



Article History

Submitted:

04-05-2018

Reviewed:

14-06-2018

Approved:

07-08-2018



Ta'wīl Teologis Abū Mansūr Al-Māturīdī (Pembacaan Kritis atas Ayat-ayat Keesaan Tuhan)

Izzatu Tazkiyah

mudaberkeaya21@gmail.com

UIN Maulana Malik Ibrahim Malang

Abstract

Historically, the discourse of exegesis and *ta'wīl* does not always go hand in hand. This was the case, especially when the al-Asy'ārī school of thought was in power. In this era, the exegesis had been positioned superior to the *ta'wīl* whose existence was not only regarded as the Islamic opposition but also the deviation of the truth. In this study, the author attempts to unveil the theological *ta'wīl* of al-Māturīdī on his magnum opus *Ta'wīlāt Ahl al-Sunnah* and *Kitāb al-Tawhīd*. By considering its capability of reconciling traditionalists (Ash'ariyah) with rationalists (Muktazilah), the magnum opus of al-Maturidi's becomes a research object of the current study. In particular, this study investigates the research object by means of comparative theological and exegesis approaches, with three main findings. The first finding shows that the concept of *ta'wīl* constructed by al-Māturīdī in his general exegesis seems very loose. The second finding demonstrates that the objectivity of the meaning presented by al-Māturīdī sometimes reduces due to its theological views which appear subjective. The third finding reveals a contradiction. On one side, al-Maturidi's theological view can assuage any ideas that clash with Islam. On another side, however, al-Māturīdī tried to base the doctrine of Sunni theology.

Keywords: *Subjective-Objective, Ta'wīl, Theology of al-Māturīdī*

Secara historis, diskursus tafsir dan *ta'wīl* tidak selalu berjalan beriringan. Terlebih ketika madzhab al-Asy'ārī memperoleh kekuasaan, tafsir telah diposisikan lebih unggul dibanding *ta'wīl* yang keberadaannya tidak saja dianggap sebagai oposisi madzhab melainkan telah dinilai menyimpang dari kebenaran. Dalam penelitian ini, penulis berusaha menyingkap *ta'wīl* teologis al-Māturīdī dalam magnum opusnya *Ta'wīlāt Ahl al-Sunnah* dan *Kitāb al-Tawhīd*. Karya al-Māturīdī menjadi obyek penelitian dengan mempertimbangkan bahwa ia dianggap mampu menjembatani antara kalangan tradisional (Asy'ariyah) dan rasionalis (Muktazilah). Sementara pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan teologi dan tafsir komparatif. Setidaknya penulis menemukan tiga temuan pokok di antaranya: Pertama konsepsi *ta'wīl* yang dikonstruksi al-Māturīdī dalam tafsirnya nampak begitu longgar. *Kedua*, objektivitas makna yang dihadirkan terkadang tereduksi oleh pandangan-pandangan teologisnya yang nampak subyektif. *Ketiga*, di satu sisi pandangan teologisnya mampu meredam paham-paham yang dianggap berseberangan dengan Islam, sementara di lain sisi menunjukkan bahwa al-Māturīdī berusaha membasiskan doktrin teologi Sunni.

Keywords: *Subjektif-Objektif, Ta'wīl, Teologi al-Māturīdī*

URL: <http://e-journal.iainpekalongan.ac.id/index.php/Religia/article/view/1511>

DOI: <https://doi.org/10.28918/religia.v21i2.1511>

PENDAHULUAN

Kehadiran teks al-Qur'an di tengah masyarakat Muslim mampu melahirkan wacana keislaman yang tak kunjung padam, bahkan lingkup gerakannya semakin berkembang. Meminjam bahasa Komarudin Hidayat, lingkup gerak tersebut diistilahkan sebagai gerak sentrifugal dan sentripetal (Hidayat 1995: 15).¹ Hal ini karena al-Qur'an memiliki dualisme makna, yakni implisit (tersirat) dan eksplisit (tersurat). Dalam disiplin ilmu tafsir dan *U'lum al-Qur'an*, makna implisit lebih identik dengan *ta'wil*, sedangkan makna eksplisit lebih banyak menjadi objek kajian tafsir (Saeed 2008: 221-222). Keragaman makna yang dihadirkan oleh al-Qur'an inilah yang pada akhirnya memunculkan fleksibilitas interpretasi yang mampu mengakomodir silang pendapat yang ada (Shesthopalets 2000: 145-146).

Sejak awal, istilah *ta'wil* telah dikenal dan digunakan oleh ulama Salaf. Namun di kemudian hari kontradiksi pendapat mulai muncul ketika *ta'wil* tidak saja dipahami sebagai metode interpretasi yang mampu memproduksi makna teks, melainkan dimaknai sebagai upaya mengalihkan makna *zahir* kepada makna *batin*. Pemaknaan ini menunjukkan adanya suatu pergeseran terminologi *ta'wil* dari sebelumnya. Sayyid al-Jiliyand menganggap bahwa pergeseran ini muncul karena terpengaruh oleh unsur di luar Islam yang diperkenalkan oleh *mutakallimin*, *fuqaha'* dan kaum filosof setelah abad 3/9 M (al-Jiliyand T.t: 45-46).

Kondisi tersebut bahkan menurut al-Khafaji juga diperpuruk oleh geopolitik dan pergolakan pemikiran di antara sekte-sekte yang berkembang saat itu (al-Khafaji 2009: 40-41). Terlebih ketika madzhab al-Asy'ari dipakai oleh para penguasa dan dijadikan sebagai mazhab resmi negara. Di masa ini kemudian terminologi tafsir dan *ta'wil* menjadi sangat kontras. Tafsir diposisikan lebih unggul oleh mazhab resmi negara dibanding *ta'wil* yang keberadaannya tidak saja dianggap sebagai oposisi mazhab melainkan telah dinilai menyimpang dari kebenaran. Pada era ini eksistensi *ta'wil* mendapatkan stigma negatif dari agamawan yang menghegemoni dan menetapkan sikap tersebut sebagai ideologi dalam menuntaskan paham tekstualis *Zahiriyyah* (al-Khafaji 2009: 41). Hal senada juga dipaparkan oleh Abu Zayd, menurutnya perbedaan dalam memahami terminologi tafsir dan *ta'wil* muncul sejatinya lebih dipengaruhi oleh gejolak politik yang bermetamorfosis menjadi sekte keagamaan, dimana setiap sekte mengikat perbedaan ini dengan menentukan *musthalah* tafsir dan *ta'wil* yang sesuai dengan ideologi masing-masing (Zayd 1996: 174).

Dari diskursus tersebut, keberadaan tafsir dan *ta'wil* dalam ranah teologi menarik untuk didiskusikan lebih lanjut. Sehingga penelitian ini ingin berusaha mengeksplorasi lebih

¹ Menurut Komarudin Hidayat gerak sentrifugal dipahami bahwa teks al-Qur'an memiliki daya dorong yang kuat bagi umat Islam, khususnya untuk melakukan penafsiran dan pengembaraan makna atas ayat-ayat al-Qur'an. Tidak hanya sampai di situ, imbas dari dorongan tersebut melahirkan pengembaraan intelektual terbukti didapatinya ribuan bahkan jutaan buku berserakan terkait diskursus al-Qur'an. Sedangkan gerak sentripetal dimaknai bahwa seluruh wacana keislaman yang telah berlangsung belasan abad silam dan melahirkan banyak tafsir, namun upaya untuk selalu merujuk kepada al-Qur'an juga sangat kuat (Hidayat 1995: 15).

dalam terhadap permasalahan itu dengan mengkaji salah satu pemikiran teolog muslim yang relevan diketengahkan dalam konteks keindonesiaan. Oleh karena itu, dalam kesempatan ini penulis mencoba mengangkat konsep ta'wil yang ditawarkan oleh al-Māturīdī dalam karyanya yang berjudul *Ta'wilāt Abl al-Sunnah*. Pemilihan ini setidaknya karena beberapa pertimbangan. *Pertama*, masyarakat Indonesia lebih akrab dengan teologi Sunni-Asy'ari, sehingga wacana teologi al-Māturīdī cenderung dikesampingkan. *Kedua*, dalam konteks tertentu pena'wilan al-Māturīdī banyak dinilai liberal pada masanya, sebab keragaman makna yang ditawarkan berbeda dengan kaum Salaf. *Ketiga*, kajian akademik terhadap karya tafsir al-Māturīdī ini masih sangat minim. Hal ini karena al-Māturīdī lebih dikenal sebagai sosok seorang teolog dibanding *mufassir* (Nasir 2005: 16-26).

