

Research article | DOI: 10.71155/besari.v2i1.90

Antropomorfisme dalam *Taqrīrāt Jawharat al-Tawhīd*: Analisis Sociolinguistik Penafsiran KH. Maimun Zubair

Anthropomorphism in Taqrīrāt Jawharat al-Tawhīd:
Sociolinguistic Analysis of KH. Maimun Zubair's Interpretation

Ahmad Fariza Abdullah^{1*}

¹ Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, Indonesia

* abdullahfariz1902@gmail.com

Abstract

Qur'anic interpretation has been identified with the book of tafsir (*kutub al-tafāsīr*), which often ignores the interpretations scattered in non-tafsir books, such as *Taqrīrāt Jawharat al-Tawhīd* by KH. Maimun Zubair. Concerned with examining and analyzing his interpretation on anthropomorphism verses in that book, the researcher used a descriptive-analytical method with the conceptual framework of narrative structure analysis theory by William Labov and Joshua Waletzky. This research found that KH. Maimun Zubair strongly rejected at understanding verses that connote anthropomorphism using the tajsīm method and supported interpretation through the tafwīḍ and ta'wīl method by giving takhyīr (freedom to choose among two options). Not only being moderate and progressive, by doing so, KH. Maimun Zubair has indirectly offered the solution for *taqlid* problems.

Tafsir selama ini identik dengan kitab tafsir (kutub al-tafāsīr) yang seringkali mengabaikan tafsir-tafsir yang tersebar dalam kitab-kitab non tafsir, seperti Taqrīrāt Jawharat al-Tawhīd karya KH. Maimun Zubair. Untuk mengkaji dan menganalisis tafsirnya terhadap ayat-ayat antropomorfisme dalam Taqrīrāt Jawharat al-Tawhīd, peneliti menggunakan metode deskriptif-analitis dengan kerangka konseptual teori analisis struktur naratif oleh William Labov dan Joshua Waletzky. Penelitian ini menemukan bahwa KH. Maimun Zubair menolak keras penafsiran ayat-ayat yang mengandung makna antropomorfisme dengan metode tajsīm dan mendukung penafsiran dengan metode tafwīḍ dan ta'wīl dengan memberikan takhyīr (kebebasan memilih di antara dua pilihan). Selain bersikap moderat dan progresif, dengan demikian, KH. Maimun Zubair secara tidak langsung juga menawarkan solusi untuk masalah taqlid yang selama ini mengakar dalam masyarakat.

Keywords

Anthropomorphism; interpretation; KH. Maimun Zubair; sociolinguistic analysis; *Taqrīrāt Jawharat al-Tawhīd*.

Article history

Submitted: 13/10/2024; revised: 19/11/2024; accepted: 15/12/2024.

Statement

The author declare that he has no conflict of interest.



© 2024 by the author(s). This is an open-access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY SA) license, <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>.

1. PENDAHULUAN

Diskursus panjang antropomorfisme, sebagaimana yang dilakukan Al-Ghazali (w. 1111) dan Maimonides (w. 1204) dalam riset Nurhanisah Senin dkk., menegaskan inkorporasi Tuhan dan menyangkal atribusi sifat manusiawi terhadap Tuhan (Senin dkk., 2023). Di lain sisi, term antropomorfisme dipahami sebagai penetapan atribusi sifat atau bentuk manusiawi pada entitas selain manusia (Guthrie, 2024; The Philological Society, 1933, hlm. 361). Manifestasi antropomorfisme menjadi sesuatu yang bernilai riskan bila telah menyangkut hal ihwal soal Tuhan. Betapa pun Sang Pencipta mustahil (*impossible*) memiliki visual serupa dengan ciptaannya. Sebagaimana firman Allah dalam surah al-Shūrā [42]: 11, “Tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan Dia (Allah)” (al-Qur’an, 42: 11; Sa’diyah dkk., 2022).

Sejak berabad-abad silam, pemaknaan ayat-ayat yang berkonotasi antropomorfisme telah menimbulkan polemik yang cukup serius. Perdebatan ini setidaknya terklasifikasikan menjadi tiga mazhab besar, yakni *tafwīd*, *ta’wīl*, dan *tajsīm*. Pertama, mazhab *tafwīd* (menyerahkan maknanya kepada Allah), diusung oleh mayoritas ulama *salaf al-ṣālih*. Kedua, mazhab *ta’wīl*, dianut oleh sekte Muktaẓilah dan mayoritas ulama khalaf dari kalangan Ahlusunah waljamaah. Ketiga, mazhab *tajsīm* (menggambarkan atau menyerupakan) berasal dari kalangan yang cenderung memaknai ayat secara literal atau tekstual secara ekstrem, seperti kelompok Sab’iyah dan Shī’ah Rāfiḍah –sebagaimana Hishām b. al-Ḥakam al-Rāfiḍī dan Dāwūd al-Juwarabī— demikian pula Muqātil b. Sulaymān, salah seorang mufasir dari kalangan tabi’in (Alim dkk., 2021; Awang & Abdul-Rahim, 2017).

Beragam studi tentang antropomorfisme dalam Islam marak dilakukan oleh para sarjana. Di antaranya adalah seperti studi yang dilakukan oleh Liew (Liew, 2022), Polinsky (Polinsky, 2022), Senin dkk. (Senin dkk., 2023), dan lain sebagainya. Di mana kesemuanya memberikan sumbangsih yang berarti dalam khazanah keilmuan Islam. Namun, dari semua studi yang pernah dilakukan, penulis belum menemukan studi terkait antropomorfisme dalam perspektif KH. Maimun Zubair, sebagai representasi sosok kiai pesantren era kontemporer di bumi Nusantara.

Dalam melengkapi kekosongan akan hal itu, penulis bermaksud untuk mengkaji serta menganalisis pemikiran KH. Maimun Zubair mengenai antropomorfisme melalui penafsirannya atas ayat-ayat suci al-Qur’an yang termaktub dalam kitab *Taqrīrāt Jawharat al-Tawḥīd* (Zubair, t.t.). Pemilihan tokoh ini disertai beberapa alasan. Pertama, KH. Maimun Zubair adalah tokoh yang memiliki pengaruh besar terhadap ormas Nahdlatul Ulama (NU) semasa hidupnya. Kedua, ia merupakan sosok kiai

yang menjadi panutan masyarakat. Ketiga, ia memiliki pondok pesantren dengan ribuan santri yang berasal dari berbagai pelosok wilayah di Indonesia. Sehingga pemikirannya berpotensi untuk memengaruhi sebagian besar pola pikir masyarakat Nusantara.

Tafsir dalam studi ini diposisikan sebagai segala aktivitas menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an, baik secara keseluruhan –dari surah al-Fātiḥah hingga surah al-Nās– ataupun hanya sebagian (Görke & Pink, 2014). Dengan ini, penulis menilai bahwa tafsir tak hanya sebatas yang termaktub dalam kitab-kitab atau buku-buku yang bergenre tafsir, melainkan juga kitab atau buku yang bergenre non-tafsir. Syahdan, dalam rangka meretas penafsiran KH. Maimun Zubair dalam *Taqrīrāt Jawharat al-Tawhīd*, penulis akan menggunakan metode deskriptif-analitis dengan meminjam kerangka konseptual teori analisis struktur narasi yang ditawarkan oleh William Labov dan Joshua Waletzky (Labov & Waletzky, 1997). Sehingga eksplorasi penafsiran akan dijalankan melalui enam fitur, meliputi abstrak, orientasi, komplikasi, evaluasi, resolusi, dan koda.

