

BAB V

KOMPARASI ANTARA PENAFSIRAN AL-ZAMAKHSYARI

DAN WAHBAH AL-ZUHAILI TERHADAP AYAT

MUTASYĀBIHĀT

Pada bab sebelumnya penulis telah melacak dan mengkaji secara mendalam, terhadap penafsiran al-Zamakhshyari dan Wahbah al-Zuhaili atas ayat-ayat *mutasyābihāt*. Sebagaimana hal tersebut, pada bab ini penulis akan membandingkan pandangan kedua mufassir ini dengan mengacu pada bab sebelumnya. Dalam biografi kedua mufassir ini, yakni al-Zamakhshyari dan Wahbah al-Zuhaili telah dijelaskan, bahwa keduanya mempunyai faham kalam yang berbeda. Wahbah al-Zuhaili menganut faham ahlussunnah dan al-Zamakhshyari mengikuti faham muktazilah.

A. Penafsiran al-Zamakhshyari Dan Wahbah al-Zuhaili

Dalam sub bab ini akan penulis komparasikan pandangan al-Zamakhshyari dan Wahbah al-Zuhaili, yang sebelumnya penafsiran keduanya sudah penulis jelaskan dengan panjang lebar.

1. Perihal Wajah

Berdasarkan penelusuran penulis, lebih dari sepuluh ayat yang menjelaskan tentang wajah Allah.¹ Setelah dikemukakan penafsiran al-

¹ Muḥammad Fuad Abdu al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufāhras li alfāz al-Qur'ān*, (Indonesia: Maktabah Dahlan, Tt) hlm. 912.

Zamakhsyari terhadap QS. al-Rahman ayat 27 tentang wajah ini, diketahui bahwa dia menafsirkan makna *wajah* keluar dari makna *zahirnya*, ini merupakan salah satu bentuk dari *takwil*. Hal ini dilakukan karena keyakinan dia bahwa tidak mungkin kata *wajah* yang secara *zahir* berarti salah satu bagian tubuh yang ada di kepala disandarkan pada Allah. Kata *wajah* yang dinisbahkan kepada Allah bukan berarti Allah punya wajah seperti manusia. al-Zamakhsyari berpendapat bahwa maksud lafadz "*al-wajhu*" pada ayat di atas adalah "*zat Allah*". Lalu dia melanjutkan dengan mengatakan : pemakaian lafadz "*al-wajhu*" sering diungkapkan dengan maksud seluruh badan dan zat , contohnya, seperti ungkapan orang miskin Makkah "*dimana wajah orang arab yang mulia yang sering mambantu aku dari kesusahan*". Yang dimaksudnya adalah diri orang itu sendiri bukan hanya menanyakan wajahnya.²

Senada dengan penafsiran al-Zamakhsyari, Wahbah Al-Zuhaili Pada QS. al-Rahman ayat 27 juga menafsirkan kata *wajhu* secara *mufrodad* dengan arti "Zat". Begitu pula pada surat al-Qashash ayat 88, Wahbah Al-Zuhaili menjelaskan bahwa makna dari kata *wajah* yaitu *Zat* , sebagaimana yang Wahbah Al-Zuhaili kutip dari penjelasan Ibnu katsir yang menyatakan bahwa dalam ayat tersebut, Allah SWT menyifati *Zat* -Nya dengan sifat "*zu al-jalāli wa al-ikrām*".³

² Abi Qasim Jar Allah Mahmud bin 'Umar al-Zamakhsyariy, *al-Kasyāf 'an haqāiq al-Tanzīl wa 'uyūn al-Aqāwil fī wujuh al-Ta'wil*, jilid 4 , (Beirut, Dar al-Fikr, 1977), hlm. 912.

³ *Ibid*, hlm. 443.

Dengan demikian, jelas bahwa al-Zamakhshari dalam menafsirkan *wajah* sama dengan Wahbah al-Zuhaili yaitu dimaknai dengan *Zat*, hanya saja mereka berbeda dalam penyajian data, dan analisis yang diberikan, adakalanya secara ringkas atau lebih terperinci. Dan di sini Wahbah al-Zuhaili (dalam hal analisis kebahasaan) lebih terbilang luas jika dibanding al-Zamakhshari.

2. Perihal *Yad* (Tangan)

Sebagaimana kata *wajah*, kata *yad* yang berarti tangan yang disandangkan pada Allah juga terdapat pada banyak tempat, dalam menafsirkan Lafadz *biyadi* pada QS. Al Mulq ayat:1 al-Zamakhshari menjelaskan bahwa Allah maha agung dari sifat-sifat makhluk yang dalam kekuasaannya kerajaan (semua yang wujud). Lalu dia memberikan penjelasan bahwa penyebutan kata *yad* adalah sebuah majaz yang mempunyai arti merajai dan menguasai. al-Zamakhshari juga menafsirkannya sebagai tangan rasul, bukan tangan Allah. Menurutnya ini untuk menetapkan bahwa orang yang berbaiat dengan rasul benar-benar ia telah berbaiat dengan Allah tanpa ada perbedaan.⁴

