

**MENGUJI KEBERPIHAKAN *AL-MISHBĀH* PADA SYĪ'AH
(STUDI KRITIS ATAS PENILAIAN AFRIZAL NUR PADA *TAFSĪR
AL-MISHBĀH* KARYA M. QURAIH SHIHAB)**

Diajukan kepada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan Studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)



OLEH:
MUSTAKIM
NIM: 192510043

**PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI KAJIAN AL-QUR'AN
PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT PTIQ JAKARTA
2023 M. / 1444 H.**

**MENGUJI KEBERPIHAKAN *AL-MISHBAH* PADA SYĪ'AH
(STUDI KRITIS ATAS PENILAIAN AFRIZAL NUR PADA *TAFSIR
AL-MISHBĀH* KARYA M. QURAIH SYIHAB)**

Diajukan kepada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan Studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)

OLEH:
MUSTAKIM
NIM: 192510043

**PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI KAJIAN AL-QUR'AN
PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT PTIQ JAKARTA
2023 M. / 1444 H.**

ABSTRAK

Kesimpulan besar dari tesis ini adalah untuk membantah pernyataan dari Afrizal Nur di dalam bukunya yang berjudul *TafsirAl-Mishbâh dalam Sorotan*. Dalam tesis ini, penulis menggunakan teori hermeneutika objektivitas, di dalam analisis ini tentunya akan menilai bahwa penafsiran berarti memahami teks sebagaimana yang dipahami pengarangnya, sebab apa yang disebut teks adalah ungkapan jiwa pengarangnya. Sehingga apa yang disebut makna atau tafsiran atasnya tidak didasarkan atas kesimpulan penafsir melainkan diturunkan dan bersifat instruktif.

Adapun pada penelitian tesis ini, menemukan temuan bahwa benar adanya M. Quraish Shihab mengambil rujukan penafsiran yang beraliran Syiah, namun yang perlu dicatat adalah M. Quraish Shihab di dalam *TafsirAl-Mishbâh* -nya cukup objektif di dalam mengutip penafsiran Syî'ah. Jika Afrizal Nur memandang, bahwa M. Quraish Shihab berpihak kepada Syiah, maka menurut penulis Afrizal Nur tidak begitu objektif di dalam menganalisis *TafsirAl-Mishbâh* , karena banyak pernyataan-pernyataan M. Quraish Shihab di dalam tafsirnya yang tidak sependapat dengan penafsiran Thabathaba'i di dalam kitab *Tafsiral-Mîzân* misalnya.

Argumentasi ini penulis perkuat oleh contoh-contoh ayat serta penafsiran M. Quraish Shihab yang membantah pandangan tokoh Syî'ah seperti Thabathaba'i di dalam penafsirannya. Kutipan tema-tema ini, berdasarkan buku Afrizal Nur *TafsirAl-Mishbâh dalam Sorotan* di antaranya adalah 1). Terlalu mengagungkan puteri Nabi Muhammad Saw. Fatimah R. A. 2). Ali bin Abi Thalib R. A adalah Orang Pertama Pengganti Rasûlullah Saw. 3). Orang Mukmin di dalam Surat Al-Taubah/9:105 adalah orang-orang khusus 3). Kontroversi tentang "Ahl al-Bait" tema-tema ini merupakan hal-hal yang disoroti oleh Afrizal Nur di dalam *TafsirAl-Mishbâh*.

Adapun berkaitan dengan sejauh mana afiliasi M. Quraish Shihab di dalam mengikuti Syî'ah, terlihat di dalam penafsirannya di dalam membahas *ismah* dan *taqiyyah* bagi penafsiran M. Quraish Shihab yang dikutip dari thabathaba'i bahwa *Ahl-bayt* yang dikatagorikan M. Quraish Shihab di dalamnya terdapat imam-imam syiah. Otomatis M. Quraish Shihab menyatakan bahwa sebagian imam memiliki sifat *ishmah* yaitu: Ali bin Abi Thalib, Hasan, dan Husein. Dan bagian *taqiyyah* M. Quraish Shihab terlihat dalam penafsirannya Surat Ali Imrân/3:28. Yang menyatakan bahwa ada yang namanya *taqiyyah*, akan tetapi dalam urusan akîdah.

Penelitian ini menggunakan model penafsiran *maudhû'i* yaitu mengumpulkan tema-tema yang dikaji untuk memudahkan pemetaan dalam penelitian, sedangkan penelitian ini menggunakan penelitian kualitatif.

Kata Kunci: *TafsirAl-Mishbâh*, M. Quraish Shihab, Afrizal Nur, Syî'ah

ABSTRACT

The big conclusion of this thesis is to refute the statement of Afrizal Nur in his book entitled *TafsirAl-Mishbâh* in Highlights. In this thesis, the author uses the theory of objectivity hermeneutics. In this analysis of course he will judge that interpretation means understanding the text as understood by the author, because what is called a text is an expression of the soul of the author. So that what is called the meaning or interpretation of it is not based on the conclusions of the interpreter but is derived and is instructive.

As for this thesis research, it is found that it is true that M. Quraish Shihab took a Shia interpretation as reference, but what should be noted is that M. Quraish Shihab in his *TafsirAl-Mishbâh* is quite objective in quoting the Shia interpretation. If Afrizal Nur views that M. Quraish Shihab sided with the Shia, then according to the author Afrizal Nur is not very objective in analyzing the *TafsirAl-Mishbâh*, because many statements by M. Quraish Shihab in his interpretation does not agree with Tabataba'i interpretation. in the book of *Tafsiral-Mîzân* for example.

This argument is strengthened by the author's examples of verses and the interpretation of M. Quraish Shihab who refutes the views of Shia figures such as Tabataba'i in his interpretation. The quotes on these themes, based on Afrizal Nur *TafsirAl-Mishbâh*'s book in Highlights include 1). Too much glorify the daughter of the Prophet Muhammad. Fatimah R. A. 2). Ali bin Abi Talib R. A was the first person to replace the Prophet Muhammad. 3). The Believers in Surat Al-Taubah/9:105 are special people 3). Controversy about "Ahl al-Bait " these themes are the things that Afrizal Nur highlights in *TafsirAl-Mishbâh*.

As for the extent of M. Quraish Shihab's affiliation in following the Syî'ah, it can be seen in his interpretation in discussing ismah and taqiyyah for the interpretation of M. Quraish Shihab quoted from the tabataba'i that Ahl-bayt categorized as M. Quraish Shihab in There are Shia priests in it. M. Quraish Shihab automatically stated that some priests have ismah characteristics, namely: Ali bin Abi Talib, Hasan, and Husein. And the taqiyyah part of M. Quraish Shihab is seen in his interpretation of Surat Ali Imrân/3:28. Which states that there is such a thing as taqiyyah, but in matters of faith.

This study uses the maudhu'i interpretation model, which collects the themes studied to facilitate mapping in research, while this study uses qualitative research.

Keywords: *TafsirAl-Mishbâh*, M. Quraish Shihab, Afrizal Nur, Syî'ah

الاختصار

وخاتمة هذه الأطروحة الكبرى دحض ما قاله أفر يزال نور في كتابه " تفسير المصباح في الضوء ". في هذه الأطروحة ، يستخدم المؤلف نظرية التأويل الموضوعية ، وفي هذا التحليل بالطبع سيحكم على أن التفسير يعني فهم النص كما يفهمه المؤلف ، لأن ما يسمى بالنص هو تعبير عن روح المؤلف. لذلك فإن ما يسمى بالمعنى أو التفسير لا يعتمد على استنتاجات المترجم بل هو مشتق ومفيد.

أما بالنسبة لبحث الأطروحة ، فقد تبين أن السيد قريش شهاب قد اتخذ تفسيراً شيعياً كمرجع ، لكن ما يجب ملاحظته هو أن السيد قريش شهاب في كتابه تفسير المصباح موضوعي تماماً في الاستشهاد بالتفسير الشيعي. إذا رأى أفر يزال نور أن السيد قريش شهاب انحاز إلى الشيعة ، فبحسب الكاتب أفر يزال نور ليس موضوعياً جداً في تحليل تفسير المصباح ، لأن العديد من أقوال السيد قريش شهاب في تفسيره لا تتفق مع طباطبائ في كتاب تفسير الميزان على سبيل المثال.

تعزز هذه الحجة بأمثلة المؤلف في الآيات وتفسير السيد قريش شهاب الذي يدحض آراء الشخصيات الشيعية مثل الطباطبائي في تفسيره. الاقتباسات حول هذه المواضيع ، استناداً إلى كتاب أفر يزال نور تفسير المصباح في أبرز الملامح تشمل (١). أفرط في تمجيد بنت الرسول محمد فاطمة ر. أ. (٢). علي بن أبي طالب رضي الله عنه كان أول من حل محل النبي محمد. (٣). المؤمنون في سورة التوبة / ٩: ١٠٥ هم أشخاص مميزون (٣). الجدل حول " أهل البيت " هذه المواضيع هي الأشياء التي يبرزها أفر يزال نور في تفسير المصباح.

أما مدى انتماء السيد قريش شهاب إلى اتباع الشيعة ، فيمكن رؤيته في تفسيره في مناقشة العصمة والتقية في تفسير السيد قريش شهاب فيها كهنة شيعة. ذكر السيد قريش شهاب آلياً أن بعض الكهنة لهم صفات عصمة وهم: علي بن أبي طالب وحسن وحسين. ويظهر جزء التقية من كتاب سيد قريش شهاب في تفسيره لسورة علي عمران / ٣: ٢٨. وفيه شيء اسمه التقية إلا في الإيمان. تستخدم هذه الدراسة نموذج تفسير المودودي الذي يجمع الموضوعات المدروسة لتسهيل رسم الخرائط في البحث ، بينما تستخدم هذه الدراسة البحث النوعي.

كلمات مفتاحية: تفسير المصباح، م. قريش شهاب، أفر يزال نور، شيعي

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Mustakim
Nomer Induk Mahasiswa : 192510043
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Kosentrasi : Kajian Al-Qur'an
Judul Tesis : Menguji Keberpihakan *Al-Misbâh* Pada Syî'ah (Studi Kritis Atas Penilaian Afrizal Nur Pada *Tafsir Al-Misbâh* Karya M Quraish Shihab)

Menyatakan bahwa:

1. Tesis ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan skripsi ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan kampus Institut PTIQ dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 10 Januari 2023

Yang membuat pernyataan



Mustakim

SURAT TANDA PERSETUJUAN TESIS

MENGUJI KEBERPIHAKAN *AL-MISHBĀH* PADA SYI'AH
(STUDI KRITIS ATAS PENILAIAN AFRIZAL NUR PADA *TAFSĪR*
AL-MISHBĀH KARYA M. QURAIISH SHIHAB)

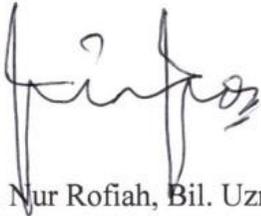
Diajukan kepada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan Studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)

Disusun oleh:
MUSTAKIM
NIM: 192510043

Telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat
diujikan.

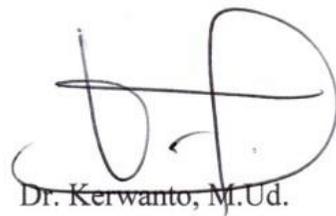
Jakarta, 10 Januari 2023
Menyetujui:

Pembimbing I



Dr. Nur Rofiah, Bil. Uzm.

Pembimbing II



Dr. Kerwanto, M.Ud.

Mengetahui,
Ketua Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



Dr. Abdul Muid N., M.A.

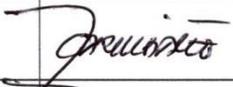
TANDA PENGESAHAN TESIS

MENGUJI KEBERPIHAKAN *AL-MISHBĀH* PADA SYI'AH (STUDI KRITIS ATAS PENILAIAN AFRIZAL NUR PADA *TAFSĪR AL-MISHBĀH* KARYA M. QURAIISH SYIHAB)

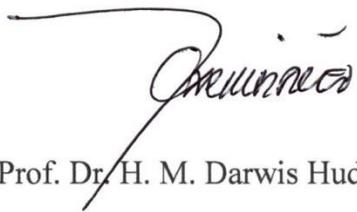
Disusun oleh:

Nama : Mustakim
Nomer Induk Mahasiswa : 192510043
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Kajian Al-Qur'an

Telah diujikan pada sidang munaqasah pada tanggal: 29 Maret 2023

No.	Nama Penguji	Jabatan dalam tim	Tanda tangan
1.	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua sidang	
2.	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.	Penguji I	
3.	Dr. Abdul Muid N., M.A.	Penguji II	
4.	Dr. Nur Rofiah, Bil. Uzm.	Pembimbing I	
5.	Dr. Kerwanto, M.Ud.	Pembimbing II	
6.	Dr. Abdul Muid N., M.A.	Sekretaris sidang	

Jakarta, 29 Maret 2023
Mengetahui,
Direktur Program Pascasarjana
Institut PTIQ Jakarta


Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.

PEDOMAN TRANSLITERASI

Arb	Ltn	Arb	Ltn	Arb	Ltn
ا	'	ز	Z	ق	q
ب	b	س	S	ك	k
ت	t	ش	Sy	ل	l
ث	ts	ص	Sh	م	m
ج	j	ض	Dh	ن	n
ح	<u>h</u>	ط	Th	و	w
خ	kh	ظ	Zh	ه	h
د	d	ع	'	ء	a
ذ	dz	غ	G	ي	y
ر	r	ف	F	-	-

Catatan:

- a. Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya: رَبّ ditulis *rabba*
- b. Vokal panjang (*mad*): *fathah* (baris di atas) ditulis *â* atau *Â*, *kasrah* (baris di bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta *dhammah* (baris depan) ditulis dengan *u* atau *û* atau *Û*, misalnya: القارعة ditulis *al-qâri'ah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, المفلحون ditulis *al-muflihûn*.
- c. Kata sandang *alif* ditambah *lam* (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya: الكافرون ditulis *al-kâfirûn*. Sedangkan, bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf *lam* diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis *ar-rijâl*, atau diperbolehkan dengan menggunakan transliterasi *al-qamariyah* ditulis *al-rijâl*. Asalkan konsisten dari awal sampai akhir.
- d. Ta'marbutah (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: البقرة ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis dengan *i*, misalnya : زكاة المال : *zakât al-mâl*, atau ditulis سورة النساء *surat an-Nisâ*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وهو خير الرازقين ditulis *wa huwa khair ar-râziqîn*

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Puji dan syukur ke hadirat Allah Swt., yang telah memberikan rahmat, taufiq dan hidayah-Nya, sehingga penulis dapat menyelesaikan tesis ini. Shalawat serta salam semoga senantiasa terlimpahkan kepada junjungan kita Nabi Muhammad Saw., beserta keluarga dan para sahabatnya hingga akhir zaman.

Dari hati yang paling dalam penulis menyadari sepenuhnya bahwa tesis ini tidak akan dapat terselesaikan tanpa adanya dukungan, bantuan dan bimbingan dari berbagai pihak. Untuk itu dengan segala hormat dan takzim penulis sampaikan rasa terima kasih yang tak terhingga kepada yang terhormat:

1. Rektor Institut Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an Jakarta, Bapak Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, MA atas segala kebijakannya.
2. Direktur Kuliah Pascasarjana Institut Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an Jakarta, Bapak Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si atas segala kepemimpinan dan pengawasannya.
3. Ketua Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Bapak Dr. Abdul Muid N, M.A. atas segala dukungan dan bantuannya.
4. Pembimbing Ibu Dr. Nur Rofiah, Bil. Uzm. dan Bapak Dr. Kerwanto, M.UD., yang telah meluangkan waktunya untuk membimbing penulis,

memberi berbagai masukan ilmu, petunjuk dan dorongan yang sangat berharga kepada penulis dalam menyelesaikan tesis ini.

5. Segenap Civitas Institut PTIQ Jakarta, para dosen dan seluruh rekan-rekan kelas yang telah mengiringi perjalanan akademik selama kurang lebih dua tahun ini sampai terselesaikannya tesis ini.
6. Kepada isteri dan anak-anak serta keluarga besar yang telah mendukung dan memberikan motivasi kepada penulis, untuk menyelesaikan tesis ini.
7. Para pembaca, terima kasih atas waktunya untuk mengapresiasi karya ilmiah ini lewat membacanya.
8. Dan seluruh orang yang telah mendukung perjuangan selama di kampus terkhusus selama penelitian dan penyusunan tugas akhir ini. Semoga Allah Ta'ala memberikan balasan yang tak terkira.

Hanya harapan dan doa yang dapat peneliti langitkan, semoga Allah Ta'ala memberikan balasan dengan sebaik-baik balasan atas jasa semua pihak yang telah membantu terselesaikannya tesis ini. Pada akhirnya peneliti menyadari bahwa dalam penelitian ini masih banyak kekurangan, sebab itu peneliti mengharapkan saran serta kritik juga masukan agar ke depan dapat lebih baik. Jika dalam penulisan tesis ini terdapat banyak ketidakberkenanan peneliti haturkan permohonan maaf dan harapan. Semoga penelitian ini dapat bermanfaat sebagai sumbangan khazanah keilmuan Al-Qur'an dan Tafsir. Amin.

Akhirnya, semoga hasil jerih payah penulis ini dapat menjadi buah karya yang bermanfaat dan menjadi amal shalih yang mendapatkan *ridhâ* dari Allah Swt., di akhirat kelak, Aamiin.

Jakarta, 10 Januari 2023

Mustakim

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL.....	i
ABSTRAK	ii
SURAT PERNYATAAN KEASLIAN SKRIPSI.....	v
SURAT PERSETUJUAN SKRIPSI	vi
SURAT TANDA PENGESAHAN SKRIPSI	vii
PEDOMAN TRANSLITASI	viii
KATA PENGANTAR.....	ix
DAFTAR ISI.....	xi
DAFTAR TABEL	xiii
DAFTAR GAMBAR	xiv
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Identifikasi Masalah	11
C. Pembatasan dan Perumusan Masalah.....	11
D. Tujuan Penelitian	11
E. Manfaat Penelitian.....	12
F. Kerangka Teori	12
G. Tinjauan Pustaka	16
H. Metodologi Penelitian	19
I. Sistematika Penulisan	21
BAB II BIOGRAFI AFRIZAL NUR DAN PROFIL <i>TAFSIR</i>	
<i>AL-MISHBĀH</i>	23
A. Biografi Singkat Afrizal Nur	23

1. Perkembangan Intelektual Afrizal Nur	23
2. Karya-Karya Afrizal Nur	24
B. Profil <i>TafsirAl-Mishbâh</i>	25
1. Latar Belakang Penulisan <i>TafsirAl-Mishbâh</i>	25
2. Metodologi <i>TafsirAl-Mishbâh</i>	37
3. Sumber-Sumber dalam <i>TafsirAl-Mishbâh</i>	54
4. <i>TafsirAl-Mishbâh</i> dalam Sorotan Akademisi	68
5. Kelebihan dan Kekurangan <i>TafsirAl-Mishbâh</i>	77
BAB III HERMENEUTIKA DALAM PENAFSIRAN AL-QUR'AN	79
A. Hermeneutika Dalam Historis	80
B. Hermeneutika Dalam Penafsiran Al-Qur'an	87
C. Kontroversi Penggunaan Hermeneutika dalam Penafsiran Al-Qur'an	101
D. Metodologi Penafsiran Al-Qur'an	104
E. Menyoroti Objektivitas Hermeneutika Al-Qur'an	107
BAB IV ANALISIS KRITIK PEMIKIRAN AFRIZAL NUR TERHADAP <i>TAFSIRAL-MISHBÂH</i>	109
A. Analisis Keberpihakan <i>TafsirAl-Mishbâh</i> Kepada Penafsiran Syî'ah	112
B. Argumentasi Bantahan Keberpihakan <i>TafsirAl-Mishbâh</i> Terhadap Penafsiran Syî'ah	125
C. Menimbang Afiliasi <i>TafsirAl-Mishbâh</i> Terhadap Akidah Syiah	140
BAB V PENUTUP	149
A. Kesimpulan	149
B. Saran-saran	150
DAFTAR PUSTAKA	153
LAMPIRAN	
RIWAYAT HIDUP	

DAFTAR TABEL

Tabel IV.1. :	112
---------------------	-----

DAFTAR GAMBAR

Gambar III.1. :.....	86
Gambar III.2. :.....	88

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Salah satu sumber ajaran Islam adalah Al-Qur'an. Al-Qur'an adalah kitab yang bersumber dari Allah swt, teks sucinya menyimpan berbagai permasalahan, meliputi permasalahan akidah, hukum-hukum, akhlak, dan kisah-kisah. Allah SWT menjadikan Al-Qur'an sebagai mu'jizat yang tidak dapat ditiru oleh manusia. Tidak seperti kitab-kitab *samâwi* lainnya, Al-Qur'an dijaga langsung oleh Allah swt, hal itu dikarenakan Al-Qur'an adalah kitab suci terakhir yang komprehensif yang ditujukan kepada seluruh manusia sepanjang zaman.¹ Sebagaimana Allah SWT., berfirman dalam Al-Qur'an Surat Al-Hijr/15: 9.²

Banyak *mufassir* yang menjelaskan maksud ayat di atas, diantaranya adalah Wahbah Zuhaili yang menerangkan bahwa Allah-lah yang telah menurunkan Al-Qur'an dan Dia pula-lah yang menjaganya dari perubahan dan penggantian sepanjang zaman sebagai sebuah keistimewaan terhadap Al-Qur'an. Berbeda dengan kitab-kitab sebelumnya yang hanya dijaga oleh para pendeta dan rahib sehingga mereka merubahnya sesuai dengan hawa nafsu mereka.³

¹ Usamah al-Sayyid Mahmud al-Azhary, *Madkhal ilâ Ushûl al-Tafsîr*, Kairo: Dâr al-Wâbil al-Shoyyib, 2010, cet. 1, hal. 7.

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ٩

Sesungguhnya Kami-lah yang menurunkan Al-Qur'an, dan pasti Kami (pula) yang memeliharanya.

³ Wahbah Zuhaili, *al-Tafsîral-Munîr*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 2003, cet. 3, juz 7, hal. 320.

Berbeda dengan Al-Qur'an, Tafsir adalah produk manusia sebagai usaha untuk memahami kandungan Al-Qur'an. Secara etimologi kata tafsir terambil dari bahasa arab yang tersusun dari *fâ', sîn, râ'* yang mempunyai arti menjelaskan dan membuka kata yang tertutup.⁴ Atau dalam istilah lain, penafsiran sejatinya adalah mengeluarkan sesuatu dari tempat yang tersembunyi kepada tempat yang jelas dan tampak. Jika dikatakan, "ia berusaha menafsirkan ucapan orang tuanya" berarti ia berusaha mengeluarkan maksud yang tersembunyi di balik ucapan itu sehingga bisa dipahami dengan tepat.⁵

Secara terminologi Muhammad Husain al-Dzahabi (w.1977) mendefinisikan tafsir sebagai sebuah usaha menjelaskan maksud-maksud Allah sesuai dengan kemampuan manusia.⁶ Sedangkan al-Zarkasyi (w. 1392) menjelaskan bahwa tafsir adalah cara manusia untuk memahami al-Qur'an dengan menggunakan perangkat, metode, atau pendekatan untuk memperjelas makna yang terkandung dalam Al-Qur'an.⁷

Upaya penafsiran Al-Qur'an telah lama dilakukan sejak di masa Rasulullah Saw. sejak diturunkannya Al-Qur'an, kemudian dilanjutkan oleh para sahabat, Tabi'in, dan para cendekiawan muslim sampai sekarang. Muhammad Husein al-Dzahabi (w. 1977) mengklarifikasi tahap penafsiran Al-Qur'an menjadi dua bagian, yaitu; (1) Riwayat, (2) kodifikasi.

Tahap kodifikasi Al-Qur'an ini terjadi pada akhir abad pertama hijriyah, dan awal abad kedua. al-Dzahabi membagi tahap ini menjadi 4 bagian, yakni; (1) bersamaan dengan dimulainya dengan pengkodifikasian hadits, dalam penulisan dibagi menjadi beberapa bab, dan salah satu babnya adalah tafsir. Pada masa itu belum ada kodifikasi penafsiran Al-Qur'an secara khusus, baik surat demi surat, maupun ayat demi ayat. (2) dijadikannya hadits sebagai kitab tersendiri, dan menjadi ilmu yang berdiri sendiri, begitupun tafsir Al-Qur'an, yakni penafsiran ayat dari keseluruhan Al-Qur'an, dan disusun berdasarkan *tartîb mushaf*, dengan menjadikan hadits, perkataan para sahabat, dan tabi'in sebagai rujukan penafsiran (*tafsir bi al-ma'tsûr*). (3) terjadi peringkasan sanad dalam riwayat yang mengakibatkan bercampurnya yang *shahîh* dengan yang ber-'*illat*, hingga munculnya pemalsuan tafsir dan penafsiran *isrâiliyyât*, (4) bercampurnya *dalil 'aqli* dengan *dalil naqli*.⁸

⁴ Ibnu Mandzur, *Lisân al-'Arab*, Kairo : Dâr al-Shadîr, 2000, hal. 3412-3413.

⁵ A. Husnul Hakim IMZI, *Kaidah-Kaidah Penafsiran Pedoman Bagi Pengkaji Al-Qur'an*, Elsiq, 2017, hal. 5.

⁶ M. Husain Zahabi, *Al-Tafsir wa al-Mufassirûn*, juz 1, Kairo: Maktabah Wahbah, 2000, hal. 12-13.

⁷ Badr al-Din al-Zarkasyi, *al-Burhân Fî Ulûm al-Qur'an*, Kairo: Dâr al-Turâts, 2002, hal. 22.

⁸ M. Husain Zahabi, *al-Ittijâhât al-Munharifah Fî tafsiral-Qur'ân al-Karîm Dawâfi'uhâ wa Daf'uhâ*, Kairo: Dâr al-I'tishom, 1978, hal. 13-14.

Dalam dunia penafsiran, fakta membuktikan bahwa tafsir memiliki peran yang signifikan terhadap Al-Qur'an, hal ini dapat diketahui melalui kekayaan tersendiri yang dimiliki oleh tafsir sepanjang sejarah, baik pada masa Nabi Muhammad, maupun sampai masa sekarang.⁹ Ini menunjukkan bahwa wacana tafsir tidak bisa diabaikan dalam kajian Al-Qur'an.

Misalkan al-Raghib al-Ashfahani menjelaskan sebagaimana yang ditulis oleh Ahmad al-Syirbashi bahwa menafsirkan Al-Qur'an merupakan pekerjaan yang sangat mulia. Hal ini karena kegiatan menafsirkan dilakukan terhadap *kalâm ilâhi* yang merupakan sumber kebaikan. Lebih jauh, bahwa melakukan penafsiran adalah cara yang dilakukan manusia untuk menemukan maksud dan rahasia yang disampaikan Allah SWT yang tercantum dalam Al-Qur'an.¹⁰

Dalam pembahasan tafsir, Abdul Mustaqim membagi tafsir itu menjadi dua yaitu tafsir sebagai produk serta tafsir sebagai proses. Tafsir yang difungsikan sebagai produk adalah hasil penafsiran Al-Qur'an dari pemikiran seorang mufassir. Oleh sebab itu, tafsir seperti ini tidak bersifat absolut karena hasil dari pemikiran manusia. Maka dari itu, belum tentu hasil penafsiran pada masa lalu akan cocok dan relevan jika diterapkan untuk memecahkan problematika-problematika kehidupan pada masa sekarang atau akan datang.¹¹

Dalam kegiatan menafsirkan, baik itu berada pada tafsir sebagai proses maupun tafsir yang nantinya akan menjadi produk, penafsiran dapat dilakukan dengan dua cara, yakni menafsirkan secara lisan atau dikenal dengan penafsiran oral, dan menafsirkan Al-Qur'an secara tertulis (literal). Penafsiran secara oral (*lisân*) dilakukan dengan menyampaikan makna dan kandungan Al-Qur'an secara pengucapan langsung kepada *audien* (pendengar). Penafsiran seperti ini sebenarnya telah dilakukan oleh Nabi sendiri, kita dapat mengetahuinya dari berbagai penjelasan yang dilakukan oleh Nabi tentang kandungan Al-Qur'an yang tidak (atau sulit) dipahami oleh sahabat.

Semakin berkembangnya khazanah pengetahuan Islam, muncullah sekte-sekte dalam Islam sehingga memunculkan problematika golongan yang mengunggulkan golongannya masing-masing. Setiap golongan menjadikan tafsir sebagai alat untuk melegitimasi terhadap doktrin golongan atau mazhab masing-masing. Kenyataan menunjukkan bahwa semua kelompok umat Islam, apa pun alirannya, selalu merujuk kepada Al-Qur'an untuk

⁹ M. Alfatih Suryadilaga, dkk, *Metodologi Ilmu Tafsîr*, Yogyakarta: Penerbit Teras, 2010, hal. 40.

¹⁰ Ahmad Al-Syirbashi, *Sejarah Tafsir Al-Qur'an*, Surakarta: Pustaka Firdaus, 1994, hal. 15.

¹¹ Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsîr*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008, hal. 18-19.

memperoleh petunjuk atau menguatkan pendapatnya. Bahkan, sementara non muslim menunjuk ayat-ayat dalam kitab suci umat Islam itu untuk melegitimasi idenya.¹²

Senada dengan hal di atas, Hasan Yunus Hasan ‘Abidu memberikan pernyataan yang sama, bahwa seiring berjalannya waktu dan berkembangnya ilmu pengetahuan serta lahirnya berbagai mazdhab, tidak bisa dinafikan bahwa buku-buku tafsir sendiri tidak terbebas dari riwayat-riwayat buatan. Pemalsuan di bidang tafsir sudah bermula sejak dini, sebagaimana pemalsuan di bidang hadis. Hal ini merupakan konsekuensi pecahnya kaum muslim ke dalam aliran-aliran setelah terbunuhnya ‘Ali bin Abi Thalib pada tahun 41 H., yakni saat munculnya Syi’ah, Khawarij, dan aliran-aliran lainnya.

Sikap fanatik telah mendorong banyak pengikut untuk menguatkan mazhabnya dan menyebarkanluaskannya dengan berbagai sarana. Hal ini bahkan mendorong mereka untuk melakukan interpretasi Al-Qur’an yang menguatkan mazhab mereka sesukanya. Banyaknya pemalsuan di bidang tafsir menjadikan campur aduknya tafsir antara yang benar dengan yang tidak, lebih jauh kebenaran semakin kabur dan diragukan kebenarannya.¹³

Hal ini pula yang di maksud oleh Ignaz Goldziher dalam bukunya *Madzâhib al-Tafsir al-Islamî* yang menyatakan bahwa sejalan dengan perkembangan sejarah Islam, maka banyaklah muncul aliran-aliran yang kemudian menafsirkan Al-Qur’an untuk menjustifikasi pembenaran terhadap alirannya masing-masing dan menjadikannya sebagai dasar atas pemikirannya adalah bagian dari islam dan sesuai dengan ajaran Muhammad.¹⁴

Oleh karena hal tersebut, ulama’ membuat kriteria-kriteria atau syarat-syarat yang harus dipenuhi oleh setiap orang yang akan menafsirkan Al-Qur’an. Hal itu untuk menghindari penyelewengan dan penyalahgunaan tafsir sebagai alat untuk mendukung pendapat aliran atau paham tertentu.

Manna’ al-Qaththan memperinci syarat-syarat tersebut dalam bukunya *Mabâhith Fî ‘Ulûm al-Qur’ân* dalam 9 poin, yaitu: yang pertama Memiliki akidah yang benar. Seseorang yang akan menafsirkan Al-Qur’an harus memiliki akidah yang benar. Akidah sangat mempengaruhi jiwa pemiliknya dan seringkali mendorong pemiliknya untuk mengubah *nash* dan berkhianat dalam menyampaikan berita. Apabila seseorang menyusun kitab tafsir, ditakwilkannya ayat-ayat yang bertentangan dengan akidahnya dan membawa pada mazhabnya yang batil guna memalingkan manusia dari mengikuti golongan salaf dan dari petunjuk Al-Qur’an. yang kedua bersih dari hawa nafsu. Seorang mufasir harus bersih dari hawa nafsu, karena hawa

¹² M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsîr*, Tangerang: Lentera Hati, 2013, hal. 6.

¹³ Hasan Yunus Hasan Abidu, *Dirâsât wa Mabâhith Fî Târikh Al-Tafsîr*, hal. 59-60.

¹⁴ Ignaz Goldziher, *Mazâhib Al-Tafsir Al-Islami*, Mesir: Maktabah Khonji, 1955, hal.

nafsu akan mendorong pemiliknya untuk membela mazhabnya sehingga dia menipu manusia dengan kata-kata yang halus, sebagaimana yang dilakukan Aliran Qadariyyah, Rafidhah, Mu'tazilah, dan pengikut-pengikut fanatik madzhab. Yang ketiga mendahulukan penafsiran Al-Qur'an dengan Al-Qur'an. Maksudnya, dalam menafsirkan Al-Qur'an terlebih dahulu menafsirkan Al-Qur'an dengan Al-Qur'an. Karena sesuatu yang global dalam Al-Qur'an terkadang sudah diperinci di ayat yang lain dan suatu ayat yang ringkas pada ayat yang lain sudah di uraikan. Yang ke empat menafsirkan Al-Qur'an dengan al-Sunnah. Setelah tidak menemukan penafsiran Al-Qur'an dalam Al-Qur'an maka Langkah selanjutnya adalah menafsirkan Al-Qur'an dengan sunnah. Hal itu dikarenakan sunnah adalah penjelas bagi Al-Qur'an. al-Imam al-Syafi'i mengatakan bahwa semua hukum Rasulullah adalah bersumber dari pemahaman terhadap Al-Qur'an. Selanjutnya, Meninjau Pendapat Para Sahabat. Apabila tidak ditemukan penafsiran dalam al-Sunnah, hendaknya mufasir meninjau pendapat Para Sahabat. Karena mereka lebih mengetahui tentang tafsir Al-Qur'an, mengingat mereka lah yang menyaksikan kondisi ketika turunnya Al-Qur'an dan mereka juga memiliki pemahaman yang maksimal, ilmu yang sah, dan amal yang salih. Yang terakhir adalah memeriksa pendapat para *tâbi'în*. Apabila tidak juga ditemukan penafsiran Al-Qur'an dalam sunnah maupun pendapat Para Sahabat maka penafsir selanjutnya memeriksa pendaftaran para *tâbi'în*, sebagaimana dilakukan oleh banyak ulama'. Selanjutnya, Menguasai pengetahuan Bahasa Arab dengan semua cabangnya. Al-Qur'an di turunkan dalam bahasa arab, maka cara memahaminya adalah dengan mengetahui kosakata arab, arti dari setiap katanya. Selanjutnya, menguasai ilmu-ilmu pokok yang berkaitan dengan Al-Qur'an. Ilmu-ilmu pokok yang berkaitan dengan Al-Qur'an, seperti ilmu qiraah, karena dengan ilmu ini diketahui bagaimana cara pengucapan lafal-lafadz Al-Qur'an dan dapat memilih mana ragam bacaan Al-Qur'an yang paling diperkenankan. Juga termasuk ilmu *Asbab al-Nuzul*, *Nasikh Mansukh*, *Makky Madany*, dan yang lainnya. Dan yang terakhir adalah memiliki pemahaman yang cermat. Pemahaman yang cermat akan mengukuhkan mufasir pemahaman suatu makna atas makna yang lain, atau menyimpulkan makna yang sejalan dengan *nash* syariat.

Selain beberapa kriteria tersebut, Al-Qaththan juga mengemukakan beberapa etika yang harus dipenuhi seorang mufasir. Dalam bukunya itu, ia menyebutkan sebelas kriteria yang harus dipenuhi oleh mufasir ketika akan menafsirkan Al-Qur'an. Berikut ini merupakan penjelasan dari kriteria dan syarat musfasir: yang pertama adalah berniat baik dan bertujuan benar. Niat yang baik akan mempengaruhi terhadap amal perbuatan, atau dengan kata lain, amal perbuatan itu tergantung pada niat. Yang kedua, memiliki akhlak yang baik. Akhlak yang baik senantiasa dimiliki oleh seorang mufasir karena mufasir bagaikan pendidik yang itu akan sangat mempengaruhi terhadap jiwa

seseorang. yang ketiga adalah taat dan beramal. Ilmu akan dapat diterima oleh khalayak, melalui ketinggian pengetahuan dan kecermatan kajiannya jika disertai dengan amal. Yang keempat adalah berlaku jujur dan teliti dalam menukil pendapat. Hal ini sangat penting untuk menjaga akurasi dan kesahihan pendapatnya, sehingga mufasir tidak berbicara atau menulis kecuali telah melakukan penyelidikan terhadap apa yang diriwayatkannya. Yang kelima adalah bersikap *tawâdhu'* dan lemah lembut. Karena kesombongan ilmiah merupakan dinding yang kokoh yang menghalangi seorang alim dengan kemanfaatn ilmunya. Yang keenam adalah berjiwa mulia. Menjaga diri selalu berjiwa mulia dengan cara menjaga diri dari hal-hal yang remeh serta tidak meminta-minta. Yang ketujuh adalah vocal dalam menyampaikan kebenaran. Karena jihad yang paling baik adalah menyampaikan yang benar di hadapan penguasa yang zalim. Yang kedelapan adalah menjaga penampilan sehingga dapat menjaga kewibawaan mufasir dan kehormatan dalam segala penampilannya. Yang kesembilan adalah bersikap tenang dan mantap. Mufasir hendaknya tidak tergesa-gesa dalam berbicara, tetapi hendaknya bersikap tenang, mantap, dan jelas. Yang kesepuluh adalah mendahulukan yang lebih utama daripada dirinya. Hendaknya tidak gegabah dalam menafsirkan sesuatu dihadapan orang yang lebih pandai pada waktu mereka masih hidup, dan tidak merendahkan mereka yang sudah wafat. Dan yang terakhir adalah menempuh dan menetapkan Langkah-langkah penafsiran dengan baik, seperti memulai dengan menyebutkan *asbâb al-Nuzûl*, arti kosa kata, dan lain sebagainya.¹⁵

Demi menjaga tafsir agar tidak tercampur dengan penafsiran-penafsiran yang srampangan, para ulama' tidak hanya merumuskan syarat dan etika bagi seorang penafsir sebagaimana tersebut diatas, tapi juga membuat rumusan kaidah-kaidah dalam penafsiran. Dilihat dari sumbernya kaidah tafsir mengacu pada tiga sumber utama: yang pertama adalah disiplin ilmu tertentu, seperti ilmu bahasa (gramatikal dan susastra), ilmu ushul fikih, dan teologi. Kaidah-kaidah yang ditetapkan dalam ilmu-ilmu tersebut banyak digunakan oleh ulama' tafsir dalam menentukan makna ayat. Yang kedua adalah kaidah yang dibutuhkan penafsir sebelum melangkah masuk ke dalam penafsiran. Ini antara bersumber dari pengamatan-pengamatan terhadap kesalahan-kesalahan sebagian penafsir atau dari kesadaran tentang perlunya mengikat diri agar tidak terjerumus dalam kesalahan. Dan yang ketiga adalah kaidah yang ditarik dari dan bersumber langsung dari pengamatan terhadap Al-Qur'an, baik yang tidak berkaitan dengan disiplin ilmu, maupun yang tidak sejalan dengan kaidah-kaidah disiplin ilmu lain. Begitulah penuturan M. Quraish Shihab dalam Kaidah Tafsir.¹⁶

¹⁵ Mannâ' Al-Qaththân, *Mabâhits fî 'ulûm al-Qur'ân*, Saudi Arabia: al-Dâr al-Su'ûdiyyah Li An-Nasyr, hal. 281-284.

¹⁶ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsîr*, Tangerang: Lentera Hati, 2013, hal. 14-15.

Menurut Khalid al-Sabt sumber kaidah tafsir tidak hanya dari tiga sumber saja, tapi lima, yaitu: Al-Qur'an itu sendiri, Melalui penelitian pada tema-tema yang terdapat di dalam Al-Qur'an, sunnah Nabi, pendapat-pendapat para Sahabat yang berkaitan dengan tafsir, Ushul Fikih; Karena fungsi Ushul Fikih adalah meneliti dalil-dalil umum, dan bahasa, sastra, dan gramatika arab.¹⁷

Dari sumber-sumber kaidah tafsir di atas ditemukanlah kaidah-kaidah yang membantu mufasir dalam menggali makna-makna yang dikandung oleh kosakata dan rangkaian lafadz atau kalimat-kalimat Al-Qur'an. Bahkan, ia membantunya menemukan makna-makna yang tidak secara lahiriah dikandung oleh kalimat Al-Qur'an sehingga dapat mengantarnya mengungkap kemuskilan yang mungkin timbul dari ungkapan-ungkapan Al-Qur'an.

Kaidah tafsir ibarat alat yang membantu seseorang menghadapi Al-Qur'an dan penafsirannya, sehingga pengguna tidak hanya dapat terhindar dari kesalahan atau dapat membedakan antara penafsiran yang dapat diterima dan penafsiran yang harus di tolak. Karena kaidah tafsir serupa dengan ilmu mantiq yang menjaga penggunaannya dari terjerumus dalam kesalahan.¹⁸

Akan tetapi, lagi-lagi tafsir adalah produk manusia meskipun itu berupa *tafsir bil ma'tsur* yang berasal dari Nabi yang ma'shum, hanya saja rawi-nya tetaplah seorang manusia biasa, terkadang salah dan terkadang benar, terkadang lupa, juga terkadang jujur dan berbohong. Apalagi *tafsir bi al-Ra'yi* yang murni usaha manusia dalam menggali makna yang terkandung dalam Al-Qur'an, meskipun dengan syarat ilmiah dan sesuai dengan kaidah, tetap saja akan berujung pada muara bahwa itu semua adalah usaha manusia yang berkaitan erat dengan latar belakang mufasir, pengetahuan, dan kedalaman berfikirnya. Oleh karena hal tersebut, kritik tafsir menjadi sangat penting. Karena tidak semua yang salah dalam menafsirkan bertujuan untuk mencari kebenaran. Bahkan, tidak jarang mufasir dengan sengaja menjadikan tafsir sebagai alat untuk menyebarkan faham dan aliran.¹⁹

Di antara bukti adanya justifikasi mazhab dalam tafsir adalah al-Zamakhsyari dengan *tafsir al-Kasyâf*-nya yang bermazhab Mu'tazilah, al-Qurthubi dengan *Ahkâm al-Qur'an* yang bermazhab Maliki, Thabthabai dengan *Al-Mizân* yang berfaham Syi'ah, Thanthawi Jauhari dengan *Jawâhîr al-Qur'ân* yang bercorak 'Ilmi, dan lain-lain.