Penelitian ini tergolong dalam jenis penelitian kualitatif yang bersifat studi kepustakaan (*library research*). Sumber data artikel ini terdiri dari dua bagian, yakni data primer dan data sekunder (Kusumastuti & Khoiron, 2019, hlm. 34). Data primer berupa data-data yang penulis dapat langsung dari kitab *Taqrīrāt Jawharat al-Tawhīd* karya KH. Maimun Zubair. Sedang data sekunder adalah data-data lainnya yang berfungsi sebagai pendukung dalam mengkaji dan menganalisis data primer, baik itu berupa artikel, jurnal, buku, dan lain sebagainya.

2. HASIL DAN PEMBAHASAN

2.1. Antropomorfisme al-Qur'an: Mazhab Tajsīm, Tafwīd, dan Ta'wīl

Secara etimologi, antropomorfisme berasal dari bahasa Yunani *ánthrōpos* (manusia) dan *morphē* (bentuk). Berdasarkan terminologi, antropomorfisme diartikan sebagai penetapan atribusi sifat atau bentuk manusia terhadap entitas lain yang bukan manusia. Pada zaman baheula, jauh sebelum kedatangan Islam, istilah tersebut digunakan untuk menyebut perbuatan menggambarkan wujud Tuhan (*God*) atau para dewa (*deity*) layaknya manifestasi seorang manusia (Chambers, 1728, hlm. 107; The Philological Society, 1933, hlm. 361).

Dalam kitab suci al-Qur'an terdapat sejumlah ayat yang memiliki konotasi antropomorfisme. Ayat-ayat tersebut tergolong sebagai ayat mutasyabihat. Secara

etimologi, mutasyabihat berasal dari akar kata bahasa Arab *tashābaha-yatashābahu-tashābuh-mutashābih*, yang mempunyai makna perkara yang samar atau perkara yang serupa (Munawwir, 1997, hlm. 691–692). Sedang secara terminologi, definisi mutasyabihat dewasa ini masih menjadi khilafiah di kalangan para sarjana. Menurut Quraish Shihab, terdapat sejumlah definisi yang ditawarkan untuk mengenal term mutasyabihat. Namun pada akhirnya –lanjut Shihab– beberapa definisi itu memiliki kekurangan-kekurangan tertentu, hingga mengerucut pada suatu benang merah bahwa mutasyabihat adalah segala sesuatu yang samar (Shihab, 2013, hlm. 183). Berangkat dari argumen ini, penulis mengamini definisi yang ditawarkan dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI). Mutasyabihat, menurut KBBI, adalah samar-samar kandungan maknanya (tentang ayat al-Qur’an) sehingga membutuhkan penjelasan tambahan.

Adapun ayat-ayat mutasyabihat yang berkonotasi antropomorfisme, antara lain sebagaimana dalam Tabel 1 berikut.

Tabel 1. Daftar ayat-ayat antropomorfisme dalam al-Qur’an

Lokasi	Ayat	Bentuk Antropomorfisme
Surah al-Fath [48]: 10	<p>أَنَّ الدِّينَ يُبَايَعُونَكَ أَمَّا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَنَامَا نِكَثَ عَلَىٰ نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا (١٠)</p>	Pemberian atribusi “tangan” kepada Allah.
Surah al-Ḥadīd [57]: 29	<p>لِنَلَّا يَعْلَمَ أَهْلَ الْكِتَابِ أَلَّا يَشُدُّونَ عَلَىٰ شَيْءٍ مِّنْ فَضْلِ اللَّهِ وَأَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ (٢٩)</p>	Pemberian atribusi “tangan” kepada Allah.
Surah Āli ‘Imrān [3]: 73	<p>وَلَا تُؤْمِنُوا أَلَّا لِمَن تَبِعَ دِينَكُمْ قُلْ إِنَّ الْهُدَىٰ هُدَىٰ اللَّهِ أَن يُؤْتَىٰ أَحَدٌ مِّثْلَ مَا أُوتِيْتُمْ أَوْ يُجَاجُوكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (٧٣)</p>	Pemberian atribusi “tangan” kepada Allah.
Surah al-A’rāf [7]: 54	<p>أَنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (٥٤)</p>	Pemberian atribusi “bersemayam” kepada Allah.
Surah Yūnus [10]: 3	<p>أَنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي</p>	Pemberian atribusi “bersemayam” kepada Allah.

Lokasi	Ayat	Bentuk Antropomorfisme
	سِتَّةَ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدِيرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ أذْنِهِ ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَقْلًا تَذَكَّرُونَ (٣)	
Surah al-Ra'd [13]: 2	اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلًّا يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدِيرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ (٢)	Pemberian atribusi "bersemayam" kepada Allah.
Surah Ṭāhā [20]: 5	الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ (٥)	Pemberian atribusi "bersemayam" kepada Allah.
Surah al-Furqān [25]: 59	الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةَ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَاسْأَلْ بِهِ خَيْرًا (٥٩)	Pemberian atribusi "bersemayam" kepada Allah.
Surah al-Sajdah [32]: 4	اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةَ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ أَقْلًا تَتَذَكَّرُونَ (٤)	Pemberian atribusi "bersemayam" kepada Allah.
Surah al-Ḥadīd [57]: 4	هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةَ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (٤)	Pemberian atribusi "bersemayam" kepada Allah.
Surah al-Baqarah [2]: 115	وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُهُ اللَّهُ أَنْ اللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (١١٥)	Pemberian atribusi "wajah" kepada Allah.

Dalam memahami ayat-ayat di atas, para ulama menerapkan berbagai metode yang beragam. Ada yang memahaminya melalui metode *tafwīd* (menyerahkan maknanya kepada Allah), ada pula yang menerapkan *ta'wīl*, demikian pula ada yang berujung pada metode *tajsīm* (menggambarkan). Setiap metode memiliki pendukung dan tokohnya masing-masing.

Pertama, metode *tafwīd*. Term *tafwīd* berasal dari akar kata bahasa Arab *fawwada-yufawwidu-tafwīdan*, yang mengandung arti memberi kuasa penuh (Munawwir, 1997, hlm. 1077). *Tafwīd* sendiri dapat dipahami sebagai metode pemahaman yang menyerahkan atau memasrahkan makna suatu ayat kepada Allah (Adib dkk., 2021;

Noor & Hasbiyallah, 2023). Hal ini didasarkan pada surah Āli 'Imran [3]: 7, sebagai berikut:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ (٧)

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 (Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, 2019, hlm. 66).

Di antara ulama yang mendukung teori ini adalah seperti al-Imām Mālik b. Ānas. Dalam *Marwiyyāt al-Imām Mālik b. Ānas fī al-Tafsīr*, dikisahkan al-Imām Malik ditanya oleh seorang laki-laki tentang makna dari lafaz *istawā* yang terdapat dalam surah Ṭāhā [20]: 5. Lantas ia menjawab, "*al-Rahmān 'alā al-'Arsh i-stawā* adalah sebagaimana Allah menyifati Zat-Nya, jangan katakan bagaimana caranya dan bagaimana Dia (Allah) naik ke atas Arasy, dan kamu wahai seorang laki-laki adalah seburuk-buruknya orang pembuat bidah, keluarlah dari sini." Setelah diperintahkan untuk keluar, maka keluarlah laki-laki tersebut (Ānas, 1995, hlm. 228). Berdasarkan riwayat ini, tampak jelas bahwa al-Imām Mālik telah melakukan *tafwīd*.

