguasa yang memanfaatkan kebodohan rakyatnya semakin menambah parahnya kondisi umat Islam saat itu.²²¹

Syakib Arsalan, politikus Libanon ternama yang sempat berjumpa dengan Asad di Saudi Arabia, dalam bukunya menuliskan kondisi umat Islam awal abad 20. Menanggapi surat pertanyaan dari seorang Melayu, Muhammad Basyuni Imran, yang bertanya tentang ketertinggalan umat Islam Jawa dan Melayu, Syakib Arsalan menulis buku *Limâdzâ Taakhkhara al-Muslimûn wa Limâdzâ Taqaddama Ghairuhum*.²²² Menurutnya, keteringgalan umat Islam tidak hanya dialami masyarakat Jawa dan Melayu, akan tetapi ia merata di

²²⁰ Abduh, *al-Islâm bain al-'Ilm wa al-Madaniyyah*, hal. 35.

²²¹ Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan-Bintang, 1975), hal. 62–63. Lihat juga Abduh, *al-Islâm bain al-'Ilm wa al-Madaniyyah*, hal. 120.

²²² Syakib Arsalan, *Limâdzâ Taakhkhara al-Muslimûn wa Limâdzâ Taqaddama Ghairuhum* (Mesir: Isa Al-Babi Al-Halabi wa Syarakah, 1949), hal. 7.

penjuru dunia Islam. Berikut pernyataan Syakib Arsalan tentang kondisi Umat Islam di masanya,

*“Secara umum, keadaan umat Islam saat ini, khususnya umat Islam abad ke-14 H. atau abad ke-20 Masehi, belum memuaskan kelompok yang paling antusias terhadap Islam atau senang dengan partainya, apalagi kelompok yang tidak memiliki antusiasme. Kondisi mereka saat ini tidak memuaskan, baik dari sudut pandang agama ataupun dari sudut pandang dunia, baik sudut pandang materi atau dari sudut pandang maknawi.”*²²³

Dunia Islam pada masa Asad terperengah dengan hegemoni politik dan ekonomi Barat. Selayaknya bangsa pemenang, Barat tidak hanya mendominasi dalam dua ranah tersebut, melainkan juga ikut mempengaruhi bidang intelektual dan kemasyarakatan dunia Timur, yakni dunia Islam.²²⁴ Asad melihat, dalam menghadapi hegemoni Barat, umat Islam mengalami kecemasan intelektual. Kondisi umat Islam jauh tertinggal dari kemungkinan ideal yang dituntut dalam ajaran agamanya. Islam yang pada mulanya menjadi pendorong gerak laju dan kemajuan umat Islam terdahulu, kini berubah menjadi kemacetan dan kelesuan sosial dan kultural. Asad mengatakan bahwa faktor utama kemunduran umat Islam karena mereka secara berangsur-angsur melalaikan spirit dari ajaran agamanya.²²⁵

²²³ Arsalan, hal. 8.

²²⁴ Muhammad Asad, *Islam at The Crossroads*, hal. 14.

²²⁵ Muhammad Asad, *Islam at The Crossroads*, hal. 9–10.

*“I realized that the one and only reason for the social and cultural decay of the Muslims consisted in the fact that they had gradually ceased to follow the teachings of Islam in spirit”.*²²⁶

Melalui *The Message of The Quran*, Asad berusaha menghidupkan kembali spirit Islam yang padam dan memperkenalkannya kepada Barat. Dalam pandangan Asad, pesan-pesan al-Qur’an yang menekankan kepada kesadaran dan pengetahuan adalah penggerak utama semangat intelektual dan penelitian bebas di masa-masa awal kejayaan Islam. Seiring dengan perjalanan waktu, pesan-pesan al-Qur’an itu merasuk ke dalam pikiran Eropa abad pertengahan dan mendorong kebangkitan Barat menuju lahirnya zaman sains.²²⁷ Hanya saja bayang-bayang perang Salib menjadikan Barat antipati kepada Islam. Kebencian terhadap Islam ini tertanam kuat dalam pikiran Barat melalui tangan-tangan kotor orientalis dari missionaris Kristen yang berusaha merusak citra masyarakat Islam dengan menyebut mereka sebagai orang-orang barbar atau biadab.²²⁸

Asad mengakui bahwa pada masanya, jiwa peperangan Salib masih belum padam di kalangan orang Eropa. Ia masih menjadi hantu yang mempengaruhi pandangan Barat terhadap citra Islam.²²⁹ Kebencian terhadap

²²⁶ Muhammad Asad, *Islam at The Crossroads*, hal. 10.

²²⁷ Muhammad Asad, *The Message of The Quran*, hal. i.

²²⁸ Muhammad Asad, *Islam di Simpang Jalan*, hal. 67.

²²⁹ Muhammad Asad, *Islam di Simpang Jalan*, hal. 70.

dunia Islam tertanam di alam bawah sadar Barat, karena perang Salib sebagai perang permusuhan terhadap Islam terjadi di awal permulaan peradaban Eropa. Sehingga perang itu menghasilkan kesan yang paling permanen dalam psikologi orang-orang Barat.²³⁰ Mengenai ini, Asad mengatakan,

*“It was at the time of the Crusades that the ridiculous notion of Islam as a religion of crude sensualism and brutal violence, of an observance of formalities instead of a purification of the heart, entered the mind of Europe, to remain there for a long time.”*²³¹

Menjelang akhir tahun 1952, Asad berhenti dari jabatan Dinas Luar Negeri Pakistan dan mulai memfokuskan diri menuliskan gagasan-gagasannya tentang Islam dan perjalanan religiusnya untuk dipersembahkan kepada audiens Barat.²³² Melalui beberapa karyanya, Asad berusaha menghilangkan tirai berat yang memisahkan Islam dan kebudayaannya dari alam pikiran Barat.

Pada tahun 1964, tahun edisi pertama dari *The Message of The Quran* terbit, para ulama Wahabi di Jazirah Arab melalui organisasi Liga Dunia Islam (*Râbithah al-‘Âlam al-Islâmî*) menentang tafsir Asad yang bercorak rasionalistik-naturalis dalam memahami ayat-ayat mukjizat. Pada tahun 1974, organisasi Liga Dunia Islam yang berpusat di Mekkah ini resmi melarang

²³⁰ Muhammad Asad, *Islam di Simpang Jalan*, hal. 62.

²³¹ Muhammad Asad, *Islam at The Crossroads*, hal. 54.

²³² Asad, hal. 8.

peredaran *The Message of The Quran*.²³³ Penolakan kepada karya tafsirnya ini dipandang Asad sebagai tanda semakin merosotnya intelektualitas di kalangan ulama Islam. Asad meluapkan kekecewaannya atas penentangan ulama Jazirah Arab terhadap karya tafsirnya,

*“Jika kamu tahu dasar penolakan beberapa ulama mereka atas penafsiran saya, maka kamu akan terkejut menyadari seberapa jauh merosotnya aktifitas intelektual di kalangan yang disebut sebagai ulama di tengah-tengah kita, orang-orang yang takut akan segala hal di udara yang bersih ini. Tampaknya, mereka memandang Islam sebagai agama yang rapuh yang menghalangi pendayagunaan akal.”*²³⁴

Menurut Josep S. Linnhoff, terbitnya edisi lengkap *The Message of The Quran* pada tahun 1980 yang ditujukan kepada orang-orang yang berpikir, *li qaumin yatafakkarûn*, mengekspresikan harapan Asad terhadap kemajuan Islam di tangan masyarakat Barat. Setelah kecewa akan penolakan ulama Arab, Barat menjadi harapan baru Asad untuk mengemban masa depan Islam. Hal senada diungkapkan oleh Murad Hofmann, murid Muhammad Asad yang menjadi Duta Besar Jerman di Timur Tengah.²³⁵

C. Hasil Penelitian

1. Pengertian Ayat *Mutasyabihât* dalam *The Message of The Quran*

Dalam penelitian ini, penulis menemukan paparan Muhammad Asad terhadap ayat *mutasyabihât* tertuang dengan panjang lebar dalam lampiran

²³³ Linnhoff, hal. 8.

²³⁴ Linnhoff, hal. 8.

²³⁵ Linnhoff, hal. 10.

pertama di bagian akhir karyanya, *The Message of The Quran*. Terdapat empat lampiran yang membahas tema-tema penting sehubungan dengan pandangan umum Asad terhadap beberapa konsep dalam al-Quran. Lampiran pertama membahas tentang konsep ayat *mutasyâbihât* atau yang disebut Asad dengan simbolisme dan alegori dalam al-Qur'an. Lampiran kedua membahas tentang huruf-huruf *muqaththa'ah* yang banyak terdapat dalam awal-awal surah dalam al-Qur'an. Lampiran ketiga membahas tentang istilah dan konsep jin. Terakhir, lampiran keempat membahas tentang *isrâ'* dan *mi'râj*.

Pengertian ayat *mutasyâbihât* perspektif Muhammad Asad dapat ditemukan dalam penafsirannya terhadap QS. Âlu 'Imrân: 7. yang disebut Asad sebagai induk frasa kunci dari seluruh frasa kunci (*the key-phrase of all its key-phrases*), karena ia menjadi kunci dalam memahami pesan-pesan al-Qur'an.²³⁶

Asad menerjemahkan kata *muhkamât* dalam ayat tersebut sebagai ayat yang berisi pesan-pesan yang jelas pada dan oleh dirinya sendiri atau disebut juga sebagai intisari dari kitab ilahi (*the essence of the divine writ*). Sedangkan kata *mutasyâbihât* diterjemahkan Asad sebagai ayat yang bersifat metaforis (*allegorical*).²³⁷ Berikut adalah terjemahan Asad terhadap QS. Âlu 'Imrân: 7,

²³⁶ Muhammad Asad, *The Message of The Quran*, hal. 989.

²³⁷ Muhammad Asad, *The Message of The Quran*, hal. 66.

“He it is who has bestowed upon thee from on high this divine writ, containing messages that are clear in and by themselves – and these are the essence of the divine writ – as well as others that are allegorical. Now those whose hearts are given to swerving from the truth go after that part of the divine writ which has been expressed in allegory, seeking out [what is bound to create] confusion, and seeking [to arrive at] its final meaning [in an arbitrary manner]; but none save God knows its final meaning. Hence, those who are deeply rooted in knowledge say: “We believe in it; the whole [of the divine writ] is from our Sustainer – albeit none takes this to heart save those who are endowed with insight.”²³⁸

“Dialah yang telah menurunkan kitab Ilahi ini kepadamu, yang berisi pesan-pesan yang jelas pada dan oleh dirinya sendiri (muhkamât)—dan inilah intisari kitab Ilahi—di samping ayat yang bersifat majasi (mutasyâbihât). Adapun orang yang hatinya cenderung menyimpang dari kebenaran mengikuti bagian kitab Ilahi yang diungkapkan secara majasi dengan mencari-cari (hal-hal yang pasti menimbulkan) kebingungan, dan berusaha (menyimpulkan) makna pamungkasnya (secara sewenang-wenang); tetapi tiada seorang pun selain Allah yang mengetahui makna pamungkasnya. Karena itu, mereka yang benar-benar mengakar ilmunya berkata, “Kami beriman kepadanya; (kitab Ilahi) seluruhnya berasal dari Pemelihara Kami—meskipun tiada seorang pun merenungkannya kecuali orang-orang yang dianugerahi pengetahuan yang mendalam.”²³⁹

Pada penjelasan ayat di atas, Asad mendefinisikan ayat *mutasyâbihât* sebagai ayat-ayat figuratif yang maknanya disiratkan secara metaforis dan dinyatakan secara ringkas dan tidak langsung. Sedangkan ayat *muhkamât*, Asad mendefinisikannya sebagai ayat yang menjadi intisari kitab Ilahi karena ia memuat prinsip-prinsip fundamental yang menjadi dasar dari pesan-pesan kitab Ilahir tersebut, khususnya menjadi dasar dalam ajaran etis dan sosial. Prinsip-prinsip fundamental yang menjadi intisari al-Qur’an ini menjadi dasar

²³⁸ Muhammad Asad, *The Message of The Quran*, hal. 66–67.

²³⁹ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir al-Qur’an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, vol. i, hal. 83.

dan pijakan dalam menafsirkan ayat *mutasyâbihât* atau yang disebut Asad sebagai ayat alegoris²⁴⁰ atau juga disebut Asad sebagai ayat simbolis.²⁴¹ Untuk lebih jelasnya, berikut definisi Asad mengenai ayat *mutasyâbihât* dan *muhkamât*,

*“The ayat mutashâbihât may be defined as those passages of the Qur’an which are expressed in a figurative manner, with a meaning that is metaphorically implied but not directly, in so many words, stated. The ayat muhkamât are described as the “essence of the divine writ” (umm al-kitâb) because they comprise the fundamental principles underlying its message and, in particular, its ethical and social teachings: and it is only on the basis of these clearly enunciated principles that the allegorical passages can be correctly interpreted.”*²⁴²

*“Ayat mutashâbihât dapat didefinisikan sebagai ayat-ayat al-Qur’an yang diungkapkan secara figuratif, yang maknanya disiratkan secara metaforis, tetapi dinyatakan secara tidak langsung dengan tidak terlalu banyak kata. Sedangkan ayat muhkamât digambarkan sebagai intisari kitab Ilahi (umm al-kitâb) karena ayat-ayat itu mengandung prinsip-prinsip fundamental yang mendasari pesan-pesan kitab itu dan, khususnya, ajaran etis dan sosialnya: dan hayati dengan berdasarkan prinsip-prinsip yang diungkapkan dengan jelas itulah, ayat-ayat alegoris dapat ditafsirkan dengan tepat.”*²⁴³

Pengertian ayat *mutasyâbihât* Asad ini didasarkan kepada tiga premis, di mana premis ketiga menjadi keniscayaan dari penggabungan premis pertama dan kedua. Premis pertama, konsep adanya *al-ghaib* sebagai suatu realitas yang berada di luar jangkauan persepsi atau kemampuan indra

²⁴⁰ Muhammad Asad, *The Message of The Quran*, hal. 66–67.

²⁴¹ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir al-Qur’an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, vol. iii, hal. 1293.

²⁴² Muhammad Asad, *The Message of The Quran*, hal. 66–67.

²⁴³ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir al-Qur’an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, vol. i, hal. 83.

manusia. Premis kedua, konsep psikologis mengenai kerja pikiran manusia, bahwa ia hanya bisa beroperasi berdasarkan persepsi-persepsi yang telah dialami sebelumnya. Dua premis ini meniscayakan premis ketiga, yaitu ketika ide-ide *al-ghaib* hendak disampaikan kepada manusia, maka dibutuhkan bantuan imaji-imaji pinjaman (*loan-images*) yang didapatkan dari pengalaman aktual manusia agar ide-ide abstrak keagamaan itu dapat dipahami.²⁴⁴

Sehingga, ayat *mutasyâbihât* perspektif Asad adalah ayat yang memuat imaji-imaji pinjaman (*loan-image*) untuk mengantarkan kepada ide-ide metafisika yang tak terjangkau gambarannya dalam persepsi manusia. Dengan bahasa yang berbeda, ayat *mutasyâbihât* merupakan sarana bahasa yang dimaksudkan untuk menyampaikan suatu gagasan yang berada di luar jangkauan persepsi manusia ke dalam kategori pemikiran yang dapat terpahami. Hal ini dapat dipahami dari perkataan Asad,

*“Since the metaphysical ideas of religion relate, by virtue of their nature, to a realm beyond the reach of human perception or experience, how can they be successfully conveyed to us? How can we be expected to grasp ideas which have no counterpart, not even a fractional one, in any of the apperceptions which we have arrived at empirically? The answer is self-evident: By means of loan-images derived from our actual—physical or mental—experiences... And this is the innermost purport of the term and concept of al-mutasyâbihât as used in the Qur’an.”*²⁴⁵

“Karena ide-ide metafisika, lantaran sifat dasarnya, berhubungan dengan hal-hal yang berada di luar jangkauan persepsi atau pengalaman

²⁴⁴ Muhammad Asad, *The Message of The Quran*, hal. 989.