Problem penafsiran selalu ada dalam bentang sejarah, penolakan dan penerimaan selalu mewarnai khazanah keilmuan. Dalam tesis ini, penulis

¹⁷ Khalid bin Utsman Al-Sabt. *Qawâid Al-Tafsir Jam'an wa Dirâsatan*. Saudi Arabia: Dâr Ibn 'Affân, hal. 40.

¹⁸ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsîr*, Tangerang: Lentera Hati, 2013, hal. 14-15.

¹⁹ Ihsan Al-Amin. *Manhaj An-Naqdi Fî Al-Tafsîr*. Beirut, Lebanon: Dâr Al-Hâdi, 2007, hal. 7.

hendak membahas kritik Afrizal Nur yang penafsiran M. Quraish Shihab dalam *Tafsir Al-Mishbâh*, masalah ini mula-mula berawal dari anggapan Afrizal Nur terhadap tuduhan Syî'ah kepada M. Quraish Shihab dalam *Tafsir Al-Mishbâh*.

Tafsir Al-Mishbâh ini tentu saja tidak murni hasil penafsiran (*ijtihad*) M. Quraish Shihab saja. Sebagaimana pengakuannya sendiri, banyak sekali ia mengutip dan menukil pendapat-pendapat para ulama', baik klasik maupun kontemporer.²⁰ Yang paling dominan tentu saja kitab *Tafsîr Nazm al-Durar* karya ulama' abad pertengahan Ibrahim ibn 'Umar al-Biqâ'i (w. 885/1480). Ini wajar, karena tokoh ini merupakan objek penelitian M. Quraish Shihab ketika menyelesaikan program Dokornya di Universitas Al-Azhar. Muhammad Husein Thabathab'i, ulamâ' Syî'ah modern yang menulis kitab *Tafsîr al-Mizân* lengkap 30 juz, juga banyak menjadi rujukan M. Quraish Shihab dalam tafsirnya ini. Dua tokoh ini kelihatan sangat banyak mendapat perhatian M. Quraish Shihab dalam *Tafsir Al-Mishbâh*-nya. Selain al-Biqâ'i dan Thabathaba'i, M. Quraish Shihab juga banyak mengutip pemikiran-pemikiran Muhammad al-Thantawi, Mutawalli al-Sya'rawi, Sayyid Quthb dan Muhammad Thahir ibn Asyur.²¹

Menurut Afrizal Nur keberpihakan M. Quraish Shihab terhadap penafsiran Syî'ah sangat kental dalam penafsirannya, seperti kontroversi tentang *ahlul bait*, sering mengutip tokoh Syî'ah seperti Thabathaba'i, al-Thabarashi, M. Baqir Shadr, Murthada Muthohari. Pendapat tokoh ini sering diukutip oleh M. Quraish Shihab dalam kitab tafsirnya, sehingga muncul anggapan dari Afrizal Nur, yang menganggap bahwa M. Quraish Shihab berpihak kepada Syî'ah.²² Namun pengambilan *marâ'ji'* dalam sebuah keilmuan penafsiran itu sah-sah saja, asalkan objektif dan tidak menelan pendapatnya secara mentah-mentah.

²⁰ Muhammad Iqbal, "Metode Penafsiran al-Qur'an M. Quraish Shihab", dalam *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2010, hal. 26.

²¹ M Quraish Shihab, *Lentera Al-Qur'an: Kisah dan Hikmah Kehidupan*, Bandung: Mizan, 2008, hal. 10.

²² Syî'ah merupakan satu-satunya *skisme* yang penting dalam Islam. *Legitimisme* Syî'ah yaitu doktrin bahwa kepemimpinan umat Islam adalah hak Ali dan keturunannya. Syî'ah berbeda dengan golongan mayoritas hanya dalam satu hal pokok saja; yaitu memiliki semangat yang *rasional* dalam memahami agama dan menentang *predestinasi* dan meyakini kebebasan kehendak manusia, sehingga pintu *ijtihad* masih terbuka hanya untuk imam mereka. Lihat: Fazlur Rahman, *Islam: Sejarah Pemikiran dan Peradaban*, Bandung, Mizan, 2017, hal. 257-258. Syî'ah menjadi salah satu golongan yang diikuti umat Nabi Muhammad. Umat Nabi Muhammad pada akhirnya nanti akan terpecah menjadi 73 golongan. sebagaimana sabda Nabi Muhammad SAW. golongan-golongan yang terpecah ini dikategorikan sebagai golongan yang menyimpang. Ciri-ciri golongan yang menyimpang menurut Ali Musthofa Ya'qub yaitu: menutup diri (*eksklusif*), fanatik dan radikal, mempersulit diri (*tasyaddud*), dan berlebih-lebihan (*guluw*). Lihat: Ali Musthofa Yaqub, *Islam Masa Kini*, Jakarta, Pustaka Firduas, 2008, hal. 111-114.

Dalam karya Afrizal Nur yang berjudul *Tafsir Al-Mishbâh dalam Sorotan*, ia mengkritik M. Quraish Shihab dari beberapa dimensi, Afrizal Nur mengkritik *Tafsir Al-Mishbâh* dalam dimensi akidah, menyoal akidah ia mengkritik tentang *Ahl al-kitâb* “mempersamakan mereka (*Ahli Kitâb*) dengan musyrik bukan pada tempatnya, setelah Al-Qur’an membedakan mereka”. Bagi Afrizal Nur konteks perdebatan *Ahl al-kitâb* sesungguhnya berkaitan erat dengan konsep persamaan di antara semua agama, dengan membuka semua kemungkinan masuknya semua agama ke dalam istilah *Ahl al-kitâb* dengan tidak memberi batasan kepada penganut agama Yahudi dan Nasrani sebelum kedatangan Islam saja, akan memberi sebuah kesan bahwa semua penganut agama adalah bagian dari *Ahl al-kitâb*.²³

Selanjutnya, Afrizal Nur mengkritik dimensi fikih di dalam *Tafsir Al-Mishbâh* memperlakukan tentang hukuman qishas yang boleh diganti dengan hukuman penjara. Bagi Afrizal Nur, *Qishâs* adalah putusan Allah SWT. terhadap kasus pembunuhan yang dilakukan dengan sengaja, sementara memberikan maaf dan memberikan *diyât* merupakan badal dari *al-Qatl*, setelah sebelumnya telah melalui proses penegakan hukum *qishâs*.²⁴

Kritikan selanjutnya berkaitan tentang kategori dimensi enigmasi, dalam permasalahan ini, Quraish Shihab tidak menentukan pilihan pendapatnya sehingga penafsiran dalam *Tafsir Al-Mishbâh* membingungkan pembaca, di antara contohnya adalah kontroversi mengucapkan salam kepada yang bukan Islam. Bagi Afrizal Nur penafsiran M. Quraish Shihab pada Surat An-Nisa’/4: 86 mengandung sisi kontroversi yang akhirnya menimbulkan kebingungan bagi pembaca. Padahal sudah jelas, menurut mayoritas ‘Ulamâ’ melarang menjawab salam kepada non-Muslim.

Disamping itu, kitab tafsir ini dominan menggunakan metode *bi al-ra’yi* sehingga beliau jarang sekali *mentarjih* dari berbagai pendapat yang dikemukakan. Kondisi ini cukup membingungkan bagi masyarakat yang membaca kitab *Tafsir Al-Mishbâh*, ditambah lagi seringnya M. Quraish Shihab menuqil pendapat-pendapat yang tidak jelas sumbernya (seperti contoh M. Quraish Shihab mengatakan: “Sebagian ‘Ulama’, beberapa Ulama’ dan lafaz yang sejenis), sehingga pembaca sulit memperoleh kebenaran dan merasa perlu untuk mencari tahu siapakah Ulama’ yang dimaksud M. Quraish Shihab tersebut.²⁵

M. Quraish Shihab juga kerap kali *menuqil* pendapat ilmuan-ilmuan Barat, Orientalis, Filosof Barat, kitab Perjanjian Lama, Perjanjian Baru, Mufassir Syi’ah seperti Taba’thaba’i, Tabrasi, sehingga berakibat terjadinya

²³ Afrizal Nur, *Tafsir Al-Mishbâh dalam Sorotan*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2018, hal. 92.

²⁴ Afrizal Nur, *Tafsir Al-Mishbâh dalam Sorotan*, ..., hal. 134.

²⁵ Afrizal Nur, “M. Quraish Shihab dan Rasionalisasi Tafsîr”, dalam *Jurnal Ushuluddin*, Vol. xviii No. 1 Tahun 2012, hal. 32.

pro-kontra di tengah-tengah masyarakat. Imam Ibnu Abdil Barr menyatakan: "Setiap perkataan yang tidak bersumber dari sunnah dan menolak sunnah, dan tidak ada dalil atas contoh yang diungkapkannya, tidak ada ruang bagi kita untuk menerimanya."²⁶

Dalam aspek *penuqilan* hadits, M. Quraish Shihab juga tidak berpandukan kepada ketentuan yang digariskan oleh ulamâ'-ulamâ' hadits seperti menjelaskan kedudukan hadits apakah *shahîh* atau *dha'îf*, sehingga dianggap penting hadits-hadits tersebut terlebih dahulu melalui proses *takhrîj* terlebih dahulu, begitu juga dengan sumber rujukan lainnya sebaiknya juga melalui proses tahqiq sehingga pembaca merasa tidak lagi wal-was dan khawatir karena mereka adalah masyarakat yang bervariasi tingkat pemahamannya dan kemampuannya.²⁷

Namun, terkait penafsiran-penafsiran yang dianggap Afrizal Nur sebagai penafsiran kontroversi menurut penulis adalah sebuah klaim yang miskin akan data dan juga kosong akan analisa, yang mengakibatkan kesimpulan yang mengandung kerancuan dan juga kerapuhan dalam bantahan kiritiknya. Afrizal Nur hanya mengandalkan empat patokan mufasir dalam bahtahan kritiknya di antaranya Ali Ashabuni, Hamka, Abu Bakar al-Jazairi, dan Ibnu Katsir. Ketika penafsiran M. Quraish Shihab tidak sama dengan empat mufasir tersebut, maka dianggap salah oleh Afrizal Nur. Bagi penulis ihwal kebenaran dalam sebuah produk penafsiran yang disematkan hanya kepada empat mufasir tersebut adalah sebuah kesalahan. Selain itu tafsir adalah upaya dari manusia untuk memahami teks ilahi dengan kemampuan manusia. Dari sini, muncullah perbedaan dalam penafsiran karena sebenarnya setiap manusia memiliki latar belakang, perangkat pemahaman dan pendekatan dalam menafsirkan yang berbeda.

Dampak signifikan dari latar belakang, perangkat pemahaman dan pendekatan dalam menafsirkan yang berbeda tersebut adalah tingginya subyektifitas penafsiran Al-Qur'an. Lebih-lebih Al-Qur'an yang disusun dalam *Mushâf Utsmâni* sebagai satu-satunya mushaf resmi tidak didasarkan pada kronologi turunnya ayat. Sementara itu pada saat yang sama, Al-Qur'an diyakini sebagai petunjuk hidup yang relevan untuk segala tempat dan masa. Masyarakat Muslim akhirnya mempunyai beban ganda, pertama adalah beragamnya makna yang disandarkan pada Al-Qur'an sebagai rujukan bersama, dan kedua tentu saja adalah perubahan terus-menerus yang terjadi pada level realitas. Ketika antara teks Al-Qur'an dan pembaca telah terjadi kesenjangan luar biasa baik dalam ruang dan waktu maupun perubahan yang terjadi di dalamnya, maka cara baca atau metode tafsir akan turut

²⁶ Husain bin Ali bin Husain al-Harabiy, *Qawâ'id Tarjîh 'inda al-Mufasssîrîn*, jilid 1, Riyadh: Dâr al-Qasim, 1996, hal. 216.

²⁷ Afrizal Nur, "M. Quraish Shihab dan Rasionalisasi Tafsîr", dalam *Jurnal Ushuluddin*, Vol. xviii No. 1 Tahun 2012, hal. 32.

menentukan tafsir.²⁸ Oleh karena itu, penulis tertarik untuk membahas terkait kritik-kritik Afrizal Nur mengenai keberpihakan *Tafsir Al-Mishbâh* terhadap Syiah serta menelusuri keobjektifan argumentasinya.

B. Identifikasi Masalah

Berdasarkan dari latar belakang masalah yang telah diuraikan di atas, dapat diidentifikasi beberapa masalah yang patut untuk dikaji, antara lain sebagai berikut:

1. Diskursus seputar kritik pemikiran Afrizal Nur
2. Dinamika *Tafsir Al-Mishbâh* dalam sorotan Afrizal Nur
3. Argumentasi keberpihakan tafsir Syî'ah
4. Corak madzhabi *Tafsir Al-Mishbâh* antara sunni dan Syî'ah

C. Pembatasan dan Perumusan Masalah

Dalam permasalahan Afrizal Nur memasukkan beberapa kritik dari berbagai disiplin keilmuan, seperti fikih, akidah, keberpihakan terhadap penafsiran Syî'ah dan enigmasi. Oleh karena itu, pembahasan ini akan dibatasi hanya terkait tuduhan-tuduhan keberpihakan M. Quraish Shihab terhadap penafsiran Syî'ah. Hal ini dikarenakan permasalahan ini lah yang paling banyak di sorot dan menjadi perbincangan masyarakat pada umumnya dengan tujuan agar permasalahan ini menjadi jelas dan terbukti kebenarannya secara ilmiah.

Atas dasar pembatasan tersebut, penulis dapat merumuskan beberapa permasalahan sebagai berikut:

1. Sejauhmana keberpihakan *Tafsir Al-Mishbâh* terhadap penafsiran Syî'ah?
2. Sejauhmana Keobjektifan Argumentasi Afrizal Nur terkait keberpihakan *Tafsir Al-Mishbâh* kepada penafsiran Syî'ah?
3. Apakah *Tafsir Al-Mishbâh* berafiliasi terhadap Akidah Syiah?

D. Tujuan Penelitian

Adapun tujuan dari penelitian ini adalah untuk mengetahui dan menganalisa beberapa hal sebagai berikut:

1. Menganalisis keberpihakan *Tafsir Al-Mishbâh* terhadap penafsiran Syî'ah
2. Menganalisis Keobjektifan Argumentasi Afrizal Nur terkait keberpihakan *Tafsir Al-Mishbâh* kepada penafsiran Syî'ah

²⁸ Nur Rofiah, "Hermeneutika Al-Qur'an", dalam *Mimbar Jurnal Agama dan Budaya*, Vol. 24 No. 1 Tahun 2007, hal. 15.

3. Mengetahui apakah *Tafsir Al-Mishbâh* berafiliasi terhadap Akidah Syi'ah

E. Manfaat Penelitian

Penelitian ini mempunyai manfaat, baik dari sisi teoritis dan praktis:

1. Penelitian secara teoritis akan bermanfaat untuk :
 - a. Memperkaya wawasan ilmu dan refrensi, bahwa kritik tafsir adalah sebuah keilmuan yang harus dipahami secara luas dan mendalam.
 - b. Membantah argument-argumen dalam buku *Tafsir Al-Mishbâh* dalam sorotan.
2. Sedangkan penelitian secara praktis akan bermanfaat:
 - a. Sebagai *ikhtiar* untuk mengetahui makna ayat-ayat tentang ahli bait dilihat dari persepektif penafsiran.
 - b. Sebagai referensi bagi masyarakat dalam memahami dan menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an.
 - c. Memperkaya khazanah penafsiran Al-Qur'an.

F. Kerangka Teori

1. Karakteristik penafsiran Syi'ah

Sampai saat ini, aliran-aliran di dalam Agama Islam yang masih mempunyai pengaruh diantaranya adalah aliran Ahlusunnah, aliran Syi'ah Itsna 'Asyariyah, Syi'ah Imâmiyah Ismâiliyah, Syi'ah Zaidiyah, Ibadhiyah (bagian dari Khawarij), dan Bahâiyah (bagian dari aliran Batiniyah). Sebagaimana diketahui bahwa sampai saat ini masih banyak kita jumpai orang-orang yang fanatik terhadap alirannya, mereka menyangka bahwa orang-orang yang tidak sependapat dan seilirannya dianggap sebagai bid'ah, seakan-akan aliran yang mereka ikuti merupakan aliran yang paling benar. Hal ini sebagaimana yang dilakukan oleh orang-orang Syi'ah. Orang-orang Syi'ah dianggap oleh mayoritas umat Islam sebagai golongan yang menyeleweng dari aturan. Hal ini disebabkan oleh akidah dan keyakinan mereka yang begitu ekstrim. Keyakinan mereka telah mewarnai corak penafsiran mereka terhadap Al-Qur'an. Kebanyakan dari mereka menafsirkan Al-Qur'an hanya untuk menguatkan dan melegitimasi akidah mereka. Dari penafsiran tersebut muncul tafsir yang bercorak ilhady yang merupakan tafsir yang dilakukan oleh orang-orang yang memahami Al-Qur'an sesuai dengan kemauan mereka. Hal ini dikarenakan sedikitnya ilmu yang mereka miliki, akan tetapi dengan beraninya mereka menafsirkan Al-Qur'an yang jauh dari

maknanya. Model tafsir yang semacam ini banyak sekali kita jumpai di negara kita sendiri saat ini.²⁹

Madzhab Syî'ah meragukan tentang keorisinalitas dan keotentikan teks resmi Al-Qur'an yang sering dibaca sampai saat ini, yang dihimpun dan ditulis atas perintah khalifah Utsman bin Affan. Bahkan sikap mereka yang lebih ekstrim adalah menyatakan bahwa Al-Qur'an yang sering kita baca sehari-hari tidak *ma'tsûr* untuk dijadikan sebagai sumber agama karena masih diragukan kebenaran dan keasliannya.

Pengikut Syî'ah meragukan seluruh isi *Mushâf Utsmâni*, sejak kemunculannya, terkait dengan kebenarannya. Mereka meyakini bahwa *Mushâf Utsmâni* yang dinisbatkan kepada Al-Qur'an yang benar, yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw mengandung banyak tambahan dan perubahan yang signifikan, begitu juga di dalamnya juga ada pengurangan-pengurangan dengan cara memotong makna-makna penting dari Al-Qur'an yang shahih dengan menjauhkan dan membuang makna.³⁰

Madzhab Syî'ah secara umum menyatakan bahwa Al-Qur'an yang diturunkan oleh Allah SWT itu lebih banyak dan lebih panjang daripada Al-Qur'an yang beredar dikalangan kaum muslimin, dan lebih banyak dari Al-Qur'an mereka.³¹ Dalam keyakinan Syî'ah, orang-orang yang ditugaskan oleh Utsman untuk menulis Al-Qur'an mempunyai niat buruk, dengan menganggap bahwa ayat-ayat yang mengandung pujian terhadap Ali dihapus. Mereka juga menyatakan bahwa *Mushâf Ali* yang merupakan mushâf Al-Qur'an yang lebih dulu dihimpun telah ditulis atas dasar turunya Al-Qur'an, artinya menurut tertib historis. Mereka menyatakan bahwa sahabat Ali telah menyusun Al-Qur'an (secara berurutan) menjadi 7 himpunan. Induk dari himpunan ini adalah; Surat al-Baqarah, Surat Ali 'Imran, Surat an-Nisa', Surat al-Mâidah, Surat al-An'âm, Surat al-A'râf, dan Surat al-Anfâl. Setelah induk-induk pembuka surat dari tiap-tiap himpunan ini, lalu dihadirkan sûral-surat lain secara berurutan yang berbeda dengan susunan surat pada *Mushâf Utsmâni*.³²

²⁹ Muhammad Husain al-Dzahabî, *Al-Tafsir wa al-Mufasssîrûn*, Kairo, Dâr al-Turâts al-'Arabi, hal. 497.

³⁰ Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsîr*, (terj.) M. 'Alaika Salamullah, dkk, cet. III, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2006, hal. 324.

³¹ Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsîr*, (terj.) M. 'Alaika Salamullah, dkk, cet. III, ..., hal. 325.

³² Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsîr*, (terj.) M. 'Alaika Salamullah, dkk, cet. III, ..., hal. 328.

An-Nuri seorang tokoh pemuka kaum *rafidhah* menyatakan bahwa Al-Qur'an telah berubah dari aslinya, tidak lagi otentik. Ini terjadi karena ulah Abu Bakar dan Umar. Menurut An-Nuri, Al-Qur'an yang otentik adalah Al-Qur'an yang dikumpulkan dan dicatat oleh Fatimah putri Rasûlullah. Tebalnya tiga kalinya Al-Qur'an yang ada di zaman sekarang.³³

Pada kesempatan kali ini, penulis akan membatasi pembicaraan pada cabang Syî'ah yang terpenting saja, karena sesungguhnya sebagian besar kelompok-kelompok Syî'ah dengan berbagai macam akidahnya telah tidak ada lagi dan kita pun tidak menemukan pengarang-pengarang tafsirmereka. Hanya dua kelompok saja yang akan kita bahas pada kesempatan kali ini, yakni Syî'ah Zaidiyah dan Syî'ah Imamiah (Syî'ah Itsna Asyariyah dan Syî'ah Ismailiyah).

Kedua kelompok Syî'ah di atas masih memiliki pengikut dan pendukung sampai saat ini. Kaum Syî'ah Itsna 'Asyariyah sekalipun menyeleweng, namun memiliki banyak tokoh-tokoh pengarang tafsiryang kitab-kitabnya memenuhi perpustakaan Islam. Begitu juga dengan Syî'ah Zaidiyah, mereka juga memiliki tokoh-tokoh tafsiryang kitab-kitabnya telah diakui oleh Ahlu Sunnah, seperti kitab tafsirkarya Imam Syaukani yaitu *Fathul Qadîr*.

Metode penafsiran yang dilakukan oleh Syî'ah Itsna Asyariyah adalah selalu berupaya sekuat tenaga untuk menyesuaikan ayal-ayat Allah dengan prinsip-prinsip mereka. Umpamanya saja tentang masalah imamah, mereka tidak hanya mencukupkan diri dengan perkataan yang meyakinkan serta *nash* dari Rasûlullah saw mengenai keimaman Ali dan imam-imam selanjutnya, tetapi mereka juga berusaha menundukkan ayal-ayat Allah SWT kepada pendapat tentang wajibnya keimaman Ali setelah Rasûlullah secara langsung tanpa terputus.³⁴

Sedangkan pandangan mereka mengenai pengertian *tafsirbil-ma'tsûr* adalah keterangan-keterangan yang terdapat dalam Al-Qur'an itu sendiri, mengenai ayal-ayatnya, apa-apa yang dikutip dari Rasûlullah, serta apa-apa yang dikutip dari imam-imam dua belas. Menurut mereka, ucapan-ucapan para imam yang *ma'shûm* termasuk dalam kategori *sunnah*. Ucapan-ucapan para imam dianggap sebagai hujjah dan tak ubahnya seperti perkataan Nabi, karena ia berbicara

³³ Mahmud al-Za'bi, *Sunni Yang Sunni Tinjauan Dialog Sunnah-Syî'ahnya al-Musawwi*, (terj.) Ahmad Thaha dan Ilyas, cet. I, Bandung: Pustaka, 1989, hal. 15.

³⁴ Mahmud Basuni Faudah, *Tafsîr-tafsîr Al-Qur'an: Pengenalan dengan Metodologi Tafsîr*, (terj.) H.M. Mochtar Zoerni dan Abdul Qadir Hamid, cet. I, Bandung: Pustaka, 1987, hal. 135.

dengan bimbingan dari Rasûlullah sebagaimana Nabi berbicara dan dibimbing Allah.³⁵

Adapun metode penafsiran yang digunakan oleh Syî'ah Ismailiyah di dalam menafsirkan Al-Qur'an adalah dengan menyatakan bahwa "Al-Qur'an itu mempunyai dua makna, yaitu makna lahir dan makna batin. Sedangkan yang dikehendaki adalah makna batinnya, karena yang lahir itu sudah cukup dimaklumi dari ketentuan bahasa. Adapun nisbat antara yang batin dan yang lahir itu adalah seperti isi dengan kulitnya. Orang yang berpegang pada makna lahirnya akan mendapatkan siksaan oleh hal-hal yang menyulitkan dalam kandungan kitab suci. Sedangkan kalau mengambil pada ketentuan batinnya akan mengarah kepada sikap meninggalkan perbuatan amal lahirnya".³⁶ Dalam hal ini mereka berpegang pada firman Allah dalam Surat Al-Hadid ayat 13.

Jika dibandingkan antara Syî'ah Zaidiyah dengan Syî'ah lainnya, maka dapat diketahui bahwa Zaidiyah telah menempuh jalan yang moderat yang lebih dekat dengan paham Ahlu Sunnah. Hal ini dikarenakan kaum Zaidiyah bersetuju sepenuhnya dengan keyakinan *jumhur* kaum Muslimin, bahwa Al-Qur'an adalah *kitabullah* yang tidak dinodai oleh kebathilan, baik dari depan maupun dari belakangnya, diturunkan dari hadirat yang Maha Bijaksana dan Terpuji. Diantara tafsirdari Syî'ah Zaidiyah yang terkenal adalah kitab tafsirFathul Qadir karya Imam Syaukani.

2. Karakteristik *TafsirAl-Mishbâh*

Buku *TafsirAl-Mishbâh* menggunakan metode *tafsirtahlili* (analitik), yaitu suatu metode tafsirAl-Qur'an yang bermaksud ingin menjelaskan kandungan-kandungan ayat Al-Qur'an dari seluruh aspeknya dan mengikuti urutan ayat dan surat yang telah tersusun dalam mushâf Al-Qur'an sekarang. Quraish mengawali penafsirannya dengan surat al-Fatihah kemudian al-Baqarah sampai surat an-Nâs. Dengan menggunakan metode ini, beliau menganalisis setiap kosa-kata atau lafal dari aspek bahasa dan makna. Analisis dari aspek bahasa meliputi keindahan susunan kalimat, '*ijâz, badi', ma'âni, bayân, haqiqât, majâz, kinâyah, isti'ârah*, dan lain sebagainya. Dan dari aspek makna meliputi sasaran yang dituju oleh ayat, hukum, akidah, moral, perintah, larangan, relevansi ayat sebelum dan sesudahnya, hikmah, dan lain sebagainya. Quraish juga membahas mengenai *sabab an-nuzûl* (latar belakang turunnya ayat) dan dalil-

³⁵ Mahmud Basuni Faudah, *Tafsîr- tafsirAl-Qur'an: Pengenalan dengan Metodologi Tafsîr*, (terj.) H. M. Mochtar Zoerni dan Abdul Qadir Hamid, cet. I, ..., hal. 221.

³⁶ Mahmud Basuni Faudah, *Tafsîr-tafsirAl-Qur'an: Pengenalan dengan Metodologi Tafsîr*, (terj.) H. M. Mochtar Zoerni dan Abdul Qadir Hamid, cet. I, ..., hal. 135.

dalil yang berasal dari Rasûl, sahabat, atau para *tâbi'în*, yang kadang-kadang bercampur baur dengan pendapat para penafsir itu sendiri dan diwarnai oleh latar belakang pendidikannya, dan sering pula tercampur dengan pembahasan kebahasaan dan lainnya yang dipandang dapat membantu memahami *nâsh* (teks) Al-Qur'an tersebut. Dalam metode penafsiran M. Quraish Shihab juga memilih corak adabi ijtimai'i (sosial kemasyarakatan), corak ini menampilkan pola penafsiran berdasarkan sosio-kultural masyarakat sehingga bahasanya lebih mengacu pada sosiologi. Penulis menemukan dari beberapa kitab tafsir yang menggunakan corak ini, seperti *TafsirAl-Marâghi*, al-Manâr, pada umumnya berusaha untuk membuktikan bahwa Al-Qur'an adalah sebagai Kitab Allah yang mampu mengikuti perkembangan manusia beserta perubahan zamannya. Terdapat dua hal yang melatarbelakangi M. Quraish Shihab cenderung memilih corak adabi ijtimai'i dalam *TafsirAl-Mishbâh*, yaitu keahlian dan penguasaan bahasa Arab dan setting sosial kemasyarakatan yang melingkupi pada dirinya. Kecenderungan ini melahirkan semboyan beliau: "Menjadi kewajiban semua umat Islam untuk membumikan Al-Qur'an, menjadikannya menyentuh realitas sosial sebagai indikasi ke arah corak tafsir tersebut."³⁷

G. Tinjauan Pustaka

1. *Pengaruh Pemikiran Husain Thabathaba'i dalam TafsirAl-Mishbâh* Jurnal Ushuluddin yang dibuat oleh Khairunnas Jamal. Dalam jurnal ini membahas tentang pengaruh Thabathaba'i di dalam *TafsirAl-Mishbâh*. Dalam pandangan penulis artikel M. Quraish Shihab berani mengutip dan mengadopsi pemikiran Thabathaba'i yang beraliran Syi'ah di dalam *TafsirAl-Mishbâh*. Dalam mengungkapkan pandangan Thabathaba'i M. Quraish Shihab menyadari bahwa pandangan Thabathaba'i memang mewakili pandangan dan ajaran Syi'ah. Bagi sebagian kalangan masuknya pandangan Thabathaba'i ini menjadi sesuatu yang lumrah, apalagi dengan sebuah keinginan mulia M. Quraish Shihab yang ingin mendekatkan jurang pemisah antara dua faham yang memang secara zahir ini saling bertentangan. Akan tetapi upaya ini menjadi sesuatu yang kontraproduktif untuk masa depan ummat Islam terutama dari kalangan *sunni*. perlahan namun pasti ajaran Syi'ah telah masuk ke jantung pemahaman umat Islam Indonesia melalui *TafsirAl-Mishbâh*. Hal ini tentu tanpa disadari akan membentuk sebuah bingkai pemahaman bahwa Syi'ah

³⁷ M. Quraish Shihab, *Menabur Pesan Ilahi Al-Qur'an dan Dinamika Kehidupan Masyarakat*, Jakarta: Lentera Hati, 2006, hal 310.

adalah ajaran yang benar dan dapat diterima sebagai sebuah pedoman hidup di samping ajaran sunni.

2. M. Quraish Shihab dan *Rasionalisasi Tafsiroleh* Afrizal Nur. Jurnal Ushuluddin Vol XVIII, No. 1 Januari 2012.

M. Quraish Shihab adalah seorang ulamâ' yang dilahirkan di tengah keluarga yang juga ulamâ'. Beliau adalah pemilik karya tulis yang cukup banyak yang berbicara tentang tema sosial kemasyarakatan dan terutama tema tafsir, seperti karya besar beliau adalah *Tafsir Al-Mishbâh*. Kitab tafsir ini memiliki kelebihan dan kekurangan, diantara kelebihannya adalah tafsir ini ditulis menggunakan bahasa Indonesia yang mudah difahami masyarakat 'awwam, dan kaya dengan penjelasan-penjelasan kebahasaan tentang makna-makna kalimat yang beragam yang selama ini susah difahami dengan satu bentuk pemahaman saja. Kelebihan lainnya beliau sangat menekankan pentingnya aspek ilmu munasabah ayat mengikut dan mencontoh apa yang dilakukan oleh Al-Biqâ'i di dalam tafsirnya. Metode yang digunakan adalah metode *bil ma'tsûr* namun sangat dominan beliau menggunakan metode *ra'yi*/rasionalnya dikarenakan persoalan yang dibahasnya adalah persoalan-persoalan kontemporer. Disamping itu kitab tafsir ini juga tidak luput dari kesalahan, karena metode yang dominan yang beliau gunakan adalah metode *bil ra'yi*. Quraish jarang sekali mentarjih dari berbagai pendapat yang dikemukakan, sehingga beliau sering kali menggantungkan dan ber *tawaqquf* serta membiarkan keadaan tersebut, sehingga kondisi ini cukup membingungkan bagi masyarakat yang membaca kitab *Tafsir Al-Mishbâh*, ditambah lagi seringnya M. Quraish Shihab menuqil pendapat-pendapat yang tidak jelas sumbernya (seperti contoh M. Quraish Shihab mengatakan: "Sebagian Ulamâ', beberapa Ulamâ' dan lafaz yang sejenis), sehingga pembaca sulit memperoleh kebenaran dan merasa perlu untuk mencari tahu siapakah Ulamâ' yang dimaksud M. Quraish Shihab tersebut. M. Quraish Shihab juga kerap kali menuqil pendapat ilmuan-ilmuan Barat, Orientalis, Filosof Barat, kitab Perjanjian Lama, Perjanjian Baru, Mufassir Syî'ah seperti Taba'thaba'i, Tabrasi, sehingga berakibat terjadinya pro-kontra di tengah-tengah masyarakat. Imam Ibnu Abdil Barr menyatakan: "...Setiap perkataan yang bertentangan dengan sunnah dan menolak sunnah, dan tidak ada dalil dari *tamtsîl*/contoh yang diungkapkannya, tidak ada ruang bagi kita untuk menerimanya". Dalam aspek pengutipan hadits M. Quraish Shihab juga tidak mengikuti ketentuan yang digariskan oleh ulama'-ulama' hadits seperti menjelaskan kedudukan hadits apakah sah atau dha'if, sehingga dianggap penting hadits-hadits tersebut terlebih dahulu melalui proses *takhrîj*

terlebih dahulu, begitu juga dengan sumber rujukan lainnya sebaiknya juga melalui proses *tahqîq* sehingga pembaca merasa tidak lagi wal-was dan khawatir karena mereka adalah masyarakat yang bervariasi tingkat pemahamannya dan kemampuannya.

3. Ilyas Husti, Studi Kritis Pemikiran M. Quraish Shihab Terhadap Tafsir Muhammad Husain Thabathaba'i, *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman*, Vol.14, No.1, Januari - Juni 2015

Dalam penelitian ini menunjukkan bahwa *Tafsir Al-Mishbâh* adalah tafsir yang sangat berpengaruh bagi perkembangan keislaman di Indonesia. Kitab tafsir ini telah menjadi rujukan berbagai kalangan mulai dari tingkat yang paling rendah sampai kepada tingkat yang paling tinggi. Setelah mengkaji dan meneliti pengaruh-pengaruh Syi'ah dalam *Tafsir Al-Mishbâh*, maka ditemukan kesimpulan semua jilid dari *Tafsir Al-Mishbâh* secara nyata menunjukkan bahwa M. Quraish Shihab menjadikan pendapat dan pandangan Muhammad Husain Thabathaba'i sebagai salah satu sandaran penafsirannya terhadap ayat-ayat Al-Qur'an. Pengambilan pandangan-pandangan Thabathaba'i, yang merupakan mufassir Syi'ah kontemporer, dilakukan dengan berbagai bentuk, antara lain mengambil ide secara keseluruhan, membandingkan dengan pandangan mufassir lainnya, atau hanya mengambil pandangan tersebut sebagai pelengkap dari penafsiran. Selain mengambil pandangan Husain Thabathaba'i, M. Quraish Shihab juga mengarahkan penafsiran beberapa ayat yang jauh dari kaitannya dengan Syi'ah kepada Syi'ah sehingga hal ini tentu mempengaruhi pandangan para pembaca *Tafsir Al-Mishbâh*. Pada beberapa penafsiran lainnya M. Quraish Shihab juga menampilkan kembali fakta-fakta sejarah yang terjadi di kalangan Syi'ah dan dihubungkan dengan makna beberapa ayat Al-Qur'an, sehingga memberikan kesan lain kepada *Tafsir Al-Mishbâh* sebagai tafsir yang dipengaruhi oleh ajaran dan pandangan Syi'ah. Kuatnya pengaruh Syi'ah dalam Tafsir Al-Mishbâh tidaklah menunjukkan bahwa M. Quraish Shihab adalah seorang yang berfahaman Syi'ah. Akan tetapi adalah sebuah upaya untuk memberikan penghormatan yang sepatutnya kepada ahl bait dan sebuah ikhtiar untuk mendekatkan Syi'ah dengan Sunni di masa yang akan datang.

H. Metodologi Penelitian

1. Metode Penelitian

Dalam penelitian ini, penulis menggunakan metode kepustakaan, yaitu salah satu jenis metode penelitian kualitatif yang lokasi atau tempat penelitiannya dilakukan di Pustaka, dokumen, arsip, dan

sejenisnya.³⁸ Oleh karena itu penulis akan mengumpulkan berbagai karya tulis lainnya yang menurut penulis berkaitan dengan napa yang sedang diteliti.

2. Data dan Sumber Data

Sumber data adalah subjek dari mana data diperoleh.³⁹ Sumber data adalah factor terpenting dalam suatu penelitian, karena tanpa adanya sumber data yang jelas, maka mustahil suatu penelitian dapat terselesaikan.

Adapun sumber data dapat dikelompokkan menjadi dua macam, yaitu:

a. Sumber Data Primer

Sumber data primer adalah buku-buku yang secara langsung bertalian dengan objek penelitian.⁴⁰ Adapun data primer yang akan dikaji oleh penulis adalah kritikan-kritikan yang terdapat dalam buku *Tafsir Al-Mishbâh Dalam Sorotan*, meliputi kategori akidah, kategori fikih, kategori keberpihakan kepada penafsiran Syî'ah, dan kategori enigmasi.

b. Sumber Data Sekunder

Sumber data sekunder adalah buku-buku yang tidak berkaitan langsung dengan objek material dan objek formal penelitian, tetapi memiliki relevansinya.⁴¹ Termasuk dalam data ini adalah *Tafsir Al-Mishbâh*, *Manhaj Al-Naqdi Fî Al-Tafsir* karya Ihsan Al-Amin, *Al-Burhân Fî Ulûm Al-Qur'ân* Karya Badruddin Al-Zarkasyi, dan beberapa buku lainnya yang berkaitan dengan pembahasan ini.

3. Teknik Input dan Analisis Data

Teknik input data (pengumpulan) data adalah cara yang dipakai untuk mengumpulkan data informasi atau fakta-fakta di lapangan.⁴² Dalam hal ini, penulis mengumpulkan data data yang berupa kritikan-kritikan terdapat buku *Tafsir Al-Mishbâh dalam Sorotan*, dan beberapa refrensi yang terkait dengan kritikan tersebut. Kemudian membahas dan menganalisisnya dengan menggunakan metode komparatif dengan pendekatan. Untuk menganalisis data, penulis membaginya dalam dua tahapan, yaitu:

³⁸ Andi Praswoto, *Metode Penelitian Kualitatif dalam Perspektif Rancangan Penelitian*, Yogyakarta, 2011, hal. 190.

³⁹ Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktik*, cet. XIII, Jakarta: Rineka Cipta, 2006, hal. 129.

⁴⁰ Wahyu Wibowo, *Cara Cerdas Menulis Artikel Ilmiah*, Jakarta: Kompas Media Nusantara, 2011, hal. 46.

⁴¹ Wahyu Wibowo, *Cara Cerdas Menulis Artikel Ilmiah, ...*, hal. 46.

⁴² Andi Prastowo, *Metode Penelitian Kualitatif dalam Perspektif Rancangan Penelitian*, hal. 208.

- a. Menganalisis setiap kritikan dalam buku *Tafsir Al-Mishbâh* dalam *Sorotan* dengan metode tematik.
Langkah-langkah untuk melakukan metode ini, adalah sebagai berikut:
 - 1) Menetapkan masalah yang akan di bahas.
 - 2) Melacak dan menghimpun masalah yang di bahas tersebut dengan menghimpun tafsir-tafsir yang berkaitan dengannya.
 - 3) Mempelajari ayat demi ayat yang berbicara tentang tema yang di pilih sambil memperhatikan *asbâb an-Nuzûl*-nya.
 - 4) Menyusun pembahasan dalam kerangka yang sempurna, sistematis, dan utuh.
 - 5) Melengkapi penjelasan ayat dengan hadits, riwayat sahabat, dan lain-lain yang relevan bila dipandangan perlu sehingga pembahasan semakin sempurna.
- b. Setelah penulis menemukan kesimpulan pada sebuah kritik yang di tujukan kepada *Tafsir Al-Mishbâh*, maka selanjutnya penulis akan menghimpun argumen-argumen yang mendukung atau menolak terhadap kritik tersebut sehingga penulis dapat menemukan kesimpulan akhir.

I. Sistematika Penulisan

Untuk penulisan tesis ini, penulis membaginya dalam lima bab, dengan rincian sebagai berikut:

BAB I : Pada bab ini, merupakan pendahuluan yang akan mengantarkan pada bab-bab berikutnya. Pembaban yang terdapat dalam bab ini meliputi latar belakang, identifikasi masalah, pembatasan, dan rumusan masalah, penelitian, manfaat penelitian, tinjauan pustaka, metode penelitian, dan yang terakhir sistematika penulisannya

BAB II: Dalam bab ini, merupakan landasan teori bagi objek penelitian yang meliputi pembahasan mengenai penafsiran dalam tradisi Islam secara umum, munculnya aliran-aliran dalam penafsiran, posisi tafsir Al-Qur'an dalam memahami ajaran Islam, lalu diperjelas dengan sejarah munculnya tafsir Syi'ah, kitab-kitab tafsir Syi'ah, kontestasi ulama' ihwal penafsiran Syi'ah, dan ditutup dengan parameter kebenaran dalam penafsiran.

BAB III: Bab ini akan memaparkan dan biografi singkat Afrizal Nur, perkembangan intelektual Afrizal Nur, dan karya-karya Afrizal Nur. Lalu dilanjutkan dengan profil *Tafsir Al-Mishbâh*, meliputi latar belakang ditulisnya *Tafsir Al-Mishbâh*, sumber-sumber rujukan *Tafsir Al-Mishbâh*, kandungan *Tafsir Al-Mishbâh*, dan Tafsiran Al-Misbah dalam pandangan para akademisi.

- BAB IV : Bab ini adalah inti dari pembahasan yang akan membahas kritik-kritik Afrizal Nur terhadap *Tafsir Al-Mishbâh* dalam semua dimensi meliputi; dimensi keberpihakan terhadap penafsiran Syî'ah, Pengagungan Terhadap Sayyidah Fathimah, Ali bin Abi Thalib sebagai khalifah pertama, dan kontroversi terkait dengan ahl al-Bait, dan disusul dengan bantahan-bantahan atas kritik keberpihakan *Tafsir Al-Mishbâh* terhadap penafsiran Syî'ah.
- BAB V : Bab ini merupakan hasil akhir dari penelitian yang berpijak pada bab-bab sebelumnya, yaitu memuat sebuah kesimpulan yang diikuti dengan saran-saran penulis terhadap pembaca karya ini.