Kedua, metode *ta'wīl*. Term *ta'wīl* berasal dari akar kata bahasa Arab *awwala-yu'awwilu-ta'wīlan*, yang mempunyai makna kembali ke asal (Munawwir, 1997, hlm. 48) atau memalingkan. *Ta'wīl* dapat dipahami sebagai metode memalingkan lafaz dari makna asli menuju makna lainnya dengan adanya dalil yang membersamainya (Qaṭṭān, t.t., hlm. 318). Demikian menurut KBBI, *ta'wīl* (atau takwil) adalah penafsiran makna ayat al-Qur'an yang mengandung pengertian yang tersirat (implisit). Di antara para mufasir yang mengadopsi teori ini adalah seperti al-Imām Abū Manṣūr al-Māturīdī (2005, hlm. 268), Fakhr al-Dīn al-Rāzī (1981, hlm. 5–7), dan Maḥmūd b. 'Umar al-Zamakhsharī (2009, hlm. 651).

Ketiga, *tajsīm*. Term *tajsīm* berasal dari akar kata bahasa Arab *jassama-yujassimu-tajsīman*, yang memiliki makna menggambarkan bentuk (Munawwir, 1997, hlm. 192). *Tajsīm* dapat dipahami sebagai menggambarkan bentuk jasmani Allah layaknya para

makhluknya. Teori ini banyak dianut oleh para mufasir yang cenderung berpaham tekstualis. Salah satunya adalah seperti Muqātil b. Sulaymān, salah seorang mufasir dari kalangan tabi'in. Sebagai contoh, ketika Muqātil menafsirkan surah Ṭāhā [20]: 5, dalam tafsirnya ia menulis, "Dahulu kala sebelum Allah menciptakan langit dan bumi, Dia (Allah) bersemayam di atas Arasy." (Sulaymān, 2002, hlm. 20–21)

Akhirnya, ketiga teori penafsiran di atas, merepresentasikan beberapa sekte besar dalam teologi Islam. *Tafwīd* sebagai representasi dari Ahlusunah golongan salaf, seperti al-Imām Mālik. *Ta'wīl* sebagai representasi Ahlusunah golongan khalaf dan sekte Muktaẓilah yang diwakili oleh al-Zamakhsharī. Sedang *tajsīm* adalah representasi dari sekte Sab'iyah dan Shī'ah Rāfiḍah, serta para kaum tekstualis (Alim dkk., 2021; Awang & Abdul-Rahim, 2017).

2.2. Mengenal KH. Maimun Zubair dan Taqrīrāt Jawharat al-Tawhīd

KH. Maimun Zubair (selanjutnya ditulis MZ) adalah sosok kiai pesantren yang kealimannya masyhur di seantero dunia, khususnya di bumi Nusantara. Sebagian besar orang menganggapnya sebagai seorang kekasih Allah karena lakunya yang mencerminkan insan kamil. Nama dan gelar lengkapnya adalah Syaikhuna KH. Maimun b. Zubair b. Dahlan b. Waridjo b. Munandar. Ia merupakan putra sulung dari KH. Zubair dan Nyai Hj. Mahmudah (HS, 2019; Qodri & Kamil, 2023). Ia lahir di Kota Garam, tepatnya di Desa Karangmangu, Sarang, Rembang, Jawa Tengah, pada hari Kamis Legi tanggal 27 Syakban 1347 H/7 Februari 1929 M (Buchori, 2012). Sesaat bakda kelahirannya, kakeknya dari jalur ibu, KH. Ahmad Syu'aib, pergi sowan kepada KH. Faqih Maskumambang, Sidayu, Gresik, untuk meminta berkah doa supaya cucunya tumbuh menjadi pribadi yang fakih dan bermanfaat untuk masyarakat luas (Zubair, 2023, hlm. q-r).

Sejak masih belia, MZ telah memperoleh pendidikan agama dari ayahnya. Ia mempelajari berbagai bidang ilmu syariat, utamanya ilmu fikih. Di bawah asuhan ayahnya, ia mendalami beberapa kitab fikih mazhab Syafii, antara lain *Fath al-Qarīb al-Mujīb* karya Muḥammad b. Qāsim al-Ghazzī, *Fath al-Mu'īn* karya Zayn al-Dīn b. 'Abd al-'Azīz al-Malībārī, dan *Fath al-Wahhāb* karya Zakarīyā al-Anṣārī. Di lain sisi, ia juga mempelajari ilmu logika –sebagaimana ilmu mantik– dan ilmu gramatika bahasa Arab dengan menghafal dan mendalami sejumlah kitab yang masyhur di pesantren, seperti *Matn al-Ājurūmīyah*, *Naẓm al-'Imrīṭī*, dan *Alfīyah Ibn Mālik* (Zanah, 2022, hlm. 38).

Pada tahun 1945, se usai Indonesia memproklamasikan kemerdekaannya, MZ melanjutkan pendidikannya ke Kediri. Di sana ia tinggal dan belajar di Pondok Pesantren Lirboyo di bawah asuhan KH. Abdul Karim atau yang akrab disapa dengan sebutan “Mbah Manaf”. Selama di pondok, MZ menghabiskan waktunya untuk belajar, menghafal kitab-kitab pelajaran, dan meniti jalan suluk. Selain berguru kepada Mbah Manaf, MZ juga mengambil faedah dari beberapa ulama yang ada di sekitar wilayah Kota Tahu, antara lain Kiai Marzuqi, Kiai Mahrus ‘Ali, dan Kiai Ma’ruf Kedunglo (wali Allah yang masyhur di zamannya). Sampai tiba masanya genap empat tahun, usai menamatkan pembelajarannya, ia memutuskan untuk pamit pulang (boyong) ke kampung halamannya.

Sepulangnya dari Lirboyo, pada tahun 1949, MZ bersama para *mashāyikh* Sarang, seperti KH. Zubair Dahlan, Kiai Abdullah Abdurrahman, Kiai Syu’aib, Kiai Musa Nurhadi, Ustaz Haromain, dan yang lainnya, mendirikan sebuah madrasah yang berfungsi sebagai pusat pengajaran ilmu agama Islam. Madrasah ini diberi nama Madrasah Ghozaliyyah Syafi’iyyah (MGS). Di sinilah tempat para santri menimba ilmu dan dididik agar (kelak) menjadi pribadi yang bermanfaat bagi masyarakat (Zubair, 2023, hlm. sh).

Setahun kemudian, pada tahun 1950, dengan ditemani oleh kakeknya, KH. Ahmad Syu’aib, dan pamannya, Kiai Abdurrahim Ahmad, MZ pergi ke Tanah Suci, Makkah. Di tanah yang mulia itu, ia menimba ilmu kepada sejumlah ulama terkemuka Kota Hijaz. Di antara para gurunya adalah Sayyid ‘Alawī b. ‘Abbās al-Mālikī (ayahanda Sayyid Muḥammad al-Mālikī), al-Imām Ḥasan al-Mashāṭ, Syekh al-Sayyid Muḥammad Amīn al-Kutbī, Syekh ‘Abd al-Qadīr al-Mandīlī, dan Syekh Muḥammad Yāsīn b. ‘Īsā al-Fādānī (yang dijuluki sebagai “Musnid al-Dunyā”) (HS, 2019; Zubair, 2023, hlm. t-th).

Usai genap dua tahun menimba ilmu di Tanah Suci, pada tahun 1952, MZ pulang ke tanah air, Indonesia. Selepas kepulangannya, ia memulai khidmahnya dengan mengajar para santri di Madrasah Ghozaliyyah Syafi’iyyah, Sarang, Rembang. Di samping itu, ia juga menjalin silaturahmi dan saling berdiskusi dengan para ulama tersohor lainnya yang ada di Pulau Jawa. Di antaranya adalah seperti Kiai Baidlowi, Kiai Ma’shum Lasem, Kiai Bisri Mustofa, Kiai Abdul Wahab Chasbullah, Kiai Bisri Syansuri, Kiai Abdul Hamid Pasuruan, Kiai Abbas Buntet, Kiai Ihsan Jampes, Kiai Raden Asnawi Kudus, Kiai Abul Fadhol Senori Tuban, dan lain sebagainya (Qodri & Kamil, 2023).