²⁴⁵ Muhammad Asad, *The Message of The Quran*, hal. 989–990.

manusia, bagaimana ide-ide itu dapat berhasil disampaikan kepada kita? Bagaimana kita dapat diharapkan mampu menangkap ide-ide yang tidak ada padanannya, bahkan sedikit pun, dalam persepsi apa pun yang telah kita alami secara empiris? Jawabannya jelas: yakni, dengan bantuan imaji-imaji pinjaman (loan-images) yang didapat dari pengalaman aktual manusia, baik pengalaman fisik maupun mental... Dan itulah makna terdalam dari istilah dan konsep al-mutsyâbihât sebagaimana yang digunakan oleh al-Qur'an."²⁴⁶

Muhammad Asad menyebut tujuan lain dari ayat *mutasyâbihât* selain sebagai sarana bahasa untuk menyampaikan ide abstrak atau metafiska. Melalui metafora, alegori dan perumpamaan, ayat *mutasyâbihât* dimaksudkan juga sebagai daya tarik yang menyentuh akal manusia melalui semacam visualisasi terhadap ide-ide abstrak yang hendak disampaikan. Melalui ayat *mutasyâbihât*, al-Qur'an tidak hanya berusaha menyampaikan gagasan abstrak. Akan tetapi, bagaimana gagasan itu dapat juga menyentuh emosi, imajinasi dan perilaku pembacanya. Di satu sisi, ayat *mutasyâbihât* menekankan kepada ide metafisika di luar apa yang dialami oleh manusia, dan di sisi yang lain ayat *mutasyâbihât* memberikan sarana untuk membayangkan kategori yang tidak dialami melalui gambaran kategori yang telah dialami.²⁴⁷

Fungsi ayat *mutasyâbihât* sebagai daya tarik ini disampaikan Asad ketika ia membahas penggambaran surga dan neraka di dalam al-Qur'an. Bagi Asad, ide surga dan neraka tidak cukup menyentuh jika hanya disampaikan dalam bentuk gagasan abstrak. Akan tetapi, dibutuhkan semacam visualisasi

²⁴⁶ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir al-Qur'an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, vol. iii, hal. 1294.

²⁴⁷ Muhammad Asad, *The Message of The Quran*, hal. 990.

untuk menggugah dan menyentuh imajinasi dan sikap pembacanya. Daya tarik melalui visualisasi ini hanya dapat dilakukan secara efektif melalui metafora.²⁴⁸ Asad mengatakan,

*“This being so, it is not enough for man to be told, “If you behave righteously in this world, you will attain to happiness in the life to come,” or, alternatively, “If you do wrong in this world, you will suffer for it in the hereafter.” Such statements would be far too general and abstract to appeal to man’s imagination and, thus, to influence his behaviour. What is needed is a more direct appeal to the intellect, resulting in a kind of “visualization” of the consequences of one’s conscious acts and omissions: and such an appeal can be effectively produced by means of metaphors, allegories, and parables.”*²⁴⁹

*“Karena itu, tidaklah cukup jika dikatakan kepada manusia bahwa “Jika kalian berlaku baik di dunia, kalian akan meraih kebahagiaan di akhirat”, atau “Jika kalian berbuat jahat di dunia, kalian akan menderita karena di akhirat”. Pernyataan-pernyataan seperti ini terlampau umum dan abstrak untuk dapat menyentuh imajinasi manusia dan mempengaruhi perilakunya. Yang dibutuhkan adalah daya tari yang langsung menyentuh akal, yang muncul dalam bentuk semacam visualisasi terhadap konsekuensi-konsekuensi dari perbuatan dan pengabaian yang dilakukan oleh seseorang secara sadar: dan, daya tarik semacam itu dapat diciptakan secara efektif melalui metafora, alegori dan perumpamaan.”*²⁵⁰

Bagi Muhammad Asad, memahami hakikat dan fungsi dari metafora sangatlah penting dalam menafsirkan ayat *mutasyâbihât*. Bahasa kiasan melalui metafora selalu dimaksudkan untuk mengungkapkan secara figuratif mengenai sesuatu yang tidak dapat diungkapkan dengan tepat jika menggunakan bahasa, istilah atau proposisi-proposisi langsung (bahasa

²⁴⁸ Muhammad Asad, *The Message of The Quran*, hal. 990.

²⁴⁹ Muhammad Asad, *The Message of The Quran*, hal. 990.

²⁵⁰ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir al-Qur’an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, vol. iii, hal. 1296.

hakikat). Sehingga ayat *mutasyâbihât* hanya dapat dipahami secara intuitif sebagai suatu imaji mental yang bersifat umum, bukan sebagai serangkaian pernyataan yang terperinci.²⁵¹

Dengan demikian, karena eksistensi manusia hingga taraf tertentu dibatasi oleh kenyataan bahwa seluruh pemikiran dan imajinasinya terkait erat dengan konsep ruang dan waktu, maka ia sepenuhnya tidak dapat membayangkan eksistensi yang tidak bergantung kepada ruang dan waktu, yaitu *al-ghaib*. Karenanya, Asad memaknai kata *ta'wil* pada QS. Âlu 'Imrân: 7 sebagai *final meaning*, makna pamungkas. Dengan kata lain, karena kompleksitas dari realitas *al-ghaib* tidak mungkin sepenuhnya dijangkau oleh pemikiran dan imajinasi manusia yang terbatas, maka makna pamungkas dari ayat *mutasyâbihât* itu tidak dapat pula dijangkau oleh manusia. Manusia hanya dapat memahami makna figuratifnya yang didapat melalui imaji mental yang bersifat umum. Demikian Asad memaknai frasa “*wa mâ ya'lam ta'wilahû illallâh*”, tiada seorang pun selain Allah yang mengetahui makna pamungkasnya (*final meaning*).²⁵² Berikut pernyataan Asad tentang hakikat metafora dan keterbatasan mengetahui makna pamungkasnya,

“To my mind, one cannot arrive at a correct understanding of the above passage without paying due attention to the nature and function of allegory as such. A true allegory – in contrast with a mere pictorial paraphrase of something that could equally well be stated in direct terms

²⁵¹ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir al-Qur'an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, vol.i, hal. 84.

²⁵² Muhammad Asad, *The Message of The Quran*, hal. 84.

– is always meant to express in a figurative manner something which, because of its complexity, cannot be adequately expressed in direct terms or propositions and, because of this very complexity, can be grasped only intuitively, as a general mental image, and not as a series of detailed “statements”: and this seems to be the meaning of the phrase, none save God knows its final meaning.”²⁵³

“Menurut saya, kita tidak akan memperoleh pemahaman yang benar mengenai ayat tersebut tanpa memperhatikan hakikat dan fungsi kiasan (alegori) seperti itu. Kiasan sejati—berlawanan dengan prafrasa atas sesuatu yang sama-sama dapat dinyatakan dengan menggunakan istilah-istilah langsung—selalu dimaksudkan untuk mengungkapkan secara figuratif sesuatu yang, karena kompleksitasnya, tidak diungkapkan dengan tepat jika menggunakan istilah-istilah atau proposisi-proposisi langsung dan, justru karena kompleksitasnya ini, hanya dapat ditangkap secara intuitif sebagai suatu imaji mental yang bersifat umum, dan bukan sebagai serangkaian pernyataan yang terperinci: dan tampaknya inilah makna ungkapan, “Tiada seorang pun selain Allah yang mengetahui makna pamungkasnya.”²⁵⁴

Dalam perspektif Asad, selama suatu ayat dimaksudkan maknanya secara metaforis, maka ayat tersebut disebut juga sebagai ayat *mutasyâbihât*. Meskipun ayat tersebut tidak sedang membicarakan hal yang masuk dalam kategori tak terindra.²⁵⁵ Bagi Asad, kata *al-ghaib* tidak hanya mencakup kepada apa yang tak terlihat, tapi ia mencakup segala bidang atau tahapan realitas yang berada di luar jangkauan persepsi manusia, seperti keberadaan Tuhan, adanya tujuan hakiki yang mendasari penciptaan alam semesta,

²⁵³ Muhammad Asad, *The Message of The Quran*, hal. 67.

²⁵⁴ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir al-Qur'an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, vol. i, hal. 84.

²⁵⁵ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir al-Qur'an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, vol. i, hal. 84.

keberadaan hidup setelah mati, hakikat waktu, adanya kekuatan-kekuatan spiritual dan interaksinya dan lain sebagainya.²⁵⁶

2. Tafsir Ayat Antropomorfistik dalam *The Message of The Quran*

Sebagian dari ayat *mutasyâbihât* adalah ayat-ayat yang memuat gagasan tentang eksistensi dan aktivitas Allah yang diungkapkan secara antropomorfistik; yaitu ayat yang menisbatkan sifat, bentuk dan perilaku manusiawi kepada wujud non-manusiawi, dalam konteks ini adalah Tuhan.²⁵⁷

Bagi Asad, selama pesan-pesan al-Qur'an itu diwahyukan melalui bahasa manusia, maka ungkapan antropomorfistik mengenai eksistensi dan aktivitas Tuhan merupakan sesuatu yang tak terelakkan. Menurutnya, konsep-konsep tentang eksistensi Tuhan dan tindakan penciptaan-Nya agar dapat dipahami, maka harus diterjemahkan ke dalam kategori-kategori pemikiran yang dapat dimengerti oleh manusia. Akan tetapi, yang perlu disadari, bahwa terjemahan-terjemahan itu tetap tidak akan membuat kita mampu mendefinisikan atau membayangkan eksistensi Tuhan. Sebab, selamanya Dia adalah Zat Yang Tidak Bisa Didefinisikan.²⁵⁸ Dengan kata lain, kita sebagai manusia yang dibatasi oleh bahasa dan keterbatasan bawaan dalam pikiran tetap tidak akan

²⁵⁶ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir al-Qur'an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, vol.i, hal. 6.

²⁵⁷ Lihat catatan penyunting dalam Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir al-Qur'an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, vol. iii, hal. 1298.

²⁵⁸ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir al-Qur'an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, vol. iii, hal. 1298.

mampu menggapai *final meaning* dari ayat-ayat antropomorfistik tersebut.

Mengenai keterbatasan pemahaman manusia ini, Asad mengatakan,

*“Owing to the limitations of human language—which, in their turn, arise from the inborn limitations of the human mind—this activity can only be circumscribed and never really described. Just as it is impossible for us to imagine or define God’s Being, so the true nature of His creativeness—and, therefore, of His plan of creation—must remain beyond our grasp.”*²⁵⁹

*“Lantaran keterbatasan bahasa manusia—yang pada gilirannya disebabkan oleh keterbatasan bawaan dalam pikiran manusia—aktivitas ini hanya dapat dijelaskan secara garis besar dan tidak pernah dapat digambarkan sepenuhnya. Sebagaimana mustahilnya kita membayangkan atau mendefinisikan Wujud Allah, watak sesungguhnya dari aktivitas penciptaan yang dilakukan-Nya—dan juga rencana penciptaan yang dilakukan-Nya—pasti tetap berada di luar jangkauan pemahaman kita.”*²⁶⁰

Berikut beberapa penafsiran Muhammad Asad terhadap ayat-ayat antropomorfistik:

a) Tafsir *istawâ ‘alâ al-‘arsy* (Kebersemayaman Tuhan di Atas Arasy)

Di dalam al-Qur’an, frasa *istawâ ‘alâ al-‘arsy* (bersemayam di atas singgasana) yang disandarkan kepada Tuhan terdapat dalam 7 ayat, yaitu pada QS. Al-A’râf: 54, QS. Yûnus: 3, QS. Al-Ra’d: 2, QS. Thâhâ: 5, QS. Al-Furqân: 59, QS. Al-Sajdah: 4 dan QS. Al-Hadîd: 4.

Dalam pandangan Asad, ungkapan *istawâ ‘alâ al-‘arsy* selalu dikaitkan dengan konteks penciptaan alam semesta. Sehingga Asad

²⁵⁹ Muhammad Asad, *The Message of The Quran*, hal. 991.

²⁶⁰ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir al-Qur’an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, vol. iii, hal. 1298.

menerjemahkan frasa tersebut dengan makna “bersemayam di atas singgasana kemahakuasaan-Nya” (*established on the throne of His almightiness*). Misalnya, tafsir Asad pada QS. Al-A’râf: 54,

إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَىٰ اللَّيْلَ
النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ ۗ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ اللَّهُ
رَبُّ الْعَالَمِينَ

“Verily, your Sustainer is God, who has created the heavens and the earth in six aeons, and is established on the throne of His almightiness. He covers the day with the night in swift pursuit, with the sun and the moon and the stars subservient to His command: oh, verily, His is all creation and all command. Hallowed is God, the Sustainer of all the worlds!”²⁶¹

“Sungguh, pemelihara kalian adalah Allah yang telah menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, dan bersemayam di atas singgasana kemahakuasaan-Nya. Dia menyelimuti siang dengan malam yang mengikutinya dengan cepat, seraya matahari, bulan dan bintang-bintang tunduk kepada perintah-Nya: Duhai, sungguh, milik-Nya-lah segala penciptaan dan segala perintah. Mahasuci-lah Allah, Pemelihara seluruh alam.”²⁶²

Muhammad Asad berpandangan bahwa frasa *istawâ ‘alâ al-‘arsy* (bersemayam di atas singgasana kemahakuasaan-Nya) mustahil dipahami hanya dalam pengertian harfiahnya. Sebab, pengertian semacam itu menunjukkan bahwa Allah dibatasi oleh ruang. Dan hal itu bertentangan dengan konsep Wujud Yang Tak Terbatas. Menurutnya, frasa *istawâ ‘alâ al-‘arsy* merupakan sarana bahasa yang dimaksudkan untuk menyampaikan suatu gagasan abstrak yang berada di luar jangkauan pengalaman manusia,

²⁶¹ Muhammad Asad, *The Message of The Quran*, hal. 211.

²⁶² Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir al-Qur’an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, hal. 260.

yaitu gagasan tentang kemahakusaan mutlak Allah atas segala sesuatu.²⁶³

Pengertian dan tafsir Asad ini dapat ditemukan juga pada ayat-ayat yang lain yang memuat frasa *istawâ ‘alâ al-‘arsy*, misalnya pada QS. Yûnus: 3, QS. Al-Ra’d: 2, QS. Thâhâ: 5 dan yang lain. Asad mengatakan,

*“We know immediately, without the least doubt, that the “heavens” and the “throne” and God’s being “established” on it are but linguistic vehicles meant to convey an idea which is outside all human experience, namely, the idea of God’s almightiness and absolute sway over all that exists.”*²⁶⁴

*“Kita segera mengetahui tanpa keraguan sedikit pun bahwa langit, singgasana serta bersemayamnya Allah di atas singgasana itu tidak lain adalah sarana bahasa yang dimaksudkan untuk menyampaikan gagasan yang berada di luar seluruh pengalaman manusia, yakni gagasan tentang kemahakusaan Allah dan kekuasaan-Nya yang mutlak atas segala sesuatu.”*²⁶⁵

Muhammad Asad memahami kata *‘arsy* (singgasana) sebagai kiasan murni yang menunjukkan kepada kekuasaan mutlak Tuhan yang tidak terbayangkan. Asad tidak memahami kata *‘arsy* (singgasana) sebagai entitas singgasana atau ciptaan yang berada dalam *al-ghaib*. Melainkan, ia (*‘arsy*) murni kiasan bagi manifestasi seutuhnya dari kemahakusaan Allah Swt.²⁶⁶ Pengertian *arsy* perspektif Asad ini dapat ditemukan ketika ia menafsirkan QS. Al-Hâqqah: 17,

²⁶³ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir al-Qur’an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, hal. 1295.

²⁶⁴ Muhammad Asad, *The Message of The Quran*, hal. 990.

²⁶⁵ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir al-Qur’an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, hal. 1295.

²⁶⁶ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir al-Qur’an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, hal. 1140.

وَالْمَلَائِكَةُ عَلَىٰ أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَنِيَّةٌ

“And the angels [will appear] at its ends, and, above them, eight will bear aloft on that Day the throne of thy Sustainer’s almightiness.”²⁶⁷

“Dan para malaikat (akan muncul) di ujung-ujungnya; dan pada Hari itu, di atas mereka, delapan akan menjunjung tinggi singgasana kemahakuasaan Pemeliharamu.”²⁶⁸

Pada ayat di atas, Asad memhami kata ‘*arsy* sebagai kiasan murni bagi manifestasi kemahakusaan mutlak Tuhan pada hari pengadilan. Sedangkan kata *tsamâniyah* tidak dipahami sebagai delapan malaikat atau delapan peringkat malaikat seperti dalam tafsir klasik. Menurut Asad, al-Qur’an tidak menyebutkan secara jelas mengenai apa atau siapa “delapan” yang menjadi tempat manifestasi itu bersandar. Bisa jadi, lanjut Asad, kata *tsamâniyah* adalah kiasan bagi delapan sifat Allah atau aspek ciptaan-Nya yang tidak disebutkan secara jelas. Sehingga yang mengetahui makna akhirnya mengenai kata *tsamâniyah* itu hanya Allah semata.²⁶⁹ Mengenai tafsir ayat di atas, Asad mengatakan,

²⁶⁷ Muhammad Asad, *The Message of The Quran*, hal. 889.

²⁶⁸ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir al-Qur’an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, hal. 1140.

²⁶⁹ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir al-Qur’an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, hal. 1140.