Penafsiran lafadz *yad* yang dipaparkan al-Zamakhshari ini serupa dengan penafsiran Wahbah al-Zuhaili. Dia menerangkan bahwa lafadz *al-Yad* (tangan) sebagai majas, tafsir *mufrodadnya* pada lafadz *biyadihi* QS. al-Mulq ayat: 1, Wahbah al-Zuhaili menerangkan kita mengimani makna *Yad*

⁴ Abi Qasim Jar Allah Mahmud bin 'Umar al-Zamakhshariy, *al-Kasyāf ...*, hlm. 543.

sebagaimana yang dikehendaki Allah, makna zahir dari ayat ini adalah penjelasan mengenai kekuasaan Allah, kewenangan-Nya dan keberlangsungan pengelolaan-Nya di Kerajaan-Nya.⁵

Wahbah al-Zuhaili tidak menerangkan secara rinci, ia hanya menyatakan bahwa karunia Ilahi mutlak berada di dalam kekuasaan dan genggamannya Allah, SWT. Dia menganugrahkannya kepada siapa saja yang dikehendaki-Nya karena Dia Maha kuasa lagi Maha Berkehendak bebas secara mutlak, Dia berbuat apa saja yang Dia kehendaki.⁶ Dari keterangan tersebut dapat diketahui bahwa Wahbah al-Zuhaili menterjemahkan lafadz *biyadi* sama dengan kekuasaan atau genggamannya Allah SWT.

Dari perbandingan di atas, diketahui bahwa kedua penafsir ini menggunakan pendekatan takwil, dengan demikian penafsiran al-Zamakhsyari dan Wahbah al-Zuhaili terhadap lafadz *yad* jika dilihat dari segi metodenya maka serupa atau sama. Dan dalam menafsirkan ayat perihal *yad* mereka sama-sama memaknainya dengan arti kekuasaan atau genggamannya Allah SWT.

3. Perihal *A'yun* (Mata)

Ayat al-Qur'an yang berbicara tentang *a'yun* (mata-mata) yang disandangkan pada Allah lebih sedikit dibandingkan ayat yang berbicara tentang *wajah* dan *yad*. Selain itu berdasarkan penelusuran penulis, kata *a'yun* (mata-mata) yang disandangkan pada Allah mempunyai konteks

⁵ Wahbah al-Zuhaili, *Tafsir al-Munir...*, hlm. 376.

⁶ *Ibid*, hlm. 377.

pembahasan yang serupa, yakni berkaitan tentang janji Allah terhadap nabi Nuh yang diperintahkan untuk membuat perahu, sebagaimana pada surat Hud ayat 27. Al-Zamakhshari menjelaskan bahwa lafadz *A'yun* pada ayat tersebut seolah-olah bahwa Allah memiliki *'ain* (mata), akan tetapi maksud ayat tersebut adalah Allah memerintah kepada Nabi Nuh agar membuat kapal dengan penuh penjagaan dari Allah supaya tetap dalam kebenaran, dan tidak ada yang menghalangi antara Nuh dan pekerjaannya dari musuh-musuhnya.

Al-Zamakhshari dalam menjelaskan ayat tentang *'ain* dalam surat ini tidak terlalu memanjangkan pembahasan. Selanjutnya al-Zamakhshari menyebutkan kata *a'yun* sebagai ungkapan untuk menunjukkan penjagaan dan pengawasan Allah, bukan makna sesungguhnya (mata seperti manusia).

Penafsiran al-Zamakhshari tersebut serupa dengan penafsiran Wahbah al-Zuhaili. Wahbah al-Zuhaili menjelaskan dalam kajian *balāghah* dan arti *mufradad* bahwa lafadz *a'yuninā* merupakan kinayah (kiasan) tentang perlindungan Allah SWT.⁷ Pada kajian fiqih Wahbah al-Zuhaili menegaskan bahwa maksud dari kata *bi a'yuninā* adalah makna pengawasan dan penjagaan, dan bukan makna anggota tubuh, karena sesungguhnya Allah Mahasuci dari segala bentuk indra, perumpamaan dan keadaan. Begitu pula pada QS. al-Ṭūr ayat 48 kata *bi a'yuninā* Wahbah al-Zuhaili juga mentafsirkan dengan makna pengawasan dan perlindungan.⁸

⁷ Abi Qasim Jar Allah Mahmud bin 'Umar al-Zamakhshariy, *al-Kasyāf...*, hlm. 331.

⁸ Wahbah Al-Zuhaili, *tafsir al-Munīr...*, Jilid 14, hlm. 116-117.

Setelah memaparkan pendapat kedua mufasir tersebut, diketahui bahwa kedua mufassir ini memiliki keserupaan proses penafsirannya atas ayat *a'yun* yang mempunyai arti dalam pengawasan dan penjagaan Allah.