Pada tahun 1964 M/1386 H, dengan bantuan dari ayahnya, KH. Zubair Dahlan, MZ mendirikan sebuah langgar sebagai tempat pembelajaran para santri yang ada di sekitar wilayah pesantren daerah Sarang. Lantas dalam perkembangannya, pada tahun 1968, di samping langgar tersebut dibangunlah sebuah kamar untuk tempat tinggal para santri yang ingin mulazamah mengaji siang dan malam di sana, maka terbentuklah suatu pondok kecil. Syahdan, seiring ramainya para santri dari berbagai wilayah yang datang untuk mengaji dan menetap di sana, pondok kecil itu berkembang menjadi semakin besar dari masa ke masa. Hingga pada tahun 1972, pondok itu diberi nama “Al-Anwar” atau dikenal luas sebagai “Pondok Pesantren Al-Anwar Sarang” (Arafah, 2022; Zubair, 2023, hlm. kh-dh).

MZ dengan keikhlasannya dalam mengasuh dan membimbing para santri berhasil mencetak kader-kader ulama yang luar biasa. Sampai-sampai muncul *statement* di masyarakat, “kalau ingin jadi kiai, mengajilah ke Sarang, di Mbah Kiai Maimun Zubair”. Di antara para murid MZ adalah seperti KH. Ahmad Bahauddin Nursalim, KH. Abdul Wahid Zuhdi Bandungsari, KH. Zuhurul Anam, KH. Abdul Hamid Baidlowi Lasem, KH. Humaidi Shiddiq Narukan, dan masih banyak lagi lainnya (Zubair, 2023, hlm. gh-aa).

Termasuk sebagai kiai yang aktif menulis, MZ memiliki sejumlah karya tulis berupa kitab-kitab. Di antaranya adalah seperti *Nuṣūṣ al-Akhyār fī al-Ṣawm wa al-Iftār*, *Kifāyat al-Aṣḥāb*, *al-‘Ulamā’ al-Mujaddidūn*, *Tarājim Mashāyikh*, *Maslak al-Tanassuk*, *Taqrīrāt Manzūmat Jawharat al-Tawhīd*, *Manāqib*, dan lain sebagainya (Anam & Hasan, 2022; Qodri & Kamil, 2023). Kitab-kitab tersebut dapat ditemukan di toko buku al-Maktabah al-Anwariyyah Sarang, Rembang.

Sampai tiba saatnya perjalanan kesalehan dan khidmah ilmu MZ berakhir pada hari Selasa di Bulan Haji, tepatnya tanggal 5 Zulhijah 1440 H. Di hari itu, ia berpulang ke sisi Allah, Zat yang Maha Pengasih. Jasadnya disemayamkan di Jannatul Ma’la –sebuah makam mulia di Tanah Suci, Makkah– berdekatan dengan Umm al-Mu’minīn Sayyidatunā Khadījah al-Kubrā dan guru-gurunya yang berasal dari keluarga al-Mālikī. Semua ini sesuai dengan harapan dari MZ supaya selalu berada di dekat para gurunya dan berkumpul bersamanya, baik dalam kehidupan dunia maupun kehidupan setelahnya. Dan akhirnya Allah pun mengijabahkan doa serta hajatnya tersebut (Zubair, 2023, hlm. ṭṭ).

Salah satu karya MZ yang dibahas dalam artikel ini berjudul lengkap *Taqrīrāt Manzūmat Jawharat al-Tawhīd li al-Shaykh Maymūn Zubayr al-Ḥājj*. Kitab ini memiliki ukuran 20 cm x 14 cm, terdiri dari 72 halaman, diterbitkan di Sarang, Rembang, Jawa

Tengah, oleh penerbit al-Maktabah al-Anwariyyah. Tak tertera pasti pada tahun kapan pertama kali kitab ini diterbitkan, hanya pada halaman terakhir tertulis waktu diselesaikannya penulisan kitab ini, yakni pada malam Jumat tanggal 24 Jumadilakhir 1405 H (*Taqrirat Manzumah Jauharat at-Tauhid*, t.t.).

Dari segi konten, kitab ini memuat penjelasan singkat atas bait-bait *nazam* ilmu kalam yang berjudul *Jawharat al-Tawhīd* karya Syekh Ibrāhīm al-Laqqānī. Penjelasan itu merujuk pada salah satu kitab *syarah*, yakni kitab *Tuḥfat al-Murīd ‘alā Jauharat al-Tawhīd* karya Syekh Ibrāhīm al-Bayjūrī. Hal ini diafirmasi secara langsung oleh MZ dalam kitabnya, bahkan ia menyatakan bahwa kitab karyanya ini merupakan intisari dari karya al-Bayjūrī. Sehingga tak heran kalau saat membacanya akan ada kesan kesamaan antara kedua kitab tersebut (yakni *Taqrīrāt Jawharat al-Tawhīd* dan *Tuḥfat al-Murīd*) (Zubair, t.t., hlm. 72).

Kitab ini menjadi bagian dari kurikulum yang diajarkan di Madrasah Ghozaliyyah Syafi’iyyah (MGS), sebuah sekolah agama yang ada di Pesantren Sarang. Lebih lanjut, kitab ini dipelajari oleh para santri yang duduk di bangku kelas satu Tsanawi MGS. Kitab tersebut menjadi pedoman bagi mereka dalam memahami hal ihwal terkait ilmu tauhid, mulai dari hakikat keimanan, sifat-sifat Allah, nabi dan rasul, dan hal serupa lainnya. Sehingga niscaya para santri menjadi pribadi yang kuat dan mantap keimanannya.

Selain daripada itu, karya ini memiliki sistematika penulisan yang khas, yakni menampilkan beberapa bait nazam yang hendak dijelaskan kemudian disusul dengan penjelasan yang singkat, padat, dan berisi, yang terletak di bawah deretan bait. Saat menjelaskan bait-bait tersebut, dilakukan analisis kebahasaan, disertakan pula syair-syair tertentu. Lebih lanjut, kadang kala dilibatkan pula ayat-ayat al-Qur’an dan hadis Nabi saw., sehingga tak dapat dielakkan sedikit banyak terjadi penafsiran terhadap ayat suci Ilahi pada momen ini, dari sisi menarik inilah penelitian ini dibangun.

2.3. Penafsiran KH. Maimun Zubair Terhadap Ayat Antropomorfisme

Tafsir kerap disalahpahami dengan membatasi ruang lingkupnya hanya pada teks-teks yang terhimpun dalam suatu buku yang bernama kitab tafsir. Lebih lanjut, tafsir acapkali diasumsikan sebagai penafsiran ayat-ayat al-Qur’an secara utuh (yakni mulai surah al-Fātihah hingga surah al-Nās). Padahal bukankah Rasulullah tak menafsirkan semua ayat al-Qur’an, melainkan hanya sebagian saja. Apakah

berarti apa yang dilakukan Rasulullah bukan tafsir? Tentu hal ini menjadi problematika serius yang wajib diluruskan.