“Since God is infinite in space as well as in time, it is obvious that His “throne” (‘arsh) has a purely metaphorical connotation, circumscribing His absolute, unfathomable sway over all that exists or possibly could exist.”²⁷⁰

“Karena Allah tidak terbatas dalam ruang dan waktu, jelaslah bahwa singgasana (‘arsy)-Nya memiliki makna kiasan murni, yang menunjukkan kekuasaan-Nya yang mutlak dan tidak terbayangkan atas segala sesuatu yang ada atau mungkin ada.”²⁷¹

Mengenai tafsir dari kata *tsamâniyah*, Asad mengatakan,

“The Qur’ân is silent as to who or what the “eight” are on whom this manifestation rests...Possibly, we have here an allusion to eight (unspecified) attributes of God or aspects of His creation; but, as the Qur’ân states elsewhere, “none save God knows its final meaning.”²⁷²

“Al-Qur’an tidak menyebutkan mengenai apa atau siapa “delapan” yang menjadi tempat manifestasi ini bersandar... Boleh jadi, ini merupakan kiasan bagi delapan sifat Allah atau aspek ciptaan-Nya (yang tidak disebutkan); akan tetapi, seperti yang dikatakan al-Qur’an, “Tiada seorang pun selain Allah yang mengetahui makna pamungkasnya.”²⁷³

b) Tafsir Kata *Yad* yang Disandarkan Kepada Tuhan

²⁷⁰ Muhammad Asad, *The Message of The Quran*, hal. 889.

²⁷¹ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir al-Qur’an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, hal. 1140.

²⁷² Muhammad Asad, *The Message of The Quran*, hal. 889.

²⁷³ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir al-Qur’an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, hal. 1140.

Kata *yad* (tangan) yang dinisbatkan kepada Tuhan disebutkan dalam tiga bentuk; tunggal, *tastniyah* (dua) dan jamak. Kata *yad* dengan bentuk tunggal terdapat dalam QS. Âlu ‘Imrân: 73, QS. Al-Mâidah: 63, QS. Al-Fath: 10 dan Al-Hadîd: 29. Bentuk *tastniyahnya* (*yadayya*) terdapat pada QS. Shâd: 57 dan QS. Al-Hujurât: 1. Sedangkan bentuk jamaknya (*aidînâ*) terdapat dalam QS. Yâsîn: 71.

Muhammad Asad menafsirkan kata *yad* (tangan) yang dinisbatkan kepada Tuhan dengan beberapa makna yang beragam, sesuai dengan konteks ayatnya.

Pada QS. Al-Fath: 10, Asad menerjemahkan frasa *yadulLâhi fauqa aidihim* dengan terjemahan, *the hand of God is over their hands* (tangan Allah berada di atas tangan mereka) yang dimaksudkan secara metaforis untuk menunjukkan kepada gagasan kehadiran dan kesaksian Allah atas perjanjian Hudaibiyah yang disebut sebagai *bai’at al-ridhwân*. Dengan demikian, frasa ini hendak menguatkan kalimat pada awal ayat bahwa pernyataan janji setia Sahabat kepada Nabi Saw. sebenarnya sama dengan pernyataan janji setia kepada Allah Swt.²⁷⁴ Oleh karenanya, frasa akhir pada ayat ini menyatakan, “*Barang siapa yang taat menepati janjinya kepada Allah, maka Allah akan*

²⁷⁴ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir al-Qur’an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, hal. 998.

memberikannya pahala yang besar. Untuk lebih jelasnya, berikut terjemahan dan tafsir Asad pada QS. Al-Fath: 10,

إِنَّ الدِّينَ يُبَايِعُوكَ إِمَّا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ۖ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمَسِيئَتِهِ أَجْرًا عَظِيمًا

“Behold, all who pledge their allegiance to thee pledge their allegiance to God: the hand of God is over their hands. Hence, he who breaks his oath, breaks it only to his own hurt; whereas he who remains true to what he has pledged unto God, on him will He bestow a reward supreme.”²⁷⁵

“Perhatikanlah, semua orang yang berjanji setia kepadamu berjanji setiap kepada Allah: tangan Allah berada di atas tangan mereka. Karena itu, orang yang melanggar janjinya hanyalah melanggarnya demi kerugiannya sendiri, sedangkan orang yang taat menepati apa yang telah dia janjikan kepada Allah, kepadanya Allah akan memberikan pahala yang terbesar.”²⁷⁶

Mengenai frasa *yadulLâhi fauqa aidîhim*, Asad menafsirkan,

“The phrase “the hand of God is over their hands” does not merely allude to the hand-clasp with which all of the Prophet’s followers affirmed their allegiance to him, but is also a metaphor for His being a witness to their pledge.”²⁷⁷

“Frasa “tangan Allah berada di atas tangan mereka” tidak hanya sekadar merupakan alusi terhadap tangan-tangan para pengikut Nabi yang berjabat tangan dengan beliau untuk menyatakan janji setia, tetapi juga merupakan metafora bagi Allah yang menyaksikan janji mereka.”²⁷⁸

Pada QS: Al-Mâidah: 64, yang berbunyi,

²⁷⁵ Muhammad Asad, *The Message of The Quran*, hal. 786.

²⁷⁶ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir al-Qur’an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, hal. 998.

²⁷⁷ Muhammad Asad, *The Message of The Quran*, hal. 786.

²⁷⁸ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir al-Qur’an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, hal. 998.

وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا ۗ بَلْ يَدُهُ مَبْسُوطَةٌ لَّا يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ

Merujuk kepada tafsir Al-Zamakhsayri, Asad memahami frasa “*yadulLah maghlûlah*” pada ayat tersebut dengan “*tangan Allah terbelenggu*” yang memuat gagasan kekikiran Allah yang diungkapkan oleh orang-orang Yahudi. Sedangkan kata “*yadâhu mabsûthatân*”, Asad memahaminya sebagai “*Tangan-Nya terbuka lebar*” yang menunjukkan kepada gagasan kedermawanan Tuhan sebagai bantahan kepada klaim Yahudi.

“The phrase ‘one’s hand is shackled’ is a metaphorical expression denoting niggardliness just as its opposite—his hand is stretched out wide—signifies generosity (Zamakhshari).”²⁷⁹

“Frasa ‘tangan Tuhan terbelenggu’ adalah sebuah ungkapan metafora yang menunjukkak kekikiran, sebagaimana lawan katanya—tangan-Nya terbentang luas—menunjukkan kedermawanan (Zamakhsyari).

Pada ayat di atas, ungkapan ‘*tangan Tuhan terbelenggu*’ juga dipahami Asad sebagai ungkapan yang menggambarkan sikap ingkar dan sarkastik di mana Orang Yahudi melihat kekayaan dan kekuasaan sebagai tanda bahwa mereka secara spiritual berada di atas jalan yang benar.

²⁷⁹ Muhammad Asad, *The Message of The Quran*, hal. 157.

Sedangkan kaum Muslim, karena kekuasaan duniawinya di bawah taraf orang-orang Yahudi, maka secara spiritual dianggap menyimpang dari jalan yang benar.²⁸⁰

Adapun kata *yadulLâh* Pada QS. Âlu ‘Imrân: 73 da QS. Al-Hadîd:29,

قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ ۖ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ ۗ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ۝

“Katakanlah: perhatikan, seluruh karunia itu ada di tangan Allah, Dia menganugerahkannya kepada siapa yang Dia kehendaki.”

وَأَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ ۖ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ ۗ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ۝

“Mengingat bahwa semua karunia ada di tangan Allah (semata), Dia menganugerahkannya kepada siapa pun yang Dia Kehendaki, sebab Allah memiliki karunia yang melimpah tak terhingga.”

frasa *yadilLah* pada kedua ayat di atas dipahami Asad sebagai metafora yang memuat gagasan kehendak dan kekuasaan mutlak atau hak prerogatif Tuhan atas karunia wahyu yang diturunkan kepada hamba yang dikehendaki-Nya. Pemaknaan yang sama terhadap dua ayat ini karena

²⁸⁰ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir al-Qur'an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, vol. i, hal. 194.

berdasar kepada konteks yang serupa, yakni kedua ungkapan tersebut ditunjukkan kepada kaum Yahudi yang menolak kenabian Nabi Muhammad Saw. dan mengklaim bahwa tugas kenabian adalah wilayah eksklusif bagi keturunan Israil.²⁸¹

Ada pun kaya *yaddayya* (bentuk *tatsniah* dari kata *yad*) yang terdapat pada QS. Shâd: 76, Asad menerjemahkannya *with My hands* (dengan tangan-Ku sendiri) sebagai metafora yang memuat gagasan keunggulan akal manusia sebagai karya Tuhan di atas semua makhluk lainnya. Berikut terjemahan Asad,

قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإَيْدِي ۗ أَسْتَكْبَرْتَ ۖ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ

“Said He: “O Iblīs! What has kept thee from prostrating thyself before that [being] which I have created with My hands?”²⁸²

“Berfirmanlah Dia, “Hai, Iblis! Apa yang menghalangimu dari bersujud di hadapan (makhluk) yang telah Kuciptakan dengan tangan-Ku sendiri?”²⁸³

Berikut tafsir Asad mengenai ayat tersebut,

“the metaphorical phrase “the things which Our hands have wrought” in 36:71, explained in the corresponding note 41. In the present instance, the stress lies on the God-willed superiority of man’s intellect – which,

²⁸¹ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir al-Qur’an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, vol. iii, hal. 1071.

²⁸² Muhammad Asad, *The Message of The Quran*, hal. 702.

²⁸³ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir al-Qur’an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, vol.ii, hal. 886.

like everything else in the universe, is God's "handiwork" – over the rest of creation."²⁸⁴

"Frasa metaforis "semua yang telah dilakukan oleh tangan-tangan Kami pada Surah Yâsîn (36: 71, yang dijelaskan dalam catatan no. 41 yang terkait. Dalam ayat ini penekanannya terletak pada ketetapan Allah yang mengunggulkan akal manusia—yang, seperti segala sesuatu yang lain dalam alam semesta ini, merupakan karya Tuhan—di atas semua makhluk-Nya

Pemaknaan yang hampir serupa diungkapkan Asad ketika menafsir frasa "*aidînâ*" (bentuk jamak dari kata *yad*) yang terdapat pada QS. Yâsîn.

أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ

*"Are they, then, not aware that it is for them that We have created, among all the things which Our hands have wrought, the domestic animals of which they are [now] masters?"*²⁸⁵

*"Lalu, apakah mereka tidak menyadari bahwa untuk merekalah Kami telah menciptakan, di antara semua yang telah dilakukan dengan tangan-tangan Kami, binatang-binatang ternak yang mereka (kini) adalah penguasa-penguasanya."*²⁸⁶

Berikut tafsir Asad pada frasa *aidînâ* dalam ayat di atas dengan merujuk kepada tafsir Al-Zamkashyari dan Al-Razi,

²⁸⁴ Muhammad Asad, *The Message of The Quran*, hal. 702–3.

²⁸⁵ Muhammad Asad, *The Message of The Quran*, hal. 680.

²⁸⁶ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir al-Qur'an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, vol. ii, hal. 856.

“which We alone have or could have created” (Zamakhsharī and Rāzī). The above metaphorical expression is based on the concept of “handiwork” in its widest sense, abstract as well as concrete.”²⁸⁷

“Yang hanya Kamilah yang telah atau mungkin menciptakannya” (Al-Zamakhshari dan Al-Razi). Ungkapa metaforis tersebut didasarkan kepada konsep pekerjaan tangan yang pengertiannya yang terluas, baik abstrak maupun konkret.”²⁸⁸

Dapat disimpulkan, pada kedua ayat di atas, frasa *limâ khalaqtu bi yadayya* pada QS. Shâd: 75 dan frasa *mimmâ ‘amilat aidînâ* pada QS. Yâsîn, keduanya didasarkan kepada konsep pekerjaan tangan untuk menunjukkan keunggulan dari karya Tuhan. Karenanya, frasa *limâ khalaqtu bi yadayya* pada QS. QS. Shâd: 75, Asad menekankan maknanya kepada ketetapan Allah akan keunggulan manusia dalam daya dan potensi berpikir secara konseptual daripada makhluk lainnya. Maka pada frasa teks tersebut, penciptaan manusia hanya disandarkan kepada Allah semata.

²⁸⁷ Muhammad Asad, *The Message of The Quran*, hal. 680.

²⁸⁸ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir al-Qur’an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, vol. ii, hal. 856.

BAB V

PEMBAHASAN

A. Metode Makna Ayat *Mutasyâbihât* Muhammad Asad

Untuk memahami metode makna ayat *mutasyâbihât* perspektif Muhammad Asad, penting kiranya membahas terlebih dahulu metode makna yang populer di kalam ulama tradisonal. Sebab, titik tolak Muhammad Asad dalam memahami ayat *mutasyâbihât* sedikit berbeda dengan ulama yang lain.

Dalam mengidentifikasi ayat *mutasyâbihât*, ulama tradisional mengikuti jejak Imam al-Thabari sebagai bapak *mufasssir*, yaitu berangkat dari kesamaraan suatu kata. Ini dapat dipahami, karena kata *mutasyâbih* yang memiliki arti “serupa”, dimana keserupaan antara dua hal akan menimbulkan kesamaran, ketidak-jelasan dan ambiguitas.²⁸⁹

Al-Thabari mengidentikkan ayat *muhkamât* sebagai pernyataan yang jelas maknanya, yakni hanya memiliki satu kemungkinan makna. Sedangkan *mutasyâbihât* dipahami sebagai ayat yang mengandung dua kemungkinan makna atau lebih.²⁹⁰ Pengertian serupa dinyatakan juga oleh al-Zamakhshari. Menurutnya, *muhkamât* adalah ayat dengan ungkapan yang memiliki kejelasan makna sehingga tidak mengandung kesamaran dan kemungkinan makna yang lain. Sedangkan

²⁸⁹ Shihab, *Kaidah tafsir*, hal. 182.

²⁹⁰ Al-Thabari, vol. v, hal. 200–201.

mutasyâbihât adalah sebaliknya: yakni ayat dengan ungkapan yang tidak jelas maknanya dan mengandung kemungkinan makna yang lain.²⁹¹

Al-Razi di dalam tafsirnya, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, mengidentifikasi *muhkamât* dan *mutasyâbihât* melalui analisis dan klasifikasi kata dilihat dari sisi kualitas kejelasan dan kesemaran maknanya. Dilihat dari kejelasan maknanya, kata terbagi dalam 4 kategori: 1) *Nash* sebagai kata yang hanya mengandung satu kemungkinan makna, 2) *Zhâhir* sebagai kata yang mengandung dua kemungkinan makna, tapi yang dikehendaki adalah makna kuatnya (*al-ma'nâ al-râjih*), 3) *Muawwal* sebagai kata yang mengandung dua kemungkinan makna dan yang dikehendaki adalah makna lemahnya (*al-ma'nâ al-marjûh*), 4) *Mujmal* sebagai kata yang mengandung dua kemungkinan makna yang setara, sehingga sukar mengunggulkan satu makna dari makna lainnya. Dari keempat kategori kata ini, al-Razi memasukkan *nash* dan *zhâhir* sebagai *muhkam*. Sedangkan *mujmal* dan *muawwal* dimasukkan dalam kategori *mutasyâbih*.²⁹²

Identifikasi *mutasyâbihât* yang bertolak dari kualitas kejelasan dan kesamaran suatu kata ini menjadikan peran akal berada di posisi yang sangat penting. Sebab ayat *mutasyâbihât* erat kaitannya dengan domain toelosis. Latar ideologi seseorang menentukan posisi dia dalam menetapkan apakah suatu ayat masuk dalam kategori *muhkam* atau masuk dalam kategori *mutasyâbih*.

²⁹¹ Al-Zamakhsyari, hal. 161.

²⁹² Al-Razi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, hal. vo. vii, hal.182.

Karenanya, pengertian yang lebih tegas mengenai *muhkam* dan *mutasyâbih* dinyatakan oleh Muhammad Abduh. Menurutnya, ayat *mutasyâbih* adalah ayat yang makna lahiriahnya bertentangan dengan akal. Sedangkan *muhkam* adalah ayat yang selaras dengan akal.²⁹³

Dengan demikian, selain tabiat teks memang di dalam dirinya terbuka kepada lebih dari satu penafsiran, latar budaya dan ideologi pembaca sangat berpengaruh dalam identifikasi *muhkamât* dan *mutasyâbihât* ini. Tidak heran jika kemudian keberadaan *muhkam* dan *mutasyâbih* di dalam al-Qur'an menjadi medan tafsir dan takwil dalam menyelaraskan makna lahiriah teks dengan dasar-dasar argumen rasional yang menjadi pijakan akidah si pembaca.²⁹⁴

Al-Qasim al-Rassi, salah satu tokoh Muktazilah, menegaskan bahwa untuk menentukan *muhkam* dan *mutasyâbih* suatu teks, tidak cukup dengan mengetahui kaidah bahasa, ushul fikih dan dalil-dalil fikih lainnya. Yang paling dibutuhkan daripada itu adalah mengetahui hakikat tauhid dan keadilan Tuhan, juga mengetahui apa yang wajib, boleh dan mustahil bagi Tuhan.²⁹⁵ Dalam pandangan Abu Zaid, Muktazilah akan mengkategorikan teks yang selaras dengan dasar akidah mereka sebagai *muhkam*, sedang yang tidak selaras dengan dasar akidah mereka akan dikategorikan sebagai *mutasyâbih*. Begitu pun lawan-lawannya—Abu

²⁹³ Muhammad Abduh, *al-A'mâl al-Kâmilah*, ed. oleh Muhammad Imarah (Kairo: Daru Al-Syuruq, 1993), vol. v, hal. 7–8.