Kajian tentang pemikiran al-Māturīdī sebelumnya sudah pernah diteliti, namun lebih banyak membicarakan persoalan teologi, seperti dalam kajian al-Fattah (2009), Stapa (2011), dan Zar (2014), ketiganya fokus pada eksplorasi pemikiran teologi al-Maturidi. Dalam konteks filsafat, al-Māturīdī pernah dikaji oleh Pessagno (1979). Sementara dalam ranah penafsiran Al-Qur'an, Galli (1982), Gotz (1999) dan Walid A. Saleh (2016) adalah orang-orang yang pernah meneliti al-Māturīdī dan menemukan beberapa aspek yang menarik dalam penafsiran al-Maturidi.

Untuk membedakan dengan penelitian sebelumnya, maka penelitian ini menggunakan pendekatan tafsir komparatif dan teologi sekaligus. Pendekatan tafsir komparatif bertujuan untuk mencari sisi keunikan, persamaan dan distingsi al-Māturīdī dengan *mufassir* lain. Titik tekan penulis dengan pendekatan komparatif adalah membandingkan penafsiran al-Māturīdī dengan hasil penafsiran Ulama' lain. Tentunya, sebagaimana menurut Shihab (2015: 385) yang dibahas dalam tafsir komparatif tidak saja pada ranah perbedaan yang ditemukan, melainkan argumentasi masing-masing akan ditelaah dengan seksama dan akan dicari apa yang melatarbelakangi perbedaan itu muncul dan juga berusaha pula menemukan sisi kelemahan dan kekuatan masing-masing penafsiran.

Adapun pendekatan teologis dalam penelitian ini bertujuan untuk mengidentifikasi ayat-ayat al-Qur'an yang termasuk dalam bagian teologi, kemudian memahami lebih jauh diskursus teologi di masa al-Māturīdī hidup. Hal ini penting dilakukan terutama untuk melacak sejauh mana kontribusinya sehingga kehadiran karyanya dianggap sebagai peredam dari sekte-sekte yang menyimpang. Di saat yang bersamaan menjadi penengah dari kalangan tradisionalis (baca: Asy'ariyah) dan rasionalis (Muktazilah).

PEMBAHASAN

A. Dinamika Intelektual Abū Manṣūr Al-Māturīdī

Berbeda dengan al-Asy'ārī, biografi al-Māturīdī hampir tidak tersentuh oleh para sejarawan, terkecuali uraian-uraian yang sifatnya sangat global. Fakta ini juga diamini oleh Pessagno (1984), menurutnya kehidupan al-Māturīdī sedikit dikenal dalam literatur sejarah. Para ulama' banyak yang kesulitan dalam melacak tahun lahir al-Māturīdī secara pasti, mereka banyak yang memperkirakan bahwa al-Māturīdī dilahirkan sekitar tahun 248 H/862 M, bertepatan dengan masa kepemimpinan *kehalifab* al-Mutawakkil (232-247 H/847-861 M) (al-Qurasyi 2009: 15).

Meski demikian, tidak menutup kemungkinan al-Māturīdī dilahirkan sebelum itu. Dugaan ini didasarkan pada mendiang gurunya, Muhammad bin Muqātil al-Rāzi (w. 243 H) dan Nāsyīr Yahya al-Balkhī (w. 268 H) (Khalif 1995: 11-12). Sementara mengenai tahun wafatnya para pakar sepakat bahwa al-Māturīdī wafat pada tahun 333 H/ 944 M, dua tahun sebelum wafatnya Abū Hasan al-Asy'ārī. Al-Māturīdī kemudian dikebumikan tidak jauh dari tempat tinggalnya di daerah Samarkand.

Al-Māturīdī memiliki nama lengkap Muhammad bin Muhammad bin Mahmud bin Muhammad Abū Manṣūr al-Māturīdī al-Samarqandi.² Sementara gelar penghormatan yang sering dinisbatkan kepadanya adalah "*imām al-hudā*", "*imam al-mutakallimīn*", "*ra'is Abl al-Sunnah*" dan "*muṣabbiḥ 'aqa'id al-muslimin*." (Khalif 1995: 9). Gelar tersebut menunjukkan kontribusi al-Māturīdī dan kedalaman ilmunya di antara ulama yang semasa dengannya. Pernyataan ini juga ditegaskan al-Tamīmi yang menuturkan bahwa al-Māturīdī dianggap sebagai ulama yang melampaui zamannya, keluasan ilmu dan kepiawaiannya tidak saja diakui oleh kalangan yang sepakat dengannya bahkan mereka yang berseberangan pun turut serta mengapresiasi dengan menyebutnya sebagai *imām al-hudā* (al-Fattah 2008: 14).

Kedalaman ilmu al-Māturīdī nampaknya tidak terlepas dari empat ulama terkemuka pada masa itu seperti: Abū Naṣr Ahmad ibn 'Abbās al-Samarkand, Abū Bakr Ahmad ibn Ishāq, Nusaīr ibn Yahya al-Balkhī (w. 248/862) dan Muhammad ibn Muqātil al-Rāzi (w. 248/862). Mereka adalah murid imam Abā Hanīfah (w. 160/767) (Khalif 1995: 14-15; Ceric 1995: 31-35). Melalui mereka al-Māturīdī mendapatkan pengetahuan Islam yang

² Dalam budaya Arab sering ditemui bentuk penisbatan ulama dengan berdasar pada daerah kelahirannya, tak terkecuali al-Maturidi. Beragam penisbatan yang disandarkan kepadanya seperti al-Maturidi, al-Anshari dan al-Samarakndi. Penulis sendiri lebih memilih "al-Maturidi" sebagaimana ditemukan dalam sejumlah literatur misalnya penahkik kitab *al-Taubid* dan *Ta'wilāt Abl al-Sunnah*. Maturidi merupakan nama sebuah tempat di Samarkand yang semula bagian dari *Mā Warā' al-Nabr*, namun di masa modern lebih dikenal dengan nama Turkistan. Bahkan pasca para penjajah Rusia masuk dan menguasai negara ini, nama Turkistan beralih menjadi Asia Tengah-Uni Soviet yang berbatasan dengan Sibriya, Cina, Iran, India dan Afghanistan (Amin T.t: 265; al-Fattah 2008: 13)

sangat luas bahkan hingga menjadi ulama yang eksistensinya cukup diperhitungkan. Sebagaimana dipaparkan oleh Watt (1985) dan Amin (T.t) beberapa ulama terkemuka kemudian menjadi murid al-Māturīdī seperti Abū al-Qāsim al-Samarkand (w. 340/951), al-Bazdāwī (w. 492/1099), ‘Umar al-Nasafī (w. 537/1142), Imam al-Ṣābūnī (w. 580/1184), Ibn al-Humam (w. 861/1457) dan sebagainya.