Menurut Gusmian, tafsir secara definisi mengandung dua unsur penting, yakni tafsir dipahami sebagai fungsi dan tafsir diberlakukan sebagai metode pemahaman (Gusmian, 2018). Selaras dengan ini, Görke dan Pink menyatakan hal serupa dalam tulisannya, ia menulis, “Any discussion of tafsīr, its structure, methods and function, will invariably come to the point where the very definition of the term is under debate.” Berangkat dari argumen itu, penulis mengamini opsi pertama definisi tafsir yang ditawarkan oleh Görke dan Pink dalam prolog buku *Tafsir and Islamic Intellectual History: Exploring the Boundaries of a Genre*, dengan mengembalikannya pada definisi awal menurut bahasa Arab (Görke & Pink, 2014, hlm. 3). Maka, tafsir dikenal sebagai penjelasan (*al-ibānah*) atau uraian (*al-kashf*) (Qaṭṭān, t.t., hlm. 316). Syahdan, secara terminologi, tafsir adalah segala aktivitas menjelaskan ayat-ayat al-Qur’an, baik itu secara keseluruhan ataupun hanya sebagian (Görke & Pink, 2014, hlm. 3). Dengan demikian, tafsir memiliki beberapa wajah, meliputi kitab atau buku tafsir, tafsir lisan (*oral tafsir*), tafsir sebagian (*partial tafsir*) (Görke, 2014, hlm. 363–366), *hāshiyah* (syarah kitab tafsir), maupun penafsiran-penafsiran yang tersebar di kitab-kitab atau buku-buku non-tafsir (Görke & Pink, 2014, hlm. 2–4).

Mengacu pada definisi dan batasan di atas, maka penafsiran KH. Maimun Zubair atas ayat-ayat antropomorfisme dalam hal ini tergolong sebagai penafsiran yang termaktub dalam kitab non-tafsir, yakni kitab *Taqrīrāt Jawharat al-Tawhīd* yang bergenre ilmu kalam. Adapun detail penafsirannya adalah sebagai berikut:

(وكل نص) من القرآن أو الحديث (أوهم التشبيها) أي أوقع في الوهم مشابهه بحسب ظاهره أي مشابهته تعالى بالحوادث كقوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠]، وفي الحديث: «يُنزِلُ رَبُّنَا فِي كُلِّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا، فَيَقُولُ: هَلْ مِنْ مُسْتَغْفِرٍ فَأَغْفِرَ لَهُ وَهَلْ مِنْ طَالِبٍ حَاجَةٍ فَأَعْطِيَهُ» الحديث. فأثبت الأول اليد لله تعالى وهي للحوادث، وأثبت الثاني النزول وهو كذلك من أفعال الحوادث (أوله) تأويلا مناسبا موافقا للأدلة العقلية جاريا للقواعد العربية، فحصل بذلك التوافق بين النقلية والعقلية يزهه عن المماثلة والمشابهة. ولا بد في التأويل من الرجوع إلى العلماء الأعلام، فتؤول اليد في الآية المقدمة بالقدرة والقوة، ويؤول النزول في الحديث المتقدم بمعنى الإقبال بمعنى أنه تعالى يقبل على عبده في ذلك الحين (أو فَوْض) معنى ذلك النص حقيقته إلى الله تعالى، والتفويض هو مذهب السلف، والتأويل هو مذهب الخلف. وزمن السلف قيل: ثلاثمائة سنة، وقيل: خمسمائة، ويقال: «مذهب السلف أسلم، ومذهب الخلف أعلم». وما يوهم التشبيه قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، فعلى مذهب التأويل يقال -والله أعلم-؛ استوى بمعنى استولى. وقال الإمام مالك رضي الله عنه وهو من السلف: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عن ذلك بدعة (ورم تزيمها) أي تزيمه تعالى عما لا يليق به من مماثلته بالحوادث على الاتفاق بين السلف والخلف.

(Setiap teks) dari al-Qur'an ataupun hadis (yang memberi prasangka bahwa Allah serupa dengan makhluk) yakni jatuh dalam prasangka penyerupaan Allah dengan mengumpamakan aspek fisiknya, dalam arti menyerupakan Allah dengan makhluk, seperti firman Allah surah al-Fath: 10, yang artinya, "Tangan Allah di atas tangan-tangan mereka." Dan dalam hadis, "Tuhan kami turun setiap malam ke langit dunia. Lalu Dia (Allah) berkata, "Adakah orang yang meminta ampunan, maka aku akan mengampuninya. Dan adakah orang yang mempunyai hajat (kebutuhan), maka aku akan memberinya." Pernyataan pertama (yakni surah al-Fath: 10) menetapkan "tangan" kepada Allah padahal itu (organ) milik makhluk. Sedang pernyataan kedua (yakni hadis di atas) menetapkan "turun" kepada Allah padahal itu bagian dari pekerjaan makhluk. (Maka *ta'wīl*-kanlah) dengan *ta'wīl* yang pantas dan sesuai dengan dalil-dalil akli yang berlaku dalam kaidah-kaidah bahasa Arab. Dengan demikian, dihasilkan kesesuaian antara dalil akli dan dalil naqli yang bisa menyucikan Allah dari sifat-sifat semisal dan sifat-sifat yang serupa dengan makhluk. Dalam menakwilkan diharuskan untuk merujuk kepada para ulama yang alim. Maka lafaz *yadun* dalam ayat di atas di-*ta'wīl*-kan dengan kekuasaan dan kekuatan. Sedang lafaz *al-nuzūl* dalam hadis di atas di-*ta'wīl*-kan dengan makna menghadap, dalam arti bahwa Allah sedang menghadap (mengawasi) hambanya pada saat itu. (Atau pasrahkanlah) makna teks tersebut kebenarannya kembali kepada Allah. Adapun *tafwīd* (pasrah) adalah mazhab ulama salaf, sedang *ta'wīl* adalah mazhab ulama khalaf. Masa ulama salaf ada yang mengatakan 300 tahun, atau ada juga yang mengatakan 500 tahun. Dan dikatakan, "Mazhab ulama salaf lebih selamat, sedang mazhab ulama khalaf lebih mengetahui."

Termasuk (lagi) perkara yang memberi prasangka bahwa Allah serupa dengan makhluk adalah firman Allah surah Ṭāhā: 5, yang artinya, "Tuhan yang Maha Pengasih bersemayam di atas 'Arsy." Menurut mazhab *ta'wīl*, lafaz *istawā* dimaknai dengan menguasai. Al-Imām Mālik –yang termasuk golongan salaf– berkata, "Bersemayamnya Allah tak dapat diketahui, cara bersemayamnya tak dapat dinalar oleh akal, mengimaninya adalah hal yang wajib, dan mempertanyakannya adalah suatu kesesatan atau bidah (menyalahi syariat). (Dan sucikanlah Allah dari serupa makhluk) yakni menyucikan Allah dari perkara yang tidak patut bagi Allah, dari sifat-sifat yang serupa dengan makhluk, menurut kesepakatan para ulama, baik itu ulama salaf maupun ulama khalaf (Zubair, t.t., hlm. 27–28).

Dari redaksi penafsiran di atas, terhitung ada dua ayat yang berkaitan erat dengan diskursus antropomorfisme –atau yang biasa dikategorikan sebagai ayat-ayat mutasyabihat– yang ditafsirkan. Adapun ayat-ayat tersebut adalah firman Allah dalam surah al-Fath [48]: 10 dan surah Ṭāhā [20]: 5. Diskursus ayat pertama ber-episentrum pada pemakaian lafaz *yadun*. Sedang diskursus ayat kedua bertitik

tumpu pada pengertian lafaz *istawā*. Dalam menanggapi kedua hal tersebut, MZ menawarkan beberapa poin penting dalam penafsirannya.