²⁹⁴ Nashr Hamid Abu Zaid, *Maḥûm al-Nash Dirâsah fi 'Ulûm al-Qur'ân* (Kairo: al-Hai'ah al-Mishriyah al-'Ammah li al-Kitab, 1993), hal. 205.

²⁹⁵ Abu Zaid, *al-Ittijâh al-'Aqly fi al-Tafsîr*, hal. 165.

Zaid menyebut secara khusus aliran Asy'ariah—menjadikan metode yang sama dalam mengidentifikasi *muhkam* dan *mutasyâbih*, meski berbeda dalam hasil pembacaannya.²⁹⁶

Imam Al-Asy'ari sendiri menegaskan bahwa permasalahan baru dalam akidah, penyelesaiannya harus didasarkan kepada akal, panca indra dan premis pasti. Seperti halnya masalah baru dalam syariah penyelesaiannya harus berdasar kepada wahyu. Hal itu agar tidak terjadi tumpang tindih antara masalah-masalah yang berdasar kepada akal dan masalah-masalah yang berdasar kepada wahyu.²⁹⁷

Statement yang sama dinyatakan oleh Al-Razi, masalah teologis harus berdasar kepada keyakinan pasti. Sedangkan argumentasi tekstual selalu bersifat *zhannî* (petunjuk makna yang tidak pasti), maka yang dijadikan dasar dalam masalah teologis adalah argumen rasional atau gabungan antara argumen rasional dan tekstual.²⁹⁸ Menurutnya, argumen tekstual akan mengantarkan kepada keyakinan pasti jika didukung oleh khabar mutawatir atau didukung oleh argumen rasional yang sejalan.²⁹⁹

Dalam konteks ayat antropomorfistik, ayat yang secara literal menggambarkan kejisiman Tuhan dan keserupaan-Nya dengan manusia, bagi aliran yang mendasarkan pembacaanya kepada argumen rasional—seperti

²⁹⁶ Abu Zaid, *al-Ittijâh al-'Aqly fi al-Tafsîr*, hal. 164.

²⁹⁷ Al-'Asya'ri, hal. 148.

²⁹⁸ Al-Razi, *Ma'âlim Ushûl al-Dîn*, hal. 22.

²⁹⁹ Fakhruddin Al-Razi, *al-Arba'în fi Ushûl al-Dîn* (Kairo: Maktabah Al-Kulliyat Al-Azhariyyah, 1986), hal. 251.

Muktazilah, Asya'ariah dan Maturidiah belakangan (ulama khalaf)—dan memandang kemustahilan kejisiman Tuhan, maka mereka akan menggunakan metode takwil dalam interpretasinya. Sedangkan aliran yang menutup pintu bagi argumentasi rasional dan hanya menerima landasan teks, wahyu—seperti Hasyawiyah dan Hanabilah belakangan—Maka mereka akan menggunakan metode *istbât* dalam interpretasinya.

Dalam pandangan al-Razi dan juga al-Ghazali, takwil adalah mengalihkan makna teks, dari makna kuatnya (makna lahir) kepada makna lemahnya (makna majaz). Takwil demikian hanya bisa dilakukan jika argumen rasional mengantarkan kepada kemustahilan dari makna lahiriah teks.³⁰⁰ Artinya, ketika makna lahiriah teks tidak dapat diterima oleh argumen rasional, maka ia harus dialihkan kepada makna lainnya, dalam hal ini adalah makna lemahnya atau makna majaznya.³⁰¹

Dalam pandangan al-Zarkasyi, takwil sebagai pengalihan dari makna hakikat adalah sebuah keharusan dikarenakan adanya argumen rasional akan kemustahilan kejisiman dan keserupaan Tuhan dengan makhluk-Nya. Selain itu, takwil juga dipahami sebagai usaha menyelaraskan akal dan wahyu. Sebab, menurutnya, kebenaran akal tidak akan bertentangan dengan kebenaran wahyu.

³⁰⁰ Al-Razi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, vol. vii, hal. 183. Lihat juga Abu Hamid Al-Ghazali, *Faishal al-Tafriqah bain al-Islâm wa al-Zandaqah* (Darul Minhaj, 2017), hal. 72.

³⁰¹ Abdul Hamid Irfan, hal. 208.

Begitupun sebaliknya, kebenaran wahyu pasti dapat diterima oleh pemahaman rasional.³⁰²

Sedangkan Hasyawiyah dan Hanabilah belakangan, mereka menolak metode takwil dalam pengertian kaum teolog dan menganggapnya sebagai hal baru dalam agama (*bid'ah*) yang menyalahi mazhab salaf. Dalam pandangan Hasyawiah, ayat antropomorfistik tidak boleh ditakwil dan harus dipahami sebagaimana hakikat makna lahiriahnya. Mereka mengklaim bahwa metode makna yang dianutnya sejalan dengan metode makna ulama Salaf dalam memahami ayat *mutasyâbihât*³⁰³. Menurut Ibnu Taimiyah, ulama Salaf menggunakan metode *istbât*; yaitu menetapkan hakikat makna lahiriah teks seraya menafikan keserupaan Tuhan dengan makhluk-Nya. Dengan kata lain, Ibnu Taimiyyah memahami atribut yang disandarkan kepada Tuhan secara hakikat, namun ia berbeda dengan hakikat atribut yang disandarkan kepada makhluk-Nya.³⁰⁴

Adapun Muhammad Asad, dalam mengidentifikasi ayat *mutasyâbihât* dia bertolak dari bagaimana suatu gagasan diungkapkan. Gagasan fundamental yang mendasari pesan-pesan al-Qur'an dan menjadi landasan moral dan sosial diungkapkan secara lugas, dan maknanya dapat dipahami secara langsung. Ungkapan demikian dipahami Asad sebagai ayat *muhkamât*. Suatu ayat yang dipahami Asad sebagai intisari Kitab Ilahi. Asad berbeda pandangan dengan ulama

³⁰² Al-Zarkasyi, vol. ii, hal. 80.

³⁰³ Abdul Hamid Irfan, hal. 197.

³⁰⁴ Abdul Hamid Irfan, hal. 195.

tradisional yang memandang ayat *muhkamât* sebagai ayat yang hanya mengandung satu kemungkinan makna. Bagi Asad, ayat *muhkamât* dapat mengandung lebih dari satu kemungkinan penafsiran. Selama makna-makna itu diungkapkan secara lugas dan langsung, bukan secara figuratif, maka ungkapan tersebut tetap disebut sebagai *muhkamât*.³⁰⁵

Sedangkan ayat *mutasyâbihâti* dipahami oleh Asad sebagai sarana bahasa dalam mengungkapkan secara figuratif mengenai gagasan-gagasan abstrak atau metafisika, yang disebut Asad sebagai *al-ghaib*; suatu realitas yang berada di luar jangkauan persepsi atau kemampuan indra manusia. Karena gagasan *al-ghaib* ini hendak disampaikan kepada manusia, sedangkan pikiran mereka hanya dapat beroperasi berdasarkan persepsi-persepsi yang telah dialami sebelumnya, baik secara keseluruhan atau pun dalam beberapa unsur pembentuknya, maka disini dibutuhkan bantuan imaji-imaji pinjaman, atau dalam bahasa Asad *loan-images*, yang didapat dari pengalaman aktual mereka agar gagasan-gagasan metafisika itu dapat dipahami.³⁰⁶

Dalam bahasa yang lebih singkat, ayat *mutasyâbihât* merupakan ayat yang memuat imaji-imaji pinjaman (*loan-images*) sebagai sarana bahasa untuk

³⁰⁵ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir al-Qur'an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, vol. i, hal. 83.

³⁰⁶ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir al-Qur'an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, vol. iii, hal. 1294.

menyampaikan suatu gagasan yang berada di luar seluruh pengalaman manusia.³⁰⁷ Ayat *mutasyâbihât* merupakan visualisasi imajiner untuk menggambarkan suatu gagasan abstrak atau metafisika agar gagasan itu dapat dibayangkan meski secara samar-samar. Dalam pandangan Asad, visualisasi imajiner ini hanya dapat efektif jika pengungkapannya melalui metafora atau alegori atau juga perumpamaan-perumpamaan.³⁰⁸ Karenanya, Asad mendefinisikan ayat *mutasyâbihât* sebagai ayat yang diungkapkan secara figuratif, yang maknanya disiratkan secara metaforis dan dinyatakan secara tidak langsung dan juga tidak terlalu banyak kata (ringkas).³⁰⁹

Di sini, perlu digarisbawahi pentingnya mengakui atau menetapkan *loan-images* (imaji-imaji pinjaman yang didapat dari pengalaman aktual) dalam metode pemaknaan Asad terhadap ayat *mutasyâbihât*. Sebab, penetapan *loan-images* dalam pembacaan ayat *mutasyâbihât* ini mejadi garis pembeda antara metode *istbât* kaum Hasyawiah dan Hanabilah belakangan dan juga metode takwil kaum teolog. *Loan-image* dalam metode pemaknaan Asad menjadi sarana visualisasi imajiner mengenai suatu gagasan abstrak atau gagasan metafisika agama.³¹⁰

Penetapan *loan-image* dalam pembacaan ayat *mutasyâbihât* hanya dapat dipahami jika—dan hanya jika—kita menetapkan makna literal dari frasa ayat

³⁰⁷ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir al-Qur'an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, vol. iii, hal. 1294–1295.

³⁰⁸ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir al-Qur'an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, vol. iii, hal. 1296.

³⁰⁹ Asad, vol. i, hal. 83.

³¹⁰ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir al-Qur'an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, vol. iii, hal. 1294.

mutasyâbihât. Namun, makna literal itu hanya dalam imajiner. Tanpa kita menetapkan makna literal dari frasa ayat *mutasyâbihât* dalam imajiner, maka kita tidak dapat menetapkan *loan-image* dalam proses pemaknaannya. Artinya, *loan-image* adalah makna hakikat dalam imajiner atau, meminjam bahasa Yahya Ibnu Hamazah Al-Alawi, ia adalah makna hakikat dalam imajinasi (*haqîqiyyah khayâliyyah*).³¹¹

Dengan demikian, metode pemaknaan ayat *mutasyâbihât* perspektif Muhammad Asad berbeda dengan metode *istbât* dan metode takwil kaum teolog. Metode *istbât* menetapkan makna hakikat teks dalam realita dan tidak mengakui makna majaznya. Sedangkan metode takwil kaum teolog mengingkari makna hakikat, dan mengalihkan makna teks kepada makna majaznya. Ada pun Muhammad Asad, dalam pandangan peneliti, dia menetapkan makna hakikat sebagai *loan-image* (gambar pinjaman/hakikat imajiner) yang kemudian mengantarkan kepada gagasan makna yang disampaikan melalui visual imajiner. Dengan kata lain, makna hakikat dan makna majaz tidak dilihat sebagai pertentangan. Melainkan makna hakikat dilihat sebagai sarana bahasa dalam bentuk visual imajiner yang kemudian mengisyaratkan kepada gagasan makna yang dikandungnya.

Pada lampiran pertama (*Appendix I*), Asad menyebut ayat *mutasyâbihât* sebagai ayat alegoris dan juga simbolis. Artinya, Asad melihat ayat *mutasyâbihât*

³¹¹ Al-'Alawi, *al-Thirâz*, vol. i, hal. 120.

sebagai bentuk perlambangan dan perlukisan simbolik mengenai suatu pesan, ide dan gagasan yang dikandungnya.³¹² Nurcholis Madjid menyebutkan bahwa dalam pandangan Asad, sifat alegoris dalam ayat *mutasyâbihât* merupakan sesuatu yang tidak mungkin dihindari, ia harus digunakan sebagai metodologi penyampaian pesan atau gagasan metafisika. Sebab, pikiran manusia tidak dapat memahami sesuatu yang sama sekali abstrak, yang tidak ada asosiasinya dalam pengalaman aktual sebelumnya.³¹³ Begitu pun dengan ayat-ayat antropomorfistik, sebagai bagian dari ayat *mutasyâbihât*, ia dimaksudkan untuk menyampaikan pesan dan gagasan-gagasan abstrak atau metafisik ke dalam kategori-kategori pemikiran yang dapat dimengerti oleh manusia.³¹⁴

Namun, di sini juga perlu ditegaskan, karena keterbatasan bahasa manusia yang disebabkan oleh keterbatasan bawaan dalam pikiran mereka, maka gagasan metafisika itu hanya dapat dijelaskan secara garis besar dan tidak akan pernah dapat digambarkan sepenuhnya. Dalam pandangan Asad, *al-ghaib* sebagai realitas yang berada di luar jangkauan persepsi manusia tetap menjadi realitas yang tertutup.³¹⁵ Melalui Ayat *mutasyâbihât*, kita hanya bisa mengintip realitas *al-*

³¹² Ahmad Nabil Amir, *Muhammad Asad dan Epistemologi Tafsirnya: Ide Kontekstual dan Sosio-Histori*, MUQODDIMA Jurnal Pemikiran dan Riset Sosiologi, 2.2 (2021), hal. 102.

³¹³ Nurcholish Madjid, *Karya Lengkap Nurcholish Madjid: Keislaman, Keindonesiaan dan Kemodernan*, ed. oleh Budhy Munawar-Rachman (Jakarta Selatan: Nurcholish Madjid Society, 2019), hal. 1434.

³¹⁴ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir al-Qur'an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, vol. iii, hal. 1298.

³¹⁵ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir al-Qur'an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, vol. i, hal. 6.

ghaib secara samar-samar. Karenanya, kata takwil pada QS. Âlu ‘Imrân: 7 dipahami Asad sebagai *final meaning* (makna pamungkas).³¹⁶ Ia tidak akan pernah dapat dijangkau oleh pikiran manusia. Usaha manusia dalam menafsirkan ayat *mutasyâbihât* tidak dapat dianggap mutlak dan final. Sebab, seperti yang dikatakan Asad, tidak ada kesalahan yang lebih besar daripada berpikir bahwa ayat-ayat *mutasyâbihât* itu dapat memberi definisi pada sesuatu yang tak mungkin didefinisikan.³¹⁷

Poin utama yang perlu ditegaskan kembali pada pembahasan ini, bahwa disamping berdasar kepada landasar rasional, pemaknaan Asad terhadap ayat *mutasyâbihât* tidak mengabaikan aspek sastra al-Qur’an yang terkandung dalam hakikat dan fungsi metafora sebagai sarana visualisasi pesan dan gagasan. Inilah yang membedakan metode pemaknaan Asad dengan metode takwil kaum teolog—juga metode *istbât* kaum Hasyawiah dan Hanabilah belakangan—yang cenderung mengabaikan aspek visualisasi imajiner dalam ayat antropomorfistik.

B. Hakikat dan Fungsi Metafora dalam Ayat *Mutasyâbihât*

Dalam menafsir al-Qur’an, langkah pertama yang tidak boleh diabaikan adalah memahami teksnya, yakni melihatnya dalam aspek kebahasaannya, dalam konteks ini adalah bahasa Arab. Al-Qur’an menyebut tidak kurang dari sembilan

³¹⁶ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir al-Qur’an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, vol. i, hal. 83.