Mengenai kehidupan keluarganya tidak disebutkan secara eksplisit kecuali beberapa sumber menyertakan bahwa jalur nasab al-Māturīdī sampai pada Abū Ayyūb Khālid bin Zayd bin Kālib al-Anṣari (w. 95/713) (Balqasim al-Ghali: 41). Namun pendapat ini tidak disepakati oleh Fathullah Khalif (1995). Menurutnya anggapan mereka bahwa al-Māturīdī merupakan cucu al-Anṣari tidaklah tepat, karena dugaan ini sejatinya berdasar pada statemen al-Biyadi yang tidak menyebutkan rujukan otoritatif (al-Biyadi 2003: 23). Sementara al-Zabidi menisbatkan al-Māturīdī dengan “*al-Anṣari*” lebih karena penghormatan atas dedikasinya dalam meredam paham-paham yang dinilai menyimpang dari ajaran Islam (Khalif 1995: 10-11).

B. Kajian Kitab *Ta’wīlāt Ahl al-Sunnah*: Telaah Otentisitas

Kehadiran kitab tafsīr karya al-Māturīdī ini sejatinya untuk meruntuhkan paham-paham yang dinggap telah keluar dari ajaran kaum Salaf. Selain itu, karya ini hadir untuk menunjukkan kepada umat Muslim, khususnya di daerah Samarkand, bahwa ajaran *Ahl al-Sunnah* tidak bertentangan dengan *salaf al-ṣālib*. Upaya al-Māturīdī nampaknya membuahkan hasil, sebab para ulama’ banyak yang memberikan apresiasi kepadanya atas pemikiran-pemikirannya yang tertuang dalam kitab *Ta’wīlāt Ahl al-Sunnah* atau dengan nama lain: *Ta’wīlāt al-Qur’an*. Meskipun tidak dipungkiri, sarjana kekinian seperti Ahmad Galli (1982) justru menilai karya tersebut sebagai ajaran doktrinal semata.

Pada mulanya kitab tersebut berbentuk manuskrip yang ditemukan oleh Majdi Balsum dan Faṭimah al-Khaimi. Dalam penelusuran al-Khaimi, ia berhasil menemukan dua salinan (*al-nuskhab*) manuskrip. Untuk salinan pertama ia dapatkan dari perpustakaan al-Zāhiriyyah yang berlokasi di Damaskus dan perpustakaan al-Asad al-Waṭaniyyah. Sementara salinan kedua diperoleh dari perpustakaan Nasional Mesir dengan nomor 873 (al-Khaimi, 2004: 17). Menurut Galli, manuskrip karya-karya al-Māturīdī di bidang tafsīr ini merupakan penemuan yang sangat penting (Galli 1982: 3), karya tersebut setidaknya dapat menggambarkan potret lain dari al-Māturīdī yang lebih dikenal sebagai teolog.

Setelah melakukan penelusuran, penulis hanya menemukan dua model suntingan terhadap kitab *Ta’wīlāt Ahl al-Sunnah* ini. Pertama hasil suntingan dari Majdi Balsum (1971) dan yang kedua dari Faṭimah al-Khaimi (2004). Kedua karya ini, diterbitkan oleh penerbit yang sama yaitu Beirut. Walaupun demikian, penulis lebih cenderung memilih dari hasil suntingan Majdi Balsum. Pemilihan ini didasarkan pada uraian (red: keterangan *mubaqqiq*)

yang ditemui dalam suntingan Balsum cukup melebar. Selain itu, suntingan Balsum juga hadir terlebih dahulu, jauh sebelum hasil suntingan al-Khaimi ada.

Sementara mengenai penamaan karya tafsir al-Māturīdī ini, terdapat dua nama yang populer. Dalam *Thabaqat al-Hanafiyah* misalnya, tafsir al-Māturīdī diberi nama “*Ta’wilāt al-Qur’an*”. Namun pendapat ini berbeda dengan Khalifah dalam kitab *Kasyf al-Zunūn* yang menyebutkan dengan nama “*Ta’wilāt Abl al-Sunnah*” (Khalifah 1979: 235). Perbedaan nama ini bahkan tidak disinggung lebih jauh oleh kedua penyunting karya al-Māturīdī; Majdi Balsum dan Fātimah al-Khaimi. Keterangan yang sangat singkat mengenai penamaan ini dapat dijumpai dalam karya al-Māturīdī lainnya; *Kitāb al-Tawhid*. Karena itu, perbedaan nama ini boleh jadi muncul karena al-Māturīdī tidak menyebutkan secara eksplisit dari kedua nama tersebut atau sebaliknya al-Māturīdī justru menggunakan nama judul tersebut secara bergantian.

Perbedaan pendapat tidak saja pada judul karya al-Māturīdī, melainkan juga pada otentisitas karya ini. Manfred Gotz misalnya berdasar pada pendapat al-Samarkandi, salah seorang murid al-Māturīdī, menuturkan bahwa kitab *Ta’wilāt al-Qur’an* yang dinisbatkan kepada al-Māturīdī tidak seperti karya lainnya, *Kitāb al-Tawhid* dan *Ma’akhib al-Shar’i*. Hal ini menunjukkan bahwa tafsir tersebut bukanlah karya utuh al-Māturīdī, melainkan karya murid-muridnya ketika berguru dengannya. Dugaan Gotz ini cukup beralasan, karena baginya tafsir ini lebih mudah dipahami dari pada buah pena al-Māturīdī yang lain. Siapapun bahkan tak dapat menyangkal akan kerumitan gaya bahasa dan logika yang dipakai al-Māturīdī dalam karya-karyanya (Gots 1999: 184). Berangkat dari sini, Gotz berkesimpulan bahwa karya tafsir al-Māturīdī bukanlah karya utuhnya melainkan kompilasi dari Maturidian (pengikut al-Māturīdī).

Pendapat ini tidak sejalan dengan Khalifah yang menilai bahwa tafsir ini merupakan karya utuh al-Māturīdī. Untuk menguatkan argumennya tersebut, Khalifah menyertakan dua nama tafsir di antaranya “*Ta’wilāt Abl al-Sunnah*” dan “*Ta’wilāt al-Maturidiyah fi Bayān al-Uṣūl Abl al-Sunnah wa Uṣūl al-Tawhid*”. Tafsir pertama ditujukan kepada al-Māturīdī sendiri, sedangkan kitab terakhir dimaksudkan “*Ta’wilāt al-Maturidiyah*”, sebuah karya yang diramu oleh murid-murid al-Māturīdī sehingga bahasanya lebih mudah dipahami (Khalifah 1979 dalam al-Fattah 2009: 23). Atas dasar pernyataan ini, Khalifah berpendapat bahwa *Ta’wilāt Abl al-Sunnah* merupakan karya al-Māturīdī sepenuhnya. Secara eksplisit Khalifah menjabarkan bahwa karya ini kemudian dikumpulkan oleh ‘Ala al-Dīn ibn Muhammad bin Ahmad al-Samarkand sebanyak delapan jilid. Oleh sebab itu, asumsi Gotz tidaklah tepat, sebab Gotz terkesan mencampurkan antara dua karya tersebut.

Berangkat dari anggapan ini, ‘Abd al-Fattah kemudian mengkonfirmasi bahwa kitab dengan judul “*Ta’wilāt Abl al-Sunnah*” dan “*Ta’wilāt al-Qur’an*” adalah karya orisinal al-Māturīdī. Klaim ini bahkan diperkuat ketika al-Fattah dan ulama’ lainnya mencoba membandingkan substansi *Ta’wilāt Abl al-Sunnah* dan *Kitāb al-Tawhid*. Dari kedua karya

tersebut banyak dijumpai kesamaan baik dalam makna ataupun ibarat yang digunakan (al-Fattah 2008, 26). Indikasi tersebut menunjukkan bahwa kitab *Ta'wilāt Abl al-Sunnah* adalah karya utuh al-Māturīdī. Hanya saja, gagasan yang diuraikan dalam karya tersebut terlihat lebih sederhana jika dibandingkan dengan *Kitāb al-Taubid* sehingga mudah dipahami.