4. Perihal *Sāq* (Betis)

Telah dijelaskan bahwa ayat *mutasyābihāt* perihal *sāq* (betis) dalam al-Qur'an hanya ada satu saja yaitu terdapat pada QS. al-Qalam [68] ayat 42, menurut al-Zamakhsyari ayat ini diterjemahkan sebagai berikut: "*(Ingatlah) pada hari ketika betis disingkapkan dan mereka diseru untuk bersujud, maka mereka tidak mampu*". al-Zamakhsyari menerangkan bahwa makna *yauma yuksyafu 'an sāq* adalah hari yang sangat berat perkaranya. Lalu al-Zamakhsyari menambah penjelasan supaya pembaca bisa lebih mudah memahami dengan keterangan: Lalu muncul ungkapan "*tidak terbuka lalu juga tidak betisnya*" seperti ungkapanmu pada orang yang dipotong tangannya dan dia bersifat bakhil "*tangannya terbelunggu tidak tangannya lalu juga tidak belenggunya*" itu tadi adalah perumpamaan untuk orang yang bakhil. Al-Zamakhsyari mengartikannya sebagai bentuk kesusahan yang amat kelak di hari kiamat, dia tidak memaknai kata *sāq* (betis) berdasarkan makna *zahirnya*, melainkan keluar dari makna *zahirnya*, maka dia mengartikan kata tersebut dengan perkara yang sulit, khususnya pada hari kiamat.⁹

Senada dengan penafsiran al-Zamakhsyari, Wahbah al-Zuhaili menyatakan dalam kajian *balāghah* pada lafadz *sāq* (betis) dalam QS. al-Qalam [68] ayat 42 merupakan kinayah dari kondisi besarnya tragedi pada

⁹ Abi Qasim Jar Allah Mahmud bin 'Umar al-Zamakhsyariy, *al-Kasyāf...*, jilid. 6, hlm. 189.

hari kiamat. Pada arti *mufradad* lafadz *sāq* (betis) Wahbah al-Zuhaili menafsirkan "*Ingatlah mereka ketika terjadi kegentingan masalah pada hari kiamat untuk penghitungan dan pembalasan, artinya pada hari dimana masalah itu menjadi genting*".¹⁰

Dengan demikian penafsiran Wahbah al-Zuhaili mempunyai kesamaan dengan al-Zamakhshari yang telah penulis sebutkan produk penafsirannya diatas. Yaitu tidak memaknai kata *sāq* (betis) berdasarkan makna *ẓahirnya*, melainkan keluar dari makna *ẓahirnya*, maka dia mengartikan kata tersebut dengan perkara yang sulit khususnya pada hari kiamat.

5. Perihal *Al-Janb (Lambung)*

Dalam al-Quran penulis menemukan satu ayat yang menyebutkan kata "*al-janb*" (lambung) yang disandarkan kepada Allah, yaitu pada QS. al-Zumar [39] ayat 56, menurut al-Zamakhshari kalimat *farrattū fī janbillāh* (kelalaianku disisi Allah) maknanya adalah *farrattū fī ẓātillāh* (kelalaianku terhadap Zat Allah). Kata *al-janbu* bisa dikatakan seperti kalimat: *anā fī janbi fulan wa janibihī wa naḥiyatihī* (saya disamping fulan, atau disekitarnya atau disekelilingnya) kemudian dikatakan *farrattū fī janbihī wa fī janibihī yurīdūna fī haqqihī* kemudian perkataan (kelalaianku disisinya dan disekitarnya maksudnya adalah pada haknya).¹¹

¹⁰Wahbah Al-Zuhaili, *tafsir al-Munīr...*, hlm, 118.

¹¹ Abi Qasim Jar Allah Mahmud bin 'Umar al-Zamakhshariy, *al-Kasyāf ...*, jilid 5, hlm. 315.

Al-Zamkashyari menambahkan, terkadang pemakaian kata *janbu* pada sebuah kalimat hanyalah sebagai kinayah atau karena keindahan balaghahnya. Maka kalimat *farrattu fi janbihi* artinya *farrattu fillah* dengan tidak memakai kata *janbu*. Al-Zamkashyari menjelaskan bahwa kata *al-janb* bentuk *majaz* dari taat, karena pada asalnya kata *al-janb* menunjukkan arti arah atau lambung, yang bersinonim dengan kata *al-janib*, yang berarti di samping. Jika kata arah disebutkan maka berkaitan dengan seseorang yang berada di tempat tersebut, dan dalam kaitannya lafaz *al-janb*, ketika disebut kata taat dan disandarkan kepada Allah maka berhubungan dengan Allah. Kemudian al-Zamkashyariy menafsirkan sebagai *kinayah* (kinayah) kepatuhan pada Allah.¹²

Serupa dengan penafsiran al-Zamkashyari, Wahbah al-Zuhaili dalam menafsiri lafadz *fi janbi* dalam QS. al-Zumar [39] ayat 56 juga menjelaskan bahwa lafadz *fi janbi* merupakan kinayah dari hak Allah dan ketaatan, maksudnya yaitu ketaatan, ibadah dan mencari ridlo Allah. Kata *kelalaianku dalam (menunaikan kewajiban) di pinggang Allah* adalah perumpamaan untuk keadaan seseorang yang diberhentikan untuk dihisab dan disiksa, sebagaimana seorang tuan yang telah mempercayakan hambanya untuk menjaga hewan ternaknya, kemudian hamba itu lalai terhadap kepercayaan (janji) terhadap tuannya. Kemudian hewan ternaknya memakan rumput di tempat yang dilarang sehingga hewan-hewan ternak tersebut mati binasa, lalu hamba tadi berkata "*alangkah ruginya aku telah melalaikan kewajiban dari*