BAB II

BIOGRAFI AFRIZAL NUR DAN PROFIL *TAFSIRAL-MISHBÂH*

A. Biografi Singkat Afrizal Nur

1. Perkembangan Intelektual Afrizal Nur

Afrizal Nur lahir di Pekanbaru 41 tahun yang lalu tepatnya pada tanggal 08 Januari 1980. Afrizal adalah Dosen Fakultas Ushuluddin UIN Sulthan Syarif Kasim Riau pada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir. Adapun jenjang pendidikan yang ditempuhnya adalah Alumni Pondok Pesantren Perguruan Thawalib Padang Panjang, Sumatera Barat (Tamat 1999), S1 IAIN Suska Pekanbaru, Jurusan TafsirHadits (1999-2003), S2 Jurusan Al-Qur'an dan al-Sunnah Fakultas Pengajian Islam, UKM Malaysia (2005-2007), S3 (PhD) di Jurusan Al-Qur'an dan al-Sunnah Fakultas Pengajian Islam, UKM Malaysia (2009-2013).

Mantan Ketua Jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Periode 2014-2018 ini adalah suami dari Rina Andriana SP, dan ayah dari 6 cahaya mata yaitu Najmi Malikh Rizal, Azka Wildan Rizal, Nawal Qanita Rizal, Najmah Munira Rizal, Ahmad Usamah Rizal, Muhammad Ikrimah Rizal. Wakil Dekan II Bidang Administrasi umum Perencanaan dan Keuangan Fakultas Ushuluddin UIN Suska Riau ini juga aktif di beberapa organisasi internal kampus dan Ormas Islam seperti Di Asosiasi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir(AIAT) Indonesia 2017-2021, Pengurus Majelis Ulama' Indonesia Provinsi Riau periode 2021-2025, Wakil Ketua PW Muhammadiyah Riau periode 2015-2020, Gerakan Nasional Anti Narkoba MUI Riau Periode 2019- 2023,

Ketua Umum Ikatan Keluarga Alumni Thawalib (IKA-TR) Provinsi Riau.¹

Afrizal Nur pernah menjadi Sekretaris Lembaga Pengkajian Al-Qur'an Hadits (LPQH) UIN Suska Riau 2008-2010, Ketua Jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin, UIN Suska Riau periode 2014-sekarang, Anggota Majelis Tarjih dan Tajdid PP Muhammadiyah 2010-2015, Anggota Majelis Tabligh Pimpinan Wilayah Muhammadiyah Riau 2010-2015, Wakil Ketua Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Wilayah Muhammadiyah Riau 2015-2020, Anggota Majelis Ulamâ' Indonesia Riau, Komisi Kerukunan Umat Beragama periode 2015-2020, Gerakan Nasional Anti Narkoba MUI Provinsi Riau Periode 2019-2023, Ketua Umum Aliansi Nasional Anti Syi'ah (ANNAS) Riau periode 2017-2022.²

2. Karya-Karya Afrizal Nur

- a. *Konsep Wasathiyah Dalam Al-Qur'an: Studi Komparatif Antara Tafsir Al-Tahrîr Wa Al-Tanwîr Dan Aisar Al-Tafâsîr*, Jurnal An-Nur, 2016.
- b. *M. Quraish Shihab Dan Rasionalisasi Tafsir*, Jurnal Ushuluddin, 2012.
- c. *Tafsir Al-Mishbâh Dalam Sorotan: Kritik Terhadap Karya Tafsir M. Quraish Shihab*, Pustaka Al-Kautsar, 2018.
- d. *Dekonstruksi Isra'iliyyat Dalam Al-Mishbâh*, An-Nida: Jurnal Pemikiran Islam, Vol. 39, No.1, Januari – Juni, 2014.
- e. *Khazanah Dan Kewibawaan Tafsir Bi Al-Ma'tsur*, Asa Riau, 2015.
- f. *Kontribusi Dan Peran Ulamâ' Mencegah Hadits Maudhu*, Jurnal Pemikiran Islam, Vol. 38, No. 2, 2013.
- g. *Menguak Dimensi Sufistik Dalam Interpretasi Al-Qur'an*, Jurnal Ushuluddin, 2013.
- h. *Kajian Analitikal Terhadap Pengaruh Negatif Dalam Tafsir Al-Mishbâh*, Disertasi Doktoral: Fpi, Ukm Malaysia, 2013.
- i. *Legitimasi Al-Qur'an Dan Hadits Terhadap Sahabat Nabi Saw: Kritik Pelecahan Jil Kepada Abu Hurairah Ra*, Vol 16, No. 2, 2010.
- j. *The Understanding Of Al-Adabiy Al-Ijtima'iy: A Study Of The Verses Of Happiness In The Book Of Tafsir Al-Azhâr Buya Hamka*, Mashdar: Jurnal Studi Al-Qur'an Dan Hadis, Vol. 3, No.1, 2021.

¹ Afrizal Nur, *Memahami Orientasi Dan Corak Penafsiran Buya Hamka*, Yogyakarta: Kalimedia, 2021, hal. 123-124.

² Afrizal Nur, *Muatan Aplikatif Tafsir Bil Al-Ma'tsur Dan Bi Al-Ra'yi: Telaah Kitab Tafsir Tahrir Ibnu Asyur Dan M. Quraish Shihab*, Yogyakarta: Kalimedia, 2020, hal. 265.

- k. *Muatan Aplikatif Tafsir Bi al-Ma'tsûr Dan Bi al-Ra'yi: Telaah Kitab Tafsir Tahrîr Ibnu Asyur Dan M. Quraish Shihab*, Yogyakarta: Kalimedia, 2020.
- l. *Relasi Estetika Dengan Kebenaran: Kajian Integrasi Teori Simetri Sains Fisika Dan Al-Qur'an*, Nun, Vol. 4, No.1, 2018.
- m. *The Interpretation Of Verses 39 Of An-Nur In The Perspective Of Tafsir And Science*, Proceedings Of The International Conference On Qur'an And Hadith Studies: Icqhs, 2017.
- n. *Infiltration Of Shia: Segmentation Of al-Dakhiil In Intrepretation Of Al-Mishbâh*, Jurnal Ushuluddin, Vol. 23 No. 1, Juni 2015.
- o. *Tafsir Tematik Surat Al-Shaff*, Suara Muhammadiyah, Yogyakarta, 2022.
- p. *The Comparison Of Nearest Neighbor Algorithm As Modeling In Conclusion Of Interpretation Of Bil Ma'tsur And Bil Ra'yi*, Publisher: Ieee, 2021.
- q. *Konsistensi Sayyid Qutb Terhadap Corak al-Adabiy Wa al-Ijtima'iy Dan Dakwah Wal Harakah*, Tajdid, Vol. 24, No. 1, 2021.
- r. *Memahami Orientasi Dan Corak Penafsiran Buya Hamka*, Yogyakarta: Kalimedia, 2021.
- s. *Muatan Aplikatif Tafsir Bi al-Ma'tsûr & Bi al-Ra'yi Telaah Kitab Tafsir Thahir Ibnu 'Asyur Dan M. Quraish Shihab*, Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau, 2020.
- t. *Perkaitan Makna Jerebu Dan Azab Dalam Al-Qur'an*, al-Turath, Vol. 1, No. 1, 2016.
- u. *'A Story Of "Baqaroh": A Justification Of The Israilian Anomaly And Disobidiance'*, Al-Fikra, Vol. 13, No. 1, 2014.
- v. *Kontribusi Al-Qirâ'ât Al-Tafsirîyah Dalam Penafsiran Al-Qur'an*, Mutawâtir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis Volume 1, No. 2, Desember 2011.

B. Profil Tafsir Al-Mishbâh

1. Latar Belakang Dan Corak Penulisan Tafsir Al-Mishbâh

Tafsir Al-Mishbâh pertama kali ditulis dan dimulai oleh M. Quraish Shihab pada saat masih di Kairo Mesir pada tahun 1999³ dan diselesaikannya pada tahun 2003. Penulisan Kitab Tafsir ini diawali dengan semangat dan ambisi yang besar untuk menulis sebuah karya tafsir secara utuh 30 juz. Namun, ambisi tersebut seringkali gagal dikarenakan berbagai kesibukannya sehingga penulisannya terkadang

³ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh: Pesan, kesan, dan keserasian Al-Qur'an*, Vol. I, Tangerang: Lentera hati, 2008, hal. xiii.

terhenti. Karena banyaknya desakan dari beberapa kawanya untuk merampungkan karya tersebut, Ia mengatakan: “butuh konsentrasi penuh dan mungkin baru akan terwujud kalau saya diasingkan atau dipenjara”. Demikianlah alasannya ketika Ia menanggapi desakan dari banyak kawan-kawannya. Pada tahun 1999 Ia ditugaskan oleh Presiden BJ Habibi untuk menjadi Duta besar di Mesir, Somalia dan jibuti dan berkuasa penuh di sana. Inilah yang menjadi kesempatan Ia untuk menulis *Tafsir Al-Mishbâh* kemudian Ia menyelesaikannya.⁴

Tepat pada hari Jum'at pada tanggal 18 juni 1999 dan juga bertepatan dengan tanggal 4 rabi'ul awal 1420 H., penulisan *Tafsir Al-Mishbâh* dimuali. Rencana awalnya adalah hanya ingin menulis tafsir maksimal 3 (tiga) Volume saja. Akan tetapi pada akhirnya Ia dapat menyelesaikannya dalam 14 jilid sampai masa Ia menjabat sebagai duta besar sampai tahun 2002. Karena kenikmatan rohani dalam meneguk serta mengkaji *kalam Ilahi* membuat Ia terbius untuk terus menyelesaikan penulisan Tafsirnya sampai 14 Jilid tersebut. Pada akhirnya setelah masa jabatannya berakhir sebagai duta besar tahun 2002 dan setelah Ia pulang ke Jakarta Ia kembali meneruskan penulisan untuk jilid yang ke-15 pada akhirnya ia dapat menyelesaikan penulisan *Tafsir Al-Mishbâh* sampai selesai semuanya yang berisi 30 juz Al-Qur'an⁵ dari jilid 1 sampai 15 pada tanggal 5 september tahun 2003.⁶

Volume 1 berisi surat al-Fatihah dan surat al-Baqarah yang berjumlah 624 halaman ditambah xxvii halaman, diterbitkan pertama kali pada November 2000 M. Volume 2 berisi surat Âli 'Imrân dan

⁴ Mauluddin Anwar dkk, *Cahaya, cinta dan canda M. Quraish Shihab*, Tangerang, Lentera Hati, 2015, hal. 281.

⁵ Mengenai genealogi penafsiran Al-Qur'an 30 juz oleh Ulamâ' Nusantara, nampaknya tidak banyak ulamâ' Nusantara yang fokus menulis tafsir secara lengkap 30 juz. Di antara tafsir generasi pertama (sebelum tahun 1960-an) gaya penafsirannya berkisar pada terjemahan saja dan terpisah-pisah (tematis), sementara tafsir ulamâ' generasi kedua (tahun 1960-1970-an) gaya penafsirannya sudah tersaji lebih sempurna ketimbang generasi sebelumnya yang ditambahi dengan catatan kaki dan indeks sederhana, adapun tafsir generasi ketiga (pasca 1970-an) gaya penafsirannya yang lengkap ditambah dengan komentar yang luas dan rinci terhadap ayat-ayat yang ditafsirkan. Beberapa ulamâ' Nusantara yang menulis kitab tafsir secara lengkap diantaranya, Abdurrauf Al-Sinkili (w.1693) asal Aceh menulis Kitab *Tarjuman Al-Mustafid* dalam bahasa Melayu-Jawi, Syekh Nawawi Al-Bantani (w.1898) asal Banten menulis Kitab *Tafsir Al-Munîr* dalam bahasa Arab, Ahmad Hasan (wafat di Bangil tahun 1958) menulis *Tafsir Al-Furqan*, Mahmud Yunus (w.1982) asal Sumatra Barat menulis *Tafsir Qur'ân Karîm*, Kiai Muhammad Soleh Darat (w. 1903) asal Semarang menulis Kitab *Fayd ar-Rahmân*, TM Hasbi Al-Shiddieqy (w.1975) asal Aceh menulis Kitab *Tafsir Al-Bayan*, dan termasuk Hamka (w.1981) asal Sumatra Barat menulis *Tafsir Al-Azhâr*. Lihat: Taufikurrahman, “Kajian Tafsir di Indonesia”, *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2012, hal. 9.

⁶ Mauluddin Anwar dkk, *Cahaya, cinta dan canda M. Quraish Shihab*, ..., hal. 282.

Surat al-Nisâ' yang berjumlah 659 halaman ditambah vi halaman, diterbitkan pertama kali pada November 2000 M. Volume 3 berisi surat al-Mâidah yang berjumlah 257 halaman ditambah v halaman, diterbitkan pertama kali pada Maret 2001 M. Volume 4 berisi Surat al-an'âm yang berjumlah 367 halaman ditambah v halaman, diterbitkan pertama kali pada November 2001 M. Volume 5 berisi surat al-A'râf, Surat al-Anfâl dan Surat al-Taubah yang berjumlah 765 halaman ditambah vi halaman, diterbitkan pertama kali pada Maret 2002 M. Volume 6 berisi Surat Yûnus, sSurat Hûd, Surat Yûsuf, dan Surat al-Ra'd yang berjumlah 613 halaman ditambah vi halaman, diterbitkan pertamakali pada Maret 2002 M. Volume 7 berisi Surat Ibrâhîm, Surat al-Hijr, Surat al-Nahl dan surat al-Isrâ' yang berjumlah 585 halaman ditambah vi halaman, diterbitkan pertama kali pada Juli 2002 M. Volume 8 berisi Surat al-Kahf, Surat Maryam, SuratTâha dan Surat al-Anbiyâ' yang berjumlah 524 halaman ditambah vi halaman, diterbitkan pertama kali pada Juli 2002 M. Volume 9 berisi Surat al-Hajj, Surat al-Mu'minûn, Surat al-Nûr dan Surat al-Furqân yang berjumlah 554 halaman ditambah vi halaman, diterbitkan pertama kali pada Oktober 2002 M. Volume 10 berisi Surat al-Syûrâ, Surat al-Naml, Surat al-Qasas dan Surat al-Ankabût yang berjumlah 547 halaman ditambah vi halaman, diterbitkan pertama kali pada November 2002 M. Volume 11 berisi Surat al-Rûm, Surat Luqmân, Surat al-Sajdah, Surat al-Ahzâb, sSuratSaba', SuratFâthir dan Surat Yâsîn' yang berjumlah 582 halaman ditambah vi halaman, diterbitkan pertama kali pada Februari 2003 M. Volume 12 berisi Surat al-Saffât, Surat Shâd, Surat al-Zumar, Surat Ghâfir, Surat Fussilat, Surat al-Syûrâ dan Surat al-Zukhrûf yang berjumlah 601 halaman ditambah vi halaman, diterbitkan pertama kali pada Mei 2003 M. Volume 13 berisi Surat al-Dukhân s.d. Surat al-Wâqi'ah yang berjumlah 586 halaman ditambah vi halaman, diterbitkan pertama kali pada Juli 2003 M. Volume 14 berisi Surat al-Hadîd s.d. Surat al-Mursalât yang berjumlah 695 halaman ditambah vii halaman, diterbitkan pertama kali pada Oktober 2003 M. Volume 15 berisi Juz 'Amma yang berjumlah 646 halaman ditambah viii halaman, diterbitkan pertama kali pada November 2003 M.⁷

Dilihat dari jumlah volume *Tafsir Al-Mishbâh* dan masa tugas M. Quraish Shihab yang menjabat sebagai duta besar di Jibouti, Somalia, dan Mesir sampai tahun 2002, maka tafsir ini sebagiannya ada yang ditulis di Indonesia yaitu pada tahun 2002-2003, terutama volume 11 sampai dengan volume 15 dan yang lainnya ditulis di Mesir. Ini penting

⁷ Karman, *Metodologi Tafsir Al-Mishbâh Karya M. Quraish Shihab*, Tesis: Program Pascasarjana Uin Sgd Bandung, 2018, hal. 119.

untuk dicatat sebab seorang penafsir, pada umumnya, sering dipengaruhi oleh ruang sosial yang melingkupinya. Indonesia, misalnya, pada akhir tahun 90-an mengalami tidak saja perubahan politik, tetapi juga dinamika pemahaman keagamaan. Misal, maraknya kesetaraan jender dan perlunya dibangun hubungan antaragama. Bagaimanapun pemahaman keagamaan tersebut juga merembes pada dunia tafsir Al-Qur'an.

M. Quraish Shihab sebelumnya telah menulis Tafsir berjudul "Tafsir Al-Qur'an Al-Karim". Dalam Kitab Tafsir ini, penulisan berdasarkan sebab turunnya ayat atau secara turut menurut berdasarkan turunnya ayat atau surat-surat. Jumlah surat-surat yang dihadirkan hanya 24 surat yang dimuat 888 halaman, dan gaya penulisannya adalah gaya suntingan yang digunakan terutama *tahlili*, diterbitkan oleh Perpustakaan Al-Hidayah pada tahun 1997. Awal nama *Al-Mishbâh* dengan harapan agar *Tafsir Al-Mishbâh* dapat memberikan pedoman hidup dan lentera bagi mereka yang mempelajari dan memperdalam firman Tuhan. Penafsiran ini berfungsi sebagai cahaya, lampu, lentera, atau hal lain yang memiliki fungsi yang sama.⁸

Kata *Al-Mishbâh* dari bahasa Arab berarti "lampu", dan dalam bahasa Jawa disebut "cahaya" atau "pelita". Banyak 'ulama yang mengomentari judul karya M. Qurasih Shihab ini. Hamdani Anwar misalnya, mengaitkan nama *Al-Mishbâh* dengan kolom yang dia angkat selama bertahun-tahun di harian publik Pelita sebagai "Pelita Hati". Yang lain menautkannya dengan nama penerbit karya-karya beliau sebelumnya "Lentera Hati", yang juga merupakan penerbit *Tafsir Al-Mishbâh* itu sendiri.⁹

Selain itu, ada beberapa peneliti yang menulis, bahwa pemberian nama *Tafsir Al-Mishbâh* karena M. Quraish Shihab menemukan sebuah inspirasi atas pembacaan dan perenungan terhadap ayat Al-Qur'an yakni surat Al-Nur 35 yang berbunyi:

اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ
الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا
يَضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ
الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

Allah (Pemberi) cahaya (kepada) langit dan bumi. Perumpamaan cahaya Allah, adalah seperti sebuah lubang yang tak tembus, yang di

⁸ Mauluddin Anwar dkk, *Cahaya, cinta dan canda M. Quraish Shihab*, ..., hal. 283.

⁹ Hamdani Anwar, "Telaah Kritis Terhadap Tafsir Al-Mishbâh", dalam *Jurnal Mimbar Agama dan Budaya*, Tahun 2002, hal. 176-177.

*dalamnya ada pelita besar. Pelita itu di dalam kaca (dan) kaca itu seakan-akan bintang (yang bercahaya) seperti mutiara, yang dinyalakan dengan minyak dari pohon yang berkahnya, (yaitu) pohon zaitun yang tumbuh tidak di sebelah timur (sesuatu) dan tidak pula di sebelah barat(nya), yang minyaknya (saja) hampir-hampir menerangi, walaupun tidak disentuh api. Cahaya di atas cahaya (berlapis-lapis), Allah membimbing kepada cahaya-Nya siapa yang dia kehendaki, dan Allah memperbuat perumpamaan-perumpamaan bagi manusia, dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.*¹⁰

Surat Al-Nur ayat 35 di atas merupakan satu-satunya referensi nama “*Al-Mishbâh*” dalam Al-Qur’an. sebanyak dua kali kata “*Al-Mishbâh*” disebutkan dalam ayat tersebut. Dapat dijadikan landasan bahwa M. Quraish Shihab mengambil kata “Al-Misbah” dari surat Al-Nur tersebut menjadi nama dari karya tafsirnya. Alasan peneliti yang lain mengemukakan bahwa *Tafsir Al-Mishbâh* yang memiliki arti Tafsir sebagai “mengupas” makna Al-Qur’an, dan “*Al-Mishbâh*” yang memiliki arti “pelita” sebagai penerang dengan mengkorelasikan maksud dan tujuan pembuatan karya tersebut agar menjadi penerang bagi umat secara luas dalam memahami agamanya dan menjadi petunjuk dalam seluruh aspek kehidupan.¹¹

Kesimpulan dari pemberian nama *Tafsir Al-Mishbâh* oleh M. Quraish Shihab berdasarkan literatur di atas yaitu sebagai harapan beliau agar tafsirnya tersebut dapat menjadi “pelita” atau penerang di waktu gelap, serta sebagai petunjuk yang sudah dijelaskan dengan terperinci untuk umat manusia dalam meniti kehidupan. Hal ini berdasar atas karya beliau tersebut dalam *muqaddimah* tafsirnya: “Hidangan ini membantu manusia memperdalam pemahaman dan penghayatan tentang Islam dan merupakan pelita bagi umat Islam dalam menghadapi persoalan hidup.”¹² Selanjutnya beliau juga mengatakan:

Kalau dahulu orang berbicara tentang bukti kebenaran Al-Qur’an dari segi keindahan sastra bahasanya, atau isyarat-isyarat ilmiah yang dikandungnya, maka kini, kita harus menjadikan bukti kebenarannya adalah kemampuannya memberi petunjuk dan menyelesaikan problem masyarakat, karena Al-Qur’an pada hakikatnya turun untuk membimbing manusia, baik secara individu maupun kolektif.”¹³

¹⁰ Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahannya*, Bandung: STGMA, 2010, hal. 354.

¹¹ Hamdani Anwar, “Telaah Kritis Terhadap Tafsir Al-Mishbâh”, ..., hal. 178.

¹² M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh: Pesan, kesan, dan keserasian Al-Qur’an*, Vol. I, ..., hal. 5.

¹³ M. Quraish Shihab, *Menabur Pesan Ilahi*, Tangerang: Lentera hati, 2006, hal. 95.

Selanjutnya, penulisan *Tafsir Al-Mishbâh* dilatarbelakangi atas semangat untuk memenuhkan karya tafsir Al-Qur'an kepada *ummat* untuk menjadi pedoman hidup dan sumber rujukan yang mudah dalam mengambil keputusan secara normatif untuk menyanggah pendapat atas fenomena melemahnya kajian Al-Qur'an. Menurut M. Quraish Shihab, dewasa ini masyarakat Islam hanya mengindahkan dan takjub kepada lantunan bacaan Al-Qur'an, dan kurang terpesona untuk mengkaji isi kitab suci Al-Qur'an.

Hal demikian dilakukan M. Quraish Shihab untuk mengamalkan isi ayat ke-30 Surat al-Furqân yang merujuk pada penafsiran Ibn al-Qoyyim yang menjelaskan bahwa di hari kemudian kelak Rasulullah saw. akan mengadu kepada Allah swt, beliau berkata, " *Wahai Tuhanku, sesungguhnya kaumku/umatku menjadikan Al-Qur'an sebagai sesuatu yang mahjûra* ", (Surat al-Furqân/25: 30), Kata *mahjûra* meliputi beberapa makna sebagai berikut: Pertama, tidak serius dalam mendengarkan. Kedua, tidak memperhatikan perkara haram dan halalnya sesuatu, walaupun dirinya mengetahui dan mempercayai. Ketiga, hukum-hukum yang dipercayainya tidak dijadikan sebagai pedoman hidupnya, terutama dalam masalah dasar dalam agama. Keempat, tidak berusaha untuk berfikir dan memahami segala sesuatu yang dikehendaki Allah SWT. Kelima, tidak mau mengobati penyakit-penyakit jiwanya dengan Al-Qur'an.

Jika menyadari tuntutan normatif pada ayat tersebut, maka seyogyanya umat Islam bangkit untuk mengkaji Al-Qur'an. Tetapi hal tersebut tidak serta merta dapat dilakukan dengan cara membaca Al-Qur'an lalu dapat langsung memahami makna yang terkandung di dalamnya. Hal tersebut dapat menghabiskan waktu atau memerlukan keterampilan dasar dalam memahami ayat yang berbahasa Arab. Sekalipun masyarakat dapat mencari informasi dari buku-buku tafsir yang sudah tersedia, mereka harus mencari sumber yang sesuai dari segi redaksi, kemudahan, serta ringkas dan padat. Pakar-pakar ilmu Al-Qur'an berhasil merumuskan berbagai metode *tafsîr maudhû'i* atau tematik. Tujuan dicetuskannya metode tersebut adalah untuk mempermudah umat Islam dalam memahami Al-Qur'an sesuai dengan tema-temanya secara mendalam dan komprehensif. Akan tetapi, dengan banyaknya tema-tema yang terkandung dalam Al-Qur'an tersebut menjadikan pengenalan tema-tema tersebut hampir tidak mungkin menyeluruh. Tema-tema yang dibahas biasanya hanya sebatas tema-tema yang penting atau yang wajib diketahui oleh setiap orang Islam.¹⁴

¹⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh, Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Vol. I, ..., hal. vi-vii".

Persyaratan normatif untuk merenungkan dan memahami kitab suci dan realitas objektif akan berbagi hambatan baik bahasa maupun rujukannya tersebut memotivasi M. Quraish Shihab untuk menyediakan sebuah karya interpretatif untuk mengungkapkan dengan tepat pesan Al-Quran yang akan disajikan. Motivasi ini dimanifestasikan M. Quraish Shihab dengan terus mempelajari, menerapkan dan mengevaluasi penafsiran Al-Qur'an dan berbagai metode interpretasi berdasarkan berbagai ulasan dan umpan balik dari pembaca.¹⁵

Mushâf Usmani dipilih dalam sistematika penyusunan tafsirnya yaitu dimulai dari Surat al-Fatihah sampai dengan Surat al-Nas, pembahasan dimulai dengan memberikan pengantar dalam ayat-ayat yang akan ditafsirkannya. Pengantar ayat-ayat yang akan ditafsirkannya meliputi:

- a. Penyebutan nama-nama surat jika ada dan sebab penamaan surat berdasarkan *ijtihâdy* atau *taufiqy*, serta alasan ayat dalam surat yang dijadikan penamaan surat tersebut.¹⁶
- b. Total ayat tiap surat beserta tempat turunnya misalnya, jumlah ayat yang termasuk kategori *makkiyyah* atau dalam katagori *Madaniyyah*, namun terdapat pengecualian pada jumlah ayat pada surat tertentu.
- c. Urutan surat berdasarkan mushaf utsmany dan penyebutan nama surat sebelum atau sesudahnya surat.
- d. Penentuan tema dan tujuan sejumlah ayat yang disertai dengan pendapat para ulama'.¹⁷
- e. Menyebutkan *munâsabah* antara ayat sebelum dan sesudahnya.¹⁸
- f. Menyebutkan *sababunnuzûl* tiap surat atau ayat jika terdapat sebab diturunkannya surat atau ayat.¹⁹

Pengantar ayat-ayat atau surat tersebut di atas adalah upaya penyajian *TafsirAl-Mishbâh* untuk memudahkan pembaca memahami pendahuluan mengenai ayal-ayat atau surat yang akan dibahas. Sehingga pada akhirnya pembaca tercengang mendapatkan informasi abstrak secara menyeluruh dengan ringkasan tersebut. Setelah itu M.

¹⁵ “Anwar Mujahid, *Konsep Kekuasaan dalam TafsirAl-Mishbâh Karya M. Quraish Shihab dan Relevansinya dengan Tranformasi Masyarakat Indonesia di era Global*, Yogyakarta: Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, hal. 76.

¹⁶ “Contohnya ketika M. Quraish Shihab memaparkan “Surat al-Hasyr adalah madaniyyah, secara redaksional, penamaan itu karena terdapat kata al-Hsyr di ayat kedua. Lihat M. Quraish Shihab, *TafsirAl-Mishbâh*, Vol. 14, ..., hal. 101.

¹⁷ M. Quraish Shihab, *TafsirAl-Mishbâh*, Vol. I, ..., hal. ix.

¹⁸ “Sistematika penulisan sebab turunnya surat atau ayat, mengacu pada kitab *Nazm al-Durar fî Tanâsub al-Âyah wa al-Suwar* karya Ibrahim bin Umar al-Biqâ'î, (w.1480) yang menjadi tema disertasinya.

¹⁹ M. Quraish Shihab, *TafsirAl-Mishbâh*, Vol. 14, ..., hal. 30.

Quraish Shihab membuat kelompok-kelompok kecil untuk menjelaskan tafsirnya.

Adapun beberapa prinsip yang dapat diketahui dengan melihat corak *Tafsir Al-Mishbâh* adalah karena karyanya merupakan satu kesatuan yang tak terpisahkan. Dalam *Tafsir Al-Mishbâh*, beliau tidak pernah luput dari pembahasan ilmu *munâsabah* yang tercermin dalam enam hal, *pertama*, keserasian kata demi kata dalam setiap surat, *kedua*, keserasian antara kandungan ayat dengan penutup ayat, *ketiga*, keserasian hubungan ayat dengan ayat sebelumnya atau sesudahnya. *Kempat*, keserasian uraian muqaddimah satu surat dengan penutupnya, *kelima*, keserasian dalam penutup surat dengan muqaddimah surat sesudahnya dan *keenam*, keserasian tema surat dengan nama surat. Nampaknya M. Quraish Shihab membuat sebuah solusi dan terobosan baru untuk tafsirtahlily yang telah ada sebelumnya, sehingga dalam *Tafsir Al-Mishbâh* jika terjadi pengulangan pembahasan, maka M. Quraish Shihab akan menjelaskan lebih sedikit atau mengarahkan pembaca untuk merujuk ayat sebelumnya layaknya seorang yang benar-benar akademisi.²⁰

Di samping itu, M. Quraish Shihab tidak pernah lupa untuk menyertakan makna kosa-kata, *munâsabah* antar ayat dan *Asbâb al-Nuzûl*. Ia lebih mendahulukan riwayat, yang kemudian menafsirkan ayat demi ayat setelah sampai pada kelompok akhir ayat tersebut dan memberikan kesimpulan.²¹

M. Quraish Shihab menyetujui pendapat minoritas ulama' yang berpaham *al-'Ibrah bi Khusûs al-Sabab* dimana Setiap ayat harus dihubungkan dengan sebab-sebab turunnya ayat tersebut. Setelah itu, untuk mencari makna atau maksud dari ayat tersebut harus di analogikan. Menganalogikan ayat-ayat yang mempunyai *asbâb an-nuzûl* tersebut ada syaratnya. Syarat dari analogi tersebut adalah mempunyai *ashl*, *far'un* serta *illat* yang setelahnya dikembangkan meliputi keadaan sosial pada waktu turunnya ayat tersebut. Untuk pemahamannya juga diperluas hewannya apa yang sudah dirumuskan oleh ulama'-ulama' terdahulu dengan cara memperluas arti atau definisi *qiyas* yang menggunakan dasar *mashlahah mursalah* sehingga lebih memudahkan dalam memahami agama, yang mana kemudahan itu sudah terjadi pada masa Rasulullah SAW dan para sahabat.²² Tahapan-tahapan tersebut merupakan bentuk usaha dari M. Quraish Shihab dalam

²⁰ Azharulloh, "Syafaat Dalam Al-Qur'an Menurut Perspektif Tafsir Al-Mishbâh" dalam *Tesis: Program Pascasarjana Prodi Magister Ilmu al-Qur'an dan Tafsir*, hal. 74.

²¹ Cara ini ada pengecualaian pada beberapa Volume, yaitu: IV, V dan VII, setelah *Wallaahu A'lam* di tambah dengan *walhammdulillah Rabbil Alamin*.

²² M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh*, Vol. I, ..., hal. 89-90.

mengembangkan penafsirannya sehingga tafsir tafsir beliau tersebut dekat masyarakat dan tepat sasaran.

Beberapa tujuan M. Quraish Shihab menulis *Tafsir Al-Mishbâh* adalah: pertama, memberikan langkah yang mudah, bagi umat Islam dalam memahami isi dan kandungan ayat-ayat Al-Qur'an dengan jalan menjelaskan secara rinci tentang pesan-pesan yang dibawa oleh Al-Qur'an, serta menjelaskan tema-tema yang berkaitan dengan perkembangan kehidupan Manusia. Karena menurut M. Quraish Shihab walaupun banyak orang berminat memahami pesan-pesan yang terdapat dalam Al-Qur'an, namun ada kendala baik dari segi keterbatasan waktu, keilmuan, dan kelangkaan referensi sebagai bahan acuan. Kedua, ada kekeliruan umat Islam dalam memaknai fungsi Al-Qur'an. Misalnya, tradisi membaca Surat Yasin berkali, tetapi tidak memahami apa yang mereka baca berkali-berkali tersebut. Indikasi tersebut juga terlihat dengan banyaknya buku-buku tentang fadhilah-fadhilah surat-surat dalam Al-Qur'an. Dari kenyataan tersebut perlu untuk memberikan bacaan baru yang menjelaskan tema-tema atau pesan-pesan Al-Qur'an pada ayat-ayat yang mereka baca. Ketiga, kekeliruan itu tidak hanya merambah pada level masyarakat awan terhadap ilmu agama tetapi juga pada masyarakat terpelajar yang berkecimpung pada dalam dunia studi Al-Qur'an, apalagi jika mereka membandingkan dengan karya ilmiah, banyak diantara mereka yang tidak mengetahui bahwa sistematika penulisan Al-Qur'an mempunyai aspek pendidikan yang sangat menyentuh. Dan keempat, adanya dorongan dari umat Islam Indonesia yang menggugah hati dan membulatkan tekad M. Quraish Shihab untuk menulis karya Tafsir.²³

Dalam penafsirannya, ia sedikit banyak terpengaruh terhadap pola penafsiran Ibrahim al Biqa'i, yaitu seorang ahli tafsir, pengarang buku *Nazm al-Durar fî Tanasub al-Âyât wa al-suwar* yang berisi tentang keserasian susunan ayat-ayat Al-Qur'an. Gaya bahasa M. Quraish Shihab menyadari bahwa penulisan tafsir Al-Qur'an selalu dipengaruhi oleh tempat dan waktu dimana para *mufassir* berada. Perkembangan masa penafsiran selalu diwarnai dengan ciri khusus, baik sikap maupun kerangka berfikir. Oleh karena itu, ia merasa berkewajiban untuk memikirkan muncul sebuah karya tafsir yang sesuai dengan alam pikiran saat ini. Keahlian dalam bidang bahasa dapat dilihat melalui penafsiran seseorang seperti penafsiran yang dilakukan oleh Tim Departemen Agama dalam Q.S Al-Hijr ayat 22. "dan kami telah meniupkan angin Untuk mengawinkan (tumbuh-tumbuhan) dan kami turunkan hujan dari langit". Menurut pendapatnya, huruf *fa'* yang

²³ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh*, Vol.1, ..., hal. X.

biasanya diartikan dengan kata "dan" sebagai kata sambung, harus diartikan dengan kata "maka" karena mengindikasikan adanya sebab dan akibat, yang mana disini sebabnya yakni berupa angin dan akibatnya berupa turunnya hujan. Oleh karena itu, huruf *fa'* tersebut tidak bisa diterjemahkan dengan kata "dan" dan terjemahan tersebut tidak bisa disisipkan dengan kata tumbuh-tumbuhan.

Adapun mengenai corak karya tafsirbiasanya menggunakan teori *obyektifis* dan *subyektifitas*. Obyektifitas dibagi menjadi tiga yaitu *obyektifitas tradisonalis*, *obyektifitas revivalis*, dan *obyektifitas modernis*.²⁴

Ciri dari pandangan corak *obyektifitas tradisonalis* adalah biasanya menggunakan diskursus pada pendekatan ligualistik semata, kaidah kebahasaan menjadi sangat penting dan menjadi tolak ukur penafsiran, dalam beberapa kitab tafsir klasik sering kali pendekatan dengan kajian ini. Karena berbasis pemahaman linguistik kata yang dominan terkadang punya kelemahan yang sangat menonjol yaitu makna universal dalam kajian ayat atau kata ini menjadi hilang atau terabaikan. Produk penafsiran seperti ini tidak dapat diharapkan akan mampu menjawab problematika kekinian yang tengah berkembang karena produk tersebut tidak dapat menampilkan makna universal dibalik ayat yang ditafsirkan. Pada hasilnya kontekstualisasi ayat diabaikan dan mendalami kontekstualisasi kebahasaan semata.

Kemudian untuk ciri corak *obyektif revivalis* adalah metodologi penafsiran tektualis, yang dibumbui dengan pandangan ideologis dan menampakkan penafsiran yang keras terutama dalam masalah jihad dan syari'at. Penafsiran seperti ini bukan malah menambah khazanah penafsiran baru akan tetapi menimbulkan masalah baru karena bias dari penafsiran ini membuat orang genjar untuk melakukan pengrusakan dan mendirikan negara khilafah.²⁵

Sedangkan dalam corak yang ketiga adalah *quasi obyektifis modern*, ciri dari corak karya ini adalah penafsiran yang nuansanya adalah masyarakat dan sosial. Hal ini sebagaimana Nasarudin Baidan nyatakan adanya *tafsirmaudhû'i* dengan menggunakan tema-tema tertentu misalnya "etik berpolitik".²⁶ Selain itu, dijelaskan pula *asbâb an-nuzûl* ayat baik yang *mikro* atau *makro*, *munâsabah âyat* serta menghubungkan dengan *problematika-problematika* masa kini merupakan usaha menafsirkan dengan gaya atau corak penafsiran ini

²⁴ M. Nurdin Zuhdi, *Corak TafsirAl-Qur'an Mazhab Indonesia*, Yogyakarta: Program Pascasarjana, 2011, hal. 184.

²⁵ M. Nurdin Zuhdi, *Corak TafsirAl-Qur'an Mazhab Indonesia*, ..., hal. 186.

²⁶ Nasharudin Baidan, *TafsirMaudhû'i: Solusi Qur'ani atas Masalah Sosial Kontemporer*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001, hal. 195-210.

sekalipun penafsiran ini diawali dengan gaya penafsiran *klasik* sebagai pengantar. Relevansi penafsiran pada masa kini mau tidak mau harus menggunakan gaya penafsiran seperti ini agar bisa lebih efektif dalam menjawab *problematika* umat. Harapannya adalah tafsir ini bisa memberikan solusi bagi *problematika problematika* yang muncul di permukaan masyarakat luas.

Hal tersebut berbeda dengan apa yang ditunjukkan oleh pandangan *subjektifis*. Mereka mengambil langkah dengan meninggalkan seluruhnya metode *klasik* agar bisa mengawali metode penafsiran ini. Gaya penafsiran ini lebih menitikberatkan pendekatan serta penggunaan ilmu *kontemporer* seperti *eksakta* atau *non eksakta*. Sayangnya gaya penafsiran seperti ini jarang sekali diminati oleh orang-orang Islam. Mayoritas *mufassir kontemporer* dalam menafsirkan Al-Qur'an masih menggunakan referensi dari kitab-kitab tafsir sebelumnya, sekalipun di akhir penafsirannya para *mufassir kontemporer* ini berbeda pendapat bahkan kontradiktif dengan pendapat *mufassir klasik* yang dirujuknya. Perbedaan ini memudahkan bagi pembaca untuk membedakan gaya penafsirannya dengan gaya penafsiran *mufassir klasik* yang dirujuknya.

Jika membaca corak penafsiran M. Quraish Shihab, tampak bahwa beliau lebih mendekati corak penafsiran yang ketiga, dalam *Tafsir Al-Mishbâh*, M. Quraish Shihab menyertakan kosa kata, *munāsabah* antar ayat dan *asbâb al-nuzûl*, walaupun dalam melakukan penafsiran ayat demi ayat beliau selalu mendahulukan riwayat bukan *ra'yu*, tetapi pendekatan kajian sains menjadi salah satu pertimbangan dalam beberapa penafsirannya, ini indikator bahwa corak penafsiran M. Quraish Shihab menggunakan corak yang ketiga. Dalam penafsirannya cenderung menggunakan riwayat, bukan *ra'yu* dalam *al-ijtihâd al-tafsiri*.²⁷

Jika dicermati dengan seksama, tampak bahwa penafsiran M. Quraish Shihab menggunakan corak *al-ijtihâd al-hidâ'î*,²⁸ karena tujuan penafsiran adalah untuk meluruskan kekeliruan masyarakat terhadap Al-Qur'an.²⁹ Dari sinilah terlihat bahwa karakter dari *Quasi-Objektivis Modernis* diperlihatkan oleh M. Quraish Shihab walaupun masih belum sempurna. M. Quraish Shihab berusaha menjembatani

²⁷ Hassan Hanafi, *Metode Tafsirdan Kemaslahatan Umat*, (Terj.) Yudian Wahyudi Yogyakarta: Pesantren Nawesea, 2007, hal. 17-18.

²⁸ Salah satu pendekatan dalam menafsirkan Al-Qur'an, menurut Ibrahim Syarif yaitu *tafsiral-hidâ'î*, upaya penafsiran dengan pendekatan hidayah bagi para pembacanya. Lihat Fajrul Munawwir, *Pendekatan Kajian Tafsîr*, dalam M. Alfatih Suryadilaga (dkk), *Metodologi Ilmu Tafsîr*, Yogyakarta: Teras, 2005, hal. 138.

²⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh*, ..., Vol. I, hlm. v.

masyarakat dalam memahami Al-Qur'an lebih mendalam. Ini adalah upaya penafsir modern dalam menafsirkan Al-Qur'an dengan melihat realitas apa dan bagaimana sebenarnya yang dibutuhkan oleh masyarakat pada waktu itu.

Oleh karena itu, *Tafsir Al-Mishbâh* cenderung bercorak sastra budaya dan kemasyarakatan (*adabi al-ijtimâ'i*) yaitu corak tafsir yang berusaha memahami *nash* Al-Qur'an dengan cara mengemukakan ungkapan-ungkapan Al-Qur'an secara teliti. Kemudian menjelaskan makna-makna yang dimaksud Al-Qur'an tersebut dengan bahasa yang indah dan menarik, dan seorang *mufasssir* berusaha menghubungkan *nash* al-Qur'an yang dikaji dengan kenyataan sosial dengan sistem budaya yang ada. corak penafsiran ini ditekankan bukan hanya ke dalam tafsirlughawi, tafsirfiqh, tafsirilmu dan tafsirisy'ari akan tetapi arah penafsirannya ditekankan pada kebutuhan masyarakat dan sosial masyarakat yang kemudian disebut corak tafsir *Adabi al-Ijtimâ'i*.³⁰

Corak *Tafsir Al-Mishbâh* merupakan salah satu yang menarik pembaca dan menumbuhkan kecintaan kepada Al-Qur'an serta memotivasi untuk menggali makna-makna dan rahasia-rahasia Al-Qur'an.³¹ Adz-Dzahabi berpendapat bahwa gaya penafsiran seperti ini mempunyai beberapa kelebihan diantaranya: upaya menjelaskan dan menggambarkan sisi keindahan bahasa serta kemukjizatan Al-Qur'an, memaparkan maksud-maksud serta beberapa objek yang menjadi tujuan Al-Qur'an, menyingkap rahasia hukum-hukum yang ada di alam yang agung serta norma-norma yang ada di masyarakat sekitar, sangat membantu orang Islam dalam menyelesaikan segala masalah yang muncul secara khusus dan membantu masalah yang dihadapi manusia secara umum, umat Islam dalam meraih kebahagiaan dunia dan akhirat melalui petunjuk Al-Qur'an serta merelasikan Al-Qur'an dengan ilmu-ilmu pengetahuan yang lain.³²

Ada tiga karakter yang harus dimiliki oleh sebuah karya tafsir bercorak sastra budaya dan kemasyarakatan. Pertama, menjelaskan petunjuk ayat Al-Qur'an yang berkaitan langsung dengan kehidupan masyarakat dan menjelaskan bahwa Al-Qur'an itu kitab suci yang kekal sepanjang zaman. Kedua, penjelasan-penjelasan lebih tertuju pada penanggulangan penyakit dan masalah-masalah yang sedang mengemuka dalam masyarakat, dan ketiga, disajikan dalam bahasa yang mudah dipahami dan indah didengar.