Dari penjelasan tersebut, dapat disimpulkan banyak yang meyakini bahwa tafsīr dengan nama "*Ta'wilāt Abl al-Sunnah*" maupun "*Ta'wilāt al-Qur'an*" merupakan karya al-Māturīdī yang orisinal. Walaupun faktanya memiliki perbedaan nama, namun secara substansial lebih banyak yang menilai dua karya tersebut mengandung isi yang sama. Untuk membuktikan karya tersebut benar-benar milik al-Māturīdī, para pengkaji karyanya telah mencoba membandingkan dengan karya al-Māturīdī yang lain, dan hasilnya terdapat kesamaan gaya bahasa dan logika yang dipakai dalam karya-karya tersebut. Oleh karena itu, agar tidak terjebak ke dalam persoalan ini, maka penting untuk menyandingkan kedua karya al-Māturīdī tersebut, *Ta'wilāt Abl al-Sunnah* dan *Kitāb al-Taubid*.

C. Mekanisme dan Objek Ta'wil al-Māturīdī

Dalam muqaddimah tafsīrnya, al-Māturīdī memaparkan secara eksplisit distingsi antara tafsīr dan ta'wil. Menurutnya bahwa tafsīr berarti menghadirkan makna tertentu dari suatu ayat, sehingga dengan pemaknaan tersebut tafsīr memiliki lokus yang terbatas (Baslum 2006: 349). Berbeda dengan ta'wil, dalam pandangan al-Māturīdī ta'wil diyakini mampu memberikan kemungkinan makna-makna yang tersembunyi di balik makna literal teks. Karena itu, ta'wil tidak hanya dibatasi untuk kalangan Sahabat sebagaimana tafsīr, tetapi lebih dari itu ta'wil terbuka untuk seluruh ulama yang telah memenuhi kualifikasi syarat sebagai pena'wil. Tidak ada batasan dalam ta'wil, dengan perantara ta'wil, seorang interpreter akan berupaya menyingkap dan menemukan makna yang boleh jadi tersimpan dalam ayat-ayat tersebut (Baslum 2006: 349). Dengan demikian dapat dikatakan bahwa konsep tafsīr dan ta'wil yang dipahami al-Māturīdī tersebut berbeda dengan mufassir pada umumnya yang cenderung hanya menganggap perbedaan keduanya dalam konteks umum (tafsīr) dan khusus (ta'wil).

Kesimpulan al-Māturīdī di atas kemudian dikomentari oleh al-Samarqandi yang dikutip Gotz: Pernyataan al-Māturīdī tersebut menandakan adanya suatu persoalan yang harus dipecahkan oleh seseorang (red: mufassir) yang ingin mendiskusikan kembali ragam makna al-Qur'an baik didasarkan pada istinbāṭ maupun dengan logikanya (*al-ra'y*). Hal ini mengingat adanya larangan penggunaan nalar dalam menafsirkan kalam Tuhan (Gotz 1999: 194-196).

Pemaparan al-Māturīdī dalam muqaddimah tafsīrnya dan uraian Samarqandi di atas, menunjukkan bahwa al-Māturīdī ingin membedakan antara tafsīr dan ta'wil. Tafsīr merupakan metode interpretasi yang bertumpu pada hadis ataupun riwayat yang ditransmisikan oleh Sahabat dan tābi'in. Tafsīr hanya dapat menyuguhkan makna literal

digaris-bawahi, walaupun terdapat kemiripan di antara keduanya, al-Māturīdī adalah seorang Sunni yang tentu memberikan otoritas akal tidak lebih luas dari Muktaẓilah.

Kenyataan ini dapat dilihat dalam interpretasinya, bahwa ta'wīl yang diterapkan senantiasa diawali penjelasan dari teks. Pernyataan tersebut juga ditegaskan oleh Balsum bahwa ta'wīl al-Māturīdī lebih cenderung terikat oleh teks (*al-muqayyad bi al-naṣ*) (Balsum 2006: 333). Galli menambahkan bahwa al-Māturīdī selain menjadikan teks sebagai rujukan pertama dalam menafsirkan al-Qur'an, ia juga menggunakan pendapat pribadinya agar seirama dengan pandangan-pandangannya (Galli: 19). Oleh karena itu, al-Māturīdī mencoba mengformulasikan metode penafsirannya secara independen dalam magnum opusnya *Ta'wīlāt al-Qur'an*.

Dalam pandangan Gotz (1999), ada beberapa fakta menarik dalam konsep ta'wīl yang digagas oleh al-Māturīdī, *pertama*: al-Māturīdī tidak banyak menggunakan term ta'wīl, dan dalam mengutip sejumlah pendapat ulama' al-Māturīdī lebih banyak tidak menyebut nama secara langsung. Ia lebih sering menggunakan kata: *qāla* (sebagaimana dikatakan), *yahtamilu* (ayat ini memiliki beberapa kemungkinan penafsiran), dan *qāla ba'duhum* (sebagian berpandangan). *Kedua*: hadis yang dijadikan rujukan dalam ta'wīl al-Māturīdī adalah hadis yang telah ditransmisikan melalui *Salaf al-Ṣalīh* yang namanya sangat dikenal dan paling sering muncul dalam deretan hadis Nabi, di antaranya: 'Abdullah ibn 'Abbās, Hasan al-Baṣrī, 'Alī, Ibn Mas'ūd, Ubay ibn Ka'ab, 'Urwah ibn Zubair, Abū Bakr, 'Umar, 'Aisyah, Abū Hurairah dan perawi-perawi lain (Gotz 1999: 192-193).

Dalam *Ta'wīlāt Abl al-Sunnah* maupun karya lainnya, al-Māturīdī tidak menyampaikan secara eksplisit standar yang harus dipenuhi oleh seorang pena'wil. Padahal ulama' lain banyak yang memberikan syarat dan kualifikasi yang ketat bagi pena'wil. Bahkan syarat dan kualifikasi tersebut baru dirumuskan oleh ulama'-ulama' setelahnya sebagaimana dapat kita lihat dalam karya imam al-Ghazali: *Qānūn al-Ta'wīl* (al-Ghazali 1993: 15-21).

Fokus ta'wīl al-Māturīdī sendiri lebih dipusatkan pada hal-hal yang bersifat teologis. Dengan konsep ta'wīl yang ia tawarkan, al-Māturīdī setidaknya berusaha mengenalkan teologi Sunni ketika manafsirkan al-Qur'an. Masalah yang dikaji lebih menyoroti persoalan keesaan Tuhan, doktrin ini ditanamkan oleh al-Māturīdī sebagai pembeda dan merupakan sikap defensif dari dogma non-Sunni lainnya yang dinilai bertentangan. Selain itu upaya yang dilakukan al-Māturīdī ditujukan untuk meruntuhkan paradigma antropomorfisme (*al-mushabbihah*) yang dianggap lebih berbahaya dari pada Muktaẓilah (al-Khaimi 2004; Balsum 2006; Gotz 1999; dan Galli 1982).

D. Takwil Teologis: Upaya Pembasisan sebuah Doktrin Ke-Esa-an Tuhan

Secara eksplisit, al-Māturīdī mengemukakan bahwa Allah adalah *Ẓāt* yang Maha Esa. Esa artinya tidak memiliki keserupaan, wujud Allah ada dengan sendiri-Nya, abadi dan tiada akhir bagi-Nya. Pemaknaan ini merupakan inti pembacaannya terhadap QS. al-Syura

[42]: 11 (ليس كمثل شيء) (al-Maturidi 2006, 23). Dari pemahaman tersebut maka keesaan Tuhan berarti Dia yang Maha tunggal, yang terlepas dari keserupaan dengan makhluk apapun. Konsep ini erat kaitannya dengan ajaran monoteisme yang menghendaki adanya sifat tunggal dalam ketuhanan (Wani 2013: 34-35).