Pertama, memberikan tawaran kepada para pembaca untuk memilih antara memaknai ayat dengan menggunakan metode *tafwīd* atau memaknainya dengan memakai metode *ta'wīl*. Kebebasan untuk memilih (*takhyīr*) ini merupakan tawaran penafsiran yang dapat dinilai sangat moderat dan progresif. Sebab dengan cara ini, secara tidak langsung MZ telah membuka rantai belenggu taklid yang selama ini mengakar di tengah masyarakat pada umumnya, terutama para penduduk Nusantara. Malahan juga tersirat arti seruan untuk mulai berpikir akan hakikat atau esensi Tuhan itu sendiri, sebagaimana firman Allah dalam surah al-An'ām [6]: 50, "Maka apakah kamu tidak memikirkannya (*afalā tatafakkarūn*)."

Kedua, jika seseorang memilih *ta'wīl*, maka suatu keniscayaan berpedoman pada dalil-dalil rasional (akli) yang valid berdasarkan pengetahuan yang bersumber dari ilmu-ilmu kebahasaan. Demikian dalil akli itu tidak bertentangan alias sesuai atau cocok dengan dalil-dalil naqli (*tawaffuq*). Syahdan, opsi kedua yang dapat dipilih saat mengadopsi metode *ta'wīl* adalah dengan merujuk pada makna-makna yang telah ditawarkan oleh para ulama terdahulu yang alim. Seperti halnya saat memaknai lafaz *yadun*, yang di-*ta'wīl*-kan dengan makna kekuasaan (*qudrah*) dan kekuatan (*quwwah*). Atau ketika mengartikan lafaz *istawā*, yang di-*ta'wīl*-kan dengan arti menguasai (*istawlā*).

Ketiga, jika seseorang memilih *tafwīd*, maka ia memasrahkan makna dari ayat-ayat mutasyabihat tersebut kepada Allah Swt. Hal ini dilakukan dengan cara tidak membayangkan atau menggambarkan bentuk, kondisi, ataupun keadaan Allah, seraya beriman akan adanya hal itu, serta tidak mempertanyakan segala hal yang terkait dengan persoalan tersebut. Sebab, mempertanyakannya adalah suatu perbuatan yang dinilai bidah (sesat atau menyalahi syariat).

Keempat, menentang dengan keras makna-makna yang diusung oleh para penganut paham *tajsīm* (menggambarkan Allah). Menurut MZ, hukumnya wajib untuk menyucikan Allah dari sifat-sifat yang tidak sepatutnya ada bagi Allah, yakni segala karakter yang bernilai manusiawi, karena Allah adalah Zat yang berbeda dengan makhluk-Nya (*mukhālafat li al-ḥawādith*). Akal manusia yang sangat terbatas sampai kapan pun tak akan bisa menggambarkan Sang Maha Kuasa yang tak dapat dibatasi oleh ruang dan waktu. Sebagaimana firman Allah dalam surah al-Isrā' [17]: 85, "Kamu tidak diberi pengetahuan kecuali hanya sedikit (*wa mā ūtītum min al-'ilm illā qalīlan*)."

2.4. Analisis Struktur Penafsiran KH. Maimun Zubair

Studi ini mengkaji penafsiran KH. Maimun Zubair dengan menggunakan pendekatan analisis struktur narasi yang ditawarkan oleh William Labov dan Joshua Waletzky. Labov dan Waletzky mengelompokkan komponen narasi menjadi enam unsur, yakni abstrak, orientasi, komplikasi, evaluasi, resolusi, dan koda. Pertama, abstrak, merupakan ikhtisar narasi yang mengandung setidaknya satu klausa atau dua klausa, topik utama narasi biasanya akan dimunculkan di sini. Kedua, orientasi, adalah petunjuk konteks yang mengarah pada narasi utama. Ketiga, komplikasi, adalah inti permasalahan dalam narasi. Keempat, evaluasi, yakni menunjukkan kesadaran diri narator dalam menilai masalah yang ada dalam narasi. Kelima, resolusi, yakni memberi solusi atau penyelesaian dari masalah dalam narasi. Keenam, koda, yakni kalimat yang menutup sebuah narasi dan menarik para audiens atau pembaca kembali dari dunia narasi ke dunia realita (Labov & Waletzky, 1997).

Berikut adalah hasil analisis penafsiran KH. Maimun Zubair dengan menggunakan metode analisis struktur narasi yang ditawarkan oleh Labov dan Waletzky.

A. Abstrak

Narasi penafsiran MZ memiliki abstrak yang penulis tandai dengan simbol A1, sebagai berikut:

A1: *"(Setiap teks) dari al-Qur'an ataupun hadis (yang memberi prasangka bahwa Allah serupa dengan makhluk)."*

Kalimat di atas adalah abstrak yang digunakan oleh MZ dalam mengawali narasinya. Dari sini dapat diketahui bahwa topik yang akan dibahas berkenaan dengan ayat-ayat mutasyabihat atau ayat-ayat antropomorfisme. Sebagaimana diksi yang disampaikan, "ataupun hadis", mengisyaratkan pada akan adanya narasi yang menjelaskan hadis (juga). Akan tetapi, penulis mengesampingkan hal ini, karena fokus utama dalam penelitian ini hanya bertumpu pada penafsiran ayat-ayat al-Qur'an.

B. Orientasi

Narasi penafsiran MZ memiliki orientasi yang penulis tandai dengan simbol O1 dan O2, sebagai berikut:

O1: *"seperti firman Allah surah al-Fath: 10."*

O2: *"Termasuk (lagi) perkara yang memberi prasangka bahwa Allah serupa dengan makhluk adalah firman Allah surah Tāhā: 5."*

Dalam hal ini, MZ mengambil dua contoh ayat yang menunjukkan konotasi antropomorfisme, yakni surah al-Fath [48]: 10 dan surah Ṭāhā [20]: 5. Sebenarnya masih banyak ayat-ayat al-Qur'an yang berkonotasi serupa, tetapi pemilihan ayat ini tentu disertai alasan yang kuat. Salah satu alasan yang cukup kuat atas pemilihan ayat di atas adalah karena sosok MZ sebagai kiai pesantren. Betapa pun ayat-ayat tersebut merupakan ayat yang populer diperbincangkan di dunia pesantren.

C. Komplikasi

Narasi penafsiran MZ memiliki komplikasi yang penulis tandai dengan simbol Kom1 dan Kom2, sebagai berikut:

Kom1: "Pernyataan pertama (yakni surah al-Fath: 10) menetapkan "tangan" kepada Allah padahal itu (organ) milik makhluk."

Kom2: "al-Rahmān 'alā al-'Arsh i-stawā."

Melalui narasi di atas, MZ ingin menyampaikan bahwa terdapat masalah yang cukup serius dalam pemaknaan lafaz *yadun* dan lafaz *istawā*. Kedua lafaz ini olehnya dinilai sangat berpotensi untuk jatuh pada praktik antropomorfisme. Oleh sebab itu, MZ menaruh perhatian besar terhadap pemaknaan lafaz-lafaz tersebut.

D. Evaluasi

Narasi penafsiran MZ memiliki evaluasi yang penulis tandai dengan simbol E1 dan E2, sebagai berikut:

E1: (Maka ta'wīl-kanlah) dengan ta'wīl yang pantas dan sesuai dengan dalil-dalil akli yang berlaku dalam kaidah-kaidah bahasa Arab. Dengan demikian, dihasilkan kesesuaian antara dalil akli dan dalil naqli yang bisa menyucikan Allah dari sifat-sifat semisal dan sifat-sifat yang serupa dengan makhluk. Dalam menakwilkan diharuskan untuk merujuk kepada para ulama yang alim.

E2: (Atau pasrahkanlah) makna teks tersebut kebenarannya kembali kepada Allah.