³¹⁷ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir al-Qur’an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, vol. iii, hal. 1298.

kali bahwa bahasa yang digunakan dalam penyampaian pesannya adalah bahasa Arab. Dengan memahami aspek bahasa Arab dengan benar, seorang penafsir diharapkan bisa memahami makna, hikmah dan pesan al-Qur'an dengan tepat.³¹⁸

Sejak awal, Asad menyadari betul pentingnya mempelajari bahasa Arab sebelum memulai proyek terjemahan dan tafsirnya. Menurutnya, seorang non-Arab tidak akan pernah memahami bahasa Arab dalam ruhnya yang sejati jika hanya melalui bangku akademis semata. Untuk memahami ruh bahasa Arab, seorang non-Arab memerlukan rasa naluriah dari bahasa tersebut. Dalam pandangan Asad, rasa naluriah bahasa ini hanya bisa didapatkan melalui pergumulan dan pergaulan yang erat dalam waktu yang panjang dengan orang-orang yang bahasa kesehariannya mencerminkan ruh bahasa mereka yang asli dan proses mentalnya serupa dengan orang-orang Arab yang hidup ketika bahasa Arab mencapai bentuk batin akhirnya.³¹⁹ Karenanya, untuk memperoleh rasa batiniah dari bahasa Arab ini, lebih dari 5 tahun, Asad hidup dan tinggal di wilayah Arabia Tengah dan Timur, bergaul dengan orang-orang Arab Badui di Semenanjung Arabia.³²⁰ Dalam pandangan Asad, ruh bahasa itu hanya bisa dicapai melalui hidup bersama bahasa tersebut dan juga dengan melebur di dalamnya.³²¹

³¹⁸ Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani* (Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2003), hal. 89.

³¹⁹ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir al-Qur'an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, vol. i, hal. viii.

³²⁰ Muhammad Asad, *Islam di Simpang Jalan*, hal. 6.

³²¹ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir al-Qur'an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, vol. i, hal. vii.

Dalam konteks menafsir ayat *mutasyâbihât*, Asad menyadari pentingnya memahami hakikat dan fungsi metafora. Dalam pandangan Asad, metafora selalu dimaksudkan untuk mengungkapkan secara figuratif mengenai sesuatu yang tidak dapat diungkapkan secara tepat jika menggunakan proposisi-proposisi langsung.³²²

Dalam bahasa Indonesia, metafora dipahami sebagai pemakaian kata atau kelompok kata bukan dengan arti yang sebenarnya, melainkan sebagai lukisan yang berdasarkan persamaan atau perbandingan.³²³ Defini yang lain, metafora dipahami sebagai kiasan yang menggunakan istilah atau frasa pada sesuatu yang tidak dapat diterapkan secara harfiah untuk menunjukkan kemiripan, atau metafora adalah sesuatu yang digunakan, atau dianggap digunakan, untuk mewakili sesuatu yang lain (simbol atau lambang).³²⁴

Dalam cabang ilmu bahasa Arab, ilmu balaghah, majas metafora ini disebut sebagai majas *isti'ârah*.³²⁵ *Isti'ârah* adalah bagian dari majas dalam bahasa di mana hubungan antara makna asli dan makna majasnya adalah *musyâbahah* (kemerupaan).³²⁶ Dalam penelitian Ahmad Rifai Arip, *isti'ârah* (metafora) dipahami

³²² Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir al-Qur'an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, vol. i, hal. 84.

³²³ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/metafora>

³²⁴ <https://www.dictionary.com/browse/metaphor>

³²⁵ Mubaidillah, *Memahami Isti'arah dalam al-Qur'an*, Nur El-Islam, 4.2 (2017), hal. 113.

³²⁶ Muhammad Yasin Al-Fadani, *Husn al-Shiyâghah Syarh Durûs al-Balâghah* (Maktab Al-Rihab), hal. 127.

sebagai salah satu seni pengungkapan makna dalam gambar imajinatif yang digunakan dalam beberapa ayat al-Qur'an.³²⁷

Setidaknya, ada tiga fungsi utama metafora yang peneliti pahami dari pengertian dan penjelasan Asad mengenai konsep ayat *mutasyâbihât*: 1) sebagai sarana bahasa untuk menyampaikan gagasan metafisika agar ia dapat dipahami oleh manusia,³²⁸ 2) sebagai daya tarik langsung bagi akal melalui visualisasi imajiner atau penggambaran imajinatif terhadap gagasan yang hendak disampaikan,³²⁹ dan 3) eliptisisme, atau yang dalam bahasa Arab disebut dengan *îjâz*: yaitu penyampaian suatu gagasan dengan cara selugas dan seringkak mungkin dalam keterbatasan-keterbatasan bahasa manusia.³³⁰

Metafora bukan hanya berfungsi sebagai penghias bahasa. Abdul Qahir al-Jurjani, penggagas ilmu balaghah, di dalam *Asrâr al-Balâghah*-nya menyebutkan fungsi dan keistimewaan metafora dalam bahasa secara umum,

و من خصائصها التي تذكر بها و هي عنوان مناقبها أنها تعطيك الكثير من المعاني باليسير من اللفظ حتى تخرج من الصدفة الواحدة عدة من الدرر، و تجني من الغصن الواحد أنواعا من الثمر فإنك لترى بها الجماد حيا ناطقا، و الأعجم فصيحاً، و الأجسام الحرسة مبنية، و المعاني الخفية بادية جليلة، إن شئت أرتك المعاني اللطيفة التي هي من خبايا العقل كأنها قد جسّمت حتى رأتها العيون.

³²⁷ Ahmad Rifai Arip, *Isti'ârah dalam al-Qur'an: Studi Pemikiran Ibnu 'Âsyûr Tentang Isti'ârah dalam Tafsi'r al-Tahrîr wa al-Tanwîr Q.S. Al-Fajr* (INSTITUT PTIQ JAKARTA, 2019), hal. 8.

³²⁸ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsi'r al-Qur'an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, vol. iii, hal. 1295.

³²⁹ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsi'r al-Qur'an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, vol. iii, hal. 1296.

³³⁰ Asad, *The Message of The Quran: Tafsi'r al-Qur'an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, vol. i, hal. 83 dan hal. x.

“Di antara keistimewaan dari *isti’ârah* (metafora)—di mana ini menjadi keutamaannya—adalah ia dapat memberikanmu banyak makna melalui kata yang sedikit, hingga kamu bisa mengeluarkan banyak mutiara dari satu cangkang dan kamu bisa memetik banyak buah yang beragam dari satu ranting pohon... Maka, sungguh, dengannya kamu akan benar-benar melihat benda mati menjadi hidup berbicara, dan orang yang tidak fasih menjadi fasih berbicara, dan benda-benda yang membisu dapat berbicara dengan jelas dan makna-makna yang samar menjadi tampak dan jelas.... Jika kamu mau, ia (*isti’ârah* atau *metafora*) dapat membuat makna-makna halus yang tersembunyi dalam pikiran menjadi tampak seakan ia menjadi konkrit hingga terlihat oleh mata”³³¹

Selain eliptisisme atau *ijâz*, keistimewaan utama dari metafora adalah bagaimana ia menampakkan makna dan menjadikannya hidup. Dari pernyataan Abdul Qahir Al-Jurjani, kita bisa melihat sihir dari metafora di mana ia dapat menjadikan makna abstrak menjadi gambar konkrit dan menjadikannya tampak terlihat oleh mata.

Dalam penelitian Muhammad Ibrahim Syadi, tidak sedikit dari metafora di dalam al-Qur’an yang menjadikan *al-takhyîl* (visualisasi imajiner) sebagai dasar utamanya dengan tujuan untuk memuaskan nalar dan mempengaruhi emosi pembacanya.³³² *al-Takhyîl*, seperti dipahami oleh Abdul Qahir Al-Jurjani, adalah menampakkan makna abstrak melalui pembentukan gambar.³³³

Yahya Ibnu Hamzah Al-‘Alawi menyebut metafora yang menjadikan gambar imajiner sebagai media penyampainya makna ini sebagai *isti’ârah*

³³¹ Abdul Qahir Al-Jurjani, *Asrâr al-Balâghah*, ed. oleh Mahmud Muhammad Syakir (Jiddah: Darul Madani, 1991), hal. 43.

³³² Ibrahim Syadi, hal. 526.

³³³ Ibrahim Syadi, hal. 524.

khayâliyyah. Menurutnya, *isti'ârah khayâliyyah* adalah suatu kata yang lahiriahnya menunjukkan kepada suatu makna, namun yang dikehendaki adalah makna lain melalui penggambaran atau visualisasi,

اللفظ الدال بظاهره على معنى، و المراد غيره على جهة التصوير³³⁴

Lebih lanjut, Yahya Ibnu Hamzah Al-'Alawi memahami semua ayat-ayat antropomorfistik ke dalam kategori *isti'ârah khayâliyyah* di mana makna lahiriahnya menunjukkan kepada makna hakikat dalam imajinasi sebagai penggambaran terhadap makna lain yang dikehendaki.³³⁵

Dalam pandangan peneliti, pembacaan Yahya Ibnu Hamzah al-'Alawi terhadap metafora dalam ayat antropomorfistik ini serupa dengan pembacaan Asad, di mana Asad menjadikan makna lahiriah dari ayat *mutasyâbihât* sebagai *loan-image* (imaji pinjaman) sebagai sarana penyampain ide dan gagasan makna yang dikandungnya, dan Yahya Ibnu Hamzah menyebutnya sebagai *isti'ârah khayâliyyah*; petunjuk kata kepada makna hakikat di dalam imajinasi sebagai penyampaian makna lain melalui penggambaran. Dengan kata lain, keduanya memahami ayat *mutasyâbihât*—dan lebih spesifik lagi ayat antropomorfistik—sebagai penggambaran makna, ide dan gagasan. Dan penggambaran makna itu hanya efektif melalui metafora.

³³⁴ Al-'Alawi, *al-Thirâz*, vol. iii, hal. 4.

³³⁵ Al-'Alawi, vol. i, hal. 121 dan 134 dan vol. iii, hal. 5.

Mufasir lain yang membaca ayat *mutasyâbihât* sebagai penggambaran makna, ide dan gagasan adalah Sayyid Quthb. Sayyid Quthb—melampaui ulama balaghah sebelumnya—melihat visualisasi (*al-tashwîr*) sebagai media utama al-Qur'an dalam penyampain makna dan pesan-pesannya; baik itu berkenaan dengan makna abstrak, keadaan psikologis, peristiwa yang nyata, pemandangan yang terlihat atau model dan tabiat manusia. al-Qur'an menyampaikan makna-maknanya melalui penggambaran imajinatif yang menjadikan pesan yang dikandungnya menjadi hidup dan bergerak dalam pembaharuan terus-menerus.³³⁶

Dalam pandangan Sayyid Quthb, ayat *mutasyâbihât* harus dipahami dalam ruang lingkup gaya bahasa al-Qur'an yang menjadikan *al-tashwîr al-fannî* (visualisasi artistik) sebagai media utama dalam menyampaikan pesannya. Terdapat dua kaidah utama dalam visualisasi artistik: *Pertama, al-takhyîl al-hissî*, yakni penyampaian makna melalui penggambaran indrawi dalam dunia imajinasi.³³⁷ *Kedua, al-tajsîm*, yakni penyampaian suatu konsep atau makna abstrak dalam bentuk gambar konkret seakan ia adalah materi indrawi.³³⁸ Menurutnya, kalimat-kalimat di dalam ayat antropomorfistik harus dipahami sebagai gaya bahasa yang dipilih dalam penyampaian makna melalui visualisasi

³³⁶ Quthb, *al-Tashwîr al-Fannî fî al-Qur'ân*, hal. 36.

³³⁷ Quthb, *al-Tashwîr al-Fannî fî al-Qur'ân*, hal. 72.

³³⁸ Quthb, *al-Tashwîr al-Fannî fî al-Qur'ân*, hal. 72.

artistik yang bertujuan untuk menjelaskan dan menegaskan makna-makna abstrak.³³⁹

Dalam membaca ayat *mutasyâbihât*, fungsi metafora sebagai visualisasi imajiner terhadap gagasan yang hendak disampaikan ini seringkali diabaikan dalam pembacaan populer terhadap ayat *mutasyâbihât*, khususnya dalam pembacaan dengan metode takwil kaum teolog. Dalam metode takwil kaum teolog, metafora cenderung dipahami sebagai substitusi makna secara murni; penggantian makna kata, dari satu makna kepada makna yang lain. Misalnya, kaum teolog memaknai kata *yad* (tangan) sebagai *qudrah* (kekuasaan), *yamîn* (tangan kanan) sebagai *quwwah* (kekuatan), *istaulâ* (bersemayam) sebagai *istilâ'* (menguasai), begitu juga dengan kata lain yang secara lahiriah menunjukkan kepada *tajsîm* dan *tasybîh*; yakni kejisiman dan keserupaan Tuhan dengan makhluk-Nya.³⁴⁰

Abdul Qahir Al-Jurjani tidak memahami metafora sebagai substitusi makna secara murni, melainkan dia melihat makna lahir sebagai gambar dan wadah bagi makna majaz. Dengan kata lain, makna lahir sebagai makna pertama yang kemudian mengantarkan kepada makna kedua dan seterusnya. Metafora menunjukkan kepada suatu makna secara langsung (makna hakikat), dan makna hakikat ini mengantarkan kepada makna lainnya (*ma'nâ al-ma'nâ*). Sehingga makna hakikat dan makna majaz tidak dilihat sebagai keterpisahan, melainkan

³³⁹ Quthb, *al-Tashwîr al-Fannî fî al-Qur'ân*, hal. 85.

³⁴⁰ Muhammad Abdul Azhim, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qurân*, vol. ii, hal. 290–291.

keduanya memiliki hubungan yang saling terikat. Untuk sampai kepada *ma'nâ al-ma'nâ* (makna metaforis), maka makna pertama harus ditetapkan terlebih dahulu.³⁴¹

Berbeda dengan kaum teolog, Abdul Qahir Al-Jurjani dalam membaca QS. Al-Zumar: 67 yang berbunyi, “*wa al-samâwatu mathwiyyâtun bi yamînih*” (dan langit digulung dengan tangan kanan-Nya), tidak memaknai kata *yamîn* sebagai *quwwah* (kekuatan) sebagaimana dalam takwil populer. Melainkan Abdul Qahir al-Jurjani menetapkan makna lahiriah dari kata *yamîn*, lalu melihat susunan kalimatnya sebagai gambar dalam metafora perbandingan (*isti'ârah tamtsîliyyah*) di mana dari gambar itu menunjukkan kepada kekuasaan Tuhan dan remehnya langit di bawah kekuatan-Nya.³⁴² Dalam konteks ini, Abdul Qahir Al-Jurjani menyebut takwil kaum teolog sebagai takwil yang tergesa-gesa yang didorong oleh kekhawatiran mereka akan keterjerumusan masyarakat awam ke dalam paham *tasybîh*; paham keserupaan Tuhan dengan makhluknya.³⁴³

Di dalam *al-Thirâz*, Yahya Ibnu Hamzah Al-'Alawi mengutarakan kritik yang sama kepada metode takwil kaum teolog dan metode *istbât* kaum *musyabbihah*. Menurutnya, takwil kaum teolog adalah takwil yang kaku karena tidak memperhatikan keindahan dari metafora dan keindahan dari bahasa al-

³⁴¹ Abdul Qahir Al-Jurjani, *Dalâil al-I'jâz*, ed. oleh Mahmud Muhammad Syakir, cet. v (Kairo: Maktabah Al-Khanji, 2004), hal. 66 dan 265.

³⁴² Al-Jurjani, *Asrâr al-Balâghah*, hal. 358–59. Lihat juga Ibrahim Syadi, hal. 551–52.

³⁴³ Al-Jurjani, *Asrâr al-Balâghah*, hal. 359.

Qur'an. Dengan metode *itsbât*, kaum *musyabbihah* dipandang tidak memahami hakikat dari metafora, sehingga mereka menetapkan makna lahiriahnya dan menganggapnya mawujud dalam realitas. Dalam pandangan Yahya Al-Alawi, ayat-ayat yang secara lahiriah teks mengandung paham *tasybîh* harus dipahami sebagai hakikat dalam imajinasi yang dimaksudkan untuk makna yang lain melalui penggambaran atau *takhyîl* (visualisasi imajiner).³⁴⁴

Di sini, metode pemaknaan Muhammad Asad terhadap ayat-ayat antropomorfistik sejalan dengan ulama bahasa—atau lebih tepatnya ulama *bayânî*—yang tetap menjaga aspek hakikat dan fungsi metafora dalam penyampaian makna, ide atau gagasan. Selain tetap menjaga aspek logika rasional, metode pemaknaan Asad terhadap ayat-ayat antropomorfistik juga tetap memperhatikan aspek sastra dalam bahasa al-Qur'an.

C. Kriteria Makna dalam Ayat *Mutasyâbihât*

1. Makna *Istawâ 'alâ al-'Arasy*

Kata *istawâ* di dalam al-Qur'an menunjukkan kepada beberapa makna yang beragam secara bahasa.³⁴⁵ Di antara makna *istawâ* adalah: 1) *istiqrâr* (menetap atau bersemayam) seperti terdapat pada QS. Hûd: 44,³⁴⁶ 2) *al-'uluw* dan *al-irtifâ'* (menaiki atau berada di atas) ketika kata *istawâ*

³⁴⁴ Al-'Alawi, *al-Thirâz*, vol. iii, hal. 5-6 dan vol. i, 121. Lihat juga Yahya ibnu Hamzah Al-'Alawi, *al-Râiq fî Tanzîh al-Khâliq* (Kairo: Darul Afaq Al-Arabiyyah, 2000), hal. 52.