³⁰ Fajrul Munawwir, *Pendekatan Kajian Tafsir*, ..., hal. 138.

³¹ Said Agil Husein al-Munawar, *Al-Qur'an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, Jakarta: Ciputat Press, 2002, hal. 71.

³² Abdul Hayy Al-Farmawy, *Metode Tafsir dan Cara Penerapannya*, Bandung: Pustaka Setia, 2002, hal. 71-72.

Tafsir Al-Mishbâh karya M. Quraish Shihab memenuhi ketiga persyaratan tersebut. Kaitannya dengan karakter yang pertama, tafsir ini selalu menghadirkan penjelasan akan petunjuk dengan menghubungkan kehidupan masyarakat dan menjelaskan bahwa Al-Qur'an itu kitab suci yang kekal sepanjang zaman. Kemudian karakter kedua, M. Quraish Shihab selalu mengakomodasi hal-hal yang dianggap sebagai problem di dalam masyarakat. Kemudian yang ketiga dalam penyajiannya, tidak dapat diragukan, ia menggunakan bahasa yang membumi. M. Quraish Shihab menggunakan bahasa yang mudah dimengerti oleh kalangan umum khususnya masyarakat Indonesia. Sehingga jika dibandingkan dengan tulisan-tulisan cendekiawan muslim Indonesia lainnya.

Karya-karya M. Quraish Shihab pada umumnya dan *Tafsir Al-Mishbâh* pada khususnya, tampil sebagai karya tulis yang khas. Memang, setiap penulis memiliki gaya masing-masing. Dalam memilih gaya bahasa yang digunakan, M. Quraish Shihab lebih mengedepankan kemudahan konsumen/pembaca yang tingkat intelegensinya relatif lebih beragam. Hal ini dapat dilihat dalam setiap bahasa yang sering digunakan M. Quraish Shihab dalam menulis karya-karyanya mudah dicerna dan dimengerti oleh semua lapisan khususnya di Indonesia.

Tafsir Al-Mishbâh secara garis besar memiliki corak kebahasaan yang cukup dominan. Hal ini bisa difahami karena memang dalam *tafsir bi al-ra'yi* pendekatan kebahasaan menjadi dasar penjelasannya dalam artian dengan cara menggunakan fenomena sosial yang menjadi latar belakang dan sebab turunya ayat, kemampuan dan pengetahuan kebahasaan, pengertian kealaman dan kemampuan Intelegensia.³³

2. Metodologi Penafsiran *Al-Mishbâh*

Metodologi tafsir dapat diartikan sebagai pengetahuan mengenai cara yang ditempuh dalam menelaah, membahas, dan merefleksikan pesan-pesan Al-Qur'an secara apresiatif berdasarkan kerangka konseptual tertentu sehingga menghasilkan suatu karya tafsir yang representatif. Metodologi tafsir ini mencakup variabel yang banyak, yaitu: (a) sistematika penulisan dan penyajian tafsir, (b) bentuk penyajian tafsir, (c) metode tafsir dan analisisnya, (d) nuansa (*laun*) tafsir, dan pendekatan tafsir. Untuk mengetahui metodologi penafsiran Quraish Shihab, dapat ditelusuri empat aspek tersebut.

a. Sistematika penulisan dan Bentuk Penyajian Tafsir

Sistematika penulisan dalam *Tafsir Al-Mishbâh* adalah sebagai berikut: Sebelum masuk ke Surat, terdapat pendahuluan yang

³³ Abdul Mu'in Salim, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Teras, 2005, hal. 99.

menjelaskan tentang: Jumlah ayat, tempat diturunkannya surat tersebut, surat yang diturunkan sebelum surat tersebut, pengambilan nama surat, hubungan dengan surat yang lain, serta gambaran menyeluruh tentang isi surat.³⁴

Setelah pedahuluan yang menggambarkan secara umum tentang surat, *Tafsir Al-Mishbâh* melanjutkan pembahasannya yaitu:

- 1) Pengelompokkan ayat sesuai tema-tema tertentu lalu diikuti dengan terjemahannya.
- 2) Menguraikan kosakata yang dianggap perlu dalam penafsiran makna ayat.
- 3) Penyisipan kata penjelas sebagai penjelasan makna atau sisipan tersebut merupakan bagian dari kata atau kalimat yang digunakan Al-Qur'an.
- 4) Ayat Al-Qur'an dan Sunah Nabi Muhammad, yang dijadikan penguat atau bagian dari Tafsirnya hanya ditulis terjemahannya saja.
- 5) Menjelaskan munasabah antara ayat-ayat Al-Qur'an.
- 6) Menjelaskan alasan-alasan dari pilihan makna yang diambil pakar sebelumnya.
- 7) Menarik kesimpulan singkat dari tema kandungan surat persurat.

Tafsîr Al-Mishbâh mempunyai beberapa kelebihan sebagai berikut: Semua surat digolongkan berdasarkan isi kandungannya, disertai penjelasan dari kalimat pada setiap ayat-ayatnya, disertai penjelasan tentang rujukan atau referensi bagi beberapa kata pada ayat-ayat tertentu apabila pembaca ingin penjelasan yang lebih detail, disebutkan sumber yang menyatakan pendapat tersebut serta disertai kalimat-kalimat penegasan dalam terjemahan ayat-ayat.

M Quraish Shihab memberikan penjelasan tambahan dalam membahas suatu surat dan menitikberatkan pada tema dari pokok surat tersebut. Karena apabila tema-tema dari pokok surat tersebut bisa dipahami, maka pesan inti dari semua surat dalam Al-Qur'an bisa lebih dikenal dan dipahami oleh orang-orang umum. Terjemah ayat dipisahkan dengan penafsiran beliau. Penulisan terjemah dengan huruf *italic* atau miring sedangkan penulisan tafsir dengan huruf normal. *Tafsîr Al-Mishbâh* yang terbaru lebih lengkap karena disertai dengan *navigasi* untuk rujukan ulang, serta dibawakan dengan bahasa yang lebih mudah dalam menarik.

³⁴ M. Alwi, "Gerakan Membumikan Al-Qur'an di Indonesia: Studi M. Quraish Shihab atas Tafsir Al-Mishbâh", dalam *Al-Tibyan: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsîr*, vol. 5 No. 1 Tahun 2020, hal. 98.

Tafsîr Al-Mishbâh dimulai dengan penjelasan tentang beberapa maksud dari firman Allah SWT dengan kemampuan *mufassir* sebagai tolok ukurnya, sekaligus tetap memperhatikan situasi dan kondisi seseorang meliputi kebudayaan, sosial serta *update* terhadap ilmu-ilmu pengetahuan pada masa itu dalam memahami kandungan Al-Qur'an. Sebab, keagungan Al-Qur'an bisa mewadahi segala kemampuan seseorang, kecenderungan seseorang serta kondisi lingkungan seseorang dengan orang lain yang berbeda-beda. *Tafsîr Al-Mishbâh* juga dilengkapi dengan respon para orientalis terhadap sistematika pada urutan ayat-ayat dan surat-surat dalam Al-Qur'an. Mereka mengkritik serta menyalahkan para penulis Wahyu tentang keberadaan beberapa ayat yang ditulis pada awal kenabian Rasulullah SAW.

Contoh bukti yang dikemukakannya antara lain adalah: QS. Al-Ghasyiyah. Di sana gambaran mengenai hari kiamat dan nasib orang-orang durhaka, kemudian dilanjutkan dengan gambaran orang-orang yang taat. Kemudian beliau mengambil tokoh-tokoh para ulama' tafsir, tokoh-tokohnya seperti: Fakhruddin ar-Razi (606 H/1210 M). Abu Ishaq al-Shathibi (w.790 H/1388 M), Ibrahim Ibn Umar al-Biqâ'i (809-885 H/1406-1480 M), Badruddin Muhammad ibn Abdullah Al-Zarkasi (w.794 H) dan lain-lain yang menekuni ilmu Munasabat Al-Qur'an /keserasian hubungan bagian-bagian Al-Qur'an. *Tafsir Al-Mishbâh* terdiri dari 15 volume:

- 1) Al-Fatihah dan Al-Baqarah
- 2) Ali-'Imrân dan Al-Nisâ'
- 3) Al-Mâ'idah
- 4) Al-An'âm
- 5) Al-A'râf, Al-Anfâl dan Al-Taubah
- 6) Yûnus, Hûd, Yûsuf dan Ar-Ra'd
- 7) Ibrâhîm, Al-Hijr, Al-Nahl dan Al-Isrâ'
- 8) Al-Kahf, Maryam, Thâhâ dan Al-Anbiyâ'
- 9) Al-Hajj, Al-Mu'minûn, Al-Nûr dan Al-Furqân
- 10) Al-Syu'ara, An-Naml, Al-Qashas dan Al-'Ankabût
- 11) Ar-Rûm, Luqmân, Al-Sajdah, Al-Ahzâb, Saba', Fâtih dan Yâsîn
- 12) Al-Shâffât, Shâd, Al-Zumar, Gâfir, Fushshilat, Al-Syûrâ dan Al-Zukhruf
- 13) Al-Dukhân, Al-Jâtsiyah, Al-Ahqâf, Muhammad, Al-Fath, Al-Hujurât, Qâf,
- 14) Al-dzâriyât, Al-Tûr, Al-Najm, Al-Qamar, Al-Rahmân dan Al-Wâqi'ah

15) Al-Hadîd, Al-Mujâdilah, Al-Hasyr, Al-Mumtahanah, Al-Shaff, Al-Jumu'ah, Al-Munâfiqûn, Al-Taghâbun, Al-Thalâq, Al-Tahrim, Al-Mulk, Al-Qalam, Al-Hâqqah, Al-Ma'ârij, Nuh, Al-Jinn, Al-Muzammil, Al-Muddatstsir, Al-Qiyâmah, Al-Insân dan Al-Mursalât Juz 'Amma

Menurut Al-Farmawi, sistematika dalam Penyajian suatu tafsir dibagi menjadi dua yaitu *tahlilî* atau penyajian runtut dan *maudhû'i* atau penyajian tematik.³⁵ Penyajian *tahlilî* merupakan sistematika dalam penyajian tafsir yang menitikberatkan pada urutan tertib surat yang berada pada mushaf pada umumnya serta urutan tertib wahyu itu turun. Sedangkan penyajian *maudhû'i* merupakan model penyajian suatu penulisan tafsir yang menitikberatkan pada tema bahasan atau pada ayat, surat serta juz yang telah ditentukan.

Tafsîr Al-Mishbâh menurut perspektif sistematika dalam penyajian suatu tafsir merupakan perpaduan antara penyajian *tahlilî* dan *maudhu'i* atau bisa diwakili dengan sebutan penyajian runtut-sistematis. M Quraish Shihab memilih sistematika itu karena untuk alternatif. Alternatif ini dipilih penulis karena untuk menjauhi kesan yang kurang bahkan tidak menarik serta terlalu *bertele-tele* ketika yang digunakan adalah model *tahlilî*. oleh karena itu, penulis memilih model tematik untuk mengimbangi. Akan tetapi, model tematik ini tidak sepenuhnya difokuskan secara komprehensif, harus dikombinasikan dengan model *tahlilî* karena masing-masing ada kelebihan dan kekurangannya.³⁶ Model tematik yang dipilih penulis adalah model tematik yang berfokus pada suatu surat dalam Al-Qur'an dengan memaparkan pesan-pesan surat tersebut baik secara umum maupun secara khusus dan saling mengaitkan *problematika* satu dengan *problematika* yang lain pada surat surat tersebut agar seluruhnya berkaitan dan bersinergi yang seakan-akan hanya terdapat satu *problematika* saja.³⁷

Inspirator dari penyajian tematik gaya seperti ini adalah Sayyidina Ali bin Abi Thalib. Sahabat Ali mencetuskan ide tentang teks Al-Qur'an yang menjelaskan perihal *nathîqiyyah al-nash*.

³⁵ Abû al-Hayy al-Farmawî, *al-Bidâyah fi al-Tafsîr al-Maudû'i*, Mesir: Matb a'ah al-Hadârah al-'Arabiyyah, 1977, hlm. 55. Bandingkan dengan Amin al-Khulli, *Manhâj al-Tajdîd Fî an-Nahwi wa al-Balâghah wa al-Tafsîr wa al-Adab*, T.Tp.: *al-Hayâh al-Misriyyah al-'Ammh li al-Kitâb*, t.t.), hal. 232.

³⁶ Bentuk kedua model sistematika penyajian tematik yang umumnya dikenal yaitu menghimpun ayat-ayat Al-Qur'an yang membahas masalah tertentu dari berbagai sûrah Al-Qur'an, kemudian menjelaskan pengertian menyeluruh ayat-ayat tersebut sebagai jawaban terhadap masalah yang menjadi pokok bahasan.

³⁷ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, cet. 23, Bandung: Mizan, 2002, hal. 117.

Perkataan beliau tentang penerapan model tematik lebih bisa mewakili *Istantiq Al-Qur'ân* lebih beralasan karena dapat menjadikan Al-Qur'an lebih leluasa untuk menjelaskan berbagai *problematika* yang dihadapi masyarakat. Lewat perantara judul yang sudah ditetapkan, *mufassir* bisa mengajukan berbagai pertanyaan dan permasalahan serta menurut Al-Qur'an untuk menjelaskannya.

Sistematika model tematik seperti ini bagaikan menghadirkan kotak yang di dalamnya terdapat berbagai pesan dari beberapa ayat Al-Qur'an yang dikumpulkan pada satu surat. Contohnya Surat Al-Baqarah, Yasin dan 'Ali Imran. Penamaan surat dalam Al-Qur'an yang bersumber dari hadits nabi akan menjadi acuan dalam menentukan isi kandungannya. Surat Al-Kahfi yang berarti gua secara bahasa mempunyai maksud sebuah tempat yang menjadi tempat berlindung bagi segolongan pemuda yang melindungi imannya serta dirinya dari kedzaliman penguasa. Dengan menggunakan model *analogi*, arti secara fisik gua yang mana sebagai tempat perlindungan bisa ditafsirkan dalam makna *abstrak* yang akhirnya bisa disimpulkan bahwa surat Al-Kahfi ini bisa melindungi seseorang jika orang tersebut menghayati maknanya serta mengamalkan isi-isinya. Dengan *analogi* semantik tersebut, perlindungan atau pemeliharaan menjelma sebagai tema payung atau tema inti yang membawahi berbagai tema yang terdapat dalam surat tersebut yang mana setiap penjelasan dari ayat yang terdapat dalam surat itu dihubungkan kepada arti perlindungan.³⁸

Bukti digunakannya model tematik pada *Tafsîr Al-Mishbâh* ini bisa kita cermati dalam kata pengantar tafsir ini sebagai berikut: M Quraish Shihab menjelaskan bahwa beliau selalu berupaya menafsirkan setiap surat dengan menitikberatkan pada tema pokok dalam surat. Pakar-pakar dalam ilmu Al-Qur'an mengatakan bahwa setiap surat ada tema pokoknya yang mana diuraikan dengan ayat-ayat yang tak terkandung dalam surat tersebut. Apabila tiap tema pokok dalam suatu surat bisa dijelaskan secara *gamblang* dan mudah dicerna, maka secara otomatis dapat disampaikan pula pesan utama dari setiap surat tersebut secara umum. Dan apabila semua surat yang berjumlah 114 surat tersebut bisa dikenalkan kepada mayoritas orang-orang, maka alquran akan terasa lebih mudah dan lebih dekat dengan orang-orang Islam tersebut secara khusus dan lebih dekat dengan manusia secara umum.³⁹

³⁸ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhû'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 1997, hal. xiii-xiv.

³⁹ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhû'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, ..., hal. xiii-xiii.

Cara memahami Al-Qur'an seperti ini terinspirasi juga dari pendapat bahwa dalam memahami sebuah pesan-pesan yang disampaikan ayat-ayat Al-Qur'an harus terlebih dahulu memahami tujuan surat atau tema pokok suatu surat karena tema pokok tersebut menjadi muara atau acuan bagi gagasan-gagasan yang lain. Penafsiran dengan gaya seperti ini biasa disebut *purposive exegesis*. Penulisan model seperti ini sudah dilakukan oleh berbagai penulis seperti Muhammad Ali An-Namir dengan judul *Surâtul Isrâ' wa Ahdâf allatî Turmâ ilaihâ* dan lain sebagainya.⁴⁰

Misal, M. Quraish Shihab ketika menafsirkan surat al- An'âm, ia mengelompokkan surat tersebut kepada 15 kelompok. Kelompok pertama, terdiri dari ayat ke-1 sampai dengan ayat ke-3.

Kelompok I Ayat 1-3

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا
بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ

Segala puji bagi Allah Yang telah menciptakan langit dan bumi dan mengadakan gelap dan terang, namun orang-orang yang kafir mempersekutukan (sesuatu) dengan Tuhan mereka.

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلًا مُّسَمًّىٰ عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ

Dialah Yang menciptakan kamu dari tanah, sesudah itu ditentukannya ajal (kematianmu), dan ada lagi suatu ajal yang ada pada sisi-Nya (yang Dia sendirilah mengetahuinya), kemudian kamu masih ragu-ragu (tentang berbangkit itu).

وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرُّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ

Dan Dialah Allah (yang disembah), baik di langit maupun di bumi; Dia mengetahui apa yang kamu rahasiakan dan apa yang kamu lahirkan dan mengetahui (pula) apa yang kamu usahakan.

Tafsir yang disajikan melalui model seperti ini juga terdapat dalam karya Al-Biq'a'i. Beliau adalah seorang *mufassir* yang hidup pada masa keemasan kitab-kitab tafsir yang mana ulama-ulama' tafsir pada saat itu sedang menggalakkan penyajian tafsir menggunakan model korelasi atau *munâsabah*. Karena Ibnu 'Asyur menganggap penjelasan-penjelasan Al-Biq'a'i dalam menafsirkan Al-

⁴⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh*, Vol. I, ..., hal. ix.

Qur'an belum sempurna, maka dia menyempurnakannya.⁴¹ Gagasan tentang *munâsabah* ini diperkuat kembali dengan gagasan penyajian tafsir dengan model tema pokok dalam surat yang dibawakan Syaltut.

Penyajian tafsir dengan model seperti ini yang berfokus pada tema pokok dalam suatu surat sebenarnya telah dicetuskan jauh-jauh hari.⁴² M Quraish Shihab mengatakan bahwa Mahmud Syaltut telah menggunakan model penafsiran seperti ini pada tafsirnya yakni *Tafsîr Al-Qur'ânul Karîm*.⁴³ *Unittopikal* yang telah dijadikan dasar atau prinsip mengaplikasikan model ini juga sudah pernah dijelaskan atau dipaparkan oleh Mahmud Muhammad Al-Hijazi. Al-Farahi juga memaparkan gagasan yang sama dengan ini yang terkenal dengan istilah unit surat.⁴⁴ Diantara semua tokoh tersebut, pemikiran Mahmud Syaltut lah yang mempengaruhi secara langsung pembuatan *Tafsîr Al-Mishbâh* ini. M. Quraish Shihab memilih pemikiran Mahmud Syaltut sebagai dasar penafsirannya karena almamaternya adalah sebagai alumni Al-Azhar. Selain itu, M Quraish Shihab juga sering berkecimpung dengan pemikiran-pemikiran Mahmud Syaltut. Muhammad Abduh di masa awal tahun 2000-an sudah menampakkan perhatiannya secara khusus terhadap kelompok uraian pada suatu surat. Rasyid Ridha juga ikut memberikan perhatian dengan memilah, mengelompokkan ayat-ayat yang sudah ditafsirkan menjadi kelompok tersendiri kemudian merelasikan suatu kelompok dengan kelompok yang lainnya. Abdullah Darraz juga ikut memberikan pendapat bahwa surat-surat yang ada di Al-Qur'an merupakan kesatuan utuh yang tidak bisa dipisah satu sama lain. Sayyid Husein Thaba'thaba'i juga ikut Memberikan komentar bahwa setiap surat dalam Al-Qur'an mempunyai maksud dan pesan-pesan tertentu yang mana maksud antar suatu surat dengan surat yang lain berbeda. Pada akhirnya, M. Quraish Shihab mengeluarkan *statement* bahwa model penyajian tafsir seperti itu adalah model yang diterapkan oleh mayoritas ulama tafsir. Selain *mufassir* yang disebutkan di atas, ada juga yang lain yang menerapkannya seperti Sayyid Quthb, Syeikh Ali Ash-Shabuni, Syeikh Ahmad Badawi, Syeikh Mutawalli Sya'rawi dan lain sebagainya.⁴⁵

⁴¹ Saifudin dan Wardani, *TafsirRelasi Gender di Nusantara*, hal. 263.

⁴² Hamdani Anwar, Telaah Kritis terhadap TafsirAl-Mishbâh, ..., hal. 184.

⁴³ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, ..., hal. 117.

⁴⁴ Saifudin dan Wardani, *TafsirRelasi Gender di Nusantara*, ..., hal. 268.

⁴⁵ M. Quraish Shihab, *TafsirAl-Mishbâh*, Vol. 1, ..., hal. xxvi-xxviii.

M. Quraish Shihab menuturkan bahwa ulama'-ulama' salaf menggunakan salah satu metode dari tiga metode berikut guna memaparkan *korelasi* antar ayat. Pertama, menghimpun ayat-ayat menjadi satu kelompok tema lalu menjelaskan hubungannya dengan kelompok ayat-ayat berikutnya. Langkah ini seperti yang terdapat dalam *Tafsîr Al-Manâr* dan *Tafsîr Al-Marâghî*. Kedua, memahami tema pokok pada suatu surat lalu mengaitkan dan mengembalikan penjelasan-penjelasan pada ayat-ayat tersebut kepada tema pokok dari suatu surat itu. Langkah ini diterapkan oleh Mahmud Syaltut. Ketiga, mengaitkan suatu ayat dengan ayat yang lainnya disertai dengan penjelasan *munâsabah*-nya. Langkah ini diterapkan oleh Al-Biqâ'i.⁴⁶

M. Quraish Shihab mengemukakan bahwa ada enam macam korelasi Al-Qur'an sebagai berikut:

- 1) *Munâsabah* kata per kata pada suatu surat.
- 2) *Munâsabah* isi kandungan suatu ayat dengan ayat terakhir.
- 3) *Munâsabah* kaitan suatu ayat terhadap ayat setelahnya.
- 4) *Munâsabah* penjelasan maksud dari ayat pertama dengan ayat yang terakhir.
- 5) *Munâsabah* ayat terakhir suatu surat dengan ayat pertama di surat sesudahnya.
- 6) *Munâsabah* tema suatu surat terhadap nama yang dimiliki surat itu.⁴⁷

M. Quraish Shihab dalam menafsirkan Al-Qur'an menggunakan langkah-langkah sebagai berikut:

- 1) Menghimpun ayat-ayat berdasarkan tema-tema cabang dari tema pokok surat. Perhimpunan ini biasanya disebut *maqtha'* (himpunan ayat yang menunjukkan beralihnya tema). Contohnya ayat 1 sampai 5 tentang keimanan.
- 2) Memaparkan tema pokok dalam suatu surat yang mana tema pokok tersebut yang akan menjadi muara dan kesimpulan dari tema-tema cabang. Tema pokok ini dipaparkan saat memulai pembahasan tentang tafsir suatu-surat di ayat pertama.
- 3) Mengemukakan *munâsabah* yang terdapat di dalam suatu surat, baik *munâsabah* nama suatu surat dengan berbagai temanya, *munâsabah* antara ayat pertama dan ayat terakhir serta

⁴⁶ Arief Subhan, "Menyatukan Kembali Al-Qur'an dan Ummat: Menguak Pemikiran Quraish Shihab" dalam *Jurnal Ilmu dan Kebudayaan, Ulumul Quran*, Vol. IV No. 5 Tahun 1993, hal. 12.

⁴⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh*, Vol. 1, ..., hal. xx- xxi.

munâsabah antara suatu kelompok ayat dengan kelompok yang lain.

- 4) Memaparkan hasil penafsiran suatu ayat secara umum yang dilengkapi dengan sisipan beberapa kalimat penjelas pada teks ayat, sebagaimana yang sudah diterapkan oleh Al-Biqā'i. Khusus untuk terjemahan dari teks ayat dicetak miring sedangkan untuk kalimat-kalimat tafsir suatu ayat ditulis biasa.
- 5) Mengemukakan beberapa kosakata dan beberapa kalimat yang dirangkai menjadi beberapa istilah kunci yang berfungsi untuk memaparkan maksud suatu ayat. Pada langkah ini dipaparkan pula *korelasi* antar kata, *korelasi* antar ayat, *korelasi* isi kandungan ayat dengan ayat penutup atau terakhir serta berbagai macam *korelasi* lainnya.
- 6) Memaparkan penjelasan dari arti suatu ayat dengan diiringi pemaparan tentang beberapa sumber dari penafsiran, misalnya menafsirkan suatu ayat dengan ayat yang lain, menafsirkan suatu ayat dengan Hadits, *asbâb an-Nuzûl*, kisah-kisah dan lain sebagainya.
- 7) Memaparkan *munâsabah* penjelasan ayat pertama dari suatu surat dengan ayat terakhir surat tersebut.⁴⁸

Dari tahapan-tahapan di atas, M Quraish Shihab memberikan beberapa catatan penting tentang penafsiran pada beberapa ayat tersebut, diantaranya:

- 1) Arti *tekstual*, yakni pemahaman pada suatu kata, suatu istilah dan suatu kalimat dalam Al-Qur'an.
- 2) Generalisasi terhadap nilai-nilai yang ada pada ayat Al-Qur'an agar menampakkan berbagai target yang akan dicapai dari ayat-ayat tersebut.
- 3) Membubuhkan pendapat atau fakta-fakta yang mendukung dalam memahami teks tersebut.
- 4) Membubuhkan ayat-ayat pendukung bagi beberapa nilai tersebut.
- 5) Menambahkan klarifikasi yang singkat terhadap beberapa ayat yang dikaji untuk menjadi sebuah kesimpulan.

Dengan langkah-langkah di atas bisa diharapkan kebenaran Al-Qur'an akan jelas dan terlihat, bagaimanapun kenyataan

⁴⁸ Langkah-langkah penafsiran M. Quraish Shihab ini tidak berbeda dengan yang dicontohkan oleh Mustafâ Muslim, *Mabâhis fî Tafsîr al-Mawdû'î*, hal. 165-329.

kontekstual yang akan terjadi. Sebagai penguat perihal model tematik yang menitikberatkan pada tema pokok suatu ayat yang diterapkan oleh M Quraish Shihab dalam menulis *Tafsir Al-Mishbâh* yang disertai dengan metode *korelasi* ayat adalah suatu tanda bahwa Al-Qur'an diumpamakan sebagai suatu bangunan kokoh lagi serasi. Kekokohan tersebut disebabkan karena semua unsur bangunan tersebut saling menguatkan. Dalam hal ini unsur Al-Qur'an adalah surat dan ayat. Kesimpulannya, anggapan para orientalis Barat mengenai kacaunya sistematika yang ada dalam Al-Qur'an yang di dalamnya tidak terdapat perumusan dengan menggunakan metode ilmiah adalah salah karena antara suatu ayat dengan ayat yang lain, antara suatu surat dengan surat yang lain adalah serasi sesuai yang dirumuskan dalam ilmu *munâsabah*.⁴⁹

Metode tematik yang digunakan oleh *Tafsir Al-Mishbâh* yang menitikberatkan pada tema pokok suatu ayat sangat relevan dengan gaya penyajian secara rinci atau *tafshilî*. Kerincian *Tafsir Al-Mishbâh* ditunjukkan dengan kefokusannya pada kedetailannya dalam mengungkapkan tafsir suatu ayat, disertai kedalaman dan menyeluruh dalam penafsirannya. Tafsir ini terlihat konsisten dalam mengkreasikan gerak pada penafsiran. Analisis- analisis yang dilakukan oleh ulama-ulama tafsir terdahulu juga dibubuhkan dalam rangka untuk menjelaskan berbagai term yang sudah dianggap menjadi kata kunci yang menunjukkan kontekstualisasi pada suatu ayat. Selanjutnya, dirumuskan pula penjelasan kondisi-kondisi sosiologis yang ada pada masyarakat di mana Al-Qur'an diturunkan serta penjelasan *asbâb an-nuzûl* Al-Qur'an tersebut. *Tafsir Al-Mishbâh* ini ditulis oleh M Quraish Shihab lewat jalur dan kategori *non-akademik*. Beliau menulis tafsir ini bukan dalam rangka menyelesaikan suatu studi apapun. Akan tetapi, jika dianalisis dan dikaji dari sisi macam penulisan, gaya bahasa maupun gaya analisisnya, *Tafsir Al-Mishbâh* bisa digolongkan menjadi suatu karya ilmiah.⁵⁰

⁴⁹ Lihat kritik M. Quraish Shihab terhadap Richard Bell dalam *Tafsir Al-Mishbâh*, Vol. I, hal. xvi. Ridâ, dalam salah satu tulisannya, menjelaskan bahwa Al-Qur'an ditinjau dari perspektif ilmiah kemanusiaan merupakan kitab yang paling tidak sistematis, justeru dalam kenyataan yang demikian itulah keistimewaan Al-Qur'an. Sekiranya Al-Qur'an disusun menurut bab dan pasal-pasal secara sistematis seperti terdapat dalam buku-buku ilmu pengetahuan, Al-Qur'an sudah lama menjadi usang dan ketinggalan zaman. Lihat Muhammad Rasyîd Ridâ, *al-Wahy al-Muhammadi*, Kairo: Maktabah al-Qâhirah, 1960, hal. 107-108.

⁵⁰ Selain *Tafsir Al-Mishbâh*, karya M. Quraish Shihab lainnya yang dikategorikan sebagai tafsir dari ruang non akademik misalnya *Wawasan Al-Qur'an*, *Hidangan Ilahi*, *Tafsir Juz 'Amma*, dan lain-lain.

b. Metode dan Analisis

Metode tafsir merupakan sebuah perangkat serta prosedur kerja yang diterapkan pada proses dalam penafsiran Al-Qur'an. Ditinjau dari teori, perangkat dalam kerja seperti ini berhubungan dengan dua komponen penting, diantaranya: Pertama yakni suatu teks yang disertai dengan problem *semiotik* dan problem *semantik*nya. Kedua, komponen suatu *konteks* yang ada pada teks yang menjelaskan perihal keanekaragaman beberapa ruang sosial budaya yang ada di sekitar tempat munculnya teks tersebut. Selain dari dua komponen tersebut, perangkat yang digunakan guna memaparkan maksud sebuah teks bisa juga dengan periwayatan.⁵¹

Tidak kalah pentingnya perlu mengetahui arah penafsiran Al-Qur'an. Penafsiran Al-Qur'an tersebut ada dua macam yakni *Tafsîr bi al-Ma'tsûr* atau *Tafsîr bi ar-Riwâyah* dan *Tafsîr bi al-Ma'qûl*. *Tafsîr bi al-Ma'tsûr* adalah sebuah proses dalam penafsiran Al-Qur'an yang dibantu dengan data dari hadits nabi dan perkataan sahabat. Lebih jelasnya, tafsir jenis ini dalam memahami pesan-pesan yang akan disampaikan dari ayat mengedepankan penafsiran dari Nabi SAW dan para sahabat.⁵² Sedangkan *Tafsîr bi al-Ma'qûl* adalah sebuah proses dalam menafsirkan Al-Qur'an yang menghubungkan teks Al-Qur'an dengan latar belakang sejarah dan budaya karena Al-Qur'an tidak bisa dilepaskan dari keduanya. Pada model tafsir seperti ini, *mufasssîr* berupaya memaparkan arti dari suatu ayat dengan perangkat data hasil perpaduan antara proses *intelektualisasi* dengan tahapan-tahapan *epistemologis* yang memiliki asas-asas untuk berpijak pada teks tertentu yang ada kaitanya dengan beberapa konteksnya.⁵³

Tafsir Al-Mishbâh jika dicermati dari segi ini, lebih sering menggunakan model *Tafsîr bi ar-Riwâyah* dalam memaparkan dan memberikan pemahaman tentang makna suatu ayat tanpa mengesampingkan model-model yang lain juga. Dalam *Tafsir Al-Mishbâh*, M Quraish Shihab terlihat memakai beberapa data dari riwayat-riwayat ketika memaparkan maksud dari suatu ayat dan memfokuskannya untuk memberikan interpretasi, walaupun pada kesempatan yang lain atau pada ayat-ayat tertentu justru beliau mengevaluasi riwayat tersebut. Model penafsiran yang terakhir ini menitikberatkan pada penafsiran suatu ayat dengan pendekatan konteks internalnya atau dengan pendekatan pada konteks *sosio-*

⁵¹ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, ..., hal. 196.

⁵² Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, ..., hal. 202.

⁵³ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, ..., hal. 196.

kultural ayat tersebut. Misalnya, penafsiran M. Quraish Shihab terhadap QS. Âli 'Imrân/3:28 dan an-Nisâ'/4:139.⁵⁴

لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرْكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ

Janganlah orang-orang mukmin mengambil orang-orang kafir menjadi wali dengan meninggalkan orang-orang mukmin. Barang siapa berbuat demikian, niscaya lepaslah ia dari pertolongan Allah, kecuali karena (siasat) memelihara diri dari sesuatu yang ditakuti dari mereka. Dan Allah memperingatkan kamu terhadap diri (siksa)-Nya. Dan hanya kepada Allah kembali(mu).

الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَيْبَتُّنَ عِنْدَهُمُ الْعِزَّةَ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا

(Yaitu) orang-orang yang mengambil orang-orang kafir menjadi teman-teman penolong dengan meninggalkan orang-orang mukmin. Apakah mereka mencari kekuatan di sisi orang kafir itu? Maka sesungguhnya semua kekuatan kepunyaan Allah.

M. Quraish Shihab pada beberapa kesempatan juga menukil sebagian hasil penafsiran ulama-ulama tafsir terdahulu untuk panutan sekaligus penguat, atau mengutip beberapa teks untuk pembandingan bahkan untuk objek kritik guna menambah pandangan baru yang disinyalir lebih sesuai dan cocok dengan tolok ukur dasar *epistemologis* yang akurat dan bisa dipertanggungjawabkan. Misalnya beliau menukil beberapa kalimat dari kitab *Tafsîr Nazm Ad-Durar* karya Al Biqai untuk dijadikan penguat dalam

⁵⁴ Dua ayat tersebut berbicara tentang larangan bagi orang beriman mengambil orang kafir menjadi wali dengan meninggalkan orang-orang mukmin. Kata kunci ayat tersebut al-wilayah (kolaborasi). Di samping mengutip pelbagai pendapat para mufasir tentang maksud ayat itu, M. Quraish Shihab menegaskan pengertian ayat tersebut dalam konteks sosio-historisnya, yaitu dinamika hubungan antara kaum Muslim dan non-Muslim awal. Ayat tersebut sebagai respons Al-Qur'an terhadap sikap yang ditunjukkan kelompok non-Muslim pada waktu itu terhadap Rasulullah. Atas dasar itu, ayat yang melarang melakukan hubungan dengan non Muslim tidak bersifat permanen. M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh*, Vol. 3, ..., hal. 125.

penafsirannya⁵⁵ atau mengutip pendapat al-Baidâwî⁵⁶ mengutip beberapa kalimat dari kitab *Tafsîr Al-Mîzân* karya Husein Thabathaba'i untuk dijadikan pembanding bahkan objek kritik.⁵⁷ Hal ini sebagai indikator bahwa *Tafsîr Al-Mishbâh* juga menerapkan metode *interteks*. Metode *interteks* merupakan metode penafsiran yang diterapkan oleh banyak penafsir. Banyak karya-karya tafsir dari para *mufasssir* yang relevan pada zaman ini menerapkan metode *interteks* itu tersebut masih berpijak kepada hasil penafsiran penafsiran sebelumnya, diantaranya M. Quraish Shihab.

M. Quraish Shihab memberikan pernyataan bahwa *Tafsîr Al-Mishbâh* ini tidak semuanya murni dari ijhtihad beliau. Bahkan beliau banyak mengutip hasil penafsiran dari para penafsir baik yang terdahulu maupun yang kontemporer. M. Quraish Shihab juga banyak mengutip dari pendapat-pendapat mereka, misalnya pendapat dari ulama tafsir yang bernama Al-Biqâ'i yang mana karya beliau pada 20 tahun yang lalu masih berupa sebuah manuskrip yang juga menjadi referensi utama bagi disertasi M. Quraish Shihab ketika mengerjakan disertasinya di Al-Azhar Mesir. Selain mengambil dari Al-Biqâ'i, M. Quraish Shihab juga mengambil rujukan dari berbagai pendapat ulama tafsir lainnya seperti Syekh Mutawalli Sya'rawi, Sayyid Muhammad Thanthawi, Sayyid Quthb,

⁵⁵ Misalnya ketika M. Quraish Shihab menjelaskan tentang perdamaian yang dikaitkan dengan Perjanjian Hudaibiyah yang hanya berlimit waktu sepuluh tahun sebagai bentuk gencatan senjata dengan kaum musyrik. Kritik M. Quraish Shihab terhadap perjanjian yang hanya sepuluh tahun tersebut dikuatkan dengan pendapat al-Biqâ'i, bahwa perdamaian merupakan dambaan setiap manusia, selama perdamaian itu adil, bukan pemaksaan untuk berdamai, seperti yang dilakukan oleh Israel terhadap Palestina, sehingga tidak ada halangan bagi kaum Muslim untuk tidak saja menerima, tetapi menawarkan perdamaian selama ada kemaslahatan yang dapat diraih. M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh*, Vol. 6, hal. 487. M. Quraish Shihab, *Menabur Pesan Ilahi: Al-Qur'an dan Dinamika Kehidupan Masyarakat*, Jakarta: Lentera Hati, 2006, hal. 275.

⁵⁶ Misalnya, M. Quraish Shihab menampilkan pendapat al-Baidâwî dalam menafsirkan firman Allah Surat al-Mâidah/5:51, sebagai dasar larangan menjalin hubungan persahabatan dengan non-Muslim dan mengandalkan mereka dalam wilayah-wilayah publik kaum Muslim serta menyuruh menghindarinya. Al-Baidâwî menguatkan ayat tersebut dengan hadis Nabi s.a.w.: Tidaklah api keduanya saling terlihat' (*lâ tatarâ nârahumâ*). Penafsiran tersebut mengisyaratkan bahwa kaum Muslim dan Ahl al-Kitâb tidak boleh saling berdampingan dan berdekatan sehingga dapur mereka tidak saling terlihat. Lalu M. Quraish Shihab mengomentari pendapat al-Baidâwî sekaligus mengkritik bahwa hal itu tidak dapat dipertahankan lagi. M. Quraish Shihab, *Menabur Pesan Ilahi*, ..., hal. 271.

⁵⁷ M. Quraish Shihab juga menampilkan pendapat al-Tabatâbâ'î yang menganggap bahwa larangan menggunjing dalam QS. al-Hujurât/49:11-12 hanya berlaku terhadap sesama Muslim saja. Padahal menurut Quraish Shihab, larangan mengejek, mengolok-olok, melecehkan, dan berburuk sangka tanpa berdasar itu juga berlaku terhadap umat lain. Kata saudara (akh) dalam ayat tersebut mencakup semua manusia (Muslim dan non Muslim).

Sayyid Husein Thabathaba'i, Syekh Muhammad Thahir Ibnu Asyur dan berbagai karya ulama tafsir lainnya.⁵⁸

Keterangan di atas mengindikasikan bahwa *Tafsîr Al-Mishbâh* bisa dikatakan sebagai tafsir saduran dari berbagai kitab karya ulama-ulama tafsir terdahulu maupun kontemporer yang menjadi referensi M. Quraish Shihab. Namun, referensi-referensi dari berbagai kitab tafsir tersebut tidak hanya dijadikan sebagai penguat *Tafsîr Al-Mishbâh* saja, akan tetapi juga terkadang M. Quraish Shihab mengkritisi referensi-referensi tersebut dan berusaha untuk bersikap objektif. Model penafsiran inilah yang dinamakan model *interteks*.

c. Nuansa Tafsir

Nuansa tafsir merupakan suatu ruang terbanyak yang berfungsi sebagai sudut pandang dari sebuah kitab tafsir. Para ulama tafsir biasa menyebut kata nuansa tafsir dengan corak tafsir. Contohnya seperti corak kebahasaan, corak fikih, corak teologi, corak sosial-kemasyarakatan serta corak psikologi.⁵⁹ *Tafsîr Al-Mishbâh* menerapkan corak sosial kemasyarakatan apabila di pandang dari segi sistematika penyajian serta bentuk penyajian suatu tafsir dilengkapi dengan memanfaatkan korelasi beberapa ayat. Tafsir yang bercorak sosial kemasyarakatan biasanya berfokus pada hal-hal sebagai berikut:

- 1) Dari sisi ketelitian perihal redaksi tafsir
- 2) Rangkaian isi kandungan beberapa ayat dalam suatu redaksi mempunyai tujuan pokok untuk menjelaskan tujuan Al-Qur'an serta *aksentuasinya* yang paling tampak terhadap tujuan pokok atau *sentral* yang telah dijelaskan oleh Al-Qur'an itu sendiri.

⁵⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh*, Vol. 1, ..., hal. xii dalam Sekapur Sirih.