¹²*Ibid*, jilid 3, hlm. 404.

tuanku". Dari sini, diperbolehkan untuk menetapkan kata *al-janb* pada makna hakikatnya, dikarenakan perumpamaan bersandar pada keserupaan situasi dengan situasi.¹³

Pendapat yang muncul dari kedua tokoh mufasir di atas mempunyai titik temu, yakni mereka tidak memahaminya secara tekstual (*ẓahirnya* ayat), tetapi mereka menggunakan takwil. Baik al-Zamakhsyari maupun Wahbah al-Zuhaili menerangkan bahwa lafadz *fi janbi* merupakan kinayah dari hak Allah dan ketaatan, maksudnya yaitu ketaatan, ibadah dan mencari ridlo Allah.

6. Perihal *Istiwā'* (Bersemayam)

Ayat-ayat tentang *istiwā'* merupakan ayat-ayat yang menyebutkan perbuatan Allah, yaitu mengesankan adanya keserupaan antara Allah dan makhluk-Nya. Al-Zamakhsyari dalam menafsirkan kata *istiwā'* dalam surat Taha [20] ayat 5 menjelaskan: Dalam kamus *al-Bisri*, kata *al-‘arsy* ialah *sarir al-malik (tahta kerajaan)* dan kata *istawa* maknanya adalah “*duduk dengan menguasai*”. Pada dhahir ayat dapat diartikan menjadi “*ar-rahman (Allah) duduk dengan sifat menguasai di atas kursi kerajaan(‘arsy)*”. Al-Zamakhsyari menganggap ayat ini merupakan kinayah, dan ayat ini dibawa ke makna kerajaan Allah. Seperti perkataan “*istawa fulan ‘ala a’-‘arsy*” (si fulan duduk di bangku kerajaan) maksudnya “si fulan adalah raja walaupun ia tidak duduk di kursi kerajaan pada waktu itu”.

¹³ Wahbah Al-Zuhaili, *tafsir al-Munīr...*, hlm, 85.

Wahbah al-Zuhaili dalam menafsirkan kata *istiwa'* yang tercantum surat Taha [20] ayat 5, menyebutkan ada tiga pendapat para ulama' dalam penafsiran ayat ini:

Pendapat *pertama* ini yang dipegang oleh banyak imam, yaitu kita membacanya dan mengimaninya, tetapi tidak menafsirkannya. Diriwayatkan dari Imam Malik *rahimahullah* bahwa dia pernah ditanya seseorang tentang maksud firman Allah *Ta'ala* yaitu Tuhan Yang Maha Pemurah, Yang *beristiwa'* di atas "Arsy", maka dia menjawab, "*Bersemayam* itu kita ketahui, tetapi cara *bersemayam-Nya*, itu tidak dapat dipahami oleh akal kita, namun kita wajib mengimaninya. Menanyakan persoalan ini adalah *bid'ah*, dan kulihat engkau tidak bermaksud baik".¹⁴

Pendapat *kedua* yang dipegang oleh golongan *musyabihah*, kita membacanya dan menafsirkannya dengan makna yang sesuai dengan lahiriah bahasa Arab, yaitu bahwa *istiwa'* artinya berada tinggi di atas sesuatu, atau artinya berdiri tegak. Pada pendapat yang ke dua ini Wahbah al-Zuhaili menganggapnya *batil*, sebab itu termasuk sifat benda, dan Allah *Ta'ala* bersih dari sifat-sifat kebendaan.

Pendapat yang *ketiga* yang dipegang sebagian ulama, kita membacanya, menakwilkannya, serta mengalihkan maknanya kepada lahirnya. Dalam hal ini ada yang mengatakan maknanya adalah *istawā'* (menduduki, menguasai). Ada pula yang mengatakan *istawaa'* yang bermakna berada tinggi di atas, dan yang dimaksud *wallahu a'lam* adalah ketinggian urusan-Nya. Ada pula yang

¹⁴ Wahbah Al-Zuhaili, *tafsir al-Munīr...*, hlm, 103.

mengatakan *istawā'* dengan makna berkehendak menuju ke sana, yakni dengan penciptaan-Nya. Ini dipilih oleh al-Thabari, tanpa menentukan caranya.

Dari keterangan di atas dapat diketahui bahwa Wahbah al-Zuhaili menerangkan bahwa makna *istiwā'* dalam bahasa Arab adalah berkedudukan tinggi di atas sesuatu. Sedangkan secara *mufradad* Wahbah al-Zuhaili menerangkan bahwa setelah menciptakan bumi, Dia berkehendak menuju langit, dengan kehendak yang sesuai dan khusus bagi langit tersebut.¹⁵

7. Ayat Yang Berkenaan Dengan *Jā'a* Dan *Al-Ityan* (Datang)

Ayat-ayat tentang perbuatan yang dinisbatkan kepada Allah sehingga mengesankan adanya keserupaan dengan makhluk-Nya adalah bahwa Allah datang, yaitu pada Qs. Al Fajr [89] ayat 22, Dalam hal ini al-Zamakhsyari menafsirkan kata *jā'a* sebagai ungkapan *tamsīl* (perumpamaan) untuk mengungkapkan tampaknya kekuasaan Allah dan pengaruh kekuatan-Nya, sebagaimana jika diungkapkan *datangnya raja dengan dirinya*, pasti akan menimbulkan pengaruh yang lebih besar dari pada datangnya diwakilkan oleh bala tentaranya. Ini dikarenakan pengaruh dari kekuasaan dan wibawa raja tersebut.¹⁶

Wahbah al-Zuhaili menerangkan lafadz *wa jā'a* pada Qs. Al Fajr [89] ayat 22, secara *mufradad* yaitu "Dan perkara Tuhanmu datang serta tanda-

¹⁵ *Ibid*, hlm. 85-86.