Namun, dalam pandangan al-Māturīdī, “esa” bukanlah “satu”, sebab angka satu menuntut kehadiran bilangan lain: dua, tiga, empat dan lainnya. Sementara transendensi Tuhan menolak wujud lebih dari satu. Keesaan Tuhan menurut al-Māturīdī bukan hanya soal mensucikan Tuhan dari serupa dengan makhluk, namun juga meniadakan pertentangan (*nafyu ‘an al-ḍid*) (al-Māturīdī 2006: 23). Dengan demikian menurut al-Māturīdī ta’wīl sifat “*wahid/wahdab*” lebih tepat jika dimaknai dengan arti keagungan dan kebesaran Tuhan yang terbebas dari sifat serupa dan berselisih dengan makhluk.

Pandangan ini sedikit berbeda dengan kalangan Muktazilah. Menurut mereka bahwa seseorang belum dapat dikatakan men-*tauhid*-kan Tuhan jika hanya sebatas mengetahui ke-Esa-an Tuhan namun tidak mengakui-Nya, atau sebaliknya (al-Jabbar 1965: 128). Dua hal, mengetahui dan mengakui keesaanNya, menjadi syarat dasar yang harus dipenuhi ketika seseorang tersebut dianggap sebagai *mumabhid*.

Dalil yang digunakan al-Māturīdī dalam membuktikan keesaanNya, tidak hanya dari ayat-ayat al-Qur’an seperti yang dilakukan al-Asy’ārī, (Khalif 1995) melainkan juga menghadirkan dalil *al-hawâs* (indrawi) dan argumentasi akal. Di antara firman Tuhan yang digunakan sebagai dalil keesaan Allah adalah surat al-Isra’: 42, al-Anbiya’[21]: 22, al-Mu’minun [23]: 91 dan al-Ra’d [13]: 16.

قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَابْتَغَوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا

Katakanlah: "Jikalau ada tuhan-tuhan di samping-Nya, sebagaimana yang mereka katakan, niscaya tuhan-tuhan itu mencari jalan kepada Tuhan yang mempunyai ‘Arsh." (Qs. al-Isra’: 42)

Setidaknya ada empat makna yang ditawarkan al-Maturidi dalam menafsiri ayat di atas. *Pertama*, mayoritas ahl *al-ta’wīl* menuturkan bahwa tuhan-tuhan—berhala dan patung—yang mereka sembah, jika keberadaan para tuhan tersebut di samping Allah maka sejatinya mereka akan mencari jalan untuk mendekatkan diri kepada sang pemilik ‘Ary. *Kedua*, sebagian kalangan berpendapat seandainya para tuhan memiliki akal tentu mereka akan taat dan beribadah kepada Allah (Q.S. al-Isrā’ [17]: 57). Karena itu, jangan menyerupakan Allah dengan berhala ataupun patung, terlebih mereka tidak dapat mendengar, tidak berakal dan juga tidak mampu melihat (Q.S. Maryam [19]: 42) bahkan mereka tidak dapat menciptakan seekor lalat sekalipun (Q.S. al-Hājj [22]: 73).

Ketiga, sebagian lainnya berpendapat bahwa mereka menjadikan tuhan-tuhan mereka seperti halnya Allah dalam hal penciptaan dan pengaturan alam seisinya. Namun dalam

realitasnya tuhan mereka tidak mampu mewujudkan semua itu. Hal ini menunjukkan bahwa tidak ada Tuhan yang bersanding dengan-Nya (Q.S. al-Mu'minūn [23]: 91). *Keempat, abl al-ta'wil* mengatakan bahwa tuhan-tuhan mereka mengakui kedudukan Tuhan di atas mereka. Oleh sebab itu, para tuhan tersebut mencari jalan untuk mendekatkan diri kepada-Nya (al-Māturīdī 2006, jilid 8: 51-52).

Interpretasi al-Māturīdī di atas menunjukkan keesaan Tuhan dengan meniadakan segala kemungkinan wujud yang bersanding dengan-Nya. Wujud penegasian ini ditunjukkan dengan keragaman makna yang ditawarkan tersebut mengarah kepada satu tujuan yaitu Dzat yang tunggal. Dalam penafsiran ayat ini, paling tidak dapat digarisbawahi bahwa al-Māturīdī menyebutkan term ta'wil secara repetitif, namun sebetulnya istilah ta'wil dalam pemaknaan ini lebih tepat dikategorikan sebagai tafsīr. Hal ini dibuktikan jika keragaman makna tersebut dikomparasikan dengan tafsīr al-Ṭabāri (al-Thabari, jilid 14: 603) dan al-Zamakhshari (T.t, jilid 3: 521-522). Karena itu, pemaknaan yang ditawarkan keduanya tidak cukup berbeda dengan penafsiran al-Maturidi. Berbeda halnya dengan al-Rāzi, menjadikan dalil yang sama sebagai dalil *al-tamānu'* meskipun dalam penafsiran ini hanya diuraikan secara sepiantas (al-Rāzi T.t, jilid 20: 218-219).

Hal ini tidak berarti bahwa pembacaan al-Māturīdī terhadap ayat di atas terlepas dari argumen rasionalnya (ta'wil). Penalarannya muncul namun nampak terikat oleh teks. Artinya bahwa al-Māturīdī menyampaikan argumen rasionalnya tetapi diperkuat dengan teks. Secara eksplisit, ayat ini tidak saja dijadikan sebagai argumen untuk meruntuhkan pandangan kaum musyrik (politeisme) tetapi juga untuk melemahkan kalangan Atheis. Penafsiran ini nampak berbeda sebab tidak dijumpai dalam ketiga penafsir di atas. Oleh karena itu, interpretasinya pada ayat ini adalah sintesa dari tafsīr dan ta'wil. Pola yang sama juga dijumpai dalam Q.S. al-Mu'minūn [23]: 91 (al-Maturidi, 2006, jilid 8: 489). Hanya saja, dalam ayat ini aliran al-Dahriyah, al-Ṭanāwiyah dan al-Majūsi disebutkan secara tersurat sebagai kalangan yang sejatinya mengakui ketuhanan Allah namun menyekutukanNya dengan tuhan lain

Dalam keterangan lain, al-Māturīdī menganalogikan dan menyederhanakan pembacaan ayat di atas dengan suatu kerajaan yang dipunggawai oleh beberapa raja. Jika salah seorang raja mengerahkan segenap kemampuannya untuk menjalankan otoritas kerajaan, sementara raja lainnya menahan diri maka dipastikan kerajaan tersebut akan binasa. Sebaliknya, jika raja lainnya berpangku tangan maka menunjukkan bahwa hanya ada satu raja dalam sebuah kerajaan. Oleh Karena raja lainnya telah kehilangan otoritasnya sebagai raja sehingga mereka tunduk di bawah kekuasaan sang raja. (al-Māturīdī, *Kitāb al-Taḥḥid*: 20). Dengan demikian dapat ditegaskan bahwa dalam sebuah kerajaan hanya ada satu raja yang memiliki otoritas absolut.

Secara logika dapat dipahami, kehadiran pluralitas Tuhan dalam alam semesta akan saling menegasikan satu sama lain dimana pada akhirnya alam tidak akan pernah terwujud.