³⁴⁵ Muhammad Ibnu Manzhur, *Lisân al-'Arab*, cet. iii (Bairut: Daru Shadir), vol. xiv, hal. 408.

³⁴⁶ استوت على الجودي (dan kapal itu menetap (berlabuh) di atas gunung)

bertemu dengan kata 'alâ seperti terdapat pada QS. Al-Mu'minûn: 28,³⁴⁷ 3) *al-iqbâl* dan *al-qashd* (menuju atau berkehendak kepada sesuatu) ketika kata *istawâ* bertemu dengan kata *ilâ* seperti terdapat pada QS. Fushshilat: 11,³⁴⁸ dan 4) *al-tamâm* dan *al-intihâ'* (sempurna atau mencapai puncak dari sesuatu) ketika kata *istawâ* tidak bertemu dengan kata 'alâ atau *ilâ*, seperti terdapat pada QS. Al-Qashash: 14.³⁴⁹

Adapun frasa *istawâ 'alâ al-'arsy* yang secara literal menunjukkan kepada makna kebersemayaman Tuhan di atas arasy, maka ia terdapat dalam 7 ayat, yaitu pada QS. Al-A'râf: 54, QS. Yûnus: 3, QS. Al-Ra'd: 2, QS. Thâhâ: 5, QS. Al-Furqân: 59, QS. Al-Sajdah: 4 dan QS. Al-Hadîd: 4.

Ulama salaf dengan metode *tafwidh*nya memahami frasa *istawâ 'alâ al-'arsy* dengan makna yang umum, yakni suatu sifat yang layak dengan keagungan dan kesempurnaan-Nya tanpa menentukan makna khususnya.³⁵⁰ Mereka memilih untuk tidak menafsirkan frasa ayat tersebut seraya memasrahkan pengertian khususnya kepada Allah Swt. semata.³⁵¹ Dalam pandangan Muhammad Abdul Fadhil Al-Qushi, sikap ulama salaf ini dipandang sebagai metode yang paling aman dan menunjukkan kepada

³⁴⁷ فإذا استويت أنت و من معك على الفلك (Maka jika engkau dan orang-orang yang bersamamu telah menaiki--berada di atas--kapal)

³⁴⁸ ثم استوى إلى السماء (kemudian Dia menuju ke (penciptaan) langit)

³⁴⁹ و لما بلغ أشده و استوى (Dan setelah dia dewasa dan sempurna akalnya)

³⁵⁰ Muhammad Abdul Azhim, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qurân*, vol. ii, hal. 290.

³⁵¹ Al-Qushi, hal. 13 dan 15.

pengetahuan mereka akan keterbatasan diri yang hendak mengetahui dan ketidak-terbatasan Zat Yang hendak diketahui.³⁵²

Adapun ulama Hadis belakangan seperti Hasyawiyah, Karamiyah dan Hanabilah belakangan, dengan metode *istbat* mereka memahami frasa *istawâ 'alâ al-'arsy* sebagaimana hakikat makna literalnya. Dalam pandangan Karamiyyah, Tuhan sejajar dengan arasy: Dia berada di atas dan menyentuh bagian arasy yang paling atas, sebagaimana dipahami dari lahiriah teks ayat tersebut.³⁵³ Dalam pandangan Ibnu Taimiyyah, frasa ayat tersebut dipahami sebagaimana lahiriahnya, yakni Tuhan bersemayam dan menetap di atas arasy secara hakikat. Ibnu Taimiyyah menguatkan arugumennya dengan beberapa ayat dan Hadis yang secara lahiriah teks menunjukkan bahwa Allah berada di atas.³⁵⁴

Teolog belakangan, yakni ulama khalaf dan teolog Muktazilah mengaplikasikan metode takwil. Kaum Muktazilah mengartikan kata *istawâ* dengan makna *istîlâ'*, yakni Tuhan menguasai arasy.³⁵⁵ Abdul Jabbar al-Hamdani, salah satu tokoh Muktazilah, mengartikan kata *istawâ* dengan makna “menguasai” (*istîlâ'*). Begitupun dengan Asya'riah belakangan, mereka memaknai kata *istawâ* dengan makna menguasai, yakni menguasai

³⁵² Al-Quhsi, hal. 16.

³⁵³ Abdul Hamid Irfan, hal. 200.

³⁵⁴ Ibnu Taimiyyah, *Majmû'ah al-Fatâwâ*, vol. v, hal. 10–13.

³⁵⁵ Al-Zarkasyi, vol. ii, hal. 80.

arasy dan mengatur dunia dengan kuasa-Nya tanpa keterpaksaan dan tanpa merasa letih.³⁵⁶

Dalam pandangan al-Razi, dalam menafsir frasa *istawâ 'alâ al-'arsy* hanya ada dua pilihan antara menetapkan makna lahiriah teks atau mengalihkannya kepada makna lain yang sejalan dengan argumen rasional. Ketika argumen rasional menetapkan kemustihilan makna lahiriah teks, maka tidak ada pilihan selain mengalihkan makna lahiriah teks agar sejalan dengan argumen rasional. Bagi al-Razi, dalam konteks ini, akal menjadi dasar dari pemaknaan teks.³⁵⁷

Karena makna lahiriah dari frasa *istawâ 'alâ al-'arsy* dianggap bertentangan dengan logika rasional, maka ia harus ditakwil. al-Razi menyebutkan beberapa proses penawkilannya: 1) mengalihkan makna kata *'arsy* menjadi *mulk* (kerajaan atau kekuasaan), atau 2) mengalihkan makna kata *istawâ* menjadi *istaulâ* (menguasai), atau 3) mentakwil kata *istawâ* dengan makna *istaulâ* (menguasai) dan mentakwil kata *'arsy* dengan arti *mulk* (kerajaan atau kekuasaan).³⁵⁸ Ketika menafsirkan *al-Rahmân 'alâ al-'arsy istawâ* pada QS. Thaha: 5, Al-Razi memilih untuk mengartikan kata *istawâ*

³⁵⁶ Muhammad Abdul Azhim, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qurân*, vol. ii, hal. 290.

³⁵⁷ Muslim Djunet dan Makmunzir, *Penakwilan Ayat-ayat Sifat Menurut Fakhruddin Al-Razi*, *Tafse: Journal of Qur'anic Studies*, 6.2 (2021), hal. 169.

³⁵⁸ Al-Razi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, vol. xiv, hal. 220–222.

dengan *istaulâ* (menguasai) dengan merujuk kepada ungkapan dalam salah satu syair yang berbunyi,

قد استوى بشر على العراق من غير سيف و دم مهران

“*Sungguh Bisyr telah menguasai Irak tanpa pedang dan tanpa mengalirkan darah*”³⁵⁹

Al-Razi menyimpulkan, dengan beragama corak takwilnya, frasa tersebut menunjukkan kepada makna kesempurnaan kuasa dan pengetahuan Tuhan.³⁶⁰

Dalam pandangan Muhammad Asad, frasa *istawâ ‘alâ al-‘arsy*—yang diterjemahkan Asad dengan ‘*bersemayam di atas singgasana kemahakuasaan-Nya*—tidak lain adalah sarana bahasa yang dimaksudkan untuk menyampaikan gagasan yang berada di luar seluruh pengalaman manusia, yaitu gagasan tentang kemahakuasaan Allah dan kuasa-Nya yang mutlak atas segala sesuatu.³⁶¹ Menurut Asad, frasa tersebut selalu diungkapkan dalam kaitannya dengan kekuasaan mencipta dan mengatur alam semesta yang dimiliki oleh Allah Swt.³⁶² Dengan kata lain, gagasan tentang kemahakuasaan Tuhan atas segala ciptaan-Nya disampaikan melalui penggambaran imajinatif; yakni kebersemayaman Tuhan di atas singgagasa.

³⁵⁹ Al-Razi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, vol. xxii, hal. 7.

³⁶⁰ Al-Razi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, vol. 14, hal. 222.

³⁶¹ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir al-Qur’an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, vol. iii, hal. 1295.

³⁶² Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir al-Qur’an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, vol. i, hal. 260 dan 368.

Karenanya, Asad melihat frasa *istawâ 'alâ al-'arsy* sebagai penggambaran murni terhadap kekuasaan mutlak Tuhan.³⁶³ Bagi Asad, kata *arasy* (singgasana), tidak dipahami sebagai makhluk luar biasa yang berada dalam realitas *al-ghaib*, sebagaimana dalam tafsir tradisional dan dipahami oleh beberapa teolog Muktazilah sebagai ciptaan Tuhan yang paling besar dan paling agung.³⁶⁴ Pemahaman frasa *istawâ 'alâ al-'arsy* sebagai gambar imajiner (*loan-image*) untuk menyampaikan suatu ide dan gagasan mengantarkan kepada kesimpulan bahwa tidak ada “kebersemayaman”, pun tidak ada “singgasana” di dalam realita. Dengan kata lain, kekuasaan Tuhan yang meliputi segala sesuatu itu sekaligus adalah singgasana-Nya.

Tafsir Asad ini sejalan dengan tafsir Al-Zamakhshari yang memahami frasa tersebut sebagai kiasan murni terhadap kemaha-kuasaan Tuhan dalam mencipta dan mengatur ciptaan-Nya. Dalam tafsir keduanya, kata singgasana dan juga kursi yang terdapat dalam beberapa ayat dalam al-Qur'an murni sebagai kiasan yang menunjukkan kepada kekuasaan dan pengetahuan mutlak Tuhan.³⁶⁵ Sayyid Quthb juga memahami frasa tersebut

³⁶³ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir al-Qur'an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, vol. iii, hal. 1140.

³⁶⁴ Al-Hamdani, hal. 227.

³⁶⁵ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir al-Qur'an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, vol. iii, hal. 1140. Lihat juga Al-Zamakhshari, hal. 145.

sebagai penggambaran akan kekuasaan mutlak Tuhan. Akan tetapi mengenai kata “singgasan” Sayyid Quthb tidak memberikan pengertian yang pasti.³⁶⁶

2. Makna *Yad* yang Disandarkan Kepada Tuhan

Kata *yad* secara literal menunjukkan kepada anggota tubuh tertentu, yaitu tangan. Dalam *Lisân al-‘Arab*, arti kata *yad* meliputi anggota tubuh mulai dari ujung jari hingga telapak tangan. Menurut Al-Raghib Al-Ashfahani, kata *yad* memiliki makna majaz yang beragam, seperti kenikmatan, kepemilikan dan kekuatan.³⁶⁷

Di dalam al-Qur’an, kata *yad* dengan beragam bentuknya—*mufrad*, *mutsannâ* dan *jama’*—yang disandarkan kepada Tuhan disebutkan sebanyak 11 kali dalam 10 ayat. Dalam banyak ayat, Muhammad Asad tidak menafsirkan kata *yad* dan mencukupkan dengan terjemahan literalnya, kecuali dalam beberapa ayat seperti pada QS. Al-Mâidah: 64, Al-Fatḥh: 10, Shâd: 76 dan Yâsîn: 71 di mana Asad memberikan komentar tafsirnya.³⁶⁸

Ulama berbeda pandangan dalam memahami kata *yad* yang disandarkan kepada Tuhan. Imam al-Asya’ri memahaminya sebagai sifat khusus yang dimiliki oleh Tuhan, tanpa menakwilnya sebagaimana teolog belakangan dan tidak menetapkan makna lahiriahnya sebagaimana pengikut

³⁶⁶ Quthb, *Fî Zhilâl al-Qur’ân*, vol. vi, hal. 3678.

³⁶⁷ Al-Raghib Al-Ashfahani, *Mufradât Alfâzh al-Qur’ân*, ed. oleh Shafwan Adnan Dawudi, cet. iv (Daru Al-Qalam, 2009), hal. 889–90.

³⁶⁸ Hassan, hal. 202.

Hanabilah belakangan.³⁶⁹ Dengan demikian, dalam konteks ini Imam Al-Asya'ri memilih metode ulama salaf, yakni *tafwidl*; memasrahkan pemaknaan kata tersebut sepenuhnya kepada Tuhan, tanpa menentukan suatu makna khusus.

Adapun Hasyawiyah (ulama hadis belakangan), dengan metode *istbât* mereka menetapkan makna lahiriah dari kata *yad*. Bagi mereka, Tuhan adalah jisim yang memiliki bentuk dan anggota tubuh seperti manusia; memiliki wajah, tangan, kepala dan betis.³⁷⁰ Ibnu Taimiyah menetapkan makna *yad* yang disandarkan kepada Tuhan sebagai hakikat makna literalnya. Menurutnya Tuhan memiliki dua tangan sebagaimana tersurat dalam QS. Shâd: 75. Meski demikian, Ibnu Taimiyah menafikan keserupaan hakikat tangan Tuhan dengan hakikat tangan manusia.³⁷¹

Adapun teolog belakangan (Muktazilah dan ulama khalaf) cenderung menggunakan metode takwil dalam memahami kata *yad*. Mereka sering kali mengartikan kata *yad* dengan dua makna, yaitu kenikmatan dan kekuasaan atau kekuatan.³⁷²

Al-Razi, misalnya, mengartikan frasa *yadulLâhi fauqa aidîhim* pada QS. Al-Fath: 10 dengan beberapa pemaknaan: 1) kedua kata *yad* pada frasa

³⁶⁹ Al-Zarkasyi, vol. ii, hal. 85.

³⁷⁰ Abdul Hamid Irfan, hal. 199.

³⁷¹ Ibnu Taimiyyah, *Majmû'ah al-Fatâwâ*, vol. v, hal. 65.

³⁷² Al-'Alawi, *al-Râiq fî Tanzîh al-Khâliq*, hal. 68. Lihat juga Al-Hamdani, hal. 228.

tersebut menunjukkan pada arti kekuasaan, yakni kekuasaan Tuhan di atas kekuasaan mereka, atau 2) keduanya berarti kenikmatan, yakni kenikmatan yang diberikan Tuhan melebihi kebaikan yang mereka persembahkan untuk-Nya, atau 3) kata *yad* yang disandarkan kepada Tuhan bermakna pemeliharaan atau penjagaan, sedangkan kata *yad* yang disandarkan kepada para Sahabat menunjukkan kepada makna literalnya, yakni tangan; artinya, Tuhan menjaga ikatan perjanjian mereka.³⁷³ Di dalam *Asâs al-Taqdîs*, Al-Razi memilih untuk mengartikan kata *yad* pada frasa tersebut dengan kekuasaan, yakni kekuasaan Tuhan melebihi kekuasaan makhluk-Nya.³⁷⁴

Dalam pandangan peneliti, tafsir kaum teolog terhadap kata *yad* yang disandarkan kepada Tuhan cenderung terfokus untuk sekadar mengalihkan dan memalingkan paham *tasybih* yang tampak pertama kali pada lahiriah kata tersebut. Sehingga pemaknaan mereka terasa kaku dan problematis secara kaidah kebahasaan.

Di sini Muhammad Asad mengaplikasikan pemaknaan yang sedikit berbeda. Dalam memahami kata *yad* yang disandarkan kepada Tuhan—dan ayat antropomorfistik lainnya, Asad lebih berfokus kepada gagasan utama yang hendak disampaikan dalam ayat yang mengandung kata tersebut.

³⁷³ Al-Razi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, vol. xxviii, hal. 87.

³⁷⁴ Al-Razi, *Asâs al-Taqdîs*, hal. 163.

Sehingga frasa yang mengandung kata *yad* dipahami sebagai penggambaran imajinatif mengenai gagasan utama yang hendak disampaikan.

Pada QS. Al-Fath: 10³⁷⁵, gagasan utama yang hendak disampaikan adalah bahwa janji setia para Sahabat kepada Nabi Muhammad Saw sejatinya merupakan janji setia kepada Tuhan. Sehingga frasa *yadulLâh fauqa aidîhim* (tangan Tuhan berada di atas tangan mereka), dalam pemahaman Asad, bukan sekadar penggambaran mengenai pernyataan janji setia para sahabat kepada Nabi Saw, melainkan juga penggambaran akan kehadiran dan kesaksian Tuhan atas janji setia mereka.³⁷⁶ Dengan kata lain, tangan Nabi Saw. pada saat itu diilustrasikan sebagai tangan Tuhan. Maka, yang menyatakan janji setia kepada Nabi Saw, sejatinya ia menyatakan janji setia kepada Tuhan.

Penggambaran imajinatif seperti dalam pemaknaan Asad ini tidak akan didapat jika kata *yad* pada frasa tersebut dimaknai sebagai kekuasaan atau kenikmatan seperti dalam takwil kaum teolog. Penggambaran imajinatif seperti ini hanya bisa dimengerti, jika—dan hanya jika—makna lahiriah dari frasa tersebut dipahami sebagai *loan-image*—imaji pinjaman atau *istiârah khayâliyyah* dalam bahasa Yahya Al-‘Alawi—yang dimaksudkan untuk menyampaikan suatu gagasan abstrak melalui visualisasi.