¹⁶ Abi Qasim Jar Allah Mahmud bin 'Umar al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf ...*, jilid 4, hlm. 253.

tanda kekuasaan-Nya telah tampak. Pada kajian penjelasan tafsir Wahbah al-Zuhaili menerangkan bahwa Allah SWT datang untuk memutuskan peradilan di antara hamba-hamba-Nya. Semua perintah dan hukum-Nya akan dikeluarkan untuk pembalasan dan penghitungan amal. Tanda-tanda kekuasaan dan kekuatan-Nya akan tampak dan para malaikat akan berdiri berbaris untuk menjaga dan mengawasi.¹⁷

Dengan demikian dapat diketahui bahwa al-Zamakhshari langsung memberi pemaknaan dengan *tamsīl* atau keserupaan yakni untuk mengungkapkan tampaknya kekuasaan Allah dan pengaruh kekuatan-Nya, sedangkan Wahbah al-Zuhaili mempunyai cara penafsiran yang sama yaitu Allah memberikan keputusan di antara hamba-hambanya. Tanda-tanda kekuasaan dan kekuatan-Nya akan tampak dan para malaikat akan berdiri berbaris untuk menjaga dan mengawasi.

8. Berkenaan Dengan *Ru 'Yah* (Melihat Allah)

Ayat tentang *ru'yah* (melihat Allah), sebagaimana pada Qs. Al Qiyamah [75] ayat 22-23, al-Zamakhshari mengartikan *ilā Rabbihī nazīrah* hanya mengharap Tuhannya saja dan tidak mengharap kepada yang lain, mendahulukan *mafūl* atas *fi'il* dan *fā'il*, hal ini menunjukkan makna pengkhususan, kemudian Zamakhshari menguatkan bahwa ayat tersebut menunjukkan arti keinginan atau harapan. Wahbah al-Zuhaili juga mengatakan bahwa pendapat al-Zamakhshari sebagaimana tersebut,

¹⁷ Wahbah Al-Zuhaili, *al-Munir...*, Jilid 15, hal. 527-530.

dikarenakan al-Zamakhsari termasuk Muktaẓilah yang berpendapat makna zahir ayat tidak menunjukkan melihat Allah, yakni membalik bola mata kearah obyek yang dilihat, karena ingin melihat, sehingga pandangan mata adalah pembukaan melihat. Mereka menakwili firman Allah SWT *nāẓiratun* bahwasannya kaum itu menunggu pahala Allah. al-Razi menanggapi pernyataan Zamakhsyari tersebut yaitu memaknai melihat itu lebih baik dari pada menunggu.¹⁸

Sedangkan Wahbah al-Zuḥaili dalam menafsirkan *nāḏhiroh* pada Qs. al-Qiyamah [75] ayat 23 dengan arti melihat Tuhannya dengan nyata. Wahbah al-Zuhaili juga menerangkan bahwa al-Azhari mengomentari Mujahid yang menafsirkan melihat dengan tafsiran menunggu, "Mujahid salah sebab kalimat *nāẓaru ilā kaẓa* tidak ditafsirkan menunggu. Ucapan orang *nāẓaru ilā* tidak lain adalah pandangan mata. Juka mereka menghendaki makna menunggu, mereka mengatakan *nāẓartuhu*.

Berdasarkan keterangan di atas Wahbah al-Zuḥaili dalam menafsirkan *nāẓiroh* dengan arti melihat Tuhannya dengan nyata, jadi berbeda dengan penafsiran al-Zamakhsari yang mengartikan *ilā Rabbihā nāẓirah* hanya mengharap Tuhannya saja dan tidak mengharap kepada yang lain.¹⁹

Agar mudah dalam mencerna penjelasan tentang komparasi antara penafsiran al-Zamakhsyari dalam kitab tafsir *al-Kasysyāf* dan Wahbah al-

¹⁸ Wahbah Al-Zuḥaili, *al-Munir...*, Jilid 15, hlm. 262-264.

¹⁹ Abi Qāsim Jār Allāh Mahmūd bin 'Umar al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf ...*, Jilid. 6, hlm. 270.