Sementara ketika tuhan-tuhan lain tunduk kepada Tuhan sebenarnya, maka hal ini mengindikasikan bahwa keberadaan mereka sangat lemah. Sifat lemah tersebut menandakan mereka adalah *al-marbūb* bukan *al-rabb* (Allah). Dari sini dapat disimpulkan hanya ada Tuhan yang Maha Esa dalam jagat raya ini. Menurut al-Māturīdī inilah sejatinya ta'wīl yang dikehendaki dari QS. al-Isrā' [17]: 42 (al-Māturīdī, *Kitāb al-Taḥbīb*: 20).

Ayat lain yang juga digunakan sebagai dalil keesaan Tuhan yaitu Q.S. al-Anbiya' [21]: 22 لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا . Dalam menafsirkan ayat ini, ia menawarkan tiga pemaknaan. *Pertama*, maksud dari لَفَسَدَتَا berarti para tuhan tersebut bukanlah Tuhan hakiki sebab keberadaan banyak tuhan akan berimplikasi pada munculnya pendapat yang kontradiktif. Ketika yang satu ingin menetapkan, sementara yang lain menafikan. *Kedua*, manfaat yang ada di dalamnya (langit dan bumi) tidak mungkin terjalin ketika satu sama lain saling beradu-argumen, namun alam sebagai manifestasi Tuhan nyatanya memiliki ketersinambungan satu dengan lain. Hal ini menunjukkan hanya ada satu Tuhan. *Ketiga*, walaupun tuhan itu lebih dari satu, maka alam dan segala keseimbangannya tidak mungkin akan terwujud. Namun demikian nyatanya alam hadir dengan segala keserasiannya, hal ini berarti bahwa alam dikendalikan oleh Tuhan yang Maha Esa (al-Māturīdī 2006, jilid 7: 335-336).

Dari pemaparan di atas, al-Māturīdī ingin mempertegas keesaan Tuhan dengan menafikan sekutu bagi-Nya. Uraian ini diwujudkan dengan penciptaan alam (langit dan bumi) dan manfaat yang diproduksi dari keduanya yang erat satu sama lain, meski jarak di antara keduanya sangat jauh. Hal ini mengindikasikan eksistensi satu Tuhan yang mampu menghubungkan keduanya, yaitu Tuhan hakiki yang tidak mengenal arti fana. Keragaman makna di atas menunjukkan bahwa pemaknaan tersebut merupakan perpaduan tafsīr dan ta'wīl. Karena itu, interpretasi dalam ayat ini tidak saja memperjelas makna tekstual ayat tetapi telah coba digiring ke dalam diskursus teologi.

Hal ini terlihat ketika interpretasi tersebut dipadukan dengan tafsīr al-Ṭabari yang hanya menguraikan makna tekstual ayat. Misalnya dalam menafsirkan لَفَسَدَتَا dengan kehancuran penduduk langit dan bumi karena menyembah tuhan yang tidak sepatutnya disembah (al-Ṭabārī 2005, vol 16: 246). Dalam konteks ini, penafsiran al-Zamakhshyārī tidak jauh berbeda dengan penafsiran al-Māturīdī. Hanya saja ia menarik pemaknaan ini ke dalam dalil *al-tamānu'* yang diyakini oleh kalangan teolog dan kaum filosof (Al-Zamakhshyārī T.t: 136-137).

Hal senada juga disampaikan al-Razi. Menurutnya bahwa wujud Tuhan lebih dari satu akan memunculkan reaksi yang berlawanan, ketika yang satu ingin menggerakkan Zaid dan lainnya menginginkan Zaid berdiam. Hal ini mustahil, sebab tidak mungkin dalam satu waktu dapat terjadi sesuatu yang kontradiktif (*li istihālah al-jam' bain al-diddain*) (al-Razi T.t, jilid 22: 150-154).

Pemaparan-pemaparan di atas tidak saja menunjukkan kekayaan intelektual para mufassir dalam membaca teks, tetapi di saat yang bersamaan mengindikasikan bahwa mufassir Sunni maupun Muktazilah bersatu-padu dalam mengkonstruksi pemahaman atas keesaan Allah yaitu melalui dalil *al-tamānu*'. Sejalan dengan pernyataan ini, Abd al-Jabbar juga menjadikan Q.S. al-Anbiyā' [21]: 22 sebagai argumen bahwa Allah adalah Tuhan Yang Maha Esa yang tidak diduakan oleh apapun. Menurutnya jika ada dzat yang *qadim* selain Allah maka ia juga akan memiliki sifat-sifat sebagaimana Tuhan miliki. Hal ini berarti bahwa keduanya akan memiliki sifat *al-nafsiyah* yang sama sehingga berimplikasi terjadinya *al-tamānu*' (saling sengketa di antara keduanya) (al-Jabbār 1987: 487).

Dalil *al-tamānu*' ini juga disebutkan secara eksplisit oleh al-Māturīdī pada Q.S. al-Mulk [67]: 3. Inti penafsirannya seruan untuk memperhatikan ciptaanNya yang tidak memiliki kecacatan. Ketika ditemui sesuatu yang tidak seimbang, kita akan mengira bahwa sang pencipta tidak mampu menyusun semesta ini dengan baik. Kalaupun dijumpai kecacatan ataupun pertentangan tentu akan terjadi *al-tamānu' wa al-tadāfu*'. Bukti kontradiksi tersebut akan muncul ketika ditetapkan banyaknya pencipta (*isbāt al-'adad*). Namun demikian tidak didapati sedikitpun suatu kecacatan ataupun perbenturan satu dengan lainnya.

Hal ini menunjukkan keesaan dan kekuasaan-Nya. Karena itu, ketidak-seimbangan alam akan menunjukkan pada kecerobohan-Nya (*al-safah*) dan juga dapat meniadakan hikmah-Nya. Akan tetapi, ketidak-seimbangan dan kecacatan alam ini tidak mewujudkan sehingga keesaan Tuhan pun ditetapkan. Begitupula Hari Kebangkitan yang menunjukkan pada penegasan hikmah-Nya. Kesesuaian alam ini bukti bahwa Tuhan menciptakan alam sekaligus mengendalikanNya secara independen seperti (Q.S. al-Mu'minūn [23]: 91) (al-Māturīdī 2006, jilid 10: 105-106).

Interpretasi tersebut menunjukkan bagaimana al-Māturīdī berupaya mempertahankan argumen rasionalnya melalui pemahamannya terhadap teks. Karena itu, makna yang ditawarkan ini sangat dominan pada pandangan kalamnya. Meskipun pemaknaan tersebut tidak keluar dari makna tekstual ayat. Dengan demikian uraian al-Māturīdī ini dikategorikan ta'wīl namun tentu penakwilan yang tidak terlepas dari koridor teks. Hal ini dengan mendasarkan pada penafsiran al-Rāzi (T.t, jilid 30: 57-58) yang cukup banyak ditemui sisi kesamaan dengan al-Māturīdī dan nampak berbeda dari tafsīr al-Thabari (jilid 23: 119-121) dan al-Zamakhsyāri (Al-Zamkhsyari, jilid 6: 170-171). Pemaparan al-Māturīdī ini tidak saja mempertegas keesaan Tuhan tetapi juga memperlihatkan upaya membasiskan doktrin keesaan Tuhan melalui dalil *al-tamānu' wa al-tadāfu*'.

Namun demikian dalil eksistensi Tuhan dan keesaan-Nya dengan menunjukkan dalil *al-tamānu*' di atas tidak terlepas dari kritik ibn Rusyd yang diikuti al-Taftāzānī, Ibn Taimiyah dan Mahmūd Qāsim. Al-Sayyid al-Jiliyān memaparkan bahwa Ibn Taimiyah memang sepakat atas dalil silogisme (logika deduktif) tersebut, tetapi ia menolak premis mayor dan

minor dari dalil silogisme ini. Ibn Taimiyah melihat bahwa dalil tersebut tidak mampu memberikan pemahaman secara jernih sehingga dapat mengaburkan keyakinan sang pembaca (al-Jiliyan 1983: 158-160).