³⁷⁵ “Perhatikanlah, semua orang yang berjanji setia kepadamu berjanji setia kepada Allah, tangan Tuhan berada di atas tangan mereka” (QS. Al-Fath: 10)

³⁷⁶ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir al-Qur’an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, vol. iii, hal. 998.

Tafsir Asad ini serupa dengan tafsir Al-Zamakhsyari yang melihat frasa *yadulLâh fauqa aidihim* pada QS. Al-Fatḥ: 10 sebagai penegasan melalui gaya bahasa *takhyîl* (visualisasi imajiner) terhadap gagasan pada ungkapan sebelumnya yang menyatakan bahwa orang-orang yang menyatakan janji setia kepada Nabi Saw. pada hakikatnya mereka menyatakan janji setia itu kepada Tuhan.³⁷⁷ Pemaknaan serupa diungkapkan oleh Sayyid Quthb yang memahami frasa tersebut sebagai penggambaran imajiner terhadap prosesi baiat para sahabat kepada Nabi Saw. Penggambaran melalui frasa tersebut dimaksudkan untuk menyampaikan bahwa sejatinya yang menghadiri dan menerima janji setia para sahabat adalah Tuhan.³⁷⁸ Karenanya, frasa akhir pada ayat tersebut menegaskan bahwa “*Barang siapa yang taat menepati janjinya kepada Allah, maka Allah akan memberikannya pahala yang besar*” (QS. Al-Fatḥ: 10).

Pada QS. Al-Mâidah: 64, frasa *yadulLâhi maghlûlah* (tangan Tuhan terbelunggu) tidak hanya dipahami sebagai metafora yang menunjukkan kekikiran atau tidak adanya kekuasaan.³⁷⁹ Lebih dari itu, Asad memahami frasa tersebut sebagai ungkapan sarkastik dari orang-orang Yahudi yang semata melihat kekuasaan dan kekayaan sebagai tolok ukur seseorang berada di jalan yang benar secara spritual. Dengan demikian, frasa *bal yadâhu*

³⁷⁷ Al-Zamakhsyari, hal. 1025.

³⁷⁸ Quthb, *Fî Zhilâl al-Qur’ân*, vol. vi, hal. 3320.

³⁷⁹ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir al-Qur’an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, vol. i, hal. 194.

mabsûthatân (tetapi kedua tangan-Nya terbuka lebar-lebar) di pahami sebagai bantahan terhadap sikap dan cara pandang kaum Yahudi dengan menyatakan bahwa kesuksesan materiel bukan tolok ukur seseorang berada di jalan benar dan bahwa karunia Tuhan tidak hanya terbatas pada nikmat materiel, melainkan juga nikmat spritual.³⁸⁰ Pemahaman Asad ini didasarkan kepada frasa ayat berikutnya yang secara tersirat menunjuk kepada anugerah spritual dengan menyatakan bahwa “*segala sesuatu yang diturunkan Tuhan kepada Nabi Muhammad Saw. akan menjadikan orang-orang Yahudi semakin keras kepala dalam kesombongan dan semakin ingkar terhadap kebenaran*” (QS. Al-Mâidah: 64).

Di sini, kalau diperhatikan lebih detail, Asad tidak memahami kata *yad* secara terpisah dengan gagasan utamanya dan tidak mengartikannya secara langsung sebagai nikmat atau kekuasaan. Melainkan Asad memahami *yad* dalam frasa lengkapnya, yakni ungkapan *yadulLâhi maghlûlah* atau *yadâhu mabsûthatân* dan melihat dua frasa tersebut sebagai ungkapan eliptis yang menggambarkan beberapa gagasan; 1) gagasan kekikiran Tuhan dalam *yadulLâhi maghlûlah* dan gagasan kedermawanan dan keberlimpahan karunia-Nya dalam *yadâhu mabsûthatân*, 2) gagasan keterbatasan kekuasaan Tuhan dengan membiarkan orang beriman dalam kelemahan dalam *yadulLâhi*

³⁸⁰ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir al-Qur'an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, vol. i, hal. 194.

maghlûlah dan gagasan ketidak-terbatasan kekuasaan Tuhan dalam *yadâhu mabsûthatân*, dan 3) gagasan bahwa kemiskinan adalah bukti seseorang tidak berada di jalan yang diridai Tuhan dalam *yadullâhi maghlûlah* dan gagasan bahwa kesuksesan materiel semata bukanlah tolok ukur seseorang berada di jalan yang benar secara spritual dalam *yadâhu mabsûthatân*. Dengan demikian, sebenarnya, Asad melihat kedua frasa tersebut sebagai sarana bahasa yang dimaksudkan untuk menyampaikan gagasan abstrak melalui visualiasisi atau, dalam bahasa Asad, *loan-image* (imaji pinjaman).

Berbeda halnya dengan takwil populer kaum teolog, seperti Abdul Jabbar yang secara langsung mengartikan kata *yad* dalam dua frasa di atas--*yadullâhi maghlûlah* dan *yadâhu mabsûthatân*—sebagai kenikmatan,³⁸¹ dan juga al-Razi yang secara langsung menakwil kata *yad* dengan kekuasaan atau juga kenikmatan.³⁸² Dalam pandangan Abdul Qahir al-Jurjani, kata *yad* tidak serta merta dengan sendirinya berarti kekuasaan atau juga kenikmatan. Makna kekuasaan dan kenikmatan didapat setelah kata *yad* dengan frasa lainnya dipahami dalam gambar utuh melalui perumpaan atau perbandingan. Meletakkan kata *qudrah* (kekuasaan), atau juga *ni'mah* (kenikmatan) sebagai substitusi makna dari kata *yad*, lanjut Abdul Qahir Al-Jurjani, adalah meletakkan sesuatu yang tidak pada tempatnya.³⁸³ Mengartikan kata *yad*

³⁸¹ Al-Hamdani, hal. 228.

³⁸² Al-Razi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, vol. 12, hal. 46.

³⁸³ Al-Jurjani, *Asrâr al-Balâghah*, hal. 356–57.

secara langsung sebagai kekuasaan atau kenikmatan akan mengantarkan kepada problematika ketika kata tersebut berbentuk *mutsannâ*, yakni *yadâni*— yang secara otomatis bermakna dua kekuasaan atau dua kenikmatan. Karenanya, al-Zamakhshari mengkritik mufasir yang mengartikan kata *yad* dengan kenikmatan pada frasa ayat di atas, yakni QS. Al-Mâidah: 64. Menurutnya, menafsirkan kata *yad* dengan kenikmatan dan menoleransi bentuk *tatsniah*-nya menunjukkan bahwa si penafsir tidak berpengalaman di dalam ilmu *bayân*.³⁸⁴

Pada QS. Shâd: 76³⁸⁵, Al-Razi menemukan problematika pemaknaan ketika hendak menafsir kata *bi yaddayya* (bentuk *tatsniah* dari kata *yad* yang berarti “dengan kedua tangan-Ku”). Karena ia mengandung problematika makna ketika diartikan sebagai kekuasaan, maka al-Razi menafsirkan frasa tersebut dan menyimpulkan bahwa ia adalah metafora yang menunjukkan kepada perhatian istimewa dan penanganan khusus dalam penciptaan manusia yang tidak di dapat dalam penciptaan makhluk lainnya.³⁸⁶ Sayyid Quthb pada frasa ayat ini mengungkapkan tafsir yang serupa, yakni frasa tersebut menunjukkan kepada keistimewaan dan perhatian Tuhan dalam penciptaan Adam.³⁸⁷ Berbeda dengan Al-Zamakhshari yang menafsirkan frasa tersebut

³⁸⁴ Al-Zamakhshari, hal. 651.

³⁸⁵ “Berfirmanlah Dia, “Hai Iblis! Apa yang menghalangimu dari bersujud di hadapan (makhluk) yang Kuciptakan dengan kedua tangan-Ku sendiri.” (QS. Shâd: 76)

³⁸⁶ Al-Razi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, hal. 231–32. Lihat juga Al-Razi, *Asâs al-Taqdîs*, hal. 166.

³⁸⁷ Quthb, *Fî Zhilâl al-Qur’ân*, vol. v, hal. 3028.

dalam arti penciptaan tanpa pelantara yang berarti hanya Tuhan yang bisa dan mungkin menciptakannya, seperti tafsirnya pada frasa *mimmâ 'amilat aidîna* pada QS. Yâsîn: 71.³⁸⁸

Dalam tafsir frasa ini, Asad sejalan dengan tafsir Al-Razi. Dalam pandangan Asad, frasa tersebut, yakni *limâ khalaqtu bi yadayya* (yang Kuciptakan dengan kedua tanganku sendiri) menekankan kepada gagasan keunggulan manusia sebagai karya Tuhan di atas makhluk lainnya.³⁸⁹ Tafsir seperti ini tidak dapat dipahami kalau kata *yaddayya* pada frasa tersebut dimaknai sebagai kekuasaan, seperti pemaknaan Abdul Jabbar.³⁹⁰ Sebab, semua ciptaan-Nya diciptakan dengan kuasa-Nya.

Di sini, Asad tidak menemukan problematika pemaknaan terhadap bentuk *tatsniah* dari kata *yad*, seperti dalam perdebatan kaum teolog. Sebab, sejak awal Asad melihat ayat *mutasyâbihât* sebagai sarana bahasa yang dimaksudkan untuk menyampaikan gagasan abstrak atau gagasan metafisika agama melalui *loan-images* (imaji pinjaman). Dengan kata lain, Asad menekankan kepada gagasan utama suatu ayat dalam memaknai dan menafsir ayat *mutasyâbihât*. Karena ayat *mutasyâbihât*, dalam pandangan Asad, adalah wadah dari gagasan yang tidak bisa disampaikan melalui ungkapan-ungkapan

³⁸⁸ Al-Zamakhsyari, hal. 931.

³⁸⁹ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir al-Qur'an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, vol. ii, hal. 886.

³⁹⁰ Al-Hamdani, hal. 228.

langsung. Karenanya, ia disampaikan dengan menggunakan bantuan gambar imajiner.

BAB VI

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari paparan data dan analisis pada pembahasan sebelumnya, terdapat beberapa poin penting yang dapat disimpulkan:

1. Muhammad Asad memahami ayat *mutasyâbihât* sebagai sarana bahasa yang dimaksudkan untuk menyampaikan gagasan abstrak atau gagasan metafisika sebagai realitas *al-ghaib* yang berada di luar jangkauan persepsi manusia. Karena watak pikiran manusia hanya bisa beroperasi berdasarkan kepada persepsi-persepsi yang dialami sebelumnya, maka dibutuhkan *loan-images* (imaji-imaji pinjaman) yang didapatkan dari pengalaman aktual manusia sebagai wadah dari penyampaian gagasan yang berada di luar jangkauan persepsi mereka agar gagasan itu dapat dipahami. Dengan kata lain, ayat *mutasyâbihât* dipahami Asad sebagai *loan-images* (imaji pinjaman) yang dimaksudkan untuk menyampaikan gagasan metafisika melalui penggambaran (ilustrasi majazi) yang didasarkan kepada persepsi dan pengalaman manusia sebelumnya.
2. Pemahaman Asad terhadap ayat *mutasyâbihât* seperti pada poin pertama berimplikasi kepada penetapan makna lahiriah dari teks ayat

mutasyâbihât sebagai hakikat dalam imajinasi—dalam bahasa Yahya Al-Alawi disebut sebagai *haqiqah khyâliyyah*—yang dimaksudkan kepada makna lain secara figuratif, yakni gagasan metafiska melalui penggambaran imajinatif dalam metafora. Dengan demikian, metode pemaknaan Muhammad Asad terhadap ayat *mutasyâbihât* berbeda dengan metode *istbât* yang menetapkan makna lahiriah teks sebagai hakikat dalam realitas, pun juga sedikit berbeda dengan metode takwil populer kaum teolog yang secara langsung tidak mengakui makna lahir dan mengalihkan teks kepada makna majaznya, sehingga takwil cenderung dipahami sebagai substitusi makna semata. Sedangkan Asad melihat makna lahir sebagai wadah dari makna atau gagasan yang hendak disampaikan melalui penggambaran imajinatif dalam metafora. Makna atau gagasan dalam ayat *mutasyâbihât* disampaikan secara figuratif.

3. Muhammad Asad memahami frasa *istaulâ 'alâ al-arsy* yang terdapat dalam beberapa ayat dalam al-Qur'an sebagai sarana bahasa yang dimaksudkan untuk menyampaikan gagasan yang berada di luar jangkauan manusia, yaitu gagasan tentang kemaha-kuasaan Tuhan dalam mencipta dan mengatur alam semesta. Asad memahami kata *arasy* sebagai kiasan murni terhadap kekuasaan mutlak Tuhan. Adapun frasa *yadulLâh fauqa aidîhim* pada QS. Al-Fath: 10 dipahami sebagai ilustrasi terhadap gagasan kehadiran dan kesaksian Tuhan

atas prosesi janji setia para sahabat kepada Nabi Muhammad Saw. Frasa tersebut merupakan penegasan bahwa janji setia Sahabat kepada Nabi Saw. sejatinya adalah janji setia kepada Allah Swt. Adapun frasa *yadullah maghlûlah* dan *yadâhu mabsûthatân* pada QS. Al-Mâidah: 64 dipahami Asad sebagai ungkapan metafora yang mengandung eliptisisme yang menggambarkan beberapa gagasan; 1) gagasan kekikiran Tuhan dalam *yadulLâhi maghlûlah* dan gagasan kedermawanan sekaligus penegasa akan keberlimpahan karunia-Nya dalam *yadâhu mabsûthatân*, 2) gagasan keterbatasan kekuasaan Tuhan dalam *yadulLâhi maghlûlah* dan gagasan ketidak-terbatasan kekuasaan Tuhan dalam *yadâhu mabsûthatân*, dan 3) gagasan kemiskinan sebagai bukti seseorang tidak berada di jalan yang benar dalam *yadulLâhi maghlûlah* dan gagasan bahwa kesuksesan materiel semata bukanlah tolok ukur seseorang berada di jalan yang benar secara spritual dalam *yadâhu mabsûthatân*. Sedangkan frasa *limâ khalaqtu bi yadayya* pada QS. Shâd: 75 sebagai metafora yang menekankan kepada gagasan keunggulan manusia sebagai karya Tuhan di atas segala ciptaan-Nya yang lain.

B. Saran

Muhammad Asad dengan *magnum opus*-nya, *The Message of The Quran* memberikan sumbangsih yang penting dalam kancah pemikiran Islam,

baik di Timur atau pun di Barat. Peneliti mengakui keterbatasan tesis ini dalam menjangkau aspek-aspek penting dalam pemikiran Asad, khususnya dalam karya tafsirnya, *The Message of The Quran*. Meski karyanya ini disebut hanya sebagai komentar terhadap ayat-ayat dalam al-Qur'an, namun ia mengandung pemahaman dan pemikiran mendalam terhadap gagasan, pesan dan pandangan hidup al-Qur'an. Banyak aspek yang mungkin menarik untuk dikaji dalam pemikiran dalam tafsir Asad, seperti bagaimana Asad memahami kisah-kisah dalam al-Qur'an, bagaimana Asad memahami aspek-aspek fikih dalam ayat-ayat hukum syari'ah, bagaimana Asad memahami konsep-konsep dan istilah-istilah di dalam al-Qur'an yang seringkali berbeda dengan pengertian ortodoks, dan aspek-aspek menarik lainnya.

Muhammad Asad dengan kekayaan pemikirannya bagaikan suatu labirin yang tidak mudah untuk dipahami. Dalam kacamata Josef S. Linnhoff, Asad dengan berbagai karyanya yang ada tetap menjadi sosok yang tidak mudah dikenali. Dalam beberapa kasus, Asad bisa disebut sebagai neo-rasionalis. Namun, di kasus yang lain, khususnya dalam pemikiran syariah dan fikihnya, Asad bisa disebut sebagai literalis atau tekstualis. Peneliti mengakui, dengan keterbatasan pengetahuan, bacaan dan waktu, penelitian dalam tesis ini masih jauh dari kesempurnaan. Namun, tesis ini dengan banyak kekurangannya tetap diharapkan semoga bisa membuka jalan dan diskusi-diskusi baru bagi

penelitian-penelitian selanjutnya, khususnya dalam pembacaan terhadap ayat-ayat *mutasyâbihât*, lebih spesifik lagi ayat antropomorfistik.