Zuhaili dalam kitab tafsir *al-Munir*, penulis paparkan dalam bentuk table di bawah ini:

Table 1.3

Hasil komparasi pandangan al-Zamakhshari dan Wahbah al-Zuhaili

NO	Ayat-ayat Mutasyabihat	Penafsiran al-Zamakhshari	Penafsiran Wahbah al-Zuhaili
1	<p>Tentang wajah Allah</p> <p>Terdapat pada: QS. Al-Baqarah [2]: 22 dan 272, QS. Al-Ra'd [13]: 22, QS. Al-Rum [30]: 38, QS. Al-Rum [30]: 39, QS. Al-Rahman [55]: 27, QS. Al-Insan [76]: 9, QS. Al-Lail [92]: 20</p>	<p>Sampel penelitian QS. Al-Rahman [55]: 27</p> <p>al-Zamakhshari Menakwili dengan mengalihkan maknanya pada makna zat Allah</p>	<p>Sampel penelitian QS. Al-Rahman [55]: 27</p> <p>Wahbah al-Zuhaili Menakwili dengan mengalihkan maknanya pada makna zat Allah</p>
2	<p>Ayat yang berkaitan dengan <i>Yad</i>, terdapat dalam: QS. Ali 'Imran [3]: 73 dan 26 QS.al-</p>	<p>Sampel QS. Al-Mulk [67]: 1.</p> <p>Al-Zamakhshari memberikan penjelasan bahwa penyebutan kata <i>yad</i> adalah sebuah majaz</p>	<p>Sampel QS. Al-Mulk [67]: 1.</p> <p>Wahbah Al-Zuhaili menjelaskan bahwa lafadz <i>biyadihi</i> merupakan majaz.</p>

	Maidah [5]: 64, QS. Al-Fath [47]: 10, QS. Al-Hadid { 57}: 29, QS. Yasin [36]: 83, QS. Al-Mulk [67]: 1.	dan diartikan dengan merajai dan menguasai.	Dia menterjemahkan lafald <i>biyadi</i> sama dengan kekuasaan atau genggamannya Allah SWT
3	Ayat yang berkenaan dengan <i>a'yun</i> (mata) terdapat pada: QS. Hud [11]: 31, QS. Al-Mu'minun [23]: 27, QS. Al-Tur [52]: 48, QS. Al-Qamar [54]: 14	QS. Hud [11]: 31 al-Zamakhshari menjelaskan bahwa kata <i>a'yun</i> itu tidak tepat jika dimaknai dengan makna zahir yaitu mata, tetapi dialihkan pada makna lain yaitu penjagaan dan pengawasan.	QS. Hud [11]: 31 Wahbah Al-Zuhaili menjelaskan pada kajian <i>balaghah</i> dan arti <i>mufradad</i> bahwa lafadz <i>bi'ayunina</i> merupakan kinayah (kiasan) tentang perlindungan Allah SWT.
4	Ayat yang berkenaan dengan <i>sāq</i> (betis) terdapat dalam: QS. Al-Qalam [68]: 42	al-Zamakhshari mengartikannya sebagai bentuk kesusahan yang amat kelak di hari kiamat	Wahbah Al-Zuhaili menerangkan pada kajian <i>balaghah</i> pada lafadz <i>saaq</i> (betis) yaitu kinayah dari kondisi besarnya kejadian pada hari kiamat

5	<p>ayat yang menyebutkan kata "al-janb' (lambung) yang disandarkan kepada Allah, yaitu pada Qs. Az Zumar [39] ayat 56</p>	<p>al-Zamakhshariy menafsirkan lafadz <i>fi janbi</i> sebagai <i>kinayah</i> (kinayah) kepatuhan pada Allah</p>	<p>Wahbah Al-Zuhaili menerangkan lafadz <i>fi janbi</i> merupakan kinayah hak Allah dan ketaatan, maksudnya yaitu ketaatan, ibadah dan mencari ridlo Allah.</p>
6	<p>Ayat yang berkenaan dengan <i>istiwa'</i> (bersemayam) adalah Qs. Al Baqarah [2] ayat 29, Qs. Thaha [20] ayat 5, al-a'raf [7]:54, Yunus [10]: 3, al-Ra'd [13]: 2, al-Furqan [25]: 59, al-Qasas [28]: 14, al-Sajdah [32]: 4, Fussilat [41]: 11, al-Hadid [57]: 4, al-Fath [48]: 29, al-Najm [53]: 6</p>	<p>Qs. Thaha [20] ayat 5 al-Zamakhshariy dalam menafsirkan kata <i>istiwa'</i> bahwa kata tersebut sebagai ungkapan kiasan untuk menunjukkan singgasana, dan juga kekuasaan Allah.</p>	<p>Qs. Thaha [20] ayat 5 Wahbah Al-Zuhaili mengakui tentang sulitnya menafsirkan kata <i>istiwa'</i> dengan makna zahirnya yaitu bersemayam. Tetapi tdak boleh dipertanyakan bagaimana bersemayamnya Allah swt. yang wajib bagi kita adalah mengimaninya.</p>

7	Ayat-ayat tentang perbuatan yang dinisbatkan kepada Allah sehingga mengesankan adanya keserupaan dengan makhluk-Nya adalah bahwa Allah datang, yaitu pada Qs. Al Fajr [89] ayat 22	al-Zamakhsyari menafsirkan kata <i>jāa</i> tersebut sebagai ungkapan <i>tamsil</i> (perumpamaan) untuk mengungkapkan tampaknya kekuasaan Allah dan pengaruh kekuatan-Nya	Wahbah Al-Zuhaili menerangkan dalam tafsir mufradat: lafadz <i>wajaa</i> dimaknai dengan "Dan perkara Tuhanmu datang serta tanda-tanda kekuasaan-Nya telah tampak.
8	Ayat tentang <i>ru'yah</i> (melihat Allah), terdapat dalam surat al-Qiyamah [75]: ayat 22-23	Al-Zamakhsyari menakwili firman Allah SWT <i>nāziratun</i> bahwasannya kaum itu menunggu pahala Allah	Wahbah al-Zuhaili menjelaskan dengan ketetapan melihatnya orang-orang beriman kepada Allah swt. di akhirat.