Hal senada juga dipaparkan Muhammad Salmān Dāwud bahwa dalil silogisme tersebut akan menyulitkan terlebih bagi masyarakat awam. Karena itu, dia menawarkan metode yang dianggap lebih mudah yaitu cukup dengan mengimani Allah, sebagaimana metode yang ditempuh oleh kalangan Ahl al-Hadits (Dāwud 2016: 506-507). Meski sejatinya dia tidak mengingkari bahwa dalil silogisme tersebut muncul sebagai sanggahan terhadap kalangan yang enggan mengimani Allah.

Pendapat ini dikomentari lebih jauh oleh Ibrahim el-Deibu. Menurutnya kritik yang ditujukan Ibn Rusyd tersebut sejatinya berupaya melemahkan dalil *al-tamānu'* sebagai argumen kaum teolog yang dinilai tidak logis dan bertentangan dengan dalil Syar'i. Selain itu, premis mayor dan minor dari dalil silogisme tersebut juga bukanlah dalil *qaṭ'i* melainkan dalil *ẓanni al-iqnā'i*. Artinya bahwa dalil ini masih bersifat dugaan sehingga belum dapat memberikan keyakinan pasti. (el-Deibu 2014: 174-175).

Begitu halnya sejumlah ayat al-Qur'an yang dijadikan landasan dalam memperteguh keesaan-Nya. Pendapat ini juga dikuatkan al-Taftāzānī bahwa argumen teks yang dipertahankan oleh *mutkallimīn* bukanlah dalil *qaṭ'i* melainkan sebuah argumen yang hanya dipandang mampu memberikan kepuasan akal (*buḥjah iqnā'iyyah*) (al-Taftāzānī T.t: 29). Ibn Taimiyah juga ikut memperkuat pendapat al-Taftazani bahwa hal ini terjadi karena *mutakallimīn* menakwilkan ayat dengan cara mengalihkan makna tekstual ayat kepada makna lainnya. (al-Jiliyand 1983: 29)

Klaim di atas kemudian direspon balik oleh el-Deibu dengan melacak akar keraguan pada dalil silogisme yang digunakan. El-Deibu menjelaskan bahwa jika ditelusuri akar sejarahnya bahwa keraguan dalil *al-tamānu'* ini sejatinya muncul kali pertama disampaikan oleh Abu Hashim al-Jubba'i (syaikh Muktazilah) yang menolak keberadaan dalil ini. Menurutnya, tidak ada dalil akal yang menegaskan keesaan-Nya karena yang ada hanyalah dalil *al-sama'* (al-Jabbār 1987: 176; al-Nasafi: 84-92). Dari keraguan argumentatif ini kemudian dia menggoyahkan dalil *al-tamānu'* yang kemudian diikuti oleh ibn Rusyd, al-Taftāzānī, dan al-Āmidī.

Menurut el-Deibu keraguan pada dalil *al-tamānu'* ini mulai mengendur, seiring dengan sanggahan yang ditunjukkan oleh kalangan Maturidiyah dan Asha'irah (*min al-muta'akhirīn*). Di antaranya Mala 'Ala al-Qari dan Ahmad al-Shawi yang juga menegaskan bahwa kedua dalil—*al-tamānu'* dan ayat al-Qur'an—adalah dalil *qaṭ'i ijma'i* dan bukanlah dalil *ẓanni iqnā'i* sebagaimana mereka tuduhkan. Sejalan dengan pendapat ini, al-Ghazali menggunakan dalil *qiyāsī al-muttaṣil* dalam mengkonstruksi pemahaman dalil *al-tamānu'*. Misalnya dengan mengatakan bahwa jika Tuhan tidak Esa maka tidak akan dijumpai

keseimbangan alam, namun kenyataannya alam hadir dengan penuh kesesuaian karena itulah Tuhan itu Maha Esa (el-Deibu 2014: 141-172).

Terlepas dari kontradiksi pendapat yang ada mengenai dalil *al-tamānu' wa al-tadāfu'*, dapat disimpulkan bahwa konsep keesaan yang dipahami al-Māturīdī dan 'Abd al-Jabbar meski tidak sepenuhnya sama, namun keduanya sepakat untuk menolak konsep ketuhanan yang diyakini oleh al-Šanāwīyyat beserta cabangnya (al-Ma'nawiyāt, al-Daisaniyāt dan al-Marqiyuniyāt), Majusi dan Nasrani (al-Māturīdī 2006). Pernyataan ini seperti ditegaskan oleh Fathullah Khalif bahwa jika merujuk pada bab kelompok-kelompok non-Muslim dalam kitab *al-Mughnīfī Abwāb al-Taḥbīd* dan *Kitāb al-Taḥbīd* maka akan dijumpai bahwa argumentasi yang dikemukakan keduanya ditemui titik persamaan (Khalif 1995: 48). Hal senada juga dipaparkan secara eksplisit oleh imam al-Nasafī bahwa kalangan Muktaẓilah berdiri di barisan depan dalam meredam paham-paham batil yang kemudian hari diikuti oleh kalangan Hanafiyah dan Asha'irah.

SIMPULAN

Dari hasil pendedahan terhadap ta'wīl al-Māturīdī dapat disimpulkan bahwa ta'wīl yang dikonstruksi al-Māturīdī adalah ta'wīl yang terikat oleh teks, dimana argumen rasionalnya muncul menguatkan penalaran teks. Penakwilan al-Māturīdī tidak dibangun semata berdasar pada nalar sebagaimana ta'wīl Muktaẓilah yang cenderung menundukan teks (dalam beberapa kasus) di bawah subordinasi akal mereka.

Pengejawantahan ta'wīl dalam sebuah penafsirannya menunjukkan bahwa al-Māturīdī menekankan pentingnya peranan ta'wīl. Selain dinilai mampu menghadirkan makna yang tiada batas, melalui ta'wīl dapat pula memalingkan seseorang dari penghambaan terhadap makna literal teks. Ini tidak berarti al-Māturīdī mengesampingkan tekstualitas penafsiran karena dalam beberapa kasus Al-Qur'an tidak dapat didekati secara tekstual. Wilayah ini kemudian menjadi lahan basah baginya untuk meredam paham-paham yang dianggap berseberangan dengannya terutama kalangan antropomorfisme. Namun demikian, terma ta'wīl yang ada tidak selamanya menunjukkan ta'wīl dalam pemahaman al-Maturidi, melainkan terkadang identik disebut tafsīr. Hal ini menandakan kekurang-konsistenan al-Māturīdī dalam memetakan ranah tafsīr dan ta'wīl secara serius. Seolah membiarkan pembaca dalam kekaburan makna.

Penelitian ini juga menemukan bahwa ta'wīl al-Māturīdī yang diterapkan dalam persoalan teologi mampu menyuguhkan makna secara elaboratif. Pertimbangan ini dengan mendasarkan pada pendekatan tafsīr komparatif, argumen *naqli* yang dihadirkan banyak ditemui sisi kesamaan dengan tafsīr al-Thabari—*Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ay al-Qur'ān*—. Sementara argumen nalar al-Māturīdī banyak yang sejalan dengan pendapat al-Razi dalam *Mafatih al-Ghayb*.