DAFTAR PUSTAKA

Abduh, Muhammad, *al-A'mâl al-Kâmilah*, ed. oleh Muhammad Imarah (Kairo: Daru Al-Syuruq, 1993)

———, *al-A'mâl al-Kâmilah li al-Imâm al-Syaikh Muhammad Abduh*, ed. oleh Muhammad Imarah (Kairo: Dar Al-Syuruq, 1993)

———, *al-Islâm bain al-'Ilm wa al-Madaniyyah* (Kairo: Kalimat 'Arabiyyah li Al-Tarjamah wa Al-Nasyr, 2011)

Abdul Hamid Irfan, *Dirâsât fî al-Firaq wa al-'Aqâid al-Islâmiyyah* (Baghdad: Mathba'ah Al-Irsyad, 1967)

Abdul Muththalib, Muhammad, *al-Balâghah wa al-Uslûbiyyah* (Bairut: Maktabah Lubnan Nasyirun, 1994)

bin Abdullah, Mustaffa, dan Ahmad Nazri bin Zainol, *Ayat Sifat Menurut Tafsiran Fakhr Al-Din Al-Razi dalam Karyanya Tafsir Al-Kabir*, *International Journal of Quranic Research*, 15.2 (2023)

Abdullah, Yusuf, *Pandangan Ulama Tentang Ayat-ayat Mutasyabihat* (Bandung: Penerbit Sinar Baru, 1993)

Abu Zaid, Nashr Hamid, *al-Ittijâh al-'Aqly fî al-Tafsîr* (Bairut: Al-Markaz Al-Tsaqafi Al-Arabi, 1996)

- , *Maḥmûm al-Nash Dirâsah fî ‘Ulûm al-Qur’ân* (Kairo: al-Hai’ah al-Mishriyah al-’Ammah li al-Kitab, 1993)
- Al-’Alawi, Yahya ibnu Hamzah, *al-Râiq fî Tanzîh al-Khâliq* (Kairo: Darul Afaq Al-Arabiyyah, 2000)
- , *al-Thirâz*, ed. oleh Abdul Hamid Handawi (Bairut: Al-Maktabah Al-’Ashriyyah, 2002)
- Al-’Asya’ri, Abu Al-Hasan, *Risâlah fî Istihâs al-Khâudl fî al-Kalâm* (Variorum Collected Studies Series)
- Al-Amidi, Saifuddin, *Ghâyah al-Marâm fî ‘Ilm al-Kalâm* (Kairo: Al-Majlis Al-A’la li Al-Syuun Al-Islamiyyah Lajnah Ihya’ Al-Turast, 1971)
- Al-Ashfahani, Al-Raghib, *Mufradât Alfâzh al-Qur’ân*, ed. oleh Shafwan Adnan Dawudi, cet. iv (Daru Al-Qalam, 2009)
- Al-Dzhabi, Muhammad Husen, *‘Ilm al-Tafsîr* (Kairo: Darul Maarif)
- , *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn* (Kairo: Maktabah Wahbah)
- Al-Fadani, Muhammad Yasin, *Husn al-Shiyâghah Syarh Durûs al-Balâghah* (Maktab Al-Rihab)
- Al-Fariq, Ikhwan, *Rasionalitas tafsir The Message Of The Quran karya Muhammad Asad: Analisis ayat-ayat mukjizat* (UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2019)

- Al-Ghazali, Abu Hamid, *al-Iqtishâd fî al-I'tiqâd* (Kairo: Darul Bashair, 2009)
- , *Faishal al-Tafriqah bain al-Islâm wa al-Zandaqah* (Darul Minhaj, 2017)
- , *Iljâm al-'Awâm 'an 'Ilm al-Kalâm* (Bairut: Darul Minhaj, 2017)
- , *Qânûn al-Tâ'wîl*, 1993
- Al-Hamdani, Abdul Jabbar ibn Ahmad, *Syarh al-Ushûl al-Khamsah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1965)
- Al-Hamzai, Abdul Jabbar ibn Ahmad, *al-Ushûl al-Khamsah* (Kuwait: Majlis Al-Nasyr Al-'Ilmi, 1998)
- Al-Jurjani, Abdul Qahir, *Asrâr al-Balâghah*, ed. oleh Mahmud Muhammad Syakir (Jiddah: Darul Madani, 1991)
- , *Dalâil al-I'jâz*, ed. oleh Mahmud Muhammad Syakir, cet. v (Kairo: Maktabah Al-Khanji, 2004)
- Al-Khalidi, Shalah Abdulfattah, *Nazhariyyah al-Tashwîr al-Fannî 'inda Sayyid Quthb* (Oman: Dar al-Faruq, 2016)
- , *Nazhariyyat al-Tashwîr al-Fannî 'Inda Sayyid Quthb* (Amman: Darul Faruq, 2016)
- Al-Khuli, Amin, *Manâhij Tajdîd fî al-Nahwi wa al-Balâghah wa al-Tafsîr wa al-Adab*

(Kairo: Darul Ma'rifah, 1961)

Al-Nawawi, Abu Zakariya Yahya, *Shahih Muslim bi Syarh al-Nawawî* (Bairut: Darul Ihya' al-Turats al-'Araby, 1992)

Al-Qatthan, Manna', *Mabâhits fî 'Ulûm al-Qur'ân* (Kairo: Maktabah Wahbah)

Al-Quhsi, Muhammad Abdul Fadhil, *Mauqif al-Salaf bain al-Mutsbitîn wa al-Muawwilîn: Dirâsah Naqdiyyah li Manhaj Ibnu Taimiyyah* (Kairo: Darul Bashair, 2004)

Al-Razi, Fakhruddin, *al-Arba'în fî Ushûl al-Dîn* (Kairo: Maktabah Al-Kulliyat Al-Azhariyyah, 1986)

———, *Asâs al-Taqdîs* (Kairo: Maktabah Al-Kulliyat Al-Azhariyyah, 1986)

———, *Ma'âlim Ushûl al-Dîn* (Muntada Al-Ashlin, 2004)

———, *Mafâtih al-Ghaib* (Darul Fikr, 1981)

Al-Suyuthi, Jalaluddin, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân* (Bairut: Muassasah al-Risalah)

Al-Syahrastani, Muhammad bin 'Abdul Karim, *al-Milal wa al-Nihal*. (Kairo: Darul Fikr, 1990)

Al-Thabari, Abu Ja'far, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl Âyi al-Qur'ân*, Cetakan I (Bairut: Muassah Al-risalah, 2000)

- Al-Thayyib, Ahmad, *Nazharât fî Fikr al-Imâm Al-Asy'arî* (Kairo: Darul Quds Al-'Arabi, 2019)
- Al-Zamakhsyari, Mahmud ibn Umar, *Tafsîr al-Kasysyâf 'an Haqâiq al-Ta'wîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Tâ'wîl*, 3 ed. (Bairut: Darul Ma'rifah, 2009)
- Al-Zarkasyi, Badruddin, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân* (Kairo: Dar al-Turats, 1983)
- Al-Zarqani, Abd Al-Adzim, *Manahil al-'Irfân*, 1 ed. (Bairut: Darul Kutub Al-Ilmiyyah, 2002)
- Amir, Ahmad Nabil, *Muhammad Asad dan Epistemologi Tafsirnya: Ide Kontekstual dan Sosio-Histori*, MUQODDIMA Jurnal Pemikiran dan Riset Sosiologi, 2.2 (2021)
- , *Muhammad Asad dan Epistemologi Tafsirnya*, AR-RASYID: Jurnal Pendidikan Agama Islam, 2.1 (2022), 13–24
- Arikunto, Suharsimi, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan praktek* (Jakarta: PT. Rineka Cipta, 1993)
- Arsalan, Syakib, *Limâdzâ Taakhkhara al-Muslimûn wa Limâdzâ Taqaddama Ghairuhum* (Mesir: Isa Al-Babi Al-Halabi wa Syarakah, 1949)
- Asad, *The Road to Makkah* (New Delhi: Islamic Book Service, 2004)
- Asad, Muhammad, *Islam at The Crossroads* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1982)

- , *Islam di Simpang Jalan*, trans. oleh M. Hashem (Bandung: Penerbit PUSTAKA, 1983)
- , *Jalan ke Makkah*, trans. oleh Fuad Hashem (Bandung: Penerbit Mizan, 1993)
- , *The Message of The Quran: Tafsir al-Qur'an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, ed. oleh Afif Muhammad, trans. oleh Tim Penerjemah Mizan, Terjemah I (Bandung: Mizan, 2017)
- , *The Message of The Quran* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980)
- Asfar, A.M, Irfan Taufan, *Analisi Naratif, Analisis Konten dan Analisis Semiotik* <<https://www.researchgate.net/publication/330337822>>
- Bint Al-Syathi', Aisyah Abdurrahman, *al-Tafsîr al-Bayânî li al-Qur'ân al-Karîm*, vii (Kairo: Darul Maarif, 1990)
- Djunet, Muslim, dan Makmunzir, *Penakwilan Ayat-ayat Sifat Menurut Fakhruddin Al-Razi*, Tafse: Journal of Qur'anic Studies, 6.2 (2021)
- Faiz, Fakhruddin, *Hermeneutika Qur'ani* (Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2003)
- Firmanuloh, Ahmad Badrudin, *Metode Penafsiran Ayat-ayat Mutasyabihat dan Implikasinya: Studi Komparatif Tafsir Al-Zamakhshari, Al-Razi dan Ibnu Taimiyah* (INSTITUT ILMU AL-QUR'AN (IIQ) JAKARTA, 2018)
- , *Metode Penafsiran Ayat-Ayat Mutasyabihat Dan Implikasinya*, 2018

- Hadi, Sutrisno, *Metodologi Research* (Yogyakarta: Yayasan Penerbit Fakultas Psikologi UGM, 1998)
- Hassan, Murie Ahamed, *The Qur'ānic Exegesis of Muhammad Asad*, Australian Journal of Islamic Studies, 4.2 (2019), 22–51
- Ibnu al-Jauzi, Abu al-Faraj, *Talbīs Iblīs* (Bairut: Daru Al-Qalam)
- Ibnu Hazm, Ali ibn Ahmad, *al-Fashl fī al-Milal wa al-Ahwā' wa al-Nihal* (Bairut: Bairut, 1996)
- Ibnu Manzhur, Muhammad, *Lisān al-‘Arab*, cet. iii (Bairut: Daru Shadir)
- Ibnu Qutaibah, Abdullah, *Ta'wīl Musykil al-Qur'ān* (Kairo: Maktabah Daru Al-Turats, 1983)
- Ibnu Rusyd, Muhammad, *Al-Kasyf ‘an Manāhij al-Adillah fī ‘Aqāid al-Millah* (Libanon: Darul Kutub Al-Ilmiyyah, 2003)
- Ibnu Taimiyyah, Al-Harrani, *al-Īmān* (Damaskus: Al-Maktab Al-Islami, 1996)
- , *Majmū'ah al-Fatāwā*, Cet. III (Mansurah: Darul Wafa', 2005)
- , *Majmū'ah al-Rasāil al-Kubrā* (Kairo: Al-'Amirah Al-Syarqiyah)
- Ibrahim Syadi, Muhammad, *Asālib al-Bayān wa al-Shûrah al-Qur'āniyyah* (Mansurah: Daru Wali Al-Islamiyyah, 1995)

- Itr, Nuruddin, *'Ulûm al-Qur'ân al-Karîm* (Damaskus: AL-Shabbah, 1993)
- Khaldun, Ibnu, *Muqaddimah Ibnu Khaldûn* (Damaskus: Daru Ya'rib, 2004)
- Khalilovitch, Safwat Mustafa, *al-Islâm wa al-Gharab: Ru'yah Muhammad Asad*, trans. oleh Hadir Abu Al-Najah (Kairo: Dar Al-Salam, 2007)
- Krippendorff, Klaus, *Content Analysis An Introduction to Its Methodology* (Calivornia: Sage Publication, Inc., 2004)
- Linnhoff, Josef S, *Muhammad Asad al-Mufakkir al-Majhûl*, trans. oleh Islam Ahmad (Markaz Nuhûdl li Al-Dirâsât wa Al-Buhûts, 2023)
- M Yunus, Badruzzaman, dan Sofyana Jamil, *Penafsiran Ayat-Ayat Mutasyabihat dalam Kitab Shafwah al-Tafasir* (Prodi S2 Studi Agama-Agama UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2020)
- Madjid, Nurcholish, *Karya Lengkap Nurcholish Madjid: Keilsaman, Keindonesiaan dan Kemodernan*, ed. oleh Budhy Munawar-Rachman (Jakarta Selatan: Nurcholish Madjid Society, 2019)
- Mubaidillah, *Memahami Isti'arah dalam al-Qur'an*, Nur El-Islam, 4.2 (2017)
- Muhammad Abdul Azhim, Al-Zarqani, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qurân* (Kairo: Al-Halabi)
- , *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'ân* (Al-Halabi)

- Muhammad Alu Nur, Ni'mah Jabir, *Makânat al-'Aql fî al-Tafsîr: al- Mâturidî Namûdzajan*, Majallah al- Imâm al-Kâzhim li al-'Ulûm al-Islâmiyyah, 2 (2018)
- Muhammad Sulaiman Jad, Asma, *al-Ta'wîl al-Lughaghi 'Ind al-Mâturidî wa Atsaruhû fî al-'Aqâid al-Islamiyyah*, Jurnal Ilmiah Al-Mashadir: Journal of Arabic Education and Literature, 3.1 (2023)
- Nasution, Harun, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan-Bintang, 1975)
- , *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, 2013)
- Quthb, Sayyid, *al-Tashwîr al-Fannî fî al-Qur'ân*, Cet. XVII (Kairo: Daru Al-Syuruq, 2004)
- , *Fî Zhilâl al-Qur'ân* (Kairo: Dar Al-Syuruq, 2003)
- , *Masyâhid al-Qiyâmah fî al-Qur'ân*, cet. XIV (Kairo: Dar Al-Syuruq, 2002)
- Rifai Arip, Ahmad, *Isti'ârah dalam al-Qur'an: Studi Pemikiran Ibnu „Âsyûr Tentang Isti'ârah dalam Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr Q.S. Al-Fajr* (INSTITUT PTIQ JAKARTA, 2019)
- Safitri, Lis, *The Message of The Quran Karya Muhammad Asad*, MAGHZA: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, 4.2 (2019), 177–92

Safitri, Lis, dan Muhammad Chirzin, *The Message of The Qur'an Karya Muhammad Asad; Kajian Metodologi Terjemah dan Tafsir*, MAGHZA: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, 04, No. 2 (2019)

Shihab, M Quraish, *Kaidah tafsir* (Lentera Hati Group, 2013)

———, *Rasionalitas al-Qur'an Studi Kritis atas Tafsir Al-Manar* (Tangerang: lentera Hati, 2008)

Sirry, Mun'im, *Tradisi Intelektual Islam, Rekonfigurasi Sumber Otoritas Agama* (Malang: Madani, 2015)

Sitasari, Novendawati Wahyu, *Mengenal Analisa Konten dan Analisa Tematik dalam Penelitian Kualitatif*, Forum Ilmiah, 19.1 (2022)

Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D* (Bandung: Alfabeta, 2016)

Supriadi, *Pemikiran Tafsir Sayyid Quthb dalam fi Zhilâl al-Qur'ân*, Jurnal Asy-Syukriyyah, 14

Wara, Jullul, *Epistemologi Tafsir Linguistik: Konstruksi Pemikiran Muhammad Asad dalam the Message of the Quran* (UIN Sunan Ampel Surabaya, 2019)

Watt, W. Montgomery, *Pemikiran Teologi dan Filsafat Islam*, trans. oleh Umar Basalim (Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M),

1987)

RIWAYAT HIDUP



Rahmat Miskaya lahir di Sumenep pada tanggal 5 Juni 1992, anak pertama dari dua bersaudara. Menempuh pendidikan Madrasah Diniyah di MI. Tarbiatul Mubtadiin, Montorna, Pasongsongan, Sumenep. Pada tahun 2005, melanjutkan pendidikan Madrasah Tsanawiyah dan Aliyah di pondok pesantren Mambaul Ulum Bata-bata, Pamekasan, Madura selama 9 tahun. Selama di pondok pesantren, aktif sebagai pengajar bahasa Arab di lembaga LPBA (Lembaga Pengembangan Bahasa Arab) selama 4 tahun, dan pengajar ilmu ushul fikih dan logika di lembaga LOGIS (Logika dan Ushul Fikih) selama 2 tahun. Pada tahun 2014-2018, melanjutkan pendidikan sarjananya di universitas al-Azhar al-Syarif, Kairo, Mesir. Selama di Kairo, aktif sebagai anggota kajian di al-Mizan Studi Club dan IMABA Studi Club. Sejak tahun 2020-sekarang aktif sebagai pengajar dan pembimbing tahfidz al-Qur'an di Thursina International Islamic Boarding School, Malang.