B. Persamaan Dan Perbedaan

Pada landasan teori sudah dijelaskan bahwa para ulama dalam menafsirkan ayat-ayat *mutasyābihāt* berbeda pendapat, namun perbedaan tersebut dapat digolongkan menjadi dua golongan yaitu;

Pertama, metodologi *tafwīd* yang diikuti oleh mayoritas ulama salaf. Yaitu tidak melakukan penafsiran apapun terhadap teks-teks tersebut, namun mencukupkan diri dengan penetapan sifat-sifat yang telah Allah tetapkan bagi Zat-Nya, serta menyucikan Allah dari segala kekurangan dan penyerupaan terhadap hal-hal yang baru. Hal tersebut dilakukan dengan cara mengikuti metode *ta'wīl ijmāli* terhadap teks-teks tersebut dan menyerahkan pengetahuan maksud yang sebenarnya kepada Allah SWT.²⁰

kedua, metodologi *takwil* yang diikuti oleh mayoritas ulama khalaf dan sebagian ulama salaf. Metode takwil adalah mengalihkan pengertian teks-teks yang *mutasyābihāt* tersebut dari makna-makna literalnya dan meletakkan maksud-maksudnya dalam satu bingkai pengertian yang sejalan dan seiring dengan teks-teks lain yang *muḥkamāt* yang memastikan kesucian Allah dari arah, tempat dan anggota tubuh seperti makhluk-Nya.²¹

Berdasarkan pada pembahasan penafsiran ayat-ayat *mutasyābihāt* dalam tafsir al-Kasysyaf dan tafsir *al-Munīr* karya Wahbah al-Zuhaili sebagaimana di atas, dapat diketahui mereka menggunakan metode *takwil*. Penggunaan metode *takwil* tersebut, menurut penulis sudah relevan, karena al-Zamakhshari dan Wahbah al-Zuhaili dalam menafsirkan ayat-ayat *mutasyābihāt* selain sebagai tuntutan zaman, yang selalu mengedepankan

²⁰Muhammad Said Ramadhan al-Buthi, *Kubra al-Yaqiniyyat al-Kauniyyah*, Damaskus: Dar al-Fikr, 1997, hlm. 138.

²¹M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, (Tangerang: Lintera Hati, 2013), hlm. 219.

akal, dan juga dalam mena'wilkan ayat-ayat *mutasyābihāt* selalu mensucikan Allah dari sifat-sifat makhlukNya.

Penggunaan metode *takwil* dalam menafsirkan ayat-ayat *mutasyābihāt* sebagaimana al-Zamakhsyari dan Wahbah al-Zuhaili lakukan tidak semua ulama' membenarkannya ada sekelompok tertentu yang menyatakan bahwa metode *takwil* terhadap teks-teks *mutasyābihāt* merupakan madzhab yang tergolong *bid'ah* dan metodologi yang sesat. Muhammad bin Shalih al-Utsaimin, ulama Wahabi kontemporer dari Saudi Arabia misalnya mengatakan, bahwa *takwil* merupakan distorsi dan *tahrif* terhadap ayat-ayat al-Qur'an, sedangkan *tahrif* termasuk tradisi orang-orang Yahudi.

Di sisi lain, metodologi *takwil* dalam menafsirkan ayat-ayat *mutasyābihat* sebagaimana al-Zamakhsyari dan Wahbah Al-Zuhaili lakukan juga dilakukan oleh mayoritas ulama khalaf dan sebagian ulama salaf, yaitu mengalihkan pengertian teks-teks yang *mutasyābihāt* tersebut dari makna-makna literalnya dan meletakkan maksud-maksudnya dalam satu bingkai pengertian yang sejalan dan seiring dengan teks-teks lain yang *muḥkamāt* yang memastikan kesucian Allah dari arah, tempat dan anggota tubuh seperti makhluk-Nya.²² Oleh karena itu, mereka menafsirkan *istiwa'* dalam ayat di atas dengan kekuasaan Allah, menafsirkan tangan dalam ayat lain dengan kekuatan dan kedermawanan, menafsirkan *'ain* (mata) dengan pertolongan (*'ināyah*) dan pemeliharaan (*ri'āyah*), menafsirkan dua jari-jari

²² Muhammad Said Ramadhan al-Buthi, *Kubra al-Yaqiniyyat...*, hlm. 139.

dalam hadits "Hati seorang mu'min berada diantara dua jari-jari Tuhan" dengan kehendak (*irādah*) dan kekuasaan (*qudrah*) Allah dan lain sebagainya.²³