Dua hal ini membuktikan bahwa al-Māturīdī mampu mengkombinasi agumen *naqli* dan *aqli*-nya dengan baik. Meski tidak dipungkiri argumen nalarnya banyak terkontaminasi dengan pandangan teologinya. Itu sebabnya tafsīr ini diklaim sebagai tafsīr yang memperkuat doktrin teologi Sunni. Penafsiran al-Māturīdī tidak serta merta bersebrangan dengan Muktaẓilah. Misalnya dalam persoalan keesaan Tuhan, keduanya sepakat menolak paham al-Tsanawiyah, al-Dahriyah, dan kalangan Naturalis lainnya. Walaupun pada akhirnya al-Māturīdī memisahkan diri karena berbeda prinsip dalam memahami esensi “*al-tawhīd*”.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Asy’ari, A. H. *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah*. Kairo: Maktabah Dār al-Bayān, 1990.
- Al-Deibū, I. (2014). *Masā’il al-Aqīdah ‘inda al-Mutakallimīn*. Beirut: Dār al-Ṭabī’ah.
- Al-Fatah, A. A. (2008). *Imām Abl al-Sunnah wa al-Jamā’ah Abu Mansūr al-Māturīdī wa Arā’uhū al-Kalāmīyah*. Kairo: Maktabah Wahbah.
- Al-Ghazali, A. H. (1993). *Qānūn al-Ta’wīl*. Damaskus: Dār al-Bayān.
- Al-Hazbi, A. I. (1991). *al-Māturīdīyah Dirāsah wa Taqwīm*. Dār al-‘Āṣimah.
- Al-Jabbar, A. A. (1969). *Mutasyābih al-Qur’ān*. (M. A. Zarzur, ed.). Kairo: Dār al-Turāṣ.
- Al-Jabbar, A. A. (1996) *Syarh al-Uṣūl al-Khamsah*. (A. F. al-Ahwani, ed.). Kairo: Maktabah Wahbah.
- Al-Jabbar, A. A. (T.t). *Tanzīh al-Qur’ān ‘an al-Maṭā’in*. Beirut: Dār al-Nahḍah al-Hadiṣah.
- Al-Jābirī, A. (2007). *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabī: Dirāsah Tabliḥīyah Naqdiyyah li Nuẓūm al-Ma’rifah fī al-Ṣaqāfah al-‘Arabīyah*. Beirut: Dār al-Baiḍā’.
- Al-Jiliyan, M. S. (1973) *al-Imām Ibn Taymiyah wa Qaḍīyah al-Ta’wīl*. Kairo: al-Hai’ah al-Qāmah Li Syu’ūn al-Maṭābi’ al-Amīriyah.
- Al-Khafāji, H. U. H. (2009). *al-Ta’wīl baina al-Naṣ al-Qur’ānī wa Aqwāl al-Mufassirīn. Majallah al-Qādisiyah fī al-Ādāb wa ‘Ulūm al-Tarabīyah*, 8 (1), 40-41.
- Al-Māturīdī, A. M. (2006). *Ta’wīlāt Abl al-Sunnah*. (F. Y. al-Khaimi, ed.). Beirut: Mu’assasah al-Risālah Nasyirūn.
- Al-Māturīdī, A. M. (2006). *Ta’wīlāt Abl al-Sunnah*. (M. Balsum, ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Al-Māturīdī, A. M. (T.t). *al-Taḥīd*. (Fathalla Khalif, ed.). Alexandria: Dār al-Jāmi’at al-Miṣriyyah.
- Al-Qurasyi, A. (1979). W. *al-Jawābir al-Muḍr’ah fī Ṭabaqāt al-Hanafīyah*. Kairo: Dār Ihyā’ al-Kutub al-‘Arabīyah.

- Al-Rāzi, F. M. (T.t). *Tafsīr al-Rāzī al-Musytabīr bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātīh al-Ghaib*. Kairo: Dār al-Fikt.
- Al-Syahrastāni. (1992). *al-Milal wa al-Nihal*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Al-Ṭabāri, A. J. M. b. J. (2005). *Jāmi’ al-Bayān fī Ta’wīl al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Amin, A. (2012). *Ḍubā al-Islām*, Kairo: Mu’assasah Handawi li al-Ta’līm wa al-Šaqāfah.
- Dawud, M. S. (2016). Adillah ‘alā Wujūdillah ‘inda al-Imām Ibn Fāris al-Andalūsi. *al-Majallab al-‘Ulūm al-Insāniyyah* (No. 13), 506-507.
- Galli, A. M. A. (1982). Some Aspects of Al-Maturidi’s Commentary on the Qur’an. *Islamic Studies*, 21 (1), 3-21.
- Gotz, M. (1999). *Maturidi and His Kitāb Ta’wīlat al-Qur’an*. In Rippin, A. *The Qur’an: Formative Interpretation*. New York: Ashgate Publishing.
- Hamka, H. (2007). Maturidiyah: Kelahiran Dan Perkembangannya. *HUNAFa: Jurnal Studia Islamika*, 4 (3), 257-270.
- Hashush, H. D. (T.t). Qanūn al-Ta’wīl baina al-Ghazālī wa Ibn Rusyd. *Majallab Kulīyyah al-Tarbiyyah al-Asāsīyah*, 19 (81), 264-274.
- Hidayat, K. (1995). *Memahami Bahasa Agama; Sebuah Kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina.
- Itsuzu, T. (1994). *Konsep Teologi dalam Islam, Konsep Kepercayaan dalam Teologi Islam: Analisis Semantik Iman dan Islam*. (A. F. Husein, Trans). Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya.
- Khalifah, H. (1979). *Kasyf al-Dunūn ‘an Usamī al-Kutūb*. Kairo: Dār Sa’adat.
- Khalil, S. M. I. (2009). *Tafsīr Abū Manṣūr al-Māturidī Dirāsah Manhajīyah Tablīliyah*. Ordon: Universitas Yarmuk.
- Machasin. (2000). *al-Qāḍī ‘Abd al-Jabbār Mutasyābih al-Qur’ān: Dalīh Rasionalitas al-Qur’an*. Yogyakarta: LkiS.
- Nasir, S. A. (2005). The Epistemology of Kalam of Abu Mansur al-Maturidi. *Al-Jami’ah: Journal of Islamic Studies*, 43 (2), 349-365.
- Nasution, H. (1986). *Teologi Islam: Aliran-Aliran, Sejarah Analisa Perbandingan*. Jakarta: Universitas Indonesia.
- Saeed, A. (2008). Some Reflection on the Contextualist Approach to Ethico-Legal Text of the Qur’an. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies University of London*, 71 (2), 221-237.
- Saleh, W. A. (2016). Rereading al-Thabari Through al-Maturidi: New Light on the Third Century Hijri. *Journal of Qur’anic Studies*, 18, (2), 180-209.
- Shesthopalets, D. (2013). Interpretation of the Term Muhkamāt dan Mutasyabihāt in Medieval Qur’anic Exegesis,” *Journal of Qur’anic Studies*, (4), 145-146.
- Shihab, M. Q. (2015). *Kaidah Tafsīr*. Tangerang: Lentera Hati.
- Tim Pustaka Agung Harapan. (T.t). *Kamus Ilmiah Populer*. Surabaya: Pustaka Agung..

- Wani, A. M. (2013). A comparative study of the concept of God in Hinduism and Islam. *International Journal of Scientific and Research Publications*, 3 (2), 1-5.
- Williams, W. (2002). Aspects of the creed of Imam Ahmad Ibn Hanbal: a study of Anthropomorphism in early Islamic discourse. *International Journal of Middle East Studies*, 34(3), 441-463.
- Yusuf, H. F. (2008). Ta'wīl al-Qur'ān Sulṭah al-Qāri' am Sulṭah al-Naṣ. *Majallah al-Qādisiyah fī al-Ādāb wa 'Ulūm al-Tarbiyah*, 7 (1-2), 9-13.
- Zayd, N. H. A. (1996). *al-Khitāb wa al-Ta'wīl*. Beirut: al-Markaz al-Šaqafī al'Arabī.