Pada narasi di atas, MZ menawarkan cara untuk menyelesaikan masalah yang ada dalam narasi "komplikasi". Ada dua metode yang ditawarkan, yakni metode *ta'wīl* dan metode *tafwīd*. Namun, ketika menggunakan *ta'wīl*, MZ memberi persyaratan supaya mengeksplorasi dalil-dalil akli dengan berpedoman pada ilmu-ilmu kebahasaan dan merujuk kepada para ulama yang kompeten. Penafsiran yang ditawarkan MZ ini tampak dipengaruhi oleh Ibrāhīm al-Bayjūrī. Realitas pengaruh ini menjadi semakin jelas karena MZ menggunakan

Tuhfat al-Murīd, kitab karya al-Bayjūrī, sebagai referensi untuk menjelaskan ayat-ayat terkait (Bayjūrī, 2004, hlm. 103–105; Spevack, 2014, hlm. 1–5).

E. Resolusi

Narasi penafsiran MZ memiliki resolusi yang penulis tandai dengan simbol Re1, Re2, dan Re3, sebagai berikut:

Re1: Maka lafaz yadun dalam ayat di atas di-ta'wīl-kan dengan kekuasaan dan kekuatan.

Re2: Adapun tafwīd (pasrah) adalah mazhab ulama salaf, sedang ta'wīl adalah mazhab ulama khalaf. Masa ulama salaf ada yang mengatakan 300 tahun, atau ada juga yang mengatakan 500 tahun. Dan dikatakan, "Mazhab ulama salaf lebih selamat, sedang mazhab ulama khalaf lebih mengetahui."

Re3: Menurut mazhab ta'wīl, lafaz istawā dimaknai dengan menguasai. Al-Imām Mālik –yang termasuk golongan salaf– berkata, "Bersemayamnya Allah tak dapat diketahui, cara bersemayamnya tak dapat dinalar oleh akal, mengimaninya adalah hal yang wajib, dan mempertanyakannya adalah suatu kesesatan atau bidah (menyalahi syariat).

Masalah yang muncul dalam komplikasi diselesaikan dengan narasi di atas melalui tawaran metode yang disampaikan dalam evaluasi. Melalui metode *ta'wīl*, lafaz *yadun* dimaknai dengan kekuasaan (*qudrah*) atau kekuatan (*quwwah*). Sedang lafaz *istawā* dimaknai dengan menguasai (*istawlā*). Di lain sisi, (juga) dapat diterapkan metode *tafwīd* dengan menyerahkan maknanya sepenuhnya kepada Allah Swt. Hal ini dilakukan dengan cara tidak mempertanyakan segala sesuatu tentang kondisi dan bentuk dari Allah, Zat yang Maha Berbeda dengan makhluk-Nya.

F. Koda

Narasi penafsiran MZ memiliki koda yang penulis tandai dengan simbol Kod1, sebagai berikut:

Kod1: (Dan sucikanlah Allah dari serupa makhluk) yakni menyucikan Allah dari perkara yang tidak patut bagi Allah, dari sifat-sifat yang serupa dengan makhluk, menurut kesepakatan para ulama, baik itu ulama salaf maupun ulama khalaf.

Dengan mengeluarkan narasi di atas, MZ memberi kebebasan kepada para pembaca (*reader*) untuk memilih antara meyakini *ta'wīl* atau memilih untuk *tafwīd*. Namun, secara tak langsung ia juga menentang dengan keras para

penganut paham *tajsīm* (menggambarkan). Dan inilah sikap tegas yang diambil olehnya untuk memperingatkan para golongan *mujassimah*.

Tawaran penafsiran berupa kebebasan memilih (*takhyīr*) yang dilakukan olehnya ini tampak terpengaruh oleh dua hal. Pengaruh pertama datang dari Ibrāhīm al-Laqqānī, pengarang nazam *Jawharat al-Tawhīd*. Hal ini dikarenakan MZ memakai kaidah-kaidah yang ada dalam nazam untuk memahami ayat-ayat terkait (Zubair, t.t., hlm. 27–28). Sedang pengaruh kedua tampak berasal dari keinginan MZ untuk mengajak para pembaca agar tidak mudah terbelenggu dalam perbuatan taklid. Pengaruh ini semakin kuat dengan bukti bahwa kitab yang berisi penafsirannya itu ditujukan untuk para santri kelas satu Tsanawi Madrasah Ghozaliyyah Syafi’iyyah. Penafsiran tersebut secara masif telah mendobrak cakrawala pemikiran pesantren yang selama ini menjunjung tinggi semboyan “santri manut kiai”. Demikian dengan adanya hal ini, stigma konservatif yang kerap mendarah daging di bumi pesantren salaf –pondok pesantren salaf atau salafiyah adalah pondok pesantren tradisional yang basis kurikulum ajarannya murni berpedoman pada kitab kuning (kitab klasik)—(Nuridin & Naqqiyah, 2019) kian pudar dan lambat laun akan sirna pada akhirnya.

Dari enam uraian di atas, dapat ditampilkan secara simpulatif sebagaimana dalam Tabel 2 berikut.

Tabel 2. Peta analisis struktur penafsiran KH. Maimun Zubair

Abstrak	Orientasi	Komplikasi	Evaluasi	Resolusi	Koda
Ikhtisar narasi.	Konteks yang memantik narasi.	Inti narasi.	Penilaian narasi untuk menuju resolusi.	Penyelesaian narasi.	Penutup narasi.
Sampling: Teks dalam al-Qur’an memberi prasangka bahwa Allah serupa dengan makhluk.	Sampling: Surah al-Fath [48]: 10.	Sampling: Menetapkan “tangan” kepada Allah padahal itu (organ) milik makhluk.	Sampling: <i>Ta’wīl</i> -kanlah	Sampling: Lafaz <i>yadun</i> di- <i>ta’wīl</i> -kan dengan makna kekuasaan (<i>qudrah</i>) atau kekuatan (<i>quwwah</i>).	Sampling: Sucikanlah Allah dari serupa makhluk.

3. SIMPULAN

Uraian di atas setidaknya berhasil mengeksplorasi beberapa poin penting. Pertama, KH. Maimun Zubair menawarkan penafsiran ayat-ayat yang berkonotasi antropomorfisme melalui dua metode, yakni *ta'wīl* dan *tafwīḍ*. Kedua, KH. Maimun Zubair memberikan kebebasan untuk memilih antara mazhab *ta'wīl* atau *tafwīḍ*. Ketiga, menentang dengan keras penafsiran-penafsiran yang bernuansa *tajsīm* (menggambarkan wujud Allah). Ada dua tokoh yang turut serta memengaruhi penafsiran KH. Maimun Zubair, yakni Ibrāhīm al-Bayjūrī dan Ibrāhīm al-Laqqānī, yang notabene mereka adalah ulama dari kalangan Ahlusunah. Demikian dari segala aspek penafsirannya, KH. Maimun Zubair merepresentasikan dirinya sebagai sosok kiai moderat dan progresif yang berpaham Ahlusunah waljamaah.