⁵⁹ Penjelasan tentang corak dan nuansa tafsir Al-Qur'an yang ditulis oleh para penafsir klasik maupun modern tersebut, lihat tulisan M. Quraish Shihab dalam buku karya Yunan Yusuf, *Corak Pemikiran Kalam Tafsir Al-Azhar*, Jakarta: Panjimas, 1990 dalam Kata Pengantar. Di samping itu, ada beberapa karya yang menjelaskan model-model nuansa tafsir itu, antara lain *Dinamika Studi Al-Qur'an* karya Ahmad Baidhowi diterbitkan di Yogyakarta oleh Idea Press Yogyakarta, 2009, *Studi Kitab Tafsîr: Menyuarakan Teks yang Bisu* karya Muhammad Yusuf dkk., diterbitkan di Yogyakarta oleh Teras, 2004, *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir* karya Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin, diterbitkan di Yogyakarta oleh Tiara Wacana, 2002.

3) Dalam menafsirkan ayat biasanya *mufasssir* mengkaitkan redaksinya dengan kondisi masyarakat sekitar terutama dalam hal *sunnatullâh*.⁶⁰

M. Quraish Shihab sudah menampakan corak penafsirannya sebagai corak sosial kemasyarakatan yang menggunakan model penyajian tafsir dengan memahami tema pokok dalam suatu surat atau gagasan utama sebagai tempat bermuaranya tema-tema cabang. *Tafsîr Al-Mishbâh* berupaya mengupas isi-isi kandungan setiap surat dalam Al-Qur'an dengan menggunakan model penyajian dengan memprioritaskan pemahaman pada tema pokok pada suatu surat dan menyimpulkan tema pokok tersebut pada akhir surat. Model sebagai bentuk ikhtiar penulis *Tafsîr Al-Mishbâh* dalam memudahkan pemahaman bagi masyarakat Islam secara luas. Apabila *Tafsîr Al-Mishbâh* ini bisa memperkenalkan orang-orang islam dengan memahami tema pokok pada suatu surat, maka secara otomatis mereka akan dapat mengetahui pesan inti yang disampaikan oleh surat itu. Dan jika orang-orang Islam bisa mengetahui pesan utama dari semua surat dalam Al-Qur'an, itu mengindikasikan bahwa Al-Qur'an telah dekat dengan mereka serta mudah bagi mereka untuk memahaminya dan mengaplikasikan pesan-pesan itu dalam kehidupan sehari-hari.⁶¹

Sebagai contoh bahwa M. Quraish Shihab telah menerapkan corak sosial kemasyarakatan adalah ketika beliau menafsirkan kata *wali* yang terdapat dalam surat Al-Maidah/5:51, Surat An-Nisa'/4: 89 dan 39. Ketiga ayat yang disebutkan tadi menjelaskan perihal larangan untuk orang-orang yang beriman dalam menjadikan orang kafir sebagai *wali*. Dalam upaya menguak arti kata *wali* tersebut, M. Quraish Shihab mengutip berbagai pendapat para *mufasssir* dalam kitab-kitabnya. Selain itu, M. Quraish Shihab juga menjelaskan serta memperspektifkan pengertian pada ayat tersebut dari sisi *sosio historisnya*, dalam hal ini melihat dan mengkomparasikan hubungan Rasulullah SAW dengan kaum muslimin dan hubungan Rasulullah SAW dengan non-muslim. Beliau menuturkan bahwa ayat itu sebagai respon dari Al-Qur'an dalam menyikapi sikap yang

⁶⁰ Tafsir sosial kemasyarakatan ini diperkenalkan pertama kali oleh Muhammad 'Abduh yang ingin menghindari adanya kesan cara penafsiran yang seolah-olah menjadikan Al-Qur'an terlepas dari akar sejarah kehidupan manusia, baik secara individu ataupun sebagai kelompok. Akibatnya, tujuan Al-Qur'an sebagai petunjuk dalam kehidupan manusia terlantar. J.J.G. Jansen, Diskursus Tafsir Al-Qur'an Modern, terjemahan Hairussalim dan Syarif Hidayatullah, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997, hal. 28-29.

⁶¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh*, Vol. 1, hal. ix.

ditampakkan oleh kelompok non-muslim terhadap Rasulullah SAW.⁶² Berpijak dari hal ini, maka M. Quraish Shihab menyimpulkan bahwa larangan pada ayat tersebut tidak bersifat *absolut*. Karena ketidakabsolutan tersebut maka orang-orang Islam wajib berperilaku baik, santun serta berlaku adil terhadap mereka adalah suatu kewajiban.⁶³

d. Pendekatan Tafsir

Pendekatan dalam tafsir merupakan titik awal dalam sebuah proses tafsir. Oleh karena itu, terkadang terdapat corak tafsir yang berbeda dalam dua kitab tafsir sekalipun pendekatannya sama. Dalam menafsirkan Al-Qur'an, dikenal dua macam pendekatan tafsir yakni pendekatan tafsir *tekstual* atau *normatif-deduktif* dan pendekatan tafsir *kontekstual* atau *historis-induktif*. Pendekatan tafsir secara *tekstual* ialah aktivitas penafsiran yang lebih menitikberatkan teks Al-Qur'an. Sedangkan pendekatan tafsir secara kontekstual ialah lebih memandang teks dalam *konteks* dari segi *internal* sebagai posisi terhadap suatu wacana atau *intra-teks*. Lebih jelasnya bahwa perspektif pendekatan ini dalam proses memahami sebuah teks lebih memandang *konteks* dalam penggunaannya di suatu tempat atau waktu asal teks itu muncul. Ahsin muhammad menambahkan bahwa pendekatan tafsir secara *kontekstual* ini merupakan usaha penafsir guna memahami teks-teks dalam Al-Qur'an tidak secara *harfiah*, akan tetapi melalui *konteks* atau *siyâq* dengan cara mempertimbangkan aspek-aspek lain misalnya situasi dan kondisi tempat pada saat ayat tersebut diturunkan. Oleh sebab itu, orang yang ingin menafsirkan dengan menggunakan pendekatan ini haruslah memiliki wawasan yang luas misalnya menguasai sejarah hukum dalam Islam dengan *komprehensif*, menguasai pengetahuan tentang situasi dan kondisi pada saat ditetapkannya

⁶² M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh* Vol. 3, hal. 124.

⁶³ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh*, hal. 125-126. Bandingkan dengan pendapat Muhammad Asad bahwa larangan menjadikan auliya' dalam ayat-ayat tersebut lebih berkonotasi persahabatan rohaniyah yang menyebabkan orang-orang mukmin menaati kafir atau non Muslim dan meneladani tradisi serta adat istiadat mereka. Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an*, Giblatar: Dâr Andalus, 1980, hal. 131. Bahkan, menurut Muhammad 'Abduh, larangan yang dimaksud dalam ayat tersebut adalah persahabatan yang menyebabkan orang-orang mukmin menolong mereka dengan membukakan rahasia-rahasia Islam, terutama berkaitan dengan kemaslahatan dan keselamatan agama. Muhammad 'Abduh, *Tafsir al-Qurân al-'Azîm*, Kairo: al-Jam'iyah al-Khairiyah al-Islâmiyyah, 1361 H, hal. 278-279.

hukum tersebut serta menguasai pengetahuan tentang berbagai *'illat* dalam sebuah hukum.⁶⁴

Orientasi pada pendekatan tafsir secara *kontekstual* ini dalam proses menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an adalah *konteks* dari penafsir itu sendiri. Variabel terpenting pada pendekatan tafsir secara *kontekstual* ini adalah *kontekstualitas* dalam pendekatan tekstual atau biasanya disebut dengan latar belakang *sosial-historis* pada tempat turunnya ayat. Latar belakang *sosial-historis* sini harus disesuaikan dengan latar belakang penulis tafsir baik sesuai dengan tempat asal penafsir, pengalaman penafsiran dari segi budayanya, sejarahnya serta jiwa sosial yang dimiliki oleh penafsir. Gerak penafsiran ini dimulai dari *konteks* ke teks.⁶⁵

Pendekatan tafsir yang diterapkan dalam *Tafsir Al-Mishbâh* bisa diketahui dalam pernyataan M. Quraish Shihab. Beliau mengatakan dan menyatakan bahwa Al-Qur'an sebagai pedoman hidup yang berisi rujukan akidah serta hukum, bahkan rujukan dari segala rujukan yang memaksa manusia agar menerima teks Al-Qur'an secara apa adanya. Dasar-dasar inilah yang menjadi bekal manusia dalam membentuk sebuah keyakinan pada dirinya serta dalam memahami teks-teks Al-Qur'an yang mana mereka dituntut agar menafsirkan Al-Qur'an tidak hanya berdasarkan logikanya saja.⁶⁶ Beberapa keterangan inilah yang mengindikasikan bahwa *Tafsir Al-Mishbâh* lebih menitikberatkan pada pendekatan *tekstual* secara umum.

Pendekatan tekstual tadi selanjutnya bermuara menuju kontekstualitas kalimat. Kontekstualitas *Tafsir Al-Mishbâh* seperti

⁶⁴ Ahsin Muhammad, "Asbab an-Nuzûl dan Kontekstualisasi Al-Qur'an", makalah disampaikan dalam Seminar Stadium General HMJ TafsirHadis Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 10 Oktober 1992, hal. 7.

⁶⁵ Beberapa contoh penafsiran Al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan kontekstual ini, misalnya, Farid Esack. *Hermeneutika Al-Qur'an*, oleh Farid Esack ditempatkan dalam ruang sosial tempat ia hidup dan berada, sehingga sifatnya bukan lagi kearaban yang bersifat umum. Menurut Esack, tidak ada tafsir dan takwil yang bebas nilai. Penafsiran mengenai Al-Qur'an, bagaimanapun, eisegesis memasukkan wacana asing ke dalam Al-Qur'an (*reading into*) sebelum eksegesis mengeluarkan wacana dari Al-Qur'an (*reading out*). Lihat Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism*, hal. 49-77. Di Indonesia, tafsir Al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan kontekstual ini, antara lain Tafsir Kebencian karya Zaitunah Subhan, Argumen Kesetaraan Jender karya Nasarudin Umar, Tafsir Tematik tentang Hubungan Sosial Antar umat Beragama karya Tim Majelis Tarjih PP. Muhammadiyah, dan lain-lain. Selanjutnya, lihat Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir di Indonesia*, ..., hal. 250.

⁶⁶ M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir Al-Manar*, ..., hal. 43.

halnya tafsir-tafsir lain⁶⁷ yang serupa menggunakan pendekatan tekstual, cenderung bersifat kearaban karena teks Al-Qur'an turun pada masyarakat Arab sebagai audiens. Tafsir yang menggunakan pendekatan tekstual ini, analisisnya cenderung bergerak dari refleksi (teks) ke praksis (konteks). Tetapi tidak dengan *Tafsir Al-Mishbâh* yang menyesuaikan dengan budaya Indonesia

Contohnya hasil tafsiran M. Quraish Shihab pada Surat Al-Fatihah/1: 7. Beliau mengatakan bahwa kata *dhâllîn* terambil dari *dhalla*. Kata *dhalla* itu diulang dalam ayat-ayat Al-Qur'an yang lain sebanyak 190 kali dengan beraneka macam bentuk. Kata dengan bentuk *dhâllûn* terdapat di lima sebagian dalam Al-Qur'an. Pada awalnya kata tersebut mempunyai arti bingung, kehilangan arah jalan serta tidak tahu arah. Arti-arti yang disebutkan itu selanjutnya dikembangkan dan berubah artinya menjadi terkubur atau binasa. Kata tersebut secara *non-materi* atau *abstrak* bisa diartikan menjadi tersesat dari jalan yang benar atau lawan kata petunjuk.

Pemakaian berbagai macam arti dalam memahami dan menafsirkan Al-Qur'an tersebut bisa dipahami bahwa arti kata *dhalla* pada semua bentuk bisa diartikan perkataan atau perbuatan yang tidak benar sama sekali. M. Quraish Shihab menyajikan *Tafsîr Al-Mishbâh* menggunakan bahasa atau redaksi yang mudah dicerna atau lugas bagi semua kalangan, menarik minat bagi pembaca untuk membacanya.⁶⁸ Oleh karena itu, apabila kebanyakan orang di semua kalangan meminati *Tafsîr Al-Mishbâh* adalah sebuah *kelumrahan* bukan sebuah keajaiban.

Pendekatan tafsir yang digunakan dalam *Tafsîr Al-Mishbâh* ini menjadikan para pembaca semakin berminat dan termotivasi lebih

⁶⁷ Di antara karya tafsir dengan menggunakan pendekatan tekstual, sebagaimana Tafsir Al-Mishbâh ini, Tafsir Al-Qur'an yang disusun oleh Departemen Agama RI yang terbit tahun 1975, Ayat Suci dalam Renungan yang disusun oleh Hasim. Karya tafsir yang disebut terakhir ini merupakan tafsir utuh 30 jilid dengan mengikuti sistematika dalam Mushâf 'Usmânî dan diterbitkan pertama kali tahun 1988 oleh Penerbit Pustaka di Bandung. Karya lain yang menggunakan pendekatan tekstual ini, misalnya Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci karya Dawam Raharjo. Menurut Islah Gusmian, tafsir karya Dawam yang diklaim sebagai tafsir sosial belum mendasarkan gerak hermeneutiknya pada medan sosial Indonesia. Dalam beberapa tema memang Dawam merujuk pada ruang sosial-historis, tempat ia berada saat menjelaskan keragaman makna dari suatu istilah yang ada di dalam Al-Qur'an. Misalnya, kata 'abd yang mengalami transformasi ke dalam bahasa Indonesia sehingga dikenal di Indonesia itulah abdi bangsa, abdi negara, dan seterusnya. Hanya saja, sebagaimana dijelaskan oleh Islah Gusmian, analisis ini bukan sebagai poros hermeneutik. Dawam, dalam menjelaskan terma yang mengalami transformasi tersebut, tidak mengarahkan gerak hermeneutiknya pada konsep sosial dan struktur budaya yang ada di Indonesia dalam membangun suatu kesimpulan.

⁶⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh*, ..., Vol. I5, hal. 11.

untuk mengupas dan mendalami kembali berbagai rahasia yang ada pada Al-Qur'an bagi yang sudah tersingkap maupun yang belum tersingkap. Adz-Dzahabi mengatakan bahwa pendekatan tafsir model seperti ini, tanpa memandang kekurangan ulama-ulama tafsir dalam memaparkan kebahasaan dan kemukjizatan Al-Qur'an, mempunyai berbagai kelebihan diantaranya: Mengemukakan arti-arti serta pesan-pesan yang diharapkan Al-Qur'an, menyingkap berbagai hukum alam dan meningkat pula tatanan yang sudah dibangun ditengah-tengah masyarakat yang ada padahal hukum alam itu, memberikan bantuan kepada orang-orang Islam secara khusus dalam menyelesaikan berbagai *problematika* kehidupannya dan membantu pula seluruh umat manusia secara umum, memberikan bantuan kepada umat manusia guna meraih kebahagiaan di dunia dan kebahagiaan di akhirat dengan sarana petunjuk atau ajaran-ajaran dalam Al-Qur'an serta melakukan *relevansi* ilmu-ilmu dalam Al-Qur'an dengan berbagai teori ilmiah.

3. Sumber-Sumber dalam *Tafsir Al-Mishbâh*

Secara umum, ada lima sumber penafsiran *Al-Mishbâh* yaitu: (1) Al-Qur'an, (2) Hadits, (3) pendapat sahabat atau tabi'in dan ulamâ' yang valid dan dapat dipertanggungjawabkan, (4) Ilmuan, Filosof dan Orientalis Barat, (5) kaidah bahasa Arab yang disepakati mayoritas ahli bahasa, (6) ijtihad (rasio) yang berbasis pada data, kaidah, teori dan argumen yang dapat dipertanggung-jawabkan secara ilmiah.

Al-Qur'an merupakan sumber utama dalam penafsiran, dan ulamâ' telah sepakat mengatakan bahwa sumber utama dalam penafsiran adalah Al-Qur'an.⁶⁹ Imam Al-Suyuti mengatakan: "Siapa yang hendak mentafsirkan Al-Qur'an mestilah mencarinya terlebih dahulu di dalam Al-Qur'an, sesuatu ayat yang ringkas pada sesuatu tempat ditafsirkan di tempat lain, ayat yang pendek pada sesuatu tempat dipanjangkan di tempat yang lain."⁷⁰ Demikian juga perkara yang sama dinyatakan oleh Al-Dzahabi, "Penafsiran satu ayat dari Al-Qur'an dengan ayat Al-Qur'an lainnya yang memiliki lafazh ringkas disyarahkan oleh lafazh yang panjang pada ayat, surat yang lain pula, seperti kisah Adam dan Iblis dan kisah Musa dan Fir'aun."⁷¹

⁶⁹ Muhammad Abdurrahim, *Tafsiral-Shahâbah*, Kairo: Maktabah Al-Turats Al-Islami, 1991, hal. 22.

⁷⁰ Jalaluddin Abdurrahman al-Suyuthi, *al-Itqân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, cet. Ke-4, jil. Ke-2, Damaskus: Darul Katsir, 2000, hal. 225.

⁷¹ Muhammad Hussain Al-Dzahabi, *al-Tafsirwa Al-Mufasssirûn*, cet. ke-1, jil. 1, Mesir: Al-Qahirah, 2005, hal. 29.

Dalam bidang hadits, *Tafsir Al-Mishbâh* menempatkannya pada posisi kedua dalam referensi asas setelah Al-Qur'an dan jumlahnya sangat banyak 964 hadits, 450 hadits tidak disebutkan perawinya dan hadits yang disebutkan sumber referensinya adalah sebagai berikut:⁷²

- a. *Shahih Al-Bukhari*, karya Muhammad bin Ismail bin Ibrahim, wafat di Samarkand pada tahun 256 H/870 M. Dijadikan rujukan sebanyak 130 kali.
- b. *Sahih Muslim*, karya Muslim bin Al-Hajjaj bin Muslim Al-Qusyairi (w. 261M/875H). Dijadikan rujukan sebanyak 90 kali.
- c. *Sunan Abu Daud*, karya Sulaiman bin Al-As'at bin Ishaq bin Basir Al-Adhiy Al-Sijistani (w. 275 H). Dijadikan rujukan sebanyak 54 kali.
- d. *Sunan Al-Nasa'i*, karya Ahmad bin Syuaib bin Ali bin Bahr bin Sinan bin Dinar An-Nisa'i (w. 303 H). Dijadikan rujukan sebanyak 34 kali.
- e. *Musnad Ahmad*, karya Ahmad bin Hanbal bin Hilal (w. 241 H). Dijadikan rujukan sebanyak 65 kali.
- f. *Sahih Al-Tirmidzi*, karya oleh Muhammad bin Isa bin Sarah Al-Tirmidzi (w. 279 H/893 M). Dijadikan rujukan sebanyak 113 kali.
- g. *Al-Mustadrak 'ala al-Shahihain*, karya oleh Abu Abdullah Muhammad bin Abdullah al-Hakim al-Naisaburi (w. 405 H.). Dijadikan rujukan sebanyak 4 kali.
- h. *Al-Muwaththa*, karya oleh Abu Abdullah Malik bin Anas bin Malik bin Abu Amir Al-Ashbahi (93 H-179 H). Dijadikan rujukan sebanyak 11 kali.
- i. Abu al-Qasim Sulaiman bin Ahmad al-Lakhmiy al-Thabrani. Dijadikan rujukan sebanyak 13 kali.

Adapun sumber dari ulamâ' yang valid dan dapat dipertanggungjawabkan keilmuannya, *Tafsir Al-Mishbâh* merujuk pada karya ulamâ' dalam produk tafsirmaupun ulum al-Tafsirdan Ulum Al-Qur'an. Berikut rujukan yang digunakan, *Tafsir Al-Mishbâh* sebagaimana tertuang dalam sekapur sirih antara lain:

- a. *Nazm al-Durur* karya Ibrahim bin Umar al-Biqâ'i
- b. *Fî Dzilal Al-Qur'an* karya Sayyid Qutb
- c. *Tafsiral-Mîzân* karya Muhammad Husain al-Thabathaba'i
- d. *Tafsir Asmâ' al-Husna* karya al-Zajjaj
- e. *Tafsir Al-Qur'an al-'Adzim* karya Ibnu Kathir
- f. *Tafsir Jalailain* karya Jalaluddin al-Mahalli dan Jalaluddin al-Suyuthi

⁷² Afrizal Nur, *Tafsir Al-Mishbâh dalam Sorotan*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2018, hal. 29.

- g. *Tafsir al-Kabir* karya Fakhr al-din ar-Razi
- h. *al-Kashaf* karya al-Zamakshari
- i. *Nahwa Tafsiral-Maudhui* karya Muhammad al-Ghazali
- j. *al-Dur al-Manshur*, karya al-Suyuthi
- k. *al-Tahrir wa al-Tanwir* karya Muhammad Tharir Ibnu Asyur
- l. *Ihyâ' 'Ulumuddin, Jawahir Al-Qur'an* karya Abu Hamid al-Ghazali
- m. *Bayan I'jaz Al-Qur'an* karya al-Khottobi
- n. *al-Tafsiral-Kabir aw Mafâtîh al-Ghaib* karya Fakhr al-din al-Razi
- o. *al-Burhan* karya al-Zarkashi
- p. *Asror Tartib Al-Qur'an*, dan *al-Itqân* karya al-Suyuthi
- q. *al-Naba' al-Adzim* dan *al-Madkhal ila Al-Qur'an al-Karim* karya Abdullah Darraz
- r. *al-Mannâr* karya Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridho.⁷³
- s. Dan Ulamâ'-ulamâ' lain yang valid dan dapat dipertanggungjawabkan keilmuannya.

Sumber (literatur tafsir) yang dirujuk dalam *TafsirAl-Mishbâh* diambil dari tafsiryang beragam metode dan nuansa (corak) nya. Dari segi metode tafsir, *TafsirAl-Mishbâh* merujuk beberapa karya tafsiryang menggunakan:

- a. Metode riwayat atau *bi al-ma'sûr* seperti: *Tafsîr al-Qurân al-'Azîm* karya Ibn Katsîr, *al-Durr al-Mansûr* karya al-Suyûtî dan *Jâmi' al-Bayân* karya al-Tabarî.
- b. Metode rasional dan pemikiran (*ma'qûl*) diantaranya: *Tafsîr al-Mannâr* karya Rasyîd Ridâ dan *Tafsîr al-Mîzân* karya al-Tabâtâbâ'i.
- c. Metode *ma'tsûr* dan *ma'qûl*: karya Muhammad Tâhir 'Asyûr, penggiat tafsirkontemporer, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr* yang merupakan salah satu karya Tâhir 'Asyûr yang populer di samping karya Ridâ.⁷⁴

Selanjutnya ragam sumber (literatur) tafsiryang dirujuk dalam *TafsirAl-Mishbâh* tampak juga dari juga segi nuansa tafsir. Misalnya:

- a. Merujuk karya tafsiryang ditulis oleh Abû Qâsim Jârullâh Mahmûd ibn 'Umar al-Khawarijmî al-Zamakhsyari, *al-Kasysyâf*, yang beraliran teologi Mu'tazilah.
- b. Merujuk *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qurân*, karya al-Tabâtâbâ'i yang beraliran teologi Syî'ah,

⁷³ Mahfudz Masduki, *TafsirAl-Mishbâh M. Quraish Shihab*....., hal. 37-38.

⁷⁴ M. Quraish Shihab, *TafsirAl-Mishbâh: Sekapur Sirih*, ..., hal. xii.

- c. *Fî Dzîlâl al-Qurân* karya Sayyid Qutub dan Tafsîr al-Qurân al-Hakîm atau al-Mannâr karya Rasyîd Ridâ yang bernuansa atau bercorak sosial kemasyarakatan (*adabî ijtîmâ'î*).

Adapun contoh penafsiran dalam *Tafsir Al-Mishbâh* yang merujuk pada Al-Qur'an, hadis-hadis shahih dan pendapat ulamâ'-ulamâ' baik dalam produk tafsirmaupun pemikirannya, menghasilkan penafsiran yang moderat sebagaimana akan di bahas berikut ini. Dalam kasus ini, akan dibahas contoh penafsiran tentang surat al-Nisa/4: 1:

يٰۤاَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَّحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا

Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari seorang diri, dan dari padanya Allah menciptakan isterinya; dan dari pada keduanya Allah memperkembang biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturrahim. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu.

Dari ayat di atas, dapat dipahami bahwa Allah dalam hal ini tidak menyebutkan secara kronologis tentang proses penciptaan perempuan pertama itu. Diktum Al-Qur'an, lagi-lagi hanya menyebutkan bahwa "daripadanya, Dia menciptakan pasangannya". Setidaknya, dalam konteks ini ada tiga hal penting yang memicu polemik di antara para mufassir ketika memahami beberapa ayat di atas, yaitu term *nafs wahidah* (diri yang satu); objek yang ditunjuk dengan kata *minha* (darinya); dan term *zaujaha* (pasangan).

Kontroversi disekitar penciptaan perempuan pertama ini setidaknya telah melahirkan dua pola pemahaman yang berbeda secara diametral. Pertama, bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam. Pengusung pendapat ini antara lain Imam al-Thabari. Menurutnya, yang dimaksud dengan term *nafs wahidah* yang terdapat dalam QS. Al-Nisa'/4: 1, adalah Nabi Adam, sementara term *zaujaha* diartikan sebagai Hawa. Pendapatnya itu didasarkan pada sebuah riwayat yang berasal dari Qatadah, al-Sadi dan Ibn Ishaq yang menyatakan bahwa Hawa diciptakan Allah dari tulang rusuk Adam sebelah kiri ketika dia sedang tidur.⁷⁵

⁷⁵ Muhammad Ibn Jarir al-Thabari, *Jamî' al-Bayân 'an Ta'wil Ayi Al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1988, jilid. IV, hal. 224-225.

Pendapat al-Thabari di atas diamini mufassir lain seperti al-Alusi dan Ibn Katsir, al-Zamakhsyari, al-Qurtubi, dan juga al-Maraghi. Argumen mereka itu antara lain didasarkan pada sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari dan Muslim dari Abu Hurairah sebagai berikut:

“Saling berpesanlah kalian untuk berbuat baik kepada perempuan, karena mereka diciptakan dari tulang rusuk. Sesungguhnya tulang rusuk yang paling bengkok adalah yang paling atasnya. Kalau engkau luruskan tulang yang bengkok itu, engkau akan mematahkannya, tetapi kalau engkau biarkan, dia akan tetap bengkok. Maka sekali olagi saling berpesanlah kalin untuk berbuat baik kepada perempuan” (HR. Bukhari dan Muslim).⁷⁶

Kedua, bahwa Hawa tidak diciptakan dari tulang rusuk Adam, melainkan sebagai makhluk yang diciptakan dari jenis (*jins*) yang sama dengan Adam. Artinya, Hawa juga diciptakan dari tanah yang merupakan unsur utama dalam penciptaan Adam. Pendapat ini, antara lain dikemukakan oleh Abu Muslim al-Isfahani yang menyatakan bahwa maksud kalimat “*wa khalaqa minhâ zaujahâ*” pada ayat tersebut adalah bahwa Allah menciptakan Hawa dari jenis yang sama dengan Adam.⁷⁷ Pendapat senada juga dikemukakan oleh al-Razi. Dengan mengutip pendapat Isfahani, dia menyatakan bahwa dhamir (kata ganti) ha pada kata minha (dari padanya) pada ayat di atas, bukan merujuk pada Adam, melainkan “dari jenis” Adam, yaitu tanah.⁷⁸

Pendapat senada juga dikemukakan oleh Muhammad Abduh dan muridnya Muhammad Rashid Ridha. Sedikitnya ada dua alasan mendasar yang dikemukakan Abduh untuk menolak pemahaman yang menyatakan bahwa maksud nafs wahidah dalam ayat tersebut berarti Adam.⁷⁹ Pertama, ayat itu diawali dengan kalimat ya ayyuha al-nas (wahai sekalian manusia). Artinya, ayat ini ditujukan kepada seluruh umat manusia. Dengan demikian bersifat universal. Sementara itu, Adam tidak diakui secara universal sebagai manusia pertama. Oleh karenanya, pengertian min nafs wdhidah dalam ayat ini, seharusnya juga diakui secara universal.

Kedua, jika yang dimaksud dalam ayat tersebut adalah Adam (sebagai kata *ma'rifah*), mengapa lanjutan ayat itu menggunakan

⁷⁶ Shahih Bukhari, *Kitab al-Nikah pada bab al-Wushari bi al-Nisa'*, hadis nomor 4787, Lihat juga Ibn Katsir, I, hal. 449.

⁷⁷ Abu Muslim al-Isfahani, *Shahih Muslim*, Jilid. II, hal. 151.

⁷⁸ Fakhr al-Din al-Razi, *al-Tafsiral-Kabir aw Mafâtîh al-Ghaib*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1995, Jilid. V, hal. 168.

⁷⁹ Muhammad Rasyid Ridha, *TafsirAl-Qur'ân al-Hakîm*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1973, Jilid. IV, hal. 223-230.

bentuk nakirah pada kata *rijâl* dan *nisâ'* pada kalimat *wa bassa minhumâ rijâlan katsîra wa nisâ'an?* Oleh karena itu, jika memang yang dimaksud dengan nafs wahidah adalah Adam, maka kedua kata itu seharusnya juga diungkapkan dengan bentuk ma'rifah.

Gagasan tentang asal-usul perempuan dari jenis yang sama dengan Adam ini juga diikuti oleh para feminis Indonesia. Dengan mengutip Riffat Hassan dan Fatima Mernissi, Zaitunah dalam bukunya, *TafsirKebencian*, mengklaim bahwa pendapat kedualah yang lebih rasional. Menurutnya, kata Adam dalam istilah bahasa Ibrani berarti 'tanah' yang berasal dari kata Adamah sebagian besar berfungsi sebagai istilah generik untuk manusia, bukan menyangkut jenis kelamin. Untuk memperkuat pendapatnya ini, dia lalu mengutip Surat Al-Isra'/17: 70 dan Surat Al- Tin/ 95: 4.2.

Nasaruddin Umar dalam *Argumen Kesetaraan Jender* juga berpandangan yang sama. Bahkan ia secara kritis memberikan analisis tentang term *nafs* dalam Al-Qur'an dengan pendekatan linguistik. Menurutnya, term *nafs* yang terulang 295 kali dalam Al-Qur'an, dengan pelbagai bentuknya, tidak satu pun yang dengan tegas menunjuk kepada pengertian Adam. Kata *nafs*, dalam Al-Qur'an kadang berarti jiwa (QS Al-Ma'idah/5: 32), nafsu (QS. Al-Fajr/89: 27), nyawa atau roh (QS. Al- 'Ankabut/29: 57), dan asal-usul binatang (QS. Syura/42: 11).⁸⁰

Nasruddin Baidan dalam bukunya *Tafsirbi al-Ra'yi* juga berpandangan yang sama. Bahkan, dengan menggunakan analisis linguistik terhadap term *nafs* dalam Al-Qur'an, dengan tegas dia menyimpulkan bahwa "wanita menurut Al-Qur'an bukan diciptakan dari tulang rusuk Adam, melainkan dari unsur yang sama dengan Adam, yaitu tanah".⁸¹

Menanggapi persoalan ini, M. Quraish Shihab nampaknya memiliki pandangan yang berbeda dengan pandangan sebelumnya. Mungkin Quraish dalam hal ini tidak ingin berpolemik sebagaimana mufassir-mufassir lainnya. Quraish bisa jadi ingin memosisikan dirinya sebagai mufassir yang lebih bersikap moderat ketimbang harus menguatkan pendapat yang satu dan melemahkan pendapat yang lainnya. Dalam *TafsirAl-Mishbâh*, ketika menjelaskan ayat pertama surat al-Nisa' ini, dia menulis sebagai berikut:

Ayat Al-Hujurat memang berbicara tentang asal kejadian manusia yang sama dari seorang ayah dan ibu, yakni sperma ayah dan

⁸⁰ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender*, Jakarta: Paramadina, 1999, hal. 241.

⁸¹ Nashruddin Baidan, *Tafsirbi al-Ra'y: Upaya Penggalan Konsep Wanita dalam Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999, hal. 8-10.

ovum/indung telur ibu. Tetapi, tekanannya pada persamaan hakikat kemanusiaan orang perorang, karena setiap orang walau berbeda-beda ayah dan ibunya, tetapi unsur dan proses kejadian mereka sama. Adapun ayat al-Nisa' ini, maka walaupun ia menjelaskan kesatuan dan kesamaan orang-perorang dari segi hakikat kemanusiaan, tetapi konteksnya untuk menjelaskan banyak dan berkembangbiaknya mereka dari seorang ayah, yakni Adam, dan seorang Ibu, yakni Hawa. Ini dipahami dari pernyataan: Allah memperkembangbiakkan laki-laki yang banyak dan perempuan. Ini tentunya baru sesuai jika kata *nafs wdhidah* dipahami dalam arti ayah manusia seluruhnya (Adam AS) dan pasangannya (Hawa) lahir darinya laki-laki dan perempuan yang banyak.⁸²

Dari kutipan di atas, jelas bahwa M. Quraish Shihab memiliki pandangannya sendiri tentang asal-usul kejadian perempuan. Quraish memaknai kata *nafs wahidah* dalam pengertian "ayah manusia seluruhnya", yakni Adam dan pasangannya, Hawa. Sebab, dari situlah dimulainya perkembangbiakkan manusia, baik laki-laki dan perempuan. Pemaknaannya itu dia dasarkan pada kesesuaian makna dalam konteks wacana yang dibicarakan di dalam ayat tersebut. Bahkan, ia memandang paham soal asal-usul kejadian perempuan dari tulang rusuk Adam ini bukan sebagai sebab yang sering melahirkan bias gender. Ketika mengutip kritik Rasyid Ridla atas ide keterciptaan Hawa dari tulang rusuk Adam yang diklaim sebagai pengaruh dari Perjanjian Lama (Kejadian II: 21-22), lebih lanjut Quraish menulis:

Perlu dicatat sekali lagi bahwa pasangan Adam itu diciptakan dari tulang rusuk Adam, maka itu bukan berarti bahwa kedudukan wanita-wanita selain Hawa demikian juga, atau lebih rendah dibanding dengan laki-laki. Ini karena semua pria dan wanita anak cucu Adam lahir dari gabungan antara pria dan wanita, sebagai mana bunyi surat Al-Hujurat di atas, dan sebagaimana penegasannya, "Sebagian kamu dari sebagian yang lain" (QS. Ali 'Imrân/3:195. Laki-laki lahir dari pasangan pria dan wanita, begitu juga wanita. Karena itu tidak ada perbedaan dari segi kemanusiaan antara keduanya. Kekuatan laki-laki dibutuhkan oleh wanita dan kelemahlembutan wanita didambakan oleh pria. Jarum harus lebih kuat dari kain, dan kain harus lebih lembut dari jarum. Kalau tidak, jarum tidak akan berfungsi, dan kain pun tidak akan terjahit. Dengan berpasangan, akan tercipta pakaian indah, serasi dan nyaman.⁸³

⁸² M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh* Vol. II, hal. 314-315.

⁸³ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh* Vol. II ..., hal. 316.

Masih terkait dengan penciptaan perempuan pertama dari tulang rusuk Adam itu, Quraish menegaskan bahwa hadis itu harus dipahami secara majazi (kiasan). Sebab, jika tidak, lagi-lagi akan memunculkan pemahaman yang keliru, yang kemudian mengesankan bahwa derajat perempuan lebih rendah jika dibandingkan dengan laki-laki. Untuk meluruskan pemahaman terhadap hadis itu, Quraish menulis sebagai berikut:

“Tulang rusuk yang bengkok harus dipahami dalam pengertian majazi (kiasan), dalam arti bahwa hadis tersebut memperingatkan para lelaki agar menghadapi perempuan dengan bijaksana. Karena ada sifat, karakter, dan kecenderungan mereka yang tidak sama dengan lelaki, hal mana bila tidak disadari akan dapat mengantar kaum lelaki untuk bersikap tidak wajar. Mereka tidak akan mampu mengubah karakter dan sifat bawaan perempuan. Kalaupun mereka berusaha akibatnya akan fatal, sebagaimana fatalnya meluruskan tulang rusuk yang bengkok”.⁸⁴

Meskipun M. Quraish Shihab dalam pandangan-pandangannya sangat mengakui kesetaraan antara laki-laki dengan perempuan, karena dia bukan seorang feminis, maka dia juga tidak menolak model pemahaman yang pertama, yang menyatakan bahwa nafs wahidah dalam QS. al-Nisa’/4: 1, dimaknai sebagai Adam. Bahkan, Quraish dalam *TafsirAl-Mishbâh*, nampaknya lebih cenderung dengan pendapat yang pertama ini. Meskipun demikian, dia tetap berusaha untuk memaknainya secara proporsional tanpa harus merendahkan yang satu dan meninggikan yang lain. Ini dapat dilihat dari pendapat-pendapatnya sebagaimana di atas.

Hal yang demikian dapat dimaklumi, sebab M. Quraish Shihab bukanlah seorang feminis atau praktisi jender. Ini akan sangat berbeda sekali dengan para feminis yang sejak awal ingin mengusung ide-ide kesetaraan dan bahkan keadilan jender. Sehingga, pemahamannya tentang masalah ini akan berbeda jauh dengan, misalnya Nasaruddin Umar, Zaitunah, Nasruddin Baidan, dan yang sependapat dengannya.

Bahkan Islah, ketika membahas pandangan M. Quraish Shihab tentang hal penciptaan perempuan pertama ini menyimpulkan bahwa “Quraish lebih suka berlindung di balik pendapat ulamâ’ yang dirujuknya, dan tidak memperlihatkan pendapatnya sendiri secara tegas”.

Sumber rujukan yang ke empat dalam *TafsirAl-Mishbâh* yaitu merujuk pada Ilmuan, Filosof dan Orientalis Barat yang tersebar pada

⁸⁴ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur’an*, ..., hal. 271.

setiap jilid *Tafsir Al-Mishbâh*. Sekiranya, tidak kurang dari 25 orang diantaranya adalah:

- a. Filosof Jerman yang bernama Schopenhauer yang mengatakan yang nyaman dari mati adalah tidak wujud sama sekali. Rujukan ini dapat ditemukan di tafsir surat al-Zumar ayat 42. (*Al-Mishbâh* jilid 11 hal. 508)
- b. Pakar Fisika Perancis/ahli Bedah Alexis Carrel dalam bukunya "Man the Unknown" yang mengatakan manusia adalah makhluk Tuhan yang sangat kompleks, karena ada daerah-daerah yang terdapat dalam diri dan batin kita yang tidak kita ketahui. Rujukan ini penulis dapati ketika menafsirkan surat Ghafir ayat 64. (*Al-Mishbâh* Jilid 11 hal. 656)
- c. Saintis Belanda J. Ingenhousz: "Apa yang diungkap Al-Qur'an merupakan satu isyarat ilmiah yang belum dikenal sampai sekian abad dari turunnya, proses ini dikenal dengan sebutan proses fotosintesis. Pengambilan rujukan ini penulis temukan ketika M. Quraish Shihab menafsirkan ayat 80 surat Yasin. (*Al-Mishbâh* jilid 11 hal. 199)
- d. Ketika menafsirkan ayat 6-8 surat al-Fajr, M. Quraish Shihab menghimpun pendapat Arkheolog untuk menggambarkan kekuatan dan kehebatan kaum 'Ad dengan penemuan peninggalan mereka. Arkheolog tersebut adalah Prof Pettinato: Mengidentifikasi nama-nama kota Shamuttu, "Ad dan Iram karena ditemukannya informasi dari salah satu lempengan tentang adanya kota Shamuttu, "Ad dan Iram sebagaimana terdapat dalam ayat. Father Dahhod: antara Ebla (2500 SM) dan Al-Qur'an (625M) tidak terdapat referensi lain mengenai kota-kota tersebut.
- e. Nicholas Clapp, Yuris Zarin, Sirr Ranulph Fiennes, Geoge Hedges menemukan jalan kuno menuju kota Iram (kota yang dikenal juga dengan nama Ubhur. (*Al-Mishbâh* jilid 15 hal. 290)
- f. Orientalis bernama Noldeke: sepuluh surat yang diterima nabi Muhammad saw adalah: Iqra', al-Qalam, al-Muzammil, al-Muddatstsir, al-Lahb, al-Takwir, Sabbihisma, Alam Nasyrah, al-Asr, al-Fajr, setelah turunnya surat-surat ini tiba-tiba wahyu terputus kedatangannya. Pernyataan ini M. Quraish Shihab rujuk ketika membahas surat al-Dhuha. (*Al-Mishbâh* jilid 15 hal. 374)
- g. Kier Kegart: "Anda harus percaya bukan karena anda Tahu, tetapi justeru karena kamu tidak tahu". Statmen ini untuk memperkuat konsep dan hakikat Iman dalam surat al-Tin ayat 6. (*Al-Mishbâh* jilid 15 hal. 441)
- h. Filosof Immanuel Kant: "manusia hanya mampu mengetahui fenomena, sementara nomena dan hakikat sesuatu hal itu berada di

luar kemampuan manusia. Statement ini dikutip ketika menafsirkan ayat 31 surat al-Muddatsir. (*Al-Mishbâh* jilid 14 hal. 496)

- i. Dr. Maurice Bucaile menguraikan pendapat sejarawan yang menyatakan bahwa Fir'aun yang dimaksud bernama "Maneftah" memerintah di Mesir tahun 1224M. Maneftah ditemukan muminya di Wadi al-Mulk (lembah raja-raja) daerah Thaba-Luxor Mesir pada tahun 1896 M dan dibuka pembalutnya oleh Eliot Smith ahli Purbakala Inggris pada tanggal 8 Juli 1907 M.
- j. Prof. Vilayanur Ramachandran/ahli ilmu syaraf berdarah India ilmuan dari Universtas Kalifornia di Sandiego Amerika Serikat yang menemukan "god spot" yaitu noktah otak yang merespon ajaran moral keagamaan. Statmen ini menguatkan penafsiran ayat 30 surat ar-Rum. (*Al-Mishbâh* jilid 10 hal. 210)
- k. Orientalis Mac Donald: "dilihat dari susunan bahasa ayat 35 surat an-Nur adalah hasil ciplakan nabi Muhammad saw dari Perjanjian Baru", orientalis lain Clermont Ganneau juga mengatakan bahwa ia menemukan persamaan antara ayat Al-Qur'an dengan Perjanjian Lama." (*Al-Mishbâh* jilid 8 hal. 558)
- l. Luis Chekhu:" penyembahan gereja-gereja Timur yang menyatakan bahawa penyembahab gereja Armenia terhadap Maryam sangatlah popular, dan bahwa gereja Coptik juga melakukan penyembahan terhadap Maryam, Ibu Allah. Statmen ini kita jumpai ketika M. Quraish Shihab menafsirkan ayat 116 surat al-Ma'idah. (*Al-Mishbâh* jilid 3 hal. 302)
- m. Rudyard Kipling/penyair Inggris; "*East is east and West is west and they can never meet*"/timur adalah timu barat adalah barat dan mereka tidak akan pernah bertemu". Ketika menafsirkan ayat 98-99 surat al-Kahfi. (*Al-Mishbâh* jilid 7 hal. 378)
- n. Karl Van Fritch ilmuan Austria yang mengamati cara berkomunikasi yang dapat dilihat dari bahasa nya. M. Quraish Shihab mengitipnya ketika mengomentari surat an-Nahl. (*Al-Mishbâh* jilid 6 hal. 517)
- o. William James mengatakan: "Akal memang mengagumkan, ia mampu membatalkan satu argument dengan argument lain. Akhirnya dia dapat mengantarkan kita kepada keraguan yang mengguncangkan etika dan nilai-nilai hidup kita". Pernyataan ini dikutip ketika saat menafsirkan ayat 159 surat Ali Imran. (*Al-Mishbâh* jilid 2 hal. 309)
- p. Frued/ahli ilmu Jiwa berpendapat: "manusia memiliki kemampuan memikul sesuatu yang tidak di senangi dan mendapat kenikmatan

- dibalik itu.” Kita jumpai ungkapan ini ketika M. Quraish Shihab menafsirkan ayat 200 surat Ali Imrân. (*Al-Mishbâh* jilid 2 hal. 388)
- q. Alexis Carrel mengatakan: “hukum-hukum masyarakat sama dengan alam/ materi”. Pernyataan ini kita jumpai saat M. Quraish Shihab menafsirkan ayat 137 surat Ali Imrân. (*Al-Mishbâh* jilid 2 hal. 270)
- r. David Hume (1711-1776M) Filosuf Inggris: “tidak ada suatu bukti yang dapat menunjukkan bahwa “sebab” itulah yang mewujudkan “akibat”. Sebaliknya sekian banyak keberatan ilmu yang tidak mendapatkan jawaban tuntas atau memuaskan menghadang pendapat yang menyatakan bahwa apa yang kita namakan sebab itulah yang mewujudkan akibat. Cahaya yang kita lihat sebelum terdengarnya suara letusan meriam, bukanlah penyebab meletusnya Meriam.”⁸⁵

Sumber rujukan yang kelima, *Tafsir Al-Mishbâh* merujuk pada kaidah Bahasa yang disepakati mayoritas ahli Bahasa. Baik dari sisi *nahwu*, *sharaf*, dan juga *balaghah*: *ma’ani*, *bayan*, dan *badi’*. Dalam hal ini, penulis akan menjelaskan *Tafsir Al-Mishbâh* yang mengambil sumber dari *ma’ani* dalam hal ini bab kalam.