Apabila diamati dengan seksama, sebenarnya antara pendapat penafsiran ayat-ayat *mutasyābihāt* yang tidak boleh *ditakwilkan* dengan pendapat yang boleh *ditakwilkan* memiliki kesamaan, yaitu tidak menyifati Allah SWT dengan sifat-sifat yang dimiliki makhluk-Nya. Mereka sama-sama tidak berpegangan dengan makna literal ayat-ayat dan hadis-hadis *mutasyābihāt* tersebut. Mereka sepakat untuk menyucikan Allah dari sifat-sifat yang menjadi ciri khas makhluk-Nya dan bahwa maksud ayat-ayat dan hadits- hadits *mutasyābihāt* tersebut bukanlah makna-makna yang dikenal dimiliki makhluk-Nya. Jadi, tidak seorang pun dari kalangan mereka yang menyakini bahwa maksud *istiwa'* dalam ayat di atas adalah bahwa Allah itu duduk atau menetap di *Arsy* atau ada di arah atas tanpa bersentuhan dengan *Arsy*. Hal tersebut mereka lakukan dengan berdasarkan firman Allah SWT pada Qs. Al-Syūra ayat 11:

فَاطْرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا
يَذُرُّكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۚ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿١١﴾

(dia) Pencipta langit dan bumi. Dia menjadikan bagi kamu dari jenis kamu sendiri pasangan-pasangan dan dari jenis binatang ternak pasangan-pasangan (pula), dijadikan-Nya kamu berkembang biak dengan jalan itu. tidak ada sesuatupun yang

²³ *Ibid*, hlm. 140.

serupa dengan Dia, dan Dia-lah yang Maha mendengar dan melihat.

Ayat di atas menegaskan kesucian Allah yang bersifat mutlak dari menyerupai apapun, sehingga ayat-ayat dan hadits-hadits lain yang *mutasyābihāt* dan mengesankan bahwa Allah menyerupai makhluk-Nya harus dikembalikan maksudnya terhadap ayat ini, karena ayat ini kedudukannya *muḥkamāt*.²⁴

Berdasarkan keterangan di atas cara penafsiran ayat-ayat *mutasyābihāt* dengan *takwil* sebagaimana yang al-Zamakhshari dan Wahbah Al-Zuhaili lakukan yakni kata *wajhu* dengan makna *Zat*, *yad* dengan makna kekuasaan Allah, *'ain* dengan makna pengawasan atau pertolongan Allah, *sāq* dengan makna kegentingan atau kepayahan yang besar seperti qiyamat, *fi janbi* merupakan kinayah hak Allah dan ketaatan, maksudnya yaitu ketaatan, ibadah dan mencari ridlo Allah, kata-kata *istiwa'* di atas "*Arsy*", dengan makna bersemayam, tetapi cara *bersemayam-Nya*, itu tidak dapat dipahami oleh akal kita, namun kita wajib mengimaninya, dan kata-kata *jā'a* dengan makna Allah SWT datang untuk memutuskan peradilan di antara hamba-hamba-Nya, semua perintah dan hukum-Nya akan dikeluarkan untuk pembalasan dan penghitungan amal. Metode *takwil* tersebut selama dalam rangka mensucikan Allah dari makhluk-Nya bisa dibenarkan dan tidak menyalahi aturan dengan kata lain masih relevan.

²⁴Abdullah al-Harari, *al-Muqālat al-Sunniyyah fī Kasyf Dalālat Ahmad bin Taimiyyah*, (Beirut: Dar al-Masyari', 2007), hlm. 122.

Komparasi antara pandangan al-Zamakhsyari dan Wahbah al-Zuhaili yang bisa dilihat di table, bisa penulis sederhanakan bahwa kedua mufassir ini sama-sama menggunakan metode takwil dalam menjelaskan ayat-ayat mutasyabihat dan hasil penafsirannya serupa atau sama walaupun dengan argument yang berbeda. Dari contoh ayat yang penulis gunakan sebagai sampel ada dua ayat yang hasil penakwilannya berbeda, yaitu:

- Pada Ayat *mutasyābihāt* perihal *istiwa'* (bersemayam) yang ada pada: Qs. QS. Ṭaha [20] ayat 5, al-Zamakhsyari dalam menafsirkan kata *istiwa'* surat Ṭaha [20] ayat 5 menjelaskan bahwa kata tersebut sebagai ungkapan kiasan untuk menunjukkan bahwa Allah menguasai singgasana. Sedangkan Wahbah Al-Zuhaili mengakui sulitnya menafsirkan kata *istiwa'*. Dia lebih cenderung memaknainya dengan makna zahirnya yaitu bersemayam.
- Ayat *mutasyābihāt* perihal *ru'yah* (melihat Allah) yang terdapat dalam surat al-Qiyāmah [75]: ayat 22-23. Al-Zamakhsyari menakwili firman Allah SWT *nāẓiratun*, dia menafsirinya dengan makna bahwasannya kaum itu menunggu pahala Allah. Sedangkan Wahbah al-Zuhaili menjelaskan bahwa makna *nāẓiratun* adalah ketetapan melihat Allah swt. bagi orang-orang beriman di akhirat.