REFERENSI

- Adib, M., Noupal, M., & Hakim, L. N. (2021). Metodologi Penafsiran Ayat-Ayat Antropomorfisme (Studi Analisis Linguistik Atas Tafsir Al-Munir Karya Wahbah Al-Zuhaili). *Al-Misykah: Jurnal Kajian al-Qur'an dan Tafsir*, 2(1), 64–84.
- Alim, K., Ilyas, D., & Zulfikar, E. (2021). Interpretasi Ayat-Ayat Antropomorfisme (Studi Analitik Komparatif Lintas Aliran). *Jurnal Semiotika-Q: Kajian Ilmu al-Quran dan Tafsir*, 1(2), 76–96.
- Anam, S., & Hasan, A. A. (2022). Konsep Berbangsa dan Bernegara Perspektif K.H. Maimoen Zubair dan Relevansinya pada Pendidikan Islam Moderat di Indonesia. *Atthiflah: Journal of Early Childhood Islamic Education*, 9(2), 47–57.
- Ānas, M. b. (1995). *Marwīyyāt al-Imām Mālik b. Ānas fī al-Tafsīr* (M. b. R. b. Ṭarhūnī, Ed.). Dār al-Mu'ayyad.
- Arafah, N. N. (2022). KH Maimun Zubair Gagasan dan Kiprahnya dalam Politik Islam di Indonesia. *Journal on Education*, 5(1), 609–626.
- Awang, R., & Abdul-Rahim, R. (2017). Antropomorfisme dalam Teologi Islam. *Global Journal Al-Thaqafah*, 7(1), 129–136.
- Bayjūrī, I. b. M. al-. (2004). *Tuḥfat al-Murīd 'alā Jawharat al-Tawḥīd* ('Abd Allāh Muḥammad al-Khalīlī, Ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.
- Buchori, Moh. N. (2012, Oktober 31). Tanggal Lahir KH Maemoen Zubair bukan 28 Oktober 1928. [mazinov.wordpress.com. https://mazinov.wordpress.com/2012/10/31/tanggal-lahir-kh-maemoen-zubair-bukan-28-oktober-1928/](https://mazinov.wordpress.com/2012/10/31/tanggal-lahir-kh-maemoen-zubair-bukan-28-oktober-1928/)
- Chambers, E. (1728). *Cyclopedia: Or, An Universal Dictionary of Arts and Sciences* (Vol.

- 1). James and John Knapton.
- Görke, A. (2014). Redefining the Borders of Tafsir: Oral Exegesis, Lay Exegesis and Regional Particularities. Dalam *Tafsir and Islamic Intellectual History: Exploring the Boundaries of a Genre* (hlm. 363–380). Oxford University Press.
- Görke, A., & Pink, J. (2014). Introduction. Dalam *Tafsir and Islamic Intellectual History: Exploring the Boundaries of a Genre*. Oxford University Press.
- Gusmian, I. (2018). Epistemologi Tafsir al-Qur'an Kontemporer. *Al-A'raf: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat*, 12(2), 21–32.
- Guthrie, S. E. (2024, Februari 26). Anthropomorphism. *Encyclopedia Britannica*. <https://www.britannica.com/topic/anthropomorphism>
- HS, M. A. (2019). Mewujudkan Perdamaian di Era Media Versi KH. Maimun Zubair: Analisis Ma'na-cum-Maghza atas Pesan KH. Maimun Zubair di Media Sosial. *Madinah: Jurnal Studi Islam*, 6(1), 53–70.
- Kusumastuti, A., & Khoiron, A. M. (2019). *Metode Penelitian Kualitatif*. LPS Pressindo.
- Labov, W., & Waletzky, J. (1997). Narrative Analysis: Oral Versions of Personal Experience. *Journal of Narrative and Life History*, 7(1–4), 3–38. <https://doi.org/10.1075/jnlh.7.02nar>
- Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an. (2019). *al-Qur'an dan Terjemahannya (Edisi Penyempurnaan 2019)*. Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI.
- Liew, H. H. (2022). Navigating Anthropomorphism in Malay Islam: Tarjumān al-Mustafid's Treatment of the Bodily Attributes of God. Dalam M. Daneshgar & E. Nurtawab (Ed.), *Malay-Indonesian Islamic Studies* (hlm. 182–208). BRILL. https://doi.org/10.1163/9789004529397_009
- Māturīdī, A. M. M. al-. (2005). *Ta'wīlāt Ahl al-Sunnah* (M. Bāsallūm, Ed.; Vol. 7). Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Munawwir, A. W. (1997). *Kamus Al-Munawwir*. Pustaka Progressif.
- Noor, U. M., & Hasbiyallah. (2023). Ash'arite Traditionist-Theologians and Reading Ambiguous Hadiths on Divine Attributes. *Religious Inquiries*, 12(2), 219–234. <https://doi.org/10.22034/ri.2023.357039.1640>
- Nurdin, A., & Naqqiyah, M. S. (2019). Model Moderasi Beragama Berbasis Pesantren Salaf. *Islamica: Jurnal Studi Keislaman*, 14(1), Article 1. <https://doi.org/10.15642/islamica.2019.14.1.82-102>
- Polinsky, S. (2022). The Problem of Anthropomorphism in Abū l-Yusr al-Bazdawī. *Arabica*, 69(3), 248–278.
- Qaṭṭān, M. K. al-. (t.t.). *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Maktabah Wahbah.
- Qodri, Z., & Kamil, A. Z. (2023). Kontekstualisasi Eskatologis di Era Kontemporer:

- Analisis Penafsiran Maimun Zubair dalam Tafsir Safinah Kalla Saya'lamun fi Tafsiri Shaykhina Maymun. *Tajdid*, 22(2), 386–426.
- Rāzī, F. al-Dīn al-. (1981). *Mafātiḥ al-Ghayb* (Vol. 22). Dār al-Fikr.
- Sa'diyah, M., Syarifah, A., & Supandi, Ach. F. (2022). Citra Tuhan Dalam al-Qur'an (Studi Pemaknaan Ayat-Ayat Antropomorfisme dengan Pendekatan Semiotika Roland Barthes). *Hermeneutik: Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Tafsir*, 16(1), 151–164. <https://doi.org/10.21043/hermeneutik.v16i1.12777>
- Senin, N., Hambali, K. M. K., Ramli, W. A. W., Misra, M. K. A., & Ismail, N. (2023). Anthropomorphism According to Al-Ghazali (d. 1111) and Maimonides (d. 1204): A Comparative Discourse. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, 79(1), Article 1. <https://doi.org/10.4102/hts.v79i1.8264>
- Shihab, M. Q. (2013). *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an*. Lentera Hati.
- Spevack, A. (2014). *The Archetypal Sunnī Scholar: Law, Theology, and Mysticism in the Synthesis of al-Baijūrī*. Suny Press.
- Sulaymān, M. b. (2002). *Tafsīr Muqātil Ibn Sulaymān* ('Abd Allāh Maḥmūd Shaḥātah, Ed.; Vol. 3). Mu'assasat al-Tārīkh al-'Arabī.
- Taqrirat Manzumah Jauharat at-Tauhid*. (t.t.). Karya Ulama Nusantara. Diambil 27 April 2024, [dari https://lektur.kemenag.go.id/karyaulamanusantara/web/koleksi_detail/taqrirat-man-mah-jauharat-at-tauhid.html](https://lektur.kemenag.go.id/karyaulamanusantara/web/koleksi_detail/taqrirat-man-mah-jauharat-at-tauhid.html)
- The Philological Society. (1933). *The Oxford English Dictionary* (J. A. H. Murray, H. Bradley, W. A. Craigie, & C. T. Onions, Ed.; Vol. 1). The Clarendon Press.
- Zamakhsharī, M. b. 'Umar al-. (2009). *Tafsīr al-Kashshāf* (K. M. Shīḥā, Ed.). Dār al-Ma'rifah.
- Zanah, M. R. (2022). *Konsep Pendidikan Agama Islam Berbasis Mauizah Hasanah: Studi Tokoh Pemikiran KH Maimun Zubair* [Skripsi]. Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia.
- Zubair, M. (t.t.). *Taqrīrāt Jawharat al-Tawḥīd*. al-Maktabah al-Anwariyyah.
- Zubair, M. (2023). *Safīnat Kallā Saya 'lamūn fī Tafsīr Shaykhinā Maymūn* (M. I. al-Ascholy, Ed.). Nahdlatut Turots.