M. Quraish Shihab membagi kalam menjadi dua yaitu: *Kalam khabari* dan *kalam insya’i*. Pada *kalam insya’i* terdapat *insya’ ghair al-Talabi*, menurut M. Quraish Shihab *insya’ ghair al-Talabi* mencakup beberapa pembahasan yang menjadi patokan/kaidah dalam penetapan makna. Salah satunya tuntutan *insya’ ghair al-Talabi* berupa: Pertanyaan yang menampakkan sebuah keheranan.⁸⁶ Adapun contoh penerapan kaidah tersebut sebagai berikut:

Kandungan *insya’ ghair al-Talabi* berisikan pertanyaan menampakkan keheranan, seperti dalam QS. al-Baqarah/2: 28;

كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

Mengapa kamu kafir kepada Allah, padahal kamu tadinya mati, lalu Allah menghidupkan kamu, kemudian kamu dimatikan dan dihidupkannya kembali, kemudian kepada-Nya-lah kamu dikembalikan?

Dalam rumusan kaidahnya, ayat di atas dinilai mengandung pesan, sebuah tuntutan *insya’ ghair al-Talabi* berupa: Pertanyaan yang menampakkan sebuah keheranan.⁸⁷

⁸⁵ Afrizal Nur, “M. Quraish Shihab Dan Rasionalisasi Tafsîr”, dalam *Jurnal Ushuluddin*, Vol. XVIII No. 1 Tahun 2012, hal. 24-25.

⁸⁶ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsîr*, Tangerang: Lentera Hati, 2013, hal. 65.

⁸⁷ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsîr*, ..., hal. 65.

Adapun penafsiran ayat ini, dalam *Tafsir Al-Mishbâh*, M. Quraish Shihab, menjelaskan bahwasannya ayat ini, didahului oleh ayat sebelumnya yang menjelaskan tentang ajakan untuk menyembah kepada Allah, dalam firmanNya Allah yang menyatakan ‘*Ibudu Rabbakum*’ yang artinya “Sembahlah Tuhan kamu” ajakan ini disusul oleh ayat di atas: Bagaimana kamu terus menerus kafir kepada Allah. Firman Allah sebelumnya, menyatakan di sana: “Yang telah menciptakana dan orang-orang sebelummu,” dan firman ini berhadapan dengan firmanNya di sini padahal tadinya kamu mati, lalu Allah menghidupkan kamu, kemudian kamu dimatikan dan dihidupkan olehNya kembali seterusnya. Demikian ini penjelasan yang dikutip dari Tahir Bin ‘Asyur oleh M. Quraish Shihab.⁸⁸

Selanjutnya ayat ini juga dapat dipahami bahwa setelah aneka penjelasan dipaparkan (tentang ajakan menyembah Tuhan) akan tetapi masih ada yang menampik ajaran iman, Allah mengajukan pertanyaan kepada yang menampik itu dengan ayat ini, berisi kecaman dan keheranan. Tampilan pertanyaan dalam ayat ini pun diredaksikan dengan kata bagaimana, bukan mengapa, karena mengapa dipahami dapat dijawab dengan analitis ilmiah, sehingga mereka tidak mungkin menjawab pertanyaan demikian karena mereka tidak menggunakan akal mereka sehingga tidak wajar menggunakan pertanyaan demikian.⁸⁹

Mereka yang menampik ajakan ditanya dengan pertanyaan yang dimulai dengan kata bagaimana, analisis M. Quraish Shihab menilai bahwasannya pertanyaan demikian diajukan untuk mengetahui cara-cara yang bersifat indrawi. Pertanyaan yang mengandung unsur kecaman dan keheranan: Bagaimana bisa, indra kamu yang mana menjadikan terus menerus kafir kepada Allah, padahal tadinya kamu mati, yakni tadinya tidak berada di dalam bumi ini kemudian Dia menghidupkan kamu di permukaan bumi ini, kemudian Dia mematikan kamu dengan mencabut nyawa kamu sehingga kamu meninggalkan muka bumi ini, kemudian Dia menghidupkan kembali yakni alam barzah, kemudian kepada Dialah kamu dikembalikan untuk dihitung amal-amal perbuatan kamu selama hidup di dunia. Bagaimana kamu tetap kafir, padahal demikian itulah dilakukan Allah terhadap kamu?

Penjelasan ayat ini dipenuhi dengan pertanyaan dijelaskan oleh M. Quraish Shihab dengan pertanyaan beruntun. Adapun pertanyaan selanjutnya untuk lebih menegaskan ayat ini sebagai berikut: Sungguh aneh jika kamu tidak percaya kepadaNya. Bukankah kamu semua sadar bahwa suatu ketika kamu pernah tidak ada, lalu berada di dunia

⁸⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh* Vol. I, ..., hal. 136.

⁸⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh* Vol. I, ..., hal. 136.

ini? Bukankah kamu telah sekian banyak orang yang tadinya hidup dan kini telah mati? Yang mematikan makhluk yang tadinya mereka hidup, dan sebelum hidup mereka telah mati, yang melakukan itu adalah Allah. Jika demikian maka, berimanlah kepada Allah, bahwa yang mematikan itu akan menghidupkan mereka kembali, termasuk kamu sekalian, kemudian Dia akan meminta pertanggung jawaban atas yang kamu semua lakukan. Uraian pertanyaan pada paparan M. Quraish Shihab di atas pada akhirnya mengandung keheranan dan ancaman.

Berdasar penjelasan di atas, penulis menggarisbawahi bahwasannya kaidah yang diungkapkan M. Quraish Shihab sesuai dengan penafsirannya di dalam *Tafsir Al-Mishbâh*. Persesuaian ini berada pada salah satu rumusan dalam *insya' ghair al-Talabi* berupa pertanyaan yang isinya berupa keheranan.⁹⁰

Sumber terakhir yaitu berijtihad yang berbasis pada data, kaidah dan teori yang dapat dipertanggungjawabkan. Dalam hal ini, penafsiran Al-Misbah juga merujuk pada teori yang sudah digunakan oleh ulama' dahulu dalam menafsirkan Al-Qur'an. Misalnya teori hermeneutika *double movement* Fazlu al-Rahman yaitu mufasir dalam memaknai redaksi ayat, melakukan gerakan mulai dari situasi yang dihadapinya kembali kepada konteks sosiohistoris saat ayat diturunkan untuk kemudian menemukan gagasan dasar atau ideal moralnya dan akhirnya kembali ke masa sekarang untuk mengontekstualisasi prinsip dasar tersebut di masa sekarang. Contoh penafsiran dalam surat Al-Maidah/5 ayat 5:

الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الْطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَلٌ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلَلٌ لَهُمْ
وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا
ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أَجْرَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسْفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَعْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ
فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي آخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ

Pada hari ini dihalalkan bagimu yang baik-baik. Makanan (sembelihan) orang-orang yang diberi Al Kitab itu halal bagimu, dan makanan kamu halal (pula) bagi mereka. (Dan dihalalkan mangawini) wanita yang menjaga kehormatan diantara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi Al Kitab sebelum kamu, bila kamu telah membayar mas kawin mereka dengan maksud menikahinya, tidak dengan maksud berzina dan tidak (pula) menjadikannya gundik-gundik. Barangsiapa yang kafir sesudah beriman (tidak menerima

⁹⁰ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, ..., hal. 65.

hukum-hukum Islam) maka hapuslah amalannya dan ia di hari kiamat termasuk orang-orang merugi.

M. Quraish Shihab memaparkan bahwa pernikahan bertujuan mewujudkan sakinah dan mawaddah dalam rumah tangga. Untuk itu, pernikahan dapat dikatakan langgeng jika terdapat kesesuaian pandangan hidup antara suami istri. Jangankan perbedaan agama, perbedaan budaya bahkan tingkat pendidikan pun tidak jarang menimbulkan kesalahpahaman dan kegagalan perkawinan.⁹¹

Pada awalnya, Al-Qur'an melarang perkawinan lintas agama berdasarkan QS al-Baqarah/2: 221. Menurut Shihab, QS al-Maidah/5: 5 tentang kebolehan laki-laki Muslim menikahi *Ahl al-Kitab* merupakan jalan keluar kebutuhan mendesak ketika itu. Shihab menegaskan bahwa ketika itu, laki-laki muslim banyak yang melakukan *jihād* untuk berdakwah. Dengan demikian, intensitas mereka meninggalkan anak isterinya cukup tinggi. Perempuan muslimah tidak diperkenankan menikah dengan laki-laki non-muslim. Ketidakebolehan ini berlaku umum, baik terhadap laki-laki *Ahl al-kitâb* maupun musyrik. Argumen Shihab bahwa laki-laki seharusnya menjadi pemimpin dalam keluarga, sehingga dikhawatirkan akan terjadi pemaksaan beragama karena ia tidak meyakini agama isterinya.

Shihab menilai konteks sosiohistoris turunya ayat (QS al-Maidah/5: 5) dalam konteks menghadirkan pengecualian, yaitu kebolehan laki-laki muslim menikahi perempuan *Ahl al-kitâb*. Ayat tersebut turun pada saat umat Islam telah memiliki tuntunan agama yang sempurna, sehingga non Muslim ketika itu dalam kondisi lemah dan putus asa mengalahkan pengikut Nabi Muhammad agar mereka kembali ke agama nenek moyang mereka. Bagi Shihab, kebolehan menikahi wanita Ahl Kitab tersebut menandakan Islam dalam kondisi sempurna dan keluhuran budi pekerti yang diajarkan suami muslim terhadap isteri Ahl Kitab tanpa memaksa mereka beralih agama menjadi muslim.⁹²

Aplikasi ayat ini di masa sekarang, seharusnya tidak mengabaikan sosiohistoris turunnya ayat serta maksud umum ayat tersebut. Dalam hal ini, Shihab tidak membolehkan hubungan perkawinan laki-laki muslim dengan perempuan *Ahl al-kitâb* jika laki-laki muslim tersebut dikhawatirkan tidak bisa menghadirkan Islam yang sempurna dalam kesehariannya setelah berumah tangga apalagi akan dipengaruhi oleh isterinya sehingga akan pindah keyakinan.⁹³

⁹¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh*, Vol. III, ..., hal. 29.

⁹² M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh*, Vol. I, ..., hal. 30.

⁹³ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh*, Vol. I, ..., hal. 30.

Penafsiran kontekstual Al-Qur'an yang diusung *double movement* Rahman mementingkan penelusuran aspek sosiohistoris ketika Al-Qur'an diturunkan, seperti *asbâb al-nuzûl*, *makky madany*, dan juga kondisi sosial masyarakat Arab secara keseluruhan sebagai penerima Alquran pada masa itu. Jauh sebelum Rahman, para mufasir sudah menggunakan kajian-kajian ini dalam penafsiran mereka. Namun terdapat perbedaan mendasar antara mufasir dengan Rahman. Mufasir menggunakan *asbâb al-nuzûl* sebatas pelengkap informasi yang dapat menambah penjelasan ayat dan cenderung mengabaikan motif, pesan moral, nilai atau prinsip umum dari peristiwa yang melatarinya. Sebaliknya *double movement*, justru menggunakan *asbab al-nuzul*, *makky madany* untuk mengambil pesan moral, motif, nilai atau prinsip umum dari peristiwa tersebut untuk diberlakukan pada setiap waktu dan tempat.⁹⁴

Merujuk kepada hermeneutika *double movement* Rahman, mufasir dalam memaknai redaksi ayat, melakukan gerakan mulai dari situasi yang dihadapinya kembali kepada konteks sosiohistoris saat ayat diturunkan untuk kemudian menemukan gagasan dasar atau ideal moralnya dan akhirnya kembali ke masa sekarang untuk mengontekstualisasi prinsip dasar tersebut di masa sekarang. Hal ini yang dilakukan oleh Shihab ketika membolehkan pernikahan laki-laki muslim dengan perempuan *Ahl al-kitâb* (QS al-Maidah/5: 5). Shihab membacanya dengan bergerak ke masa ketika ayat ini diturunkan untuk melihat konteks sosiohistoris pada masa itu. Hal ini dilakukan untuk menemukan prinsip dasar atau ideal moral nya, yaitu bahwa pada masa ketika ayat ini turun, laki-laki muslim berada pada taraf keimanan yang sangat kuat dan mampu menunjukkan kesempurnaannya Islam dalam kehidupannya. Oleh karena itu prinsip dasar inilah yang mestinya diperhatikan pada masa sekarang ketika membaca ayat yang membolehkan pernikahan laki-laki muslim dengan perempuan *Ahl al-kitâb*.

Sumber rujukan dan literatur *Tafsir Al-Mishbâh* yang beragam tersebut menunjukkan bahwa M. Quraish Shihab seorang yang apresiatif, akomodatif, kreatif, sekaligus berani. Ia telah memberanikan diri memperkenalkan karya-karya tafsir yang muncul dari tradisi Syi'ah dengan menjadikannya sebagai salah satu sumber rujukan. Karena itulah, ia pernah dituduh sebagai penggiat ajaran Syi'ah di Indonesia. Sejauh ini, Syi'ah di Indonesia belum memiliki posisi signifikan dalam pergumulan pemikiran keislaman walaupun tidak dikategorikan sebagai

⁹⁴ Irma Riyani and Yeni Huriani, "Reinterpretasi Asbâb Al-Nuzûl Bagi Penafsiran Alquran", *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama Dan Sosial Budaya*, No. 1 Tahun 2017, hal. 126.

pemikiran marjinal. Dan ini yang akan penulis bahas pada bab selanjutnya.

Selain itu, sumber-sumber dari ilmuwan dan pemikir orientalis baratpun ikut mewarnai *Tafsir Al-Mishbâh*. Ini sebagai kekayaan ilmu yang bisa ditemukan dalam *Tafsir Al-Mishbâh* sehingga bukan hanya mewarnai keilmuan islam, namun menjadi sorotan kritis dalam kalangan akademisi.

4. *Tafsir Al-Mishbâh* dalam Sorotan Akademisi

Lantaran isinya yang istimewa, *Tafsir Al-Mishbâh* menuai banyak pujian dari kalangan akademisi maupun cendekiawan. Namun, sebagai karya manusia biasa, buku tafsir ini juga tidak luput dari kritik dari kalangan akademisi maupun cendekiawan.

Didorong kenyataan tersebut, salah satu yang menyoroti *Tafsir Al-Mishbâh* adalah Afrizal Nur seorang dosen Ilmu Al Quran dan Tafsir, Fakultas Ushuluddin, Universitas Islam Negeri Sulthan Syarif Kasim, Riau, menulis kritik untuk isi *Tafsir Al-Mishbâh*. Kritik ini dituliskan dalam disertasi S3 berjudul *Kajian Analitikal terhadap Pengaruh Negatif dalam Tafsir Al-Mishbâh*. Disertasi ini ditulis guna merampungkan studi doktoral Afrizal Nur di Universitas Kebangsaan Malaysia, Jurusan Al Quran dan Sunnah, pada tahun 2013.

Di antara yang disoroti dalam *Tafsir Al-Mishbâh* adalah banyaknya rujukan atau referensi dari ahli tafsir berpaham Syiah Imamiyah. Juga kekeliruan pandangan tentang jilbab, ahlul kitab, ucapan Selamat Hari Natal. Selain menggunakan rujukan dari buku tafsir karya tokoh Syiah (yang kurang kredibel), *Tafsir Al-Mishbâh* juga memakai sumber rujukan kontroversial seperti kitab Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru guna menopang argumentasinya.⁹⁵

Dalam hal ini, Afrizal Nur menemukan tiga puluh dua penafsiran kontroversial dalam total keseluruhan volume *Tafsir Al-Mishbâh* yang dikelompokkan menjadi 5 kategori. Berikut penjelasan 5 kategori tersebut yang diikuti dengan kritik Afrizal Nur:

a. Kategori Akidah

Tafsir surat Maryam ayat 33 dalam *Al-Mishbâh* membolehkan mengucapkan selamat natal. Surat Maryam ayat 33 tersebut adalah:

وَأَسَلْتُ عَلَى يَوْمٍ وُلِدْتُ وَيَوْمٍ أَمُوتُ وَيَوْمٍ أُبْعَثُ حَيًّا

⁹⁵ Padahal jika berpegang pada Al-Quran, di antaranya Surat Al Maidah ayat 43-44, Surat Al Hadid ayat 27 adalah bahwa isi Perjanjian Lama dan Perjanjian baru sudah tidak dapat diyakini kebenarannya lagi. Sebab terbukti banyak terjadi penyuntingan maupun penambahan oleh pihak yang tidak bertanggung jawab.

Dan kesejahteraan semoga dilimpahkan kepadaku, pada hari aku dilahirkan, pada hari aku meninggal dan pada hari aku dibangkitkan hidup kembali". (Q.S. Maryam/19: 33)

Pemikiran tentang "mengucapkan selamat Natal" ini selain ditemukan di dalam *TafsirAl-Mishbâh*, juga ditemukan dalam buku "Membumikan Al-Qur'an" karya M. Qurasih yang juga merupakan referensi *TafsirAl-Mishbâh*. Pernyataan Quraish sama dan mirip kita jumpai dalam *TafsirAl-Mishbâh*, kecuali hanya sedikit saja perbedaan. Di antara perbedaan tersebut adalah pernyataan M. Qurasih, "Ayat 34 surat Maryam adalah petikan kisah Natal dari Al-Qur'an, dengan demikian, Al-Qur'an mengabadikan dan merestui ucapan "Selamat Natal" pertama dari dan untuk Nabi mulia; Isa.⁹⁶

Pembahasan yang sama dari M. Qurasih tentang poin mengucapkan "Selamat Natal" dapat ditemukan pula di dalam buku "Fiqh Lintas Agama", buku yang mendapat sorotan tajam dari ulamâ'-ulamâ' di Indonesia. Dalam buku ini M. Qurasih menafsirkan surat Maryam ayat 33 sebagai berikut: "Bahwa ucapan "selamat" ini telah diabadikan oleh Al-Qur'an, maka mengucapkannya kepada penganut Kristen adalah dibenarkan."⁹⁷

Menggunakan ayat Al-Qur'an sebagai hujjah adalah tidak tepat sama sekali. Ini karena ayat tersebut adalah penjelasan Nabi Isa tentang dirinya sendiri yang pada waktu itu diberikan mukjizat untuk bercakap. Karena seorang bayi yang itu tidak nampak adanya hubungan dengan mengucapkan selamat natal kepada penganut Kristen"

Hal inilah yang disoroti dalam *TafsirAl-Mishbâh* dari segi akidah. Sehingga ia memberi kritik berikut ini:

Memang jawaban persoalan ini jika dikaitkan dengan hukum agama tidaklah semudah yang diduga sementara orang awam, karena hukum agama tidak dapat dilepaskan dari konteks, keadaan dan situasi, serta pelaku masing-masing.

Larangan ucapan "Selamat Natal" mengaitkan ucapan itu dengan kesan yang ditimbulkannya serta makna popularnya, yakni pengakuan tentang Ketuhanan Yesus Kristus. Makna ini jelas bertentangan dengan akidah Islam, sebab ucapan "Selamat Natal" dapat menimbulkan kerancuan dan kekaburan, karena itu mereka melarangnya.

⁹⁶ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, ..., hal. 580.

⁹⁷ Fiqh Lintas Agama, *Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina dan The Asia Foundation, hal. 83.

Memang, teks keagamaan Islam yang berkaitan dengan akidah sangat jelas, walau tidak juga terperinci. Itu semua untuk menghindari kerancuan dan kesalahpahaman. Bahkan, Al-Qur'an tidak menggunakan satu kata yang mungkin dapat menimbulkan kesalahpahaman sampai dapat terjamin bahwa kata atau kalimat itu tidak disalahpahami lagi.

Ucapan "Selamat atas kelahiran Isa (Natal)", manusia agung lagi suci itu, memang ada dalam Al-Qur'an, tetapi kini perayaannya dikaitkan dengan ajaran agama Kristen yang keyakinannya terhadap Isa Al-Masih berbeda dengan keyakinan Islam. Nah, mengucapkan "Selamat Natal" atau menghadiri perayaannya dapat menimbulkan kesalahpahaman dan dapat menghantar pada pengaburan akidah. Keyakinan yang berbahaya ini dapat dipahami sebagai pengakuan akan ketuhanan Al-Masih, satu keyakinan yang secara mutlak bertentangan dengan akidah Islam.

Syaikh Muhammad Ali Al-Shabuni menjelaskan, "Keselamatan Allah kepadaku pada hari kelahiranku dan pada hari dibangkitkanku, inilah pernyataan *ubudiyah*-nya Nabi Isa kepada Allah. Dia bukanlah Tuhan, atau anak Tuhan, tidak pula bermuatan trinitas sebagaimana diklaim oleh agama Nasrani; dia adalah seorang hamba Allah dan Rasûl-Nya, merasakan hidup dan mati sebagaimana umumnya manusia, tidak seperti yang disifatkan orang Nasrani sebagai anak Allah dan orang Yahudi sebagai anak zina".⁹⁸

Imam Ibnu Katsir menjelaskan, "Bahwa itu adalah ikrar dari Nabi Isa kepada Allah terhadap kehambaannya dan dirinya adalah satu ciptaan Allah yang dihidupkan, dimatikan dan dibangkitkan seperti makhluk lainnya. Akan tetapi, dia memperoleh kesejahteraan di saat suasana mencekam yang menyelimuti hamba-hamba lainnya".⁹⁹

Keliru bila ayat ini dijadikan sebagai dalil bolehnya mengucapkan selamat Natal kepada orang Kristen, sebagaimana dinyatakan M. Qurasih.

Berdasarkan dari pendapat dua tokoh tafsiryang berbeda zaman di atas, tidak terdapat indikasi bolehnya mengucapkan "Selamat Natal" atas kelahiran Isa Al-Masih yang sesungguhnya

⁹⁸ Muhammad Ali Al-Shabuni, *Lembaran Kisah Ulul'Azmi dan 25 Para Rasûl*, Selangor: Pustaka Ilmuan, 2010, hal. 206.

⁹⁹ Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Adzim*, Jilid 5, Beirut: Dâr al-Fikr, 2000, hal. 329.

tidak sejalan dengan realitas yang digariskan Al-Qur'an tentang tanggal kelahiran Isa. Tidak ada sama sekali dijumpai dalam Al-Qur'an dan hadits tanggal kelahiran beliau jatuh pada 25 Desember. Berdasarkan fakta itu, jelas membolehkannya adalah kekeliruan yang dapat merusak akidah umat Islam.

Majelis Ulamâ' Indonesia (MUI) mengeluarkan fatwa di Jakarta tertanggal 1 Jumadal Awal 1410 H., bertepatan dengan tanggal 7 Maret 1981 M., melalui Komisi Fatwa yang dipimpin KH M. Syukri Ghozali terkait masalah-masalah berikut:

1. Perayaan Natal di Indonesia meskipun tujuannya merayakan dan menghormati Nabi Isa, akan tetapi Natal itu tidak dapat dipisahkan dari soal-soal yang diterangkan di atas.
2. Mengikuti upacara Natal bersama bagi umat Islam hukumnya haram.
3. Agar ummat Islam tidak terjerumus kepada *syubhat* dan larangan Allah dianjurkan untuk tidak mengikuti kegiatan-kegiatan perayaan Natal.

b. Kategori Fikih

Ketika menafsirkan ayat 3 surat Al-Maidah:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ ...

Diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah, daging babi
(Q.S. Al-Maidah/5:3)

M. Quraish Shihab menyatakan dalam tafsirnya:

Terbaca di atas bahwa hanya babi yang secara tegas disertakan kata daging ketika diuraikan keharamannya, demikian juga dengan yang lain pun pada hakikatnya yang diharamkan adalah dagingnya. Berbeda-beda jawaban yang ditemukan menyangkut hal ini. Bahkan ada yang berpendapat bahwa redaksi itu menunjukkan bahwa yang haram dimakan pada babi hanya dagingnya. Pada umumnya, ulamâ' menekankan bahwa semua yang berkaitan dengan babi haram dimakan, bukan hanya dagingnya. Bila Anda berkata, 'Saya makan daging ayam', ini bukan berarti Anda tidak memakan lemaknya karena lemak melekat/bersatu dengan daging dan diperlukan upaya sungguh-sungguh untuk memisahkannya dari daging sampai ketika memakan dagingnya, pasti sedikit atau banyak lemaknya pun akan ikut termakan. Ini lebih-lebih pada babi. Kalau memang artinya demikian, mengapa redaksi ayat ini masih juga menyebut kata daging bergandeng dengan kata babi."¹⁰⁰

Thahir Ibnu 'Asyur yang bermazhab Maliki, berpendapat bahwa penggantian kata itu untuk mengisyaratkan bahwa yang haram adalah memakan babi karena bila disebut kata daging

¹⁰⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh*, Vol. III, ..., hal. 19-20.

dalam konteks hukum, yang terlintas dalam benak adalah memakannya.

Karena itu, tulisnya lebih jauh, penyebutan kata daging di sini adalah sebagai isyarat bahwa selain memakannya, seperti menggunakan anggota tubuhnya, hukumnya hukum binatang-binatang lain, pada kesucian bulunya kalau sama dengan dicabut atau kesucian kulitnya bila disamak.

Thahir Ibnu 'Asyur melanjutkan bahwa dalam pandangan Daud Al-Zahiri dan Abu Yusuf, kulit babi kalau disamak akan menjadi suci, sama dengan kulit binatang lain, berdasarkan sabda Rasûlullah:

عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله عليه وآله وسلم: إذا دبغ الإهاب فقد طهر¹⁰¹

Dari Ibnu 'Abbas Ra. Berkata: Rasulullah SAW bersabda: Apabila kulit disamak maka telah menjadi suci.

Atas dasar ini pula agaknya kita dapat berkata bahwa penggunaan injap/katup jantung babi sebagai pengganti katup jantung manusia yang sakit dapat dibenarkan karena tidak untuk dimakan. Bahkan, walaupun najis, karena ditempatkan di dalam tubuh manusia dan walaupun kenajisannya tidak sepenuhnya sama dengan najis-najis yang ada dalam tubuh manusia, ia tidak berdampak hukum karena kenajisan yang berdampak hukum adalah kenajisan tubuh luar manusia. Lebih-lebih lagi jika ini disadari bahwa penggantian katup itu adalah untuk memelihara kelangsungan hidup manusia.¹⁰²

Hal inilah yang disoroti dalam *TafsirAl-Mishbâh* dari segi fikih. Sehingga Afrizal Nur memberi kritik berikut ini:

Menurut Ibnu Katsir dalam tafsirnya, kata (ولحم الخنزير) adalah yang mengelilingi daging itu mencakup seluruh bagian tubuh termasuk juga lemaknya, dan hal ini diperkuat oleh firman Allah lainnya dalam ayat 145 surat al-An'âm:

قُلْ لَا آَجِدُ فِي مَآَ أَوْحَىٰ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَن يَكُونَ مَيْتَةً
أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ
غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

¹⁰¹ Muslim bin al-Hajjâj, *Shahîh Muslim*, Beirut: Dâr al-Ihya al-Turats al-'Arabiyah, t.th, hal. 10.

¹⁰² M. Quraish Shihab, *TafsirAl-Mishbâh Vol. III*, ..., hal. 19-20.

Katakanlah, Tiadalah aku peroleh dalam wahyu yang diwahyukan kepadaKu, sesuatu yang diharamkan bagi orang yang hendak memakannya, kecuali kalau makanan itu bangkai, atau darah yang mengalir atau daging babi, karena sesungguhnya semua itu kotor, atau binatang yang disembelih atas nama selain Allah. Barangsiapa yang dalam keadaan terpaksa, sedang Dia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka sesungguhnya Tuhanmu Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Yang terpenting dari ini semua adalah bahwa membicarakan daging adalah mencakup semua bagian tubuh, sebagaimana telah biasa dipahami dalam bahasa Arab, dan adat kebiasaan secara umum. Dalam Kitab Sahih Muslim diriwayatkan sebuah hadits,

عن بريدة بن الحصيب الأسلمي، رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من لعب بالتردشير فكأنما صبع يده في لحم الخنزير ودمه¹⁰³

Dari Buraidhah bin Hashib Al-Aslamiy Ia berkata, telah bersabda Rasûlullah: Barang siapa bermain dadu, seolah dia telah mencelupkan tangannya ke dalam daging babi dan darahnya.

Hadits ini menjadi *dilâlah* atas "daging" yang mencakup semua bagian tubuh dari lemak sampai bagian yang lainnya. Dalam Kitab Sahih Al-Bukhari dan Sahih Muslim¹⁰⁴ Rasûlullah bersabda,

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إن الله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام فقيل: يا رسول الله، أرأيت شحوم الميتة، فإنها تطلى بها السفن، وتدهن بها الجلود، ويستصبح بها الناس؟ فقال: " لا هو حرام

Sesungguhnya Rasûlullah bersabda, Sesungguhnya Allah telah mengharamkan jual beli khamar, bangkai, babi, dan patung. Sahabat bertanya, Ya Rasûlullah, apa pendapatmu tentang jual beli lemak bangkai itu dipakai untuk menambal perahu,

¹⁰³ Muslim bin al-Hajjâj, *Shahîh Muslim*, Kairo: Dâr Ibnu al-Haitsam, 2003, No. 2260, hal. 585.

¹⁰⁴ Muslim bin al-Hajjâj, *Shahîh Muslim*, Kairo: Dâr Ibnu al-Haitsam, 2003, No. 1581, hal. 404.

meminyaki kulit, dan untuk lampu penerangan?' Rasûlullah menjawab, tidak boleh, jual beli lemak bangkai itu haram.

Syaikh Muhammad Ali Al-Shabuni menegaskan bahwa daging babi haram *ainuhu*, meskipun disembelih sesuai syariat Islam.¹⁰⁵ Ilmu pengetahuan modern telah mengungkapkan banyak penyakit yang disebabkan memakan daging babi.

Sebagian darinya disebutkan oleh Dr. Murad Hoffman, seorang Muslim Jerman, "Memakan daging babi yang terjangkiti cacing babi tidak hanya berbahaya, tetapi juga dapat menyebabkan meningkatnya kandungan kolestrol dan memperlambat proses penguraian protein dalam tubuh, yang mengakibatkan kemungkinan terserang kanker usus, iritasi kulit, eksim, dan rematik.

Bukankah sudah kita ketahui, virus-virus influenza yang berbahaya hidup dan berkembang pada musim panas karena medium babi?"¹⁰⁶ Sulaiman Qush menyatakan, "Babi adalah binatang yang malas dan terlalu suka berhubungan intim. Ia tidak suka cahaya matahari dan tidak punya semangat juang membela diri dari musuhnya, dia memakan semua makanan yang diberikan bahkan kotorannya sendiri atau kotoran manusia. Ia lebih suka menghabiskan hidupnya di tempat yang kotor, kerjanya makan dan tidur, serta tidak suka berpergian jauh. Jika betinanya ditunggangi oleh jantan lain, ia tidak cemburu dan marah. Babi adalah salah satu jenis hewan yang terdapat padanya virus yang mematikan, maka dari itu tidak layak dimakan manusia".¹⁰⁷

Muhammad Abdul Khair mengatakan dalam bukunya *Ijtihadât fî At Tafsir*, "Penderita penyakit ini di negara-negara yang penduduknya memakan babi, meningkat secara drastis Terutama di negara-negara Eropa, dan Amerika, serta di negara-negara Asia (seperti Cina dan India)".

Sementara di negara-negara Islam, persentasenya amat rendah, sekitar 1/1000. Hasil penelitian ini disiarkan pada 1986, dalam Konferensi Tahunan Sedunia tentang Penyakit Alat Pencernaan, yang diadakan di Sao Paulo.

¹⁰⁵ Muhammad Ali Al-Shabuni, jilid 1, *Lembaran Kisah Ulul'Azmi dan 25 Para Rasûl*, Selangor: Pustaka Ilmuan, 2010, hal. 321.

¹⁰⁶ Murad Hoffman, *Pergolakan Pemikiran: Catatan Harian Muslim Jerman*, hal. 130-131.

¹⁰⁷ Sulaiman Qush, "*Hikmah wa Asbâb Tahrîm Lahm al-Khinzîr fî al-'Ilmi wa al-Dîn*", hal. 18-19.

Kini kita tahu betapa besar hikmah Allah mengharamkan daging dan lemak babi. Untuk diketahui bersama, pengharaman tersebut tidak hanya daging babi saja, namun juga semua makanan yang diproses dengan lemak babi, seperti beberapa jenis gula-gula dan coklat, juga beberapa jenis roti yang bagian atasnya disiram dengan lemak babi.

Kesimpulannya, semua hal yang menggunakan lemak hewan hendaknya diperhatikan sebelum disantap. Kita tidak boleh memakannya kecuali setelah yakin bahwa makanan itu tidak mengandung lemak atau minyak babi, sampai kita tidak terjatuh ke dalam kemaksiatan, dan tidak terkena bahaya-bahaya yang oleh karenanya babi diharamkan.¹⁰⁸

c. Kategori Pemahaman Syiah Imamiyah

Ali Abi Thalib adalah Orang Pertama Pengganti Rasûlullah. Indikator ini ditemukan Afrizal Nur dalam penafsiran ayat 67 surat Al-Maaidah:

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ
وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ

Hai Rasûl, sampaikanlah apa yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu. Dan jika tidak kamu kerjakan (apa yang diperintahkan itu, berarti) kamu tidak menyampaikan amanat-Nya. Allah memelihara kamu dari (gangguan) manusia. Sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang kafir. (al-Maidah/5: 67)

M. Quraish Shihab menuliskan pendapat Thabathabai. Hal yang diperintahkan untuk disampaikan itu adalah persoalan kedudukan Ali bin Abi Talib sebagai wali dan pengganti beliau dalam urusan agama dan dunia. Ini baru beliau sampaikan di Ghadir Khum setelah melaksanakan haji Wada'. Dan, karena itu pula beliau dipanggil dengan gelar Rasûl, karena gelar itulah yang paling sesuai dengan kandungan apa yang harus disampaikan ini.¹⁰⁹

¹⁰⁸ Syaikh Fauzi Muhammad Abu Zaid, *Hidangan Islami: Ulasan Komprehensif Berdasarkan Syariat dan Sains Modern*, (terj.) Abdul Hayyie Al-Kattani, cet. Pertama, Jakarta: Gema Insani Press, 1997, hal. 91.

¹⁰⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh*, Vol. III, ..., hal. 184.

Hal inilah yang disoroti dalam *Tafsir Al-Mishbâh* dari segi condongnya *Tafsir Al-Mishbâh* kepada syiah. Sehingga Afrizal Nur memberi kritik berikut ini:

Dalam kaidah *tarjih* yang berhubungan dengan *atsar* dikatakan, "Tafsir Jumbuh Salaf diprioritaskan/didahulukan dari penafsiran *syadz*".¹¹⁰

Berdasarkan kaidah ini, semestinya M. Quraish Shihab mendahulukan untuk merujuk dari ulamâ' salaf daripada mufassir lain seperti Thabathabai. Menurut Syaikh Abu Bakar Jabir Al-Jazairi ayat ini menjelaskan tentang wajibnya menyampaikan risalahnya. Karena itu, Rasûl melaksanakan perintah Allah ini karena perkara ini adalah perkara yang wajib untuk disempurnakan.¹¹¹ Tidak ada Syaikh Al-Jazairi menerangkan bahawa Ali bin Abi Thalib adalah pengganti setelah baginda Muhammad.

Syaikh Abdurrahman Nasir bin Al-Sadi berpendapat, "Ayat ini adalah perintah Allah kepada Rasûlullah dalam bentuk perintah yang maha besar dan mulia, yaitu menyampaikan wahyu dari-Nya yang berkaitan dengan akidah, amal ibadah, hukum syara' dan bentuk-bentuk perintah Allah yang lainnya. Rasûlullah menyampaikan semua perkara tersebut dengan sempurna, dalam bentuk berda'wah, memberi kabar gembira dan kabar menakutkan sehingga mereka semua menjadi kader-kader ulamâ' Rabbani, dan mereka menjadi umat yang paling utama seperti para sahabat dan generasi-generasi sesudahnya."¹¹²

5. Kekurangan dan Kelebihan *Tafsir Al-Mishbâh*

Sebagai sebuah karya manusia biasa, *Tafsir Al-Mishbâh* tentu saja memiliki kelebihan-kelebihan, sekaligus juga terdapat kekurangan-kekurangan di dalamnya. Kelebihan *Tafsir Al-Mishbâh* adalah:

- a. *Tafsir Al-Mishbâh* kontekstual dengan kondisi keindonesiaan. Di dalamnya banyak merespon hal-hal yang aktual di dunia Islam Indonesia, bahkan dunia internasional.
- b. Kedua, *Tafsir Al-Mishbâh* kaya akan referensi dari berbagai latar belakang referensi, yang disuguhkan dengan ringan dan dapat dimengerti oleh seluruh pembacanya.

¹¹⁰ "Husain bin Ali bin Husain Al-Harbai, *Qawa'id Tarjih 'Inda Al-Mufasssirrin*, Riyad: Dâr Al-Qasim, 1996, hal. 288.

¹¹¹ "Abu Bakar Jabir al-Jazaeri, *Tafsir Aisar Al-Tafasir*, jilid 1, Arab Saudi: Maktabah Al-'Ulum, 2002, hal. 357.

¹¹² Abdurrahman bin Nasir Al-Sa'adi, *Tafsir Taisir Al-Karîm Ar-Rahmân Fî Tafsir Kalâm Al-Mannân*, jilid 1, Beirut: Risalah Publisher, hal. 239.

- c. Ketiga, *Tafsir Al-Mishbâh* sangat kental dalam mengedepankan korelasi antar surat, antar ayat, dan antar akhir ayat dan awal surat. Hal ini membantah anggapan tak mendasar para orientalis, seperti W Mongontwery Watt, yang menyatakan bahwa Al-Qur'an antar satu ayat dengan ayat yang lainnya kacau balau, tidak berkesinambungan.¹¹³
- d. M. Quraish Shihab orang yang jujur dalam menukil pendapat orang lain, dia sering menyebutkan pendapat pada orang yang berpendapat.
- e. M. Quraish Shihab juga menyebutkan riwayat dan orang yang meriwayatkannya dan masih banyak keistimewaan yang lain.¹¹⁴ Dengan segala kelebihan yang dimiliki oleh *Tafsir Al-Mishbâh*, tafsir ini juga memiliki berbagai kelemahan, diantaranya;
 - a. Dalam berbagai riwayat dan beberapa kisah yang dituliskan oleh M. Quraish Shihab dalam tafsirnya, terkadang tidak menyebutkan perawinya, sehingga sulit bagi pembaca, terutama penuntut ilmu, untuk merujuk dan berhujjah dengan kisah atau riwayat tersebut. Sebagai contoh sebuah riwayat dan kisah Nabi Shaleh dalam tafsir surat al-'araf ayat 78.
 - b. Menurut sebagian sementara Islam di Indonesia, beberapa penafsiran Quraish dianggap keluar batas Islam, sehingga tidak jarang M. Quraish Shihab digolongkan dalam pemikir liberal Indonesia. Sebagai contoh penafsirannya mengenai jilbab, takdir, dan isu-isu keagamaan lainnya. Namun, menurut penulis sendiri, tafsiran ini merupakan kekayaan Islam, bukan sebagai pencorengan terhadap Islam itu sendiri.¹¹⁵

¹¹³ Mafri Amin dan Lilik Umi Katsum, *Literatur Tafsir Indonesia*, Jakarta: LP. UIN Jakarta, 2011, hal. 254.

¹¹⁴ Hamdani Anwar, *Telaah Kritis Tafsir Al-Mishbâh...*, hal. 45.

¹¹⁵ Hamdani Anwar, *Telaah Kritis Tafsir Al-Mishbâh...*, hal 46.

BAB III

HERMENEUTIKA DALAM PENAFSIRAN AL-QUR'AN

Adanya hermeneutika terkait ihwal penafsiran menurut Dilthey adalah cara untuk menafsirkan ekspresi sebuah kehidupan dalam bentuk tulisan. Oleh karena itu, bagi tokoh ini, mendorong terhadap penafsir untuk mengkaji lebih dalam terhadap peristiwa dan karya-karya sejarah, dan ini merupakan sebuah gambaran eksternal dari pengalaman hidup di masa lalu.¹ Untuk memahami pengalaman tersebut seorang penafsir harus mempunyai kesamaan persepsi dan perasaan yang intens dengan pengarang. Yang penulis sebut dengan objektifitas. Oleh karena itu, dalam usaha melakukan penelusuran terhadap historis, yang aktif berperan adalah pengetahuan pribadi terhadap manusia sebagai makhluk yang historis. Jika Kant menulis *Critique of Pure Reason*, maka Dilthey menfokuskan pemikiran untuk gagasan *Critique of Historical Reason*.²

Lantas apa hubungannya antara penafsiran dan hermeneutika? Tentunya diskursus terkait dengan ilmu Al-Qur'an dan tafsir tidak berhenti diteliti dengan menggunakan bermacam-macam pendekatan dengan tujuan untuk memproduksi makna-makna Al-Qur'an yang sesuai dengan *zaman* dan *makân*, sebagaimana Al-Qur'an merupakan *shâlih li kulli zamân wa makân*.

¹ E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*, cet. II, Yogyakarta: Kanisius, 1995, hal. 47.

² Richard E. Palmer, *Hermeneutika Teori Baru Mengenai Interpretasi, Hermeneutics Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Evanston: Northwestern, University Press, 1969, hal. 113.

Pendekatan hermeneutika sebagai analisis dan penafsiran Al-Qur'an, selalu kembali menggunakan metode dan teori yang telah berkembang atau lahir dari ilmuwan-ilmuwan muslim meskipun tidak ada keharusan untuk selalu menggunakan pendekatan hermeneutika ini dalam mengkaji atau meneliti Al-Qur'an atau tafsir. Namun pendekatan ini sangat penting untuk ditelaah lebih lanjut karena masalah yang dihadapi sekarang sangat kompleks terutama yang berkaitan dengan agama atau terkait dengan penafsiran.

A. Hermeneutika Dalam Historis

Sudah menjadi hal lazim bahwa hermeneutika tidak lahir dalam tradisi keilmuan Islam. Secara etimologis, kata "hermeneutika" berasal dari kata Yunani *hermeneuein*, yang berarti menjelaskan, menamai. *Hermeneia* berarti "penafsiran". Dalam tradisi Yunani kuno, kata ini memiliki tiga fungsi: mengajar, menjelaskan, dan menafsirkan. Dalam bahasa Inggris, ketiga konsep ini didefinisikan dengan definisi kata. Karena itu terjemahan berarti tiga hal utama: komunikasi lisan, penjelasan dan terjemahan dari bahasa lain.³ Kata itu terkait dengan dewa Yunani Hermes, yang berperan menjelaskan dan menyampaikan pesan ilâhi kepada manusia. Itu mengajarkan orang pesan yang benar dan dipahami. Apakah makna pesan itu dipahami dengan baik oleh semua orang atau apakah makna ini pertemuan cakrawala manusia sebagai pembaca dan penafsir, pertanyaannya adalah asal mula perdebatan di antara para ilmuwan.

Menurut istilah, hermeneutika adalah seni dan ilmu menafsirkan teks-teks yang diberi wewenang khusus. Digunakan terutama untuk kitab suci dan juga untuk penerjemahan (khususnya seni dan ilmu menerjemahkan teks-teks otoritatif, terutama tentang kitab suci). Ada pula yang memahami hermeneutika sebagai suatu konsep yang menitikberatkan kajian pada masalah pemahaman (*the understanding of understanding*) teks, khususnya teks-teks kitab suci, waktu, tempat dan hubungannya kepada pembaca mereka.⁴

Sederhananya, hermeneutika adalah penafsiran dan interpretasi atau pengungkapan dan eksposisi. Oleh karena itu, hal tersebut mengacu pada Hermes malaikat atau pembawa kabar baik. Dia bertugas menyampaikan firman Tuhan dari para dewa dan dewi kepada manusia agar manusia dapat memahaminya. Oleh karena itu, Hermes harus bisa berbicara

³ Mohammad Muslih, *Filsafat Ilmu; Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*, cet ke V, Yogyakarta: Belukar, 2008, hal. 152.

⁴ Mohammad Muslih, *Filsafat Ilmu; Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*, cet ke V, ..., hal. 152.

(*speech*) dan menjelaskan (*explain*) dan mengartikan kata-kata tersebut dengan benar.⁵

Dari segi istilah, pada mulanya hermeneutika sering dipahami sebagai seni praktis, sebagai seni berceramah, menjelaskan dan menerangkan teks. Di era modern, hermeneutika dipahami sebagai disiplin dengan metode yang dapat digunakan untuk membenarkan kegiatan tersebut secara teoritis. Secara periodik, hermeneutika dapat dibagi menjadi tiga tingkatan. Pertama, tahap klasik: pada masa ini hermeneutika dipahami sebagai seni Tafsir. Istilah ini muncul pada abad ke-17, meskipun hermeneutika sebagai interpretasi berasal lebih awal. Kedua, Abad Pertengahan. Periode ini ditandai dengan tradisi penafsiran Alkitab yang menggunakan empat tingkatan makna: literal, alegoris, moral dan eskatologis. Ketiga, harian. Masa ini dimulai dengan munculnya berbagai mazhab dan mazhab pada awal abad ke-19 Masehi. Friedrich Schleiermacher (1768-1834), Emilio Betti (1890-1968) dan Wilhelm Dilthey (1833-1911) memperkenalkan konsep hermeneutika teoritis, dan Martin Heidegger (1889-1976) dan Hans-Goerge Gadamer (1090) hermeneutika, lalu Jurgen Habermas, yang membuat hermeneutika kritis.

Semua teori ini tidak lahir di pangkuan khazanah keilmuan Islam. Oleh karena itu, ketika wacana penggunaan hermeneutika sebagai metode untuk mengembangkan TafsirAl-Qur'an, membawa keuntungan dan kerugian di kalangan umat Islam. Ada orang yang menolak sama sekali dan ada orang yang menerima dengan kondisi yang berbeda.⁶ Mereka yang menolak nalar, selain fakta bahwa hermeneutika berasal dari tradisi Barat bersama dengan problem dan khazanah Islam lainnya, telah menetapkan kriteria metodologis di bidang TafsirAl-Qur'an. Mereka yang umumnya menerimanya berpendapat demikian karena hermeneutika merupakan suatu hikmah yang dapat digunakan untuk memahami dan menjelaskan makna al-Qur'an.

Yang terpenting, teori-teori yang dirumuskan oleh para pemikir hermeneutika kontemporer yang lahir dari tradisi Barat harus komprehensif, jujur, dan berpikiran terbuka untuk merangkai dan mengaplikasikan potensi teori-teori tersebut. . Dalam bidang TafsirAl-Qur'an. Hermeneutika Friedrich Schleiermacher (1834-1768), Emilio Petit (1968-1890), dan Wilhelm Dilthe (1911-1833) secara historis

⁵ Martinho G. da Silva Gusmao, Hans-Georg Gadamer; *Penggagas Filsafat Hermeneutika Modern Yang Mengagungkan Tradisi*, Yogyakarta: Kanisius, 2013, hal. 2.

⁶ Adnin Armas, "Dampak Hermeneutika Schleiermacher dan Dilthey terhadap Studi Al-Qur'an", dalam *Jurnal Islamia*, Vol. III, No. 3, 2008, hal. 72; Hamid Fahmy Zarkasyi, "Hermeneutika Sebagai Produk Pandangan Hidup", dalam *Kumpulan Makalah Workshop Pemikiran Islam Kontemporer*, IKPM cabang Kairo, 2006, hal. 2.

mempengaruhi para pemikir Islam dan secara relatif telah diterapkan pada pemahaman Al-Qur'an.

Secara teoretis, Friedrich Schleiermacher berpendapat bahwa dalam memahami sebuah teks, pembaca tidak hanya harus memahami makna literalnya, tetapi juga harus masuk secara psikologis ke dalam isi dan pengarang teks tersebut. Penulis dalam Teks Pembaca yang belum terbiasa dengan teks harus menciptakan kembali situasi, keadaan, dan pengalaman penulis dengan fiksi. Untuk mengatasi situasi psikologis Schreier Macher tanpa terlibat dalam urusan cinta, Dilthey mentransfer pemikiran Schreier Macher ke dalam lakon *The Meaning of the Case* dan mengaransemennya.

Bagi Dilthey, bagian terpenting dari praktik penafsiran adalah memahami peristiwa sebagai ungkapan kehidupan sejarah. Oleh karena itu perlu untuk mereproduksi makna dari peristiwa sejarah itu sendiri, bukan mereproduksi psikologi penulis. Gagasan kedua ahli hermeneutika modern ini diwarisi oleh Emilio Betti. Betti, seorang teolog dan sarjana hukum, mengatakan bahwa peran interpretasi adalah untuk menjelaskan pemikiran seseorang yang selaras dengan lingkungan sosial sekitarnya dan dapat dipahami oleh pemikiran pemiliknya. Dan terakhir, memahami berarti mengenali dan merekonstruksi makna.

Di sisi ekstrim lainnya, Gadamer membangun teori-teori hermeneutika yang mempertimbangkan aspek subjektif dan objektif. Seperti dirangkum oleh Sahiron, teori hermeneutika Gadamer terdiri dari empat unsur yang saling berhubungan. Pertama, penerjemah harus menyadari bahwa mereka terjebak dalam situasi, tradisi, budaya atau pengalaman hidup tertentu atas kesadaran sejarah. Di sini, penafsir harus mampu mengatasi subjektivitas saat menafsirkan teks. Kedua, penafsir individu memiliki pengetahuan sebelumnya. Pratinjau memungkinkan juru bahasa untuk berinteraksi dan berinteraksi dengan teks. Namun, dia harus menghadapi informasi orang dalam ini secara terbuka dan kritis. Ketiga, penggabungan cakrawala. Pada tahap ini, penafsir perlu mengenali bahwa ada cakrawala dalam teks dan cakrawala dalam diri pembaca dalam praktik menafsirkan. Kedua cakrawala ini harus dikomunikasikan untuk meredakan ketegangan. Keempat, aplikasi (*application*). Selain proses pemahaman dan interpretasi, hermeneutika Gadamer mencakup aspek penerapan pesan teks untuk diinterpretasikan. Bagi Gadamer, yang penting di sini bukanlah makna literal dari teks tersebut, melainkan pesan yang dikandungnya.

Dengan demikian, hermeneutika dimulai sebagai studi yang panjang dan semakin kuat seiring pengelolaan simbol dan berbagai model dan hermeneutika berhasil masuk ke dalam kekristenan. Namun, para paus pada masa itu meninggalkan beberapa prinsip untuk memahami Alkitab, yang kemudian dikenal sebagai filsafat Agustinian. Pertama, terjemahan

sejarah/naratif atau mungkin terjemahan tekstual. lalin. Tafsiralegoris, tetapi tunduk pada aturan dan definisi yang memungkinkan kita menjelajahi semantik di balik yang sudah jelas. kami. Tafsir menentukan makna yang lebih dalam dari kalimat dan struktur menurut bahasa. yang ke empat. Interpretasi berdasarkan peristiwa sejarah dan peristiwa dengan teks.⁷

Menurut Jan Grondin, munculnya hermeneutika sejarah sebagai metode penafsiran setidaknya kembali ke masa patristik. Itu kembali setidaknya ke periode patristik, jika bukan filosofi Stoa atau bahkan ke Yunani kuno, yang mengembangkan interpretasi mitologi. Namun, pada abad ke-17, hermeneutika mulai berkembang melalui interpretasi. Perlu dicatat bahwa sebelum abad ke-17, hermeneutika tidak merinci istilah hermeneutika dan tidak bersifat filosofis. Secara tulisan, kata hermeneutika pertama kali muncul dalam buku berjudul “*Hermeneutica Sacra, Sive Methodus Exponendarum Sacrarum Litterarum*” karya Johann Konrad Danharuer (teolog Jerman) yang ditulis pada tahun 1654.⁸

Sebagai seorang teolog, hermeneutika dalam buku itu masih terbatas pada pembahasan metode menafsirkan teks-teks Bibel. Richard E. Palmer menulis sebuah buku yang berjudul “*Hermeneutics Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*”. Dalam buku ini Richard E. Palmer membagi hermeneutik modern dalam enam katagori. Keenam katagori tersebut sebagaimana di katakana oleh Richard E. Palmer sebagai berikut:

*"As it has evolved in modern times, the field of analytics has been defined in at least half a dozen different ways. From the beginning, the word referred to the study of the science of interpretation, especially of the principles of the correct text, but the field of hermeneutics has been defined as: (1) the theory of biblical exegesis; (2) the use of general philosophy; (3) the study of the understanding of all languages; (4) the Geisteswissenschaften framework; (5) the phenomenology of being and the understanding of existence, and (6) an interpretation and a non-interpretation that people use to get to the meaning behind the myths and symbols."*⁹

Pertama, hermeneutik sebagai teori penafsiran kitab suci. Kedua, hermeneutik sebagai metode filologi. Ketiga, hermeneutik sebagai ilmu pemahaman linguistik. Keempat, hermeneutik sebagai fondasi metodologi geisteswissenschaften. Kelima, hermeneutik sebagai fenomenologi

⁷ Hasan al-Syafi, 'i, "Harokah al-Ta'wil al-Nisawi li al-Qur'ân wa al-Dîn", dalam *Majalah al-Muslim al-Muashir*, edisi 115, 2005, hal. 59.

⁸ Jean Grondin, *Sources of Hermeneutics*, New York: SUNY Press, 1995, hal. 20.

⁹ Richard E. Palmer, Richard E. Palmer, *Hermeneutics Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer, ...*, hal. 33.

eksistensial dan pemahaman eksistensial. Dan yang keenam, hermeneutik sebagai sistem interpretasi (penafsiran) yang dipakai oleh manusia untuk mendapatkan makna di balik mitos dan simbol.¹⁰ Keenam definisi hermeneutik yang di tulis oleh Richard E. Palmer diatas tampak bahwa kajian hermeneutik berkembang pesat dan kini hermeneutik telah menampilkan bentuknya sebagai suatu kajian yang terpenting dalam memahami teks dan pemikiran lainnya. Keenam bentuk hermeneutik yang ditawarkan oleh Richard E. Palmer tersebut merupakan fenomena hermeneutik kontemporer.¹¹

Menurut Josef Bleicher, ada tiga tingkatan hermeneutika: (1) teori hermeneutika, (2) filsafat hermeneutika, dan terakhir (3) hermeneutika kritis.¹² Teori hermeneutika berfokus pada proses penyelidikan manusia, sedangkan filsafat hermeneutika berfokus pada eksplorasi keadaan pemahaman dan interpretasi ontologis. Hermeneutika kritis kemudian berfokus pada upaya mengungkap tabir, klasifikasi, dan ciri-ciri yang menimbulkan perbedaan dan konflik pemahaman dan interpretasi dalam konteks bahasa, komunikasi, dan interaksi.

Hans-Georg Gadamer adalah salah satu penulis terpenting di bidang hermeneutika. Buktinya dapat ditemukan dalam bukunya yang berjudul *Kebenaran dan Jalan* yang banyak tersedia di perpustakaan dan literatur. Meski karyanya berjudul “*Truth and Method*”, Gadamer justru menjadikan hermeneutika sebagai metode dan bukan berarti jauh dari kebenaran. Yang dia bicarakan adalah pemahaman yang mengarah pada ontologi, bukan proses. Secara umum, filosofi Gadamer didasarkan pada fenomenologi. Sebagian besar karyanya berupaya menafsirkan filsuf dan penyair masa lalu, seperti Plato, Herder, Goethe, dan Hegel.¹³

Gadamer memikirkan kebenaran dengan ucapan dan bukan dengan metode. Karena dalam proses dialektis lebih banyak kesempatan untuk mengajukan pertanyaan bebas daripada dalam proses metodologis. Gadamer menolak gagasan hermeneutika sebagai metode. Menurut Gadamer, hermeneutika adalah pemahaman, tetapi Gadamer tidak mengatakan bahwa pemahaman itu sistematis. Selain karya berjudul *Truth and Method*, Gadamer memiliki karya lain berjudul *Apprentisage en*

¹⁰ Richard E. Palmer, Richard E. Palmer, *Hermeneutics Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer...*, hal. 33.

¹¹ M. Alfatih Surryadilaga, “Hermeneutik Gadamer dalam Studi Agama”, dalam *Jurnal Religi*, vol. 1. No. 2, Juli 2002, hal. 159.

¹² Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method Philosophy, and Critique*, London: Routledge and Kegan Paul, 1980, hlm. 1-5 dalam Yayan Rahtikawati dan Dadan Rusmana, *Metodologi Tafsiral-Qur'an: Strukturalisme Semiotik dan Hermeneutik*, Bandung: Pustaka Setia, 2013, hal. 449.

¹³ K. Bertens, *Filsafat Barat Kontemporer Inggris-Jerman*, Cet. IV, Jakarta: Gramedia, 2002, hal. 256.

philosophie (Belajar dalam Filsafat). Buku ini mempertanyakan validitas pendekatan terhadap kebenaran ini. Menurutnya, ide tersebut harus membutuhkan penelitian dan cara mengetahui tentang kehidupan manusia dan pemikirannya.¹⁴

Gadamer adalah seorang filsuf dan dapat dikatakan bahwa dia sangat suka dengan hermeneutika. Inilah yang membedakannya dengan pemikir lainnya. Pemikiran Gadamer tidak lepas dari pemikiran gurunya, Martin Heidegger. Gadamer dapat dilihat mengacu pada "berada di sana" untuk hermeneutika. Oleh karena itu, Gadamer melanjutkan perkataan gurunya bahwa inilah saatnya untuk bertindak, bertindak dan berbicara.¹⁵

Secara total, buku Gadamer, *Truth and Method*, memiliki tiga bab. Bab pertama adalah masalah kebenaran yang muncul dalam seni. Pembahasan Gadamer dalam bab ini erat kaitannya dengan seni memperoleh kebenaran. Bab kedua, Gadamer, mempertanyakan kebenaran pemahaman dalam ilmu manusia. Bab terakhir, bab ketiga, membahas tentang pentingnya bahasa dalam hermeneutika.¹⁶

Seperti yang dikatakan Susiknan Azhari, menurut Gadamer, teks bersifat terbuka dan tidak terbatas pada maksud penulis. Menurutnya, penerjemahan tidak hanya reproduktif tetapi juga produktif.¹⁷ Dalam kata-kata Gadamer sendiri diungkapkan:

. . . *That is why understanding is not merely a reproductive, but always a productive attitude as well.*¹⁸

Dalam teori Gadamer, penerapan sebagian terkait dengan interpretasi. Pengertian, penafsiran dan penerapan adalah tiga unsur yang tidak dapat dipisahkan satu sama lain atau kita menjadi satu. Pemahaman selalu interpretasi, dan interpretasi juga valid. Sinyal-sinyal ini dapat ditemukan pada tabel di bawah ini.

“Hermeneutika berbeda dengan subliterasi intelektual (pemahaman) dan subliterasi jelas (penafsiran). Pietisme menambahkan elemen ketiga, kehalusan penerapan. Pemahaman yang kita asumsikan memiliki tiga makna.”¹⁹

¹⁴ K. Bertens, *Filsafat Barat Kontemporer Inggris-Jerman*, Cet. IV..., hal. 64.

¹⁵ M. Alfatih Surryadilaga, “Herneneutik Gadamer dalam Studi Agama”, dalam *Jurnal Religi*, vol. 1 No. 2 Tahun 2002, hal. 165.

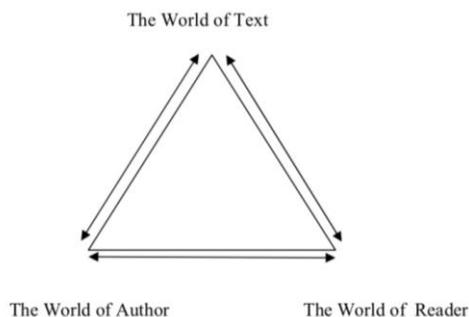
¹⁶ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, New York: the Seabury Press, 1975, hlm. vii-x.

¹⁷ Susiknan Azhari, *Hermeneutika Gadamer dan Relevansinya Dalam Studi Hukum Islam lihat pula Amin Abdullah, Ontologi Studi Islam Teori dan Metodologi*, Yogyakarta; Sunan Kalijaga Press, 2001, hal. 305.

¹⁸ Hans Georg Gadamer, *Truth an Method*, New York: Seabury Press, 1975, hal. 264.

¹⁹ Hans Georg Gadamer, *Truth an Method*, ..., 1975, hal. 264.

Dalam hermeneutika Gadamer, upaya penciptaan makna terjadi karena tuturan. Karena kata-kata dalam sebuah bahasa merupakan bagian penting dari konsep hermeneutika.²⁰ Dengan demikian, menurutnya peran utama hermeneutika adalah memahami tindakan. Pemahaman Gadamer tentang hubungan dengan istilah hermeneutika adalah bahwa bahasa hadir sebagai dialektika antara tiga dunia: dunia teks, dunia tulisan, dan dunia pembaca. Pemahaman dicapai melalui proses melingkar yang diawali dengan pemahaman terlebih dahulu terhadap fakta-fakta yang ingin dipahami, dan tanpa pemahaman sebelumnya, pemahaman yang benar terhadap teks tidak dapat dicapai. Proses inilah yang disebut Gadamer sebagai lingkaran hermeneutik. Proses hermeneutika dialektika dapat diskemakan sebagai berikut:



Gambar III. 1.
Proses Hermeneutika Dialektika

Bagan tersebut menggambarkan adanya gerak bolak balik yang bersifat *triadic hermeneutis*. Disamping ia melakukan perjalanan intelektual ke masa lalu untuk menelusuri dan memasuki ruang-ruang sejarah juga kembali ke masa ini untuk mendapatkan makna baru (produktif).

B. Hermeneutika dalam Penafsiran Al-Qur'an

Penggunaan hermeneutika sebagai metode penafsiran Al-Qur'an bagi Farid Esack dalam bukunya *Qur'an: Liberation and Pluralism*, bukanlah hal baru, praktik hermeneutika telah dilakukan umat Islam sejak lama, khususnya ketika menghadapi Al-Qur'an. Di antara bukti dari kenyataan itu adalah *pertama*, problematika hermeneutik dalam tradisi pemaknaan Al-Qur'an senantiasa dialami dan diselesaikan secara aktif meski tidak ditampilkan secara definitif dan tematis. Pembuktian ini

²⁰ Josef Blacher, *Contemporary Hermeneutic as Method, Philosophy and Critique*, ..., hal. 114.

diawali terkait dengan adanya kajian *Ulûmul al-Qur'ân* seperti; *asbâb al-nuzûl* dan juga *nâsikh mansûkh*.²¹

Kedua, perbedaan aturan, teori, dan metode penafsiran telah ada semenjak munculnya literatur tafsirdan tersistematisasi melalui prinsip-prinsip ilmu tafsir. *Ketiga*, pengkategorian tafsir (*mu'tazilah* dan juga *ash'āriyah*). Dengan adanya identitas mazhab penafsiran tersebut menjadi semakin terbentuk sebuah kategori penafsiran. Hal ini telah mengindikasikan adanya afiliasi paham dan kelompok, pada setiap periode-periode tertentu, di antara horison-horison tertentu dari adanya tafsir itu sendiri.²²

Atas dasar kenyataan di atas, dapat disimpulkan bahwa praktik kajian hermeneutika telah lama digunakan dalam menganalisis Al-Qur'an. Hampir keseluruhan penafsir pada masa klasik mengawali penafsiran dengan menjelaskan konteks sejarah turunnya ayat (*asbâb al-nuzûl*), penafsir kemudian menganalisis gaya bahasa dan makna yang terdapat dalam teks. Karena tujuan tafsir adalah menjadikan teks sebagai "subyek" yang berbicara, maka penafsir tidak menjelaskan signifikansi teks sesuai konteks di masa hidup penafsir. Perbedaan antara tafsir pada masa klasik dengan kajian hermeneutik Al-Qur'an kontemporer terletak pada pemahaman bahwa hermeneutika Al-Qur'an berusaha mengembalikan permasalahan yang muncul di masa kini untuk dikembalikan pada teks beserta konteks *asbâb al-nuzûl*-nya. Dari situ, Al-Qur'an diposisikan sebagai "obyek" yang dituju. Secara singkat, metodologi penafsiran erat kaitannya dengan teks, konteks dan makna, sedangkan hermeneutika berkaitan dengan teks, konteks, makna dan kontekstualisasi (signifikansi).²³

Secara sederhana bisa diambil benang merahnya bahwa hermeneutika adalah alat-alat yang digunakan terhadap teks dalam menganalisis dan memahami maksud serta menampakkan nilai yang dikandungnya. Secara singkat dapat dikatakan bahwa hermeneutika adalah cara kerja yang harus ditempuh oleh siapa pun yang hendak memahami

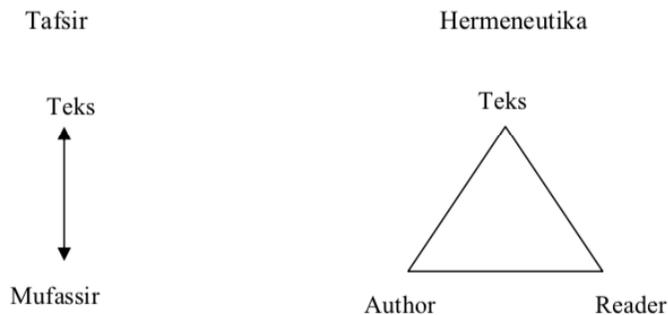
²¹ Manna Khalil al-Qattan, *Mabâhis Fî 'Ulûm al-Qur'ân*, terjemahan dari *Studi Ilmu-ilmu Qur'ân*, Jakarta: Lintera Antar Nusa, 2011, hal. 106-137 dan 325-344.

²² Farid Esack, *Al-Qur'an, Liberalisme and Pluralisme*, Oxford: One Word, 1997, hal. 61-61.

²³ Sebagai sebuah metode, tema sentral hermeneutika adalah mengenai bahasa, namun terjadi perdebatan di kalangan filsuf hermeneutika sendiri terdapat perbedaan dalam memandang hakikat dan fungsi bahasa, mulai dari Friedrich Ernts Daniel Schleiermacher (1768-1834), Wilhelm Dilthey (1833-1911), Martin Heidegger (1889-1976), Hans-Georg Gadamer (1900-2002), Jurgen Habermas (1968), Paul Ricoeur (1913-2005), sampai tokoh poststrukturalisme dan pengagas wacana post-modernisme, Jacques Derrida. Lihat, Mudjia Rahardjo, *Hermeneutika Gadamerian Kuasa Bahasa Dalam Wacana Politik Gus Dur*, Malang: UIN Malang Press, 2017, hal. 55.

suatu teks, baik yang terlihat nyata dari teksnya, maupun yang tidak begitu tampak jelas, bahkan yang tersembunyi akibat perjalanan sejarah atau pengaruh ideologi dan kepercayaan. Oleh karena itu, hermeneutika saat diterapkan membuat penerapnya seperti menggali peninggalan lama atau fosil yang hidup ratusan tahun yang lalu. Sehingga persoalan pokok yang secara umum dibahas melalui hermeneutika adalah teks-teks sejarah atau agama, baik sifatnya maupun hubungannya dengan adat dan budaya serta hubungan peneliti dengan teks dalam konteks melakukan studi kritis atasnya.²⁴

Dari sini, hemat penulis, ide-ide hermeneutik dapat diaplikasikan ke dalam ilmu tafsir, bahkan dapat memperkuat metode penafsiran Al-Qur'an. Asumsi ini didasarkan atas beberapa argumentasi sebagai berikut. Pertama, secara terminologi, hermeneutika (dalam arti ilmu tentang "seni menafsirkan") dan ilmu tafsir pada dasarnya tidaklah beda dengan hermeneutika. Keduanya mengajarkan untuk memahami bagaimana menafsirkan teks secara baik dan benar. Kedua, yang membedakan antara keduanya yakni tafsir dan hermeneutika, selain sejarah kemunculannya adalah ruang lingkup dan objek pembahasannya. Hermeneutika mencakup seluruh objek penelitian dalam ilmu sosial dan humaniora (termasuk di dalamnya bahasa atau teks), sedangkan ilmu tafsir hanya berkaitan dengan teks. Teks sebagai objek inilah yang mempersatukan antara hermeneutika dan ilmu tafsir.²⁵ Perbedaan tersebut bisa di gambarkan seperti di bawah ini:



Gambar III. 2.
Struktur Perbedaan Tafsir dan Hermeneutika

²⁴ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsîr: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayal-ayat Al-Qur'an*, Tangerang: Lentera Hati, 2013, hal. 401-402.

²⁵ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Quran*, Yogyakarta: Pesantren Nawesea Prees, 2009, hal. 72.

Ketiga, memang benar bahwa objek utama ilmu tafsir adalah teks Al-Qur'an, sementara objek utama hermeneutika pada awalnya adalah teks Biebel yang proses pewahyuan kedua kitab suci tersebut berbeda. Dalam hal ini, mungkin orang mempertanyakan dan meragukan ketepatan penerapan hermeneutika dalam penafsiran Al-Qur'an dan begitu pula sebaliknya. Keraguan tersebut bisa diatasi dengan argumentasi bahwa meskipun Al-Qur'an diyakini oleh sebagian besar umat Islam sebagai wahyu Allah secara *verbatim*, sedangkan Biebel diyakini umat Kristiani sebagai wahyu Tuhan dalam bentuk inspirasi, namun bahasa yang digunakan untuk mengkomunikasikan pesan ilahi kepada manusia adalah bahasa manusia yang bisa diteliti baik melalui hermeneutika maupun ilmu tafsir.²⁶

Penulis juga setuju apa yang dipaparkan di atas tentang alasan bagaimana hubungan/keterkaitan antara hermeneutika dan tafsir. Dengan demikian penulis memberikan penjelasan tambahan untuk menguatkan argumen yang telah dibangun di atas yakni bahwa ketika mengkaji hermeneutika dan tafsir, tidak dihadap-hadapkan atau *face to face*, maksudnya adalah antara hermeneutika dan ilmu tafsir bagaikan dua lingkaran yang tidak dihadap-hadapkan melainkan ada sisi-sisi yang bisa di ambil atau ada daerah yang diaksir dari kedua lingkaran tersebut yakni antara hermeneutika dan tafsir. Jadi kalau hermeneutika ini dianggap tidak sesuai dengan metode tafsir maka harus lebih teliti lagi dimana letak perbedaannya yang sampai hermeneutika tidak bisa digunakan sebagai pendekatan dalam kajian Al-Qur'an.

Upaya integrasi semacam ini “sah apabila diartikan sebagai sebuah wacana awal bahwa hermeneutika dengan segenap pengertiannya, dapat diaplikasikan ke dalam teks-teks suci agama-agama, begitu juga dalam teks Al-Qur'an. Dalam kaitannya dengan kajian Al-Qur'an, hermeneutika harus dihadirkan sebagai sebuah teori untuk menafsirkan Al-Qur'an. Bukan untuk mengesampingkan ilmu tafsir sebagai teori yang paten (keharusan) untuk menafsirkan Al-Qur'an tetapi didialogkan antara hermeneutika dan ilmu tafsir.”²⁷

Kemudian, terkait dengan subjektivitas dan relativitas penafsiran, kelompok yang menerima hermeneutika berpendapat bahwa tafsir bersifat subjektif karena terkait dengan konteks sehingga kebenaran tafsirnya menjadi relatif. Sedangkan kelompok yang menolak berpendapat bahwa

²⁶ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Quran*, Yogyakarta: Pesantren Nawesea Prees, 2009, hal. 72.

²⁷ Reflita, “Kontroversi Hermeneutika Sebagai Manhaj Tafsir: Menimbang Penggunaan Hermeneutika dalam penafsiran al-Qur'an”, *Jurnal Ushuluddin*, Vol. 24 No. 2 Juli-Desember Tahun 2016, hal. 146-147.

produk tafsir adalah objektif, tidak perlu dikontekstualisasikan karena Islam bukan bagian dari dinamika sejarah.²⁸

Sama halnya apa yang dikatakan oleh *M. Quraish Shihab* bahwa tidak semua ide yang diketengahkan oleh berbagai aliran dan pakar Hermeneutika merupakan ide yang keliru atau negatif. Pasti di antaranya ada yang baik dan baru serta dapat menambah wawasan, bahkan memperkaya penafsiran, termasuk penafsiran Al-Qur'an. Walaupun demikian, harus lebih diteliti bahwa bisa jadi ada kesalahan dalam penerapannya. Di sisi lain, pemahaman para pakar juga bisa berdeda-beda karena perbedaan latar belakang, disiplin ilmu, dan kecenderungan mereka, sebagaimana ditekankan oleh pakar-pakar Islam jauh sebelum lahirnya hermeneutika barat.²⁹

Hermeneutika bila diartikan sebagai Ilmu yang digunakan untuk menjelaskan maksud firman-firman Allah, maka agaknya tidak keliru jika dikaitkan bahwa hermeneutika telah dikenal oleh ulamâ' muslim jauh sebelum munculnya hermeneutika di Eropa. Oleh sebab itu, paling tidak sebagian dari bahasan hermeneutika telah dikenal oleh ulamâ'-ulamâ' Islam. Hermeneutika klasik, memiliki banyak landasan yang sama atau mirip dengan apa yang dikenal dalam bahasan ulamâ' Islam menyangkut Ilmu-Ilmu penafsiran Al-Qur'an. Melihat lebih jauh tentang tujuan utama hermeneutika adalah untuk menafsirkan dan memahami makna kosakata, konteks yang terdalam dan tersembunyi dari kitab suci, maka sependapat terhadap tujuan hermeneutika tersebut perlu diketahui untuk pemahaman kitab suci Al-Qur'an.³⁰

Tujuan hermeneutika adalah memahami teks. Pemahaman teks berhubungan erat dengan bahasa, pemikiran dan sejarah. Bahasa sebagai alat komunikasi manusia dan bahasa juga digunakan untuk menginterpretasikan peristiwa-peristiwa yang terjadi. Dalam studi agama, terdapat permasalahan penting menyangkut doktrin suatu agama atau ajaran lainnya. Timbulnya perbedaan sudut pandang atau persepsi mengakibatkan banyak penilain negatif terhadap agama lain, sehingga bisa memunculkan hubungan antar agama tidak harmonis.³¹

Menghindari segala sesuatu yang berkaitan erat dengan konflik antar agama yakni mencoba menafsirkan ajaran agama dari kitab suci masing-

²⁸ Reflita, "Kontroversi Hermeneutika Sebagai Manhaj Tafsîr: Menimbang Penggunaan Hermeneutika dalam penafsiran al-Qur'an", ..., hal. 146-147.

²⁹ M Quraish Shihab, *Kaidah Tafsîr; Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayal-ayat Al-Qur'an*, ..., hal. 427.

³⁰ M Quraish Shihab, *Kaidah Tafsîr; Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayal-ayat Al-Qur'an*, hal. 429.

³¹ M Alfatih Surryadilaga, "Herneneutik Gadamer dalam Studi Agama", dalam *Jurnal Religi*, vol. 1 No. 2 Tahun 2002, hal. 170.

masing agama dengan menggunakan hermeneutik ala Gadamerian. Dalam hal ini hermeneutik Gadamer memberikan angin segar terutama dalam hal penafsiran. Penafsiran atas kitab suci agama dimungkinkan sesuai dengan bilding masing-masing agama. Sangat memungkinkan terjadi berbagai penafsiran yang sesuai dengan keyakinan masing-masing pemeluk agama, tidak saling mengkritik atau dengan kata lain, berbeda untuk bersatu. Karena pemahaman tersebut bertujuan untuk mendekatkan dan berusaha memahami agamanya masing-masing dengan baik.³²

Secara teoretik, jejak-jejak hermeneutika di atas bisa ditemukan dalam gagasan para pikir pemikir Muslim modern. Misalnya, Amin Al-Khuli (1885-1967), Bint Syati' (w. 2000), Fazlur Rahman, dan Nasr Hamid Abu Zayd. Sebagai sastrawan Muslim dari Mesir, Amin Al-Khuli mengintrodusir teori sastra modern di samping ilmu tafsirklasik dalam praktik penafsiran Al-Qur'an, sebagaimana bisa kita cermati dalam bukunya *Manahij Tajdid fî Nahw wa al-Balaghah wa al-Tafsir* wa al- Adab yang dipublikasikan pada 1961. Ia meminjam teori kritik sastra, yaitu: kritik internal (*naqd al-dakhili*) dan kritik eksternal (*naqd al- khariji*) yang kemudian membangun rumusan teoritek: *dirasah ma fî al- nass*, yaitu kajian tentang segala hal yang ada dalam teks, antara lain tentang aspek bahasa yang dipakai oleh teks yang ditafsirkan dengan segala hal karakteristiknya dalam rangka memahami makna objektif teks; *dirasah ma hawla al-nass*, yaitu kajian atas hal-hal historis yang mengitari teks, baik dalam hal *asbab al-nuzul* (aspek hitoris mikro) maupun sejarah kondisi masyarakat Arab ketika Al-Qur'an diturunkan (aspek historis makro).

Teori ini kemudian diaplikasikan oleh murid dan sekaligus istrinya, Aisyah Abdurrahman (Bint Syati') dalam penafsiran Al-Qur'an. Hasilnya bisa dilihat misalnya dalam karyanyanya *al-Tafsiral-Baya'ni li Al-Qur'an al-Karîm, Min Asrâr al-Arabiyyah fî Bayân al- Qur'an*, dan *Maqâl fî al-Insân: Dirâsah Qur'âniyyah*. Dalam karya-karyanya ini, mirip yang dirumuskan dalam teori hermeneutika Friedrich Schleiermacher dan Wilhelm Dilthey, Bint Syati berhasil mengungkapkan karakteristik teks dengan mengacu pada aspek bahasa yang digunakan secara objektif serta melakukan anyaman bagaimana teks Al-Qur'an yang beragam ketika bicara dalam satu topik bisa saling berbicara dan sekaligus merumuskan karakteristik makna tertentu dan khas. Misalnya, kata *aqsama* dan *khalafa* yang secara umum keduanya diterjemahkan dengan sumpah, ternyata mempunyai makna-dalam yang berbeda. Dalam perspektif Al-Qur'an, *aqsama* digunakan untuk sumpah yang konsisten, adapun *khalafa* digunakan untuk sumpah yang masih dilanggar. Kata *al-nas* dan *al-basyar*

³² M. Alfatih Surryadilaga, "Herneneutik Gadamer dalam Studi Agama"..., hal. 170.

digunakan dalam pengertian jasad, adapun *al-insan* digunakan dalam pengertian manusia sebagai makhluk sosial dan budaya.

Teori-teori sastra modern ini juga dipinjam oleh Nasr hamid Abu Zayd ketika merumuskan hermeneutika Al-Qur'an. Ia memosisikan Al-Qur'an layaknya sebagai karya sastra yang bisa didekati dengan teori sastra. Ia memandangnya sebagai produk budaya (*muntaj tsaqafi*) yang tidak bisa lepas dari konteks linguistik, historis, dan manusia.³³ Ia membuat dan sekaligus membedakan dua istilah, yaitu "*ma'na*" (meaning) dan "*maghza*" (significance). Makna adalah apa yang direpresentasikan oleh suatu teks dan tanda-tanda, adapun signifikansi merupakan hubungan antara makna tersebut dengan seseorang, persepsi, situasi, atau sesuatu yang bisa dibayangkan. Menurutnya, makna dari suatu teks tidaklah berubah, tetapi signifikansinya yang bisa berubah. Secara praktis, ia mempraktikkan teori ini pada ayat tentang poligini. Makna pada ayat tersebut bicara tentang diperbolehkannya laki-laki menikahi perempuan lebih dari satu. Tetapi signifikansi yang ingin disampaikan Al-Qur'an adalah pernikahan yang monogami. Seluruh bangunan teori Abu Zaid ini mirip dengan teori hermeneutika Gadamer yang pada akhirnya ingin menghidupkan signifikansi Al-Qur'an dalam kehidupan umat manusia secara etis dan dinamis.

Fazlur Rahman juga melakukan hal serupa ketika ia membangun teori *double movement* (gerak ganda) dalam penafsiran Al-Qur'an. Teorinya ini dibangun setelah ia bergulat dengan konsep hermeneutika Emilio Betti dan Hans-Georg Gadamer yang nota bene berasal bukan dari tradisi Islam. Secara komprehensif kita bisa membaca gagasan-gagasan Rahman dalam bukunya berjudul *Islam and Modernity*³⁴ dan Islam. Dengan penekanan pada pendekatan sosio-historis, Rahman menekankan tentang pentingnya membedakan antara hal yang "legal spesifik" dan "ideal moral". Ideal moral adalah tujuan dasar moral yang dipesankan Al-Qur'an, adapun legal spesifik adalah ketentuan hukum yang ditetapkan secara khusus. Ideal moral Al-Qur'an menurut Rahman lebih patut diterapkan ketimbang ketentuan legal spesifiknya, sebab ideal moral bersifat universal. Dalam buku Islam halaman 39, Rahman menulis: This clearly means that the actual legislation of the Quran cannot have been meant to be literally eternal by the Qur'an itself.

Dengan teori ini, Rahman kemudian berharap agar hukum yang dibentuk dapat mengabdikan pada ideal moral, bukan legal spesifiknya. Yang dikehendaki oleh Quran, menurut Rahman bukanlah bentuk formal

³³ Nasr Hamid Abu Zaid, *Isykaliyyat al-Qira'ah wa Aliyyat al-Ta'wil*, Beirut: Al-Markaz al-Saqafi, 1994, hal. 48; Nasr Hamid Abu Zaid, *Naqd al-Khitab al-Dini*, Kairo: Shina li al-Nasyr, 1994, hal. 126.

³⁴ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, Chicago: University of Chicago, 1982.

hukum-hukum itu sendiri, tetapi spirit dan “*ratio legis*” (alasan legal) di balik hukum tersebut. Langkah-langkah praktisnya adalah memperhatikan konteks mikro dan makro ketika ayat diwahyukan, kemudian menerapkan nilai dan prinsip umum tersebut pada konteks pembaca Al-Qur’an kontemporer. Pendekatan Rahman ini digunakan untuk menafsirkan ayat-ayat hukum dan sosial.

Rahman telah berhasil memadukan antara tradisi keilmuan Muslim dan hermeneutika Barat modern untuk menafsirkan Al-Qur’an. Ia juga telah menggeser paradigma pemahaman Al-Qur’an dari wilayah metafisik-teologis ke wilayah etis-antropologis yang akan mengangkat martabat manusia sebagai makhluk mulia dan etis.

Meskipun Rahman bukan lahir dari kandung peradaban Islam tetapi Rahman mencoba mengadopsi sistem berfikir hermeneutika Barat dan mengombinasikannya dengan metode Tafsirsehingga lahir perpaduan (sintesis antara apa yang baik dari pemikiran Islam dan apa yang baik dari khazanah peradaban modern). Mengenai arti penting metode hermeneutik dalam upaya memahami Al-Qur’an telah ditegaskan oleh Fazlur Rahman dalam tulisannya yang berjudul “*Interpreting Al-Qur’an*”. Dalam tulisan tersebut Rahman mengatakan:

Para *mufassir* klasik dan abad pertengahan telah memperlakukan al-Qur’an secara ayat per ayat, meski terkadang mereka memberikan rujukan silang ketika menafsirkan suatu ayat, tetapi hal ini tak dilakukan secara sistematis. Karena itu, tafsir-tafsir Al-Qur’an mereka tidak menghasilkan suatu Weltanschauung (pandangan dunia) yang kohensif dan bermakna bagi kehidupan secara keseluruhan. Para mufassir telah mengakui prinsip “bagian Al-Qur’an menafsirkan bagian-bagian yang lain, namun usaha yang sistematis untuk memadukan makna Al-Qur’an untuk membangun suatu Weltanschauung (pandangan dunia) yang padu belumlah dilakukan. Di samping kitab-kitab tafsir, kaum muslim telah merumuskan sejumlah besar karya mengenai metode-metode atau prinsip-prinsip penafsiran Al-Qur’an yang disebut *ushul fuqh*, mereka telah melakukan suatu jasa besar bagi upaya memahami Al-Qur’an, juga dalam membedakan ayat-ayat yang memiliki pengertian yang umum dan yang khusus dan lain-lain. Usaha ini sebenarnya sangat penting untuk memahami teks Al-Qur’an. Walaupun demikian terdapat suatu kebutuhan yang mendesak terhadap teori hermeneutik yang akan menolong kita dalam memahami makna Al-Qur’an secara utuh. Sehingga bagian-bagian teologis, etis dan legal Al-Qur’an menjadi suatu kesatuan yang menyeluruh dan padu.³⁵

Tulisan Rahman di atas menunjukkan arti penting metode hermeneutika dalam menafsirkan Al-Qur’an. Pertama, melalui metode

³⁵ Fazlur Rahman, “*Interpreting Alquran*”, hal. 45.

hermeneutika umat Islam dapat menafsirkan Al-Qur'an secara utuh, sistematis dan padu serta menghindari model penafsiran Al-Qur'an secara persial dan atomistik. Kedua, dengan metode hermeneutika ini, Rahman berharap dapat membangun sebuah *weltanschauung* (pandangan dunia) yang kohesif dan bermakna bagi kehidupan kemanusiaan secara universal. Ketiga, pentingnya hermeneutika sebagai metode penafsiran Al-Qur'an adalah untuk menepis segala macam bentuk penetrasi konsepsi-konsepsi asing yang dipaksakan dalam memahami Al-Qur'an, baik dalam kasus penafsiran teologis, filosofis maupun sufistik.

Berdasarkan tiga fungsi tersebut yang telah dikemukakan oleh Rahman muncul persoalan yakni model hermeneutika yang bagaimana digunakan Rahman dalam memahami Al-Qur'an. Mengingat hermeneutika sebagai sebuah disiplin ilmu yang berkembang pesat saat ini telah melahirkan wujud aliran pemikiran yang beragam. Dalam hal ini pemikiran Rahman tentang hermeneutika Al-Qur'an tampaknya sangat dipengaruhi oleh Gadamer (*hermeneutical philosophy*) dan Betti (*hermeneutical theory*) yang merupakan hasil dari sebuah proses dialektika.³⁶

Yang terkini, Sahiron secara terbuka juga telah memberikannya karpet merah kepada hermeneutika Gadamer dalam ruang penafsiran Al-Qur'an. secara sistematis ia menyusun simpul utama dari gagasan besar Gadamer dalam konteks tradisi penafsiran Al-Qur'an. Ia bahkan telah mempraktikkannya untuk menafsirkan Surat al-Nisa'/4: 34, Surat Al-Baqarah/2: 228; dan Surat Al-Naml/27: 29-35.³⁷ Dan hasilnya adalah satu bentuk pemuliaan manusia, sebagai makhluk etis, serta meletakkan tujuan Al-Qur'an secara logis dan manusiawi.

Menurut Amina Wadud Muhsin, hermeneutika adalah salah satu bentuk penafsiran teks yang selalu mempertimbangkan tiga aspek yang saling berkaitan. Pertama, dalam konteks apa suatu teks ditulis (jika dikaitkan dengan Al-Qur'an), dalam konteks apa ayat itu diwahyukan); kedua, bagaimana komposisi bahasa teks (ayat) tersebut (sebagaimana pengungkapannya, apa yang dikatakannya); ketiga, bagaimana spirit atau pandangan hidup (*weltanschauung*) yang terkandung dalam keseluruhan

³⁶ Ilyas Supena, *Hermeneutika Al-Qur'an Dalam Pandangan Fazlur Rahman*, Yogyakarta, Ombak, 2014, hal. 107.

³⁷ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika Hans-Georg Gadamer dan Pengembangan Ulumul Qur'an dan Pembacaan Al-Qur'an pada Masa Kontemporer* dalam Sahiron Syamsuddin dan Syafa'atun Almirzanah (editor), *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Qur'an dan Hadis: Teori dan Aplikasi*, Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2011, hal. 47-58.

teks. Sering kali, perbedaan pendapat bisa ditelusuri dari ragam dalam penekanan ketiga aspek tersebut.³⁸

Begitu juga Nasruddin Baidan dalam tulisannya yang berjudul “Tinjauan Kritis terhadap Konsep Hermeneutik” mengatakan bahwa tiga prinsip pokok dalam teori hermeneutik (*text, author, dan audience*) tidak jauh berbeda dari yang dipakai para ulama’ tafsir dalam menafsirkan al-Qur’an. Ibnu Taimiyah misalnya, menyatakan bahwa dalam setiap penafsiran harus diperhatikan tiga hal yaitu: (1) siapa yang menyabdakannya, (2) kepada siapa ia diturunkan, (3) ditujukan kepada siapa.³⁹

Unsur pertama (siapa yang menyabdakannya) *mufassir* harus memahami bahwa teks (ayat Al-Qur’an) yang akan ditafsirkannya bukan sembarang teks tetapi sebuah teks yang langsung dari Allah Yang Maha Tahu dan Maha benar. Agar mufassir tidak keliru dalam memberikan interpretasi terhadap teks maka mufassir harus memahami hakikat teks secara baik dan komprehensif.

Unsur kedua (kepada siapa Al-Qur’an diturunkan) dalam unsur ini mufassir perlu memperhatikan bahwa Al-Qur’an di sampaikan kepada audien tidak langsung dari Allah, melainkan lewat perantara yakni Nabi Muhammad saw. Nabi Muhammad saw bertugas menyampaikan al-Qur’an kepada umat dan sekaligus menjelaskannya; mirip dengan tugas Hermes.

Unsur yang terakhir adalah (ditujukan kepada siapa) hampir sama dengan cara kerja hermeneutik; dimana para audien harus diperhatikan secara seksama oleh hermeneut. Tujuannya adalah agar dapat dilacak konteks pembicaraan agar terhindar dari kesalahan dalam proses penafsiran. Dalam kaitan ini Schleiermacher, “bapak” hermeneutik modern, mengatakan: “betapa pun, yang penting dalam penafsiran kitab suci bukanlah prosedurnya, melainkan pengembangan gramatika dasar dan kondisi psikologis”.

Diskursus mengenai hermeneutika begitu marak dalam tradisi Kristen dan Yahudi. Namun kenyataannya berbeda dengan apa yang terjadi dalam tradisi Islam. Dalam tradisi pemikiran Islam, intensitas diskursus mengenai problem hermeneutika dalam Islam tidak semarak seperti yang berlangsung dalam tradisi Kristen dan Yahudi. Pada masa Nabi dan

³⁸ Amina Wadud, *Qur’an and Women; Rereading the Sacred Text from a Woman’s Perspective*, New York, Oxford University Press, 1998, hal. 3.

³⁹ Ibnu Taimiyah, *Muqoddimah Fî Usul al-Tafsîr*, Kuwait: Dâr Al-Qur’an al-Karim, 1971, hal. 81. Dalam Nasruddin Baidan, “Tinjauan Kritis terhadap Konsep Hermeneutik”, dalam *Esensia*, vol. 2, No.2 Tahun 2001, hal. 165-180.

Sahabat pemahaman dan pengalaman agama atas dasar pijakan hermeneutika belum sepenuhnya dikenal.⁴⁰

Keringnya diskursus mengenai hermeneutika dalam pemikiran Islam klasik disebabkan oleh beberapa faktor. Pertama, faktor otoritas Nabi. Pada masa Nabi dan sahabat, persoalan penafsiran Al-Qur'an sangat terkait erat dengan kenabian Muhammad. Dalam posisi ini, peran Nabi Muhammad tidak hanya menyampaikan pesan Tuhan yang berwujud al-Qur'an, namun ia juga berfungsi sebagai penafsir yang otoritatif dengan al-Hadis sebagai bentuk formalnya. Dalam kitab "*ilm Ushûl al-Fiqh*", Abdul Wahhab Khalaf mengatakan bahwa hadis ini berfungsi bukan hanya merinci dan memperjelas teks Al-Qur'an, ia juga berfungsi memperkokoh, mempertegas dan menetapkan hukum yang tidak disebutkan dalam Al-Qur'an.⁴¹ M. Quraish Shihab menjelaskan fungsi Hadis terhadap al-Qur'an meliputi fungsi *bayân ta'kid* dan *bayân tafsir*. Yang pertama sekedar menguatkan atau menggaris bawahi kembali apa yang terdapat dalam Al-Qur'an, sedangkan yang kedua memperjelas, merinci, bahkan membatasi pengertian lahir dari ayat-ayat Al-Qur'an.⁴²

Kedua, faktor kesadaran tentang keagamaan umat Islam saat itu yang masih kental dengan argumen-argumen dogmatis ketimbang penalaran kritis. Salah satunya, adalah persoalan keyakinan teologis bahwa Al-Qur'an merupakan kalam Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW sehingga membaca Al-Qur'an adalah ibadah karena menyakini bahwa sakralitas Al-Qur'an yang secara literal berasal dari Allah. Implikasinya, penafsiran literal terhadap ayat Al-Qur'an merupakan langkah populer yang dilakukan umat Islam dalam memahami kandungan Al-Qur'an dan mereka merasa tidak memerlukan perangkat metodologis hermeneutika dalam memahami Al-Qur'an.

Keyakinan teologi umat Islam dengan keyakinan teologi Kristen tentu saja berbeda. keyakinan teologi Kristen menyadari bahwa Bible mempunyai beberapa penulis yang dianggap mendapat inspirasi dari roh kudus seperti Markus, Yohannes, Matius dan sebagainya. Kenyataan ini kemudian mempengaruhi struktur keimanan atau credo umat Kristen untuk tidak mengatakan Bible sebagai kalam Tuhan (*the Word of God*) secara harfiah (literal).⁴³

⁴⁰ Komaruddin Hidayat, *Tragedi Agama Raja Midas; Moralitas Agama dan Krisis Modernisme*, Jakarta: Paramadina, 1998, hal. 119.

⁴¹ Abdul Wahhab Khalaf, *Ilm Ushul al-Fiqh*, Kairo: Dâr al-Qalam, 1978, hal. 37-38. Dalam Ilyas Supena, *Hermeneutika Al-Qur'an Dalam Pandangan Fazlur Rahman* Yogyakarta: Ombak, 2014, hal. 37.

⁴² Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (edisi ke-2) cet ke-2, Bandung: Mizan, 2014, hal. 189.

⁴³ Ilyas Supena, *Hermeneutika Al-Qur'an Dalam Pandangan Fazlur Rahman*, Yogyakarta: Ombak, 2014, hal. 39.

Keyakinan para teolog Kristen memerlukan hermeneutika sebagaimana diakui oleh Schleiermacher bahwa untuk memahami sebuah teks sebaik atau lebih baik dari pada pengarangnya sendiri, (the understanding the author better than he understood himself). Bagi Schleiermacher, hermeneutika merupakan kegiatan the psychological interpretation dan tujuan hermeneutika berusaha melakukan rekonstruksi pengalaman mental pengarang (*All of this presupposes the goal of hermeneutics as the reconstruction of the mental experience of the text's author*).⁴⁴

Sementara itu, umat Islam menyakini bahwa Al-Qur'an adalah kalam Tuhan, sehingga tidak terfikirkan oleh mereka untuk dapat memahami Al-Qur'an lebih baik dari Allah SWT atau Rasûlullah SAW. Kepercayaan ini telah terbangun dengan baik di benak umat Islam, maka kemungkinan hadirnya problem hermeneutis pada tingkat yang paling sederhana sekalipun dapat dikurangi.

Pendekatan hermeneutika dalam studi ilmu-ilmu keislaman belum sepenuhnya dikenal ketika pada masa Nabi Muhammad saw dan Sahabat, sehingga pasca Nabi dan Sahabat, saat berlangsungnya persemaian tradisi pemikiran Islam klasik, persoalan-persoalan hermeneutis dalam pengertian teoritik sudah mulai muncul dalam tubuh Islam. Persoalan-persoalan baru kemudian muncul dikarenakan semakin meluasnya wilayah dan pemeluk Islam yang diiringi dengan perubahan kebudayaan dari corak budaya lisan ke budaya tulisan. Sehingga diperlukan jawaban terhadap masalah-masalah aktual, dengan menggunakan sebuah ijtihad dalam rangka kontekstualisasi ajaran Islam.⁴⁵

Sejak itu mulai dirumuskan hermeneutika Al-Qur'an yang sangat dekat dengan metode-metode pemahaman teks. Umat Islam berusaha mengembangkan pola-pola dalam ilmu tafsirdan sejarah penafsiran al-Qur'an yang secara umum menggambarkan adanya suatu kemiripan dengan pola yang dikembangkan hermeneutika.

Oleh karena itu Farid Esack mengatakan bahwa meskipun istilah hermeneutika merupakan hal yang baru dalam tradisi keilmuan Islam, tetapi praktik hermeneutika telah lama dilakukan oleh umat Islam. Praktek hermeneutika tersebut dapat dilihat dari maraknya kegiatan interpretasi dalam wacana keilmuan Islam di bawah payung sebuah disiplin ilmu yang dikenal dengan nama tafsir.

The Term 'hermeneutics' is reather new is in Muslim discourse on the Qur'an and is not used at all in tradisional or confessional

⁴⁴ Richard E Palmer, *Hermeneutics; Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Evanston: Northwestern University Press, 1969, hal. 89.

⁴⁵ Ilyas Supena, *Hermeneutika AlQuran Dalam Pandangan Fazlur Rahman* Yogyakarta: Ombak, 2014, hal. 40.

*scholarship. The absence of a definitive term of for hermeneutics in the classical Islamic disciplines, and its non-employment on a significant scale in contempory qur'anic literature, homever, does not mean the definite hermeneutical notions or operations in traditional qur'anic studies or the other classic disciplines are absent.*⁴⁶

Farid Esack kemudian memperkuat pendapatnya dengan mengajukan beberapa bukti. Pertama, persoalan hermeneutika selalu dialami dan dikaji oleh umat Islam, meskipun tidak ditampilkan secara definitif. Ini jelas dalam terlihat dari banyaknya pembahasan Al-Qur'an yang berhubungan dengan persoalan *asbab an-nuzul* dan *nasikh mansukh*.

Kedua, adanya perbedaan pemahaman yang aktual terhadap al-Qur'an dan terhadap aturan, metode dan teori penafsiran yang mengaturnya sejak mulai munculnya literatur-literatur tafsir yang disusun dengan dalam kerangka prinsip-prinsip ilmu tafsir. Ketiga, tafsir-tafsir klasik selalu dikelompokkan dalam katagori-katagori tertentu⁴⁷ seperti tafsir Syi'ah, tafsir mu'tazilah, tafsir Hukum, tafsir filsafat dan sebagainya. Kategori-kategori tersebut menunjukkan adanya kelompok-kelompok tertentu, ideologi-ideologi tertentu, periode-periode tertentu dan horizon- horizon sosial tertentu yang melingkupi kegiatan penafsiran Al-Qur'an dan hal ini menandakan adanya sebuah pola hermeneutika.

Argumen yang telah dikemukakan oleh Farid Esack ini baru menunjukkan adanya benih-benih dan embrio bagi kelahiran tradisi pemikiran hermeneutika dalam Islam, sebab persoalan substansial-fundamental yang digarap hermeneutika mengenai hubungan berbagai horizon yang mengitari teks, pengarang dan pembaca dalam kerangka kontekstualisasi belum banyak dikaji dalam khazanah ilmu-ilmu keislaman. Sebagaimana dijelaskan Hasan Hanafi bahwa hermeneutika tidak hanya berusaha menyelami kandungan makna literal sebuah teks, tetapi juga berusaha menggali makna yang tersembunyi di balik teks dengan mempertimbangkan horizon yang melingkupi teks, pengarang dan pembaca.⁴⁸

Dengan mempertimbangkan ketiga horizon tersebut, maka hermeneutika menjadi sebuah kegiatan "rekontruksi" dan "reproduksi" makna dengan cara melacak bagaimana suatu teks dituangkan oleh pengarang, makna apa yang ingin disampaikan oleh pengarang, kemudian

⁴⁶ Farid Esack, *Qur'an Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, Oxford: Oneworld, 1997, hal. 61.

⁴⁷ Farid Esack, *Qur'an Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, Oxford: Oneworld, 1997, hal. 61.

⁴⁸ Hasan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi*, terj. Tim Pustaka Firdaus, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991, hal. 1.

berusaha melahirkan kembali makna tersebut sesuai dengan situasi dan kondisi saat teks tersebut dibaca pada situasi kekinian.⁴⁹

Tradisi keilmuan Islam menunjukkan bahwa benih-benih pemikiran hermeneutika sudah ada, ini berdasarkan pada studi historis- empiris sebagaimana diuraikan Farid Esack dalam kenyataannya sulit berkembang. Keyakinan teologis atas Al-Qur'an sebagai kalam Allah mengakibatkan hilangnya perspektif objektif untuk menyelami pemikiran sang penulis dan memahami maksud teks yang ia tulis. Maka dari itu gagasan dasar hermeneutika selalu berbenturan dengan gagasan Islam tradisional karena gagasan dasar hermeneutika berusaha mengaitkan teks, pengarang dan pembaca.⁵⁰

Misalnya ketika hermeneutika mencoba menemukan kembali makna sebuah teks, maka ia berusaha memahami teks tersebut dalam keterlibatannya dengan konteks. ini berarti bahwa Al-Qur'an diposisikan sebagai sesuatu yang terikat oleh konteks sosio-historisnya. Hal ini tentu saja bertentangan dengan gagasan tradisional yang menyakini bahwa al-Qur'an berifat historis dan karena makna sesungguhnya dari Al-Qur'an hanya diketahui oleh Tuhan sendiri. Inilah benturan teologis yang paling menghambat perkembangan hermeneutika dalam Islam.⁵¹

Terlepas dari benturan teologis diatas, untuk memahami Al-Qur'an secara kritis-hermeneutika dalam konteks kekinian merupakan sesuatu yang patut untuk dipertimbangkan. Pertama, kitab suci sebagai firman Tuhan diturunkan dalam penggalan ruang dan waktu, sementara peradaban masyarakat akan terus berkembang, oleh karena itu perlu adanya upaya kontekstualisasi atas pesan kitab suci tersebut. Kedua, bahasa apapun mempunyai keterbatasan yang bersifat lokal termasuk bahasa kitab suci karena bahasa adalah realitas budaya. sementara itu pesan dan kebenaran agama yang termuat dalam bahasa lokal yang bersifat universal.⁵²

Ketiga, ketika bahasa agama di sakralkan maka akan muncul beberapa kemungkinan. Bisa jadi pesan agama terpelihara secara kokoh, tetapi bisa juga justru makna dan pesan agama yang fundamental malah terkurung oleh teks yang telah disaklarkan tadi. Keempat, selain sebagai kodifikasi hukum Tuhan, kitab suci dalam realitasnya juga merupakan

⁴⁹ Ilyas Supena, *Hermeneutika Al-Qur'an Dalam Pandangan Fazlur Rahman* Yogyakarta: Ombak, 2014, hal. 42.

⁵⁰ Ilyas Supena, *Hermeneutika Al-Qur'an Dalam Pandangan Fazlur Rahman* Yogyakarta: Ombak, 2014, hal. 42.

⁵¹ Ilyas Supena, *Hermeneutika Al-Qur'an Dalam Pandangan Fazlur Rahman...*, hal. 42.

⁵² Komaruddin Hidayat, *Tragedi Raja Midas; Moralitas Agama dan Krisis Modernisme*, Jakarta: Paramadina, 1998, hal. 159.

hasil dari rekaman dialog Tuhan yang diwakili oleh Rasûl-Nya dengan sejarah. Kemungkinan terjadinya reduksi disebabkan dialog tadi dinotulasi dan pemiskinan nuansa sehingga dialog Tuhan dengan manusia tadi menjadi kehilangan “ruh”-Nya ketika setelah ratusan tahun kemudian hanya berupa teks.⁵³

Uraian di atas sesungguhnya bermuara pada keyakinan mengenai historisitas Al-Qur’an, artinya meskipun Al-Qur’an kalam Allah sehingga bersifat historis tetapi kalam Allah ini turun dalam rangka menyapa dan menjawab persoalan-persoalan masyarakat pembacanya. Mengutip pandangan Cragg, Farid Esack mengatakan bahwa “*The Qur’an, as Cragg says, “could not have been revelatory had it not been also eventful”*”. Dengan demikian, sebagaimana Yahudi dan Kristen, Islam termasuk dalam agama-agama sejarah (*historical religions*) karena menurut pandangan tiga agama ini, *God Intervened in History in order to fulfill purposes* (Tuhan berinteraksi dalam sejarah untuk memenuhi tujuan-tujuan tertentu).⁵⁴

C. Kontroversi Penggunaan Hermeneutika dalam Penafsiran Al-Qur’an

Diskursus seputar hermeneutika dan penggunaannya dikalangan umat Islam, tidak terlepas dari peran para pendukung metode ini dalam menyebarkanluaskannya. Dengan dibuktikan adanya karya-karya yang mendukung hermeneutika seperti Hasan Hanafi, Nasr Hamid Abu Zaid, Fazlur Rahman, Mohammed Arkoun, dan Muhammad Syahrur yang berperan besar dalam menengahkan penggunaan hermeneutika Al-Qur’an. Hasan Hanafi disebut sebagai orang pertama yang mengenalkan hermeneutika di kalangan para pemikir Islam lewat disertasinya yang berjudul *Les methods d’Exegese: Essai sur la Science des Fondaments de la Comprehension ‘Ilm Ushul al-Fiqh* (1965).⁵⁵

Hasil dari pemikiran hermeneutika Fazlur Rahman yang menggunakan *double movement* (gerakan ganda) juga memuai kritik. Misalnya teori ini dipakai dalam menerangkan ayat Al-Qur’an yang berkaitan dengan hukum waris bahwa Al-Qur’an menyatakan pembagian porsi yang berbeda antara ahli waris laki-laki dan ahli waris perempuan. Laki-laki dalam Al-Qur’an mendapatkan dua bagian sedangkan

⁵³ Komaruddin Hidayat, *Tragedi Raja Midas; Moralitas Agama dan Krisis Modernisme...*, hal. 159.

⁵⁴ Komaruddin Hidayat, *Tragedi Raja Midas; Moralitas Agama dan Krisis Modernisme*, Jakarta: Paramadina, 1998, hal. 159.

⁵⁵ Nasaruddin Umar, “Menimbang Hermeneutika Sebagai Manhaj Tafsîr”, 50. Dalam Relita, “Kontroversi Hermeneutika Sebagai Manhaj Tafsir (Menimbang Penggunaan Hermeneutika dalam penafsiran al-Qur’an)”, *Jurnal Ushuluddin* Vol. 24 No. 2, Tahun 2016, hal. 139.

perempuan mendapatkan satu bagian. Bila menggunakan hermeneutika Fazlur Rahman yakni memadukan kondisi hari ini dan sejarah bangsa arab ketika ayat itu turun. Jika itu yang dipakai maka akan melahirkan tafsir bahwa laki-laki mendapat satu bagian dan yang perempuan mendapat satu pula sebagaimana Surat an-Nisa'/4:11, maka ayat tersebut semestinya dihilangkan atau dibuang, karena tidak sesuai dengan kondisi sejarah hari ini karena menggunakan hermeneutika Fazlur Rahman.⁵⁶

Kontribusi pemikiran alternatif ini pada ranah metodologis yang telah ditawarkan oleh Fazlur Rahman ini perlu dihargai keberadaannya dikarenakan bentuk pemikiran semacam ini merupakan kreatifitas berfikir umat Islam dengan tujuan untuk membumikan Al-Qur'an serta menjawab apa yang telah dikembangkan dari para pemikir orientalis yang menafsirkan Al-Qur'an dengan menggunakan metode penafsiran Al-Qur'an yang bertujuan melemahkan Islam.⁵⁷

Argumentasi yang anti hermeneutika di antaranya adalah pertama, bahwa secara historis hermeneutika berasal dari tradisi Kristen, Barat dan juga tradisi Filsafat. Kemudian hermeneutika ini berawal dari tradisi Bibel dan kemunculannya berawal dari trauma umat Kristen saat itu terhadap otoritas gereja serta masalah-masalah teks Bible sendiri. Yang mana teks Bible dianggap mempunyai banyak author (pengarang) yang bisa dibuktikan dengan banyaknya teori yang ditemukan seputar penulisan Bibel, maka dari itu metode hermeneutika sangat menekankan pada aspek historisitas dan kondisi penulis teks.⁵⁸

Kedua, sebenarnya umat Islam telah memiliki metodologi sendiri dalam menafsirkan Al-Qur'an yakni Ulumul Qur'an atau Ilmu Tafsiral-Qur'an. Argumen kedua menguatkan bahwa dengan ulumul Al-Qur'an dan ilmu tafsir relevan digunakan dalam studi Islam sedangkan hermeneutika tidak lah sesuai untuk diterapkan ke dalam studi tafsir yang sudah berjalan mapan dalam Islam. Antara Al-Qur'an dan Bibel sangatlah berbeda kalau Al-Qur'an adalah sudah final tetap dan tidak berubah begitu juga otentisitas Al-Qur'an juga terjaga. Sedangkan teks Bibel tidak final, artinya teks Bibel bisa berubah atau tidak tetap sehingga dapat disimpulkan bahwa ulumul Al-Qur'an berbeda dengan Hermeneutika.

⁵⁶ Roem Rowi, *Menafsir Ulum al-Qur'an Upaya Apresiasi Tema-tema Pokok Ulum al-Qur'an*, Al-Fath Press: Surabaya, hal. 93.

⁵⁷ Roem Rowi, *Menafsir Ulum al-Qur'an Upaya Apresiasi Tema-tema Pokok Ulum al-Qur'an...*, hal. 93.

⁵⁸ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika al-Qur'an; Tema-tema Kontroversial*, cet. V Yogyakarta: eLSAQ Press, 2011, hal. 30-31.

Letak perbedaannya pada konsepsi tentang sifat dan otoritas teks serta keotentikan dan kepermanenan bahasa serta definisi kitab suci itu.⁵⁹

Hermeneutika sebagai metode yang berasal dari Barat dan digunakan pada awalnya untuk mengkritisi kitab suci Bibel, sebagian kalangan muslim menolak hermeneutika bila digunakan dalam menafsirkan Al-Qur'an. Tokoh yang menolak hermeneutika pada umumnya menganggap bahwa hermeneutika berbeda dengan prinsip dan metode tafsir yang selama ini telah digunakan oleh ulamâ'. Menurut Adian Husaini bahwa ada tiga persoalan besar ketika hermeneutika diterapkan dalam menafsirkan Al-Qur'an. Pertama, hermeneutika menghendaki sikap kritis dan bahkan cenderung curiga. Sebuah teks bagi seorang hermeneut tidak bisa lepas dari kepentingan-kepentingan tertentu, baik dari si pembuat teks maupun budaya masyarakat pada saat teks itu dilahirkan. Kedua, hermeneutika cenderung memandang teks sebagai produk budaya (manusia), dan abai terhadap hal-hal yang sifatnya transenden (*ilahiyyah*).⁶⁰ Ketiga, aliran hermeneutika sangat plural, karenanya kebenaran tafsir ini menjadi sangat relatif, yang pada gilirannya menjadi repot untuk diterapkan.⁶¹

Selain itu, ada tiga pendapat dalam memakai pendekatan ini yang pertama adalah menolak hermeneutika. Kedua, menerima hermeneutika. Dan yang ketiga yakni menerima tetapi dengan catatan. Kelompok pertama menolak hermeneutika, alasan menolak hermeneutika karena hermeneutika berasal dari tradisi Yunani yang kemudian diadopsi oleh Kristen. pendapat ini secara mutlak menolak hermeneutika tanpa disertai pemahaman yang benar terhadap hermeneutika dan penolakan ini

⁵⁹ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika al-Qur'an; Tema-tema Kontroversial*, cet. V ..., hal. 30-31.

⁶⁰ Ada hal yang cukup mendasar yang membedakan antara hermeneutika dengan metode tafsir sebelumnya, yakni hermeneutika bisa dikatakan bergerak dalam tiga horizon, yakni horizon pengarang, horizon teks dan horizon penerima atau pembaca atau secara prosedural langkah hermeneutika itu menggarap wilayah teks, konteks, dan kontekstualisasi, baik yang berkenaan dengan aspek operasional metodologisnya maupun dimensi epistemologis penafsirannya.⁵⁸ Sementara dalam tafsir klasik, wilayah yang dikaji lebih banyak bertumpu pada teks. Sebagaimana yang telah dijelaskan diatas, meski embrio pendekatan hermeneutik dalam pemikiran Islam sesungguhnya telah ada, tetapi ruang lingkup cakupan bahasanya masih sangat terbatas pada tradisi keilmuan bayani dan belum sampai masuk terkait dengan tradisi burhani. Lihat Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Paradigma Integratif-Interkoneksi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010, hal. 244-245.

⁶¹ Adian Husaini, *Hegemoni Kristen-Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi* Yogyakarta: Gema Insani, 2006, hal. 153-154.

berdasarkan landasan ideologis maka apapun yang datang dari luar harus ditolak.⁶²

Kelompok kedua menerima secara mentah-mentah dan bahkan mengizinkan penggunaan hermeneutika apa saja ke dalam Al-Qur'an tanpa memilah-milah model hermeneutika yang membawa manfaat dan tidak dala studi Al-Qur'an. Dengan latar belakang bahwa dari mana pun datangnya sesuatu, selama ia membawa manfaat bagi umat Islam harus diambil. Dan Al-Qur'an banyak diwarnai oleh teori tafsir yang selama ini masih belum mampu menjawab berbagai tantangan modernitas.⁶³

Kelompok ketiga, mengambil jalan tengah sebagai alternatif dari sikap ekstrim di atas. Yang mana kelompok ini mengambil teori hermeneutika tertentu guna mendukung upaya mengungkapkan pesan Ilahi tanpa mengesampingkan keilahian Al-Qur'an. Kelompok ini sejalan dengan kaidah NU bahwa memelihara yang lama yang baik, dan mengambil yang baru yang lebih baik. Perdebatan mengenai penerapan hermeneutika disebabkan antar lain wahyu tuhan masih dipahami dalam bingkai klasik, istilah hermeneutika sebagai sebagai nama baru dan berasal dari luar tradisi Islam, kurangnya memahami teori-teori hermeneutika.⁶⁴

Munculnya penolakan terhadap hermeneutika menjadi semakin problematik ketika dihadapkan pada realitas bahwa hermeneutika ternyata sebanding dengan konsep *ta'wil* sebagai teori kritik sastra atau analisis teks sastra yang telah dipraktikkan oleh intelektual muslim klasik sejak lama. Dalam khazanah keislaman, teori *ta'wil* sebanding dengan ragam hermeneutika modern. Bahkan hingga kini, *ta'wil* menjadi bagian dari ilmu tradisional Islam, mulai dari kajian tafsir, fikih, kritik sastra Arab hingga tasawuf. Meskipun hermeneutika sebagai teori pengkajian teks keagamaan menjadi problematik di kalangan konservatif, namun hermeneutika sebagai teori kritik sastra tidak terjadi penolakan. Bisa jadi hal ini karena sastra dianggap tidak menyangkut persoalan keyakinan keagamaan.⁶⁵

D. Penafsiran Sebagai Metode

Sebagai produk dan proses, dalam khazanah Islam, kajian tentang tafsir Al-Qur'an telah ditulis dari berbagai sudut pandang. *Pertama*, ditulis secara historis-struktural dengan menjelaskan dinamika tafsir secara periodik, mulai zaman Nabi, sahabat, tâbi'în dan tabi'it tâbi'în dengan disertai sumber penafsiran yang digunakan. Model ini bisa dilihat

⁶² Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009, hal. 176-177.

⁶³ Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an...*, hal. 176-177.

⁶⁴ Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an...*, hal. 176-177.

⁶⁵ Sukron Kamil, *Teori Kritik Sastra Arab Klasik & Modern*, hal. 220-221.

misalnya pada *Ilm al-Tafsir* karya Muhammad Husain al-Zahabi, *Mabâhîts fî Ulûm Al-Qur'ân* karya Manna' Khalil al-Qattan, *Manahil al-Irfan* karya Muhammad Abdul Adhim al-Zarqani. *Kedua*, tafsir sebagai produk dianalisis dengan fokus pada ideologi atau mazhab yang mewarnai sebuah produk tafsir, tetapi tidak secara epistemologis memaparkan sumber data yang digunakan dalam praktik penafsiran. Model seperti bisa dilihat misalnya pada *Mazâhib al-Tafsir* karya Muhammad Husain al-Zahabi. *Ketiga*, dari sisi proses dan metode, telah banyak buku yang membahas kaidah-kaidah yang menjadi landasan dalam praktik penafsiran Al-Qur'an. Misalnya *Qawâid al-Tafsir: Jam'an wa Dirasat* karya Khalid ibn Utsman al-Sabt dan Al-Syeikh Abdurrahman bin Nasr al-Sa'di menulis *al-Qawa'id al-Hisan li Tafsir Al-Qur'an*.

Tiga model kecenderungan di atas, secara umum memberikan gambaran tentang mekanisme dan sumber-sumber data dalam praktik penafsiran Al-Qur'an. *Pertama*, praktik penafsiran Al-Qur'an selainnya mempertimbangkan aspek bahasa Arab (sebagai bahasa yang digunakan Al-Qur'an) dengan segala karakteristik yang dimilikinya serta orang Arab sebagai subjek penggunaannya menjadi sumber data. Oleh karena itu, dalam sejarah, syair-syair Jahili juga digunakan para penafsir sebagai salah satu sumber data untuk memberikan penjelasan atas kata-kata yang *musykil* dan *gharib* dalam Al-Qur'an. dalam kasus syair ini, pernah didemonstrasikan Ibn Abbas ketika menjelaskan kata *itsm* dalam Q.S. Al-A'raf /7: 33.

Kedua, karena penafsiran Al-Qur'an basis utamanya adalah teks, maka teks pada dirinya sendiri juga bisa menjadi data yang saling menjelaskan dan menerangkan. Itulah yang kemudian dikenal dengan istilah *tafsir Al-Qur'an bi Al-Qur'an*. Variasi *qira'ah* (bacaan) yang dibangun secara otoritatif melalui metode riwayat juga menjadi salah satu sumber data untuk menjelaskan dan menerangkan maksud Al-Qur'an.

Dalam kasus pemakaian data *qira'ah* ini, terjadi pada era Sahabat. Misalnya, bacaan Ibn Mas'ud. Kata *zahab* digunakan untuk memperjelas kata *zukhruf* dalam Q.S. Al-Isra'/17: 93: yang ketika itu Imam Mujahid tidak mengetahui makna kata *zukhruf* sebelum membaca qira'ah ibn Mas'ud. *Ketiga*, otoritas Nabi dan Sahabat sebagai subjek yang dekat dengan situasi dan kondisi ketika teks Al-Qur'an diturunkan. Terdapat sejumlah contoh praktik penafsiran Nabi saw. yang bisa kita lihat. Dalam satu konteks, Nabi menjelaskan makna dari satu narasi atau kalimat teks Al-Qur'an yang para sahabat belum memahaminya, karena Al-Qur'an memakai kata metafora (*majâz*). Contoh kasus kata *al-khait al-abyadl* (benang putih) dan *al-khait al-aswad* (benang hitam) dalam Q.S. Al-Baqarah/2: 187.

Ketika itu ada sahabat Nabi bernama Adi bin Hatim memahami kalimat tersebut secara tekstual, apa adanya. Ia mengambil benang warna putih dan hitam, kemudian pada malam hari dibentangkan benang tersebut sambil ia amati. Tapi, ia tidak melihat perbedaan di antara keduanya. Keesokan harinya, ia mengadukan pengalamannya semalam dan ketidaktahuannya atas maksud ayat tersebut. Kemudian Nabi menjelaskan bahwa yang dimaksud *al-khait al-abyad* adalah *bayad al-nahar* (putihnya siang) karena fajar telah tiba, adapun yang dimaksud *al-khait al-aswad* adalah *sawad al-lail* (gelapnya malam), karena fajar belum tiba. Inti dari kalimat dalam Al-Qur'an tersebut adalah ketika fajar di waktu subuh belum tiba, pada bulan ramadhan, seseorang dibolehkan makan dan minum.⁶⁶ Di sini, Nabi melakukan *taudhîh al-musykil* (menjelaskan yang masih musykil).

Pada satu kasus yang lain, Nabi memakai pendekatan kontekstual dengan metode *tamtsilyah* untuk sekadar menunjukkan contoh. Misalnya, kata *quwwah* (kekuatan) dalam Q.S. Al-Anfal/8: 60

Ditafsirkan Nabi dengan *al-ramyu* (memanah). Penjelasan ini sekadar contoh dan bersifat kontekstual untuk memberikan gambaran tentang makna kekuatan yang bisa dimengerti oleh para sahabat ketika era zaman itu.⁶⁷

Hal serupa dilakukan Nabi ketika menjelaskan kata *ghair al-maghdhub Alaihim wala al-dhallin* dalam QS. Al-Fatihah/1:7. Mengacu riwayat Adi bin Hatim, dari Rasûllah, beliau pernah bersabda bahwa yang dimaksud dengan *maghdhubi 'alaihim* adalah orang-orang Yahudi dan *al-dallin* adalah orang-orang Nashrani.⁶⁸

Pada era Nabi saw., yang sistem sosial dan budayanya belum serumit yang dihadapi umat manusia sekarang, sebagai proses, tafsirtidak sedinamis dan serumit seperti yang kemudian terjadi pada era-era sesudahnya. Ketika itu, Nabi saw. Belum merumuskan paradigma tafsirsecara komprehensif. Sebagai penjelas (*mubayyin*) atas teks Al-Qur'an, Nabi sekadar memberikan pemahaman yang bersifat pragmatis ketika para sahabat kesulitan memahami teks Al-Qur'an. Dengan demikian, tidak keseluruhan teks Al-Qur'an diberi penjelasan oleh Nabi. Menurut Ibn Khaldun, Nabi saw. ketika itu sekadar menjelaskan makna-

⁶⁶ Muhammad Husain al-Zahabi, *al-Tafsirwa al- Mufasssirûn*, jilid I, Kairo: t.tp, 1979, hal. 35.

⁶⁷ Penjelasan ini dirujuk dari riwayat Uqbah bin 'Amir, ia berkata, Saya pernah mendengar Rasûlullah berkata di atas mimbar ketika membaca ayat Dan siapkanlah untuk menghadapi mereka kekuatan apa saja yang kamu sanggupi (al-Anfal/8: 60. Ketahuilah, kekuatan tersebut adalah al-ramyu (memanah). Lihat Manna Khalil al-Qattan, *Mabahis Fî 'Ulum al-Qur'an*, hal. 335.

⁶⁸ Imam Ahmad, *Musnad Imam Ahmad*, ..., hal. 378

makna Al-Qur'an secara umum serta membedakan ayat-ayat yang *nasikh* dan *mansukh* kepada para Sahabat, sehingga konteks *asbâb al-nuzûl* dipahami dengan baik.⁶⁹

Dalam perkembangannya selanjutnya, tradisi penafsiran Al-Qur'an dalam sejarah Islam dirumuskan dengan berbagai standar metodologis yang mapan dan terstruktur. Misalnya, Al-Suyuti dalam *al-Itqan fî Ulum Al-Qur'an* telah merumuskan 42 tema pokok pembahasan Al-Qur'an dan Al-Zarkasi dalam *al-Burhan fî Ulum Al-Qur'an* telah merumuskan 47 cabang pembahasan di bidang ilmu Al-Qur'an. kaidah-kaidah penafsiran disusun agar praktik penafsiran terarah dan akurat. Hal-hal yang terakhir ini bisa kita lihat, misalnya pada *Qawaid al-Tafsir: Jam'an wa Dirasat* karya Khalid ibn Utsman al-Sabt dan Al-Syeikh Abdurrahman bin Nasr al-Sa'di menulis *al-Qawa'id al-Hisan li Tafsiral-Qur'an*.

E. Menyoroti Objektivitas Hermeneutika Al-Qur'an

Sebagai sebuah mazhab hermeneutika mempunyai model, salah satunya adalah model objektivitas. Model ini tentunya akan menilai bahwa penafsiran berarti memahami teks sebagaimana yang dipahami pengarangnya, sebab apa yang disebut teks adalah ungkapan jiwa pengarangnya. Sehingga apa yang disebut makna atau tafsiran atasnya tidak didasarkan atas kesimpulan penafsir melainkan diturunkan dan bersifat instruktif.⁷⁰

Dari pengembangan model ini, memiliki banyak tokoh klasik, yang termasyhur di antaranya adalah Schleiermacher (1768-1834) dan Wilhelm Dilthey (1833-1911).⁷¹ Bagi Schleiermacher, sebuah teks akan dapat ditentukan maknanya jika dikaitkan dengan bahasa orisinal yang dikomunikasikan oleh pengarang kepada publik. Selain itu, makna dari setiap kata harus ditentukan dengan konteks keberadaan kata tersebut.⁷²

Hermeneutika adalah sebuah metode penafsiran yang bermula dari analisa bahasa yang kemudian beranjak menuju analisa psikologis, historis, dan sosiologis. Jika pendekatan ini dihadapkan dengan kajian teks Al-Qur'an, maka persoalan dan tema pokok yang dihadapi adalah bagaimana teks Al-Qur'an hadir di tengah masyarakat untuk kemudian

⁶⁹ Ibnu Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th., hal. 489.

⁷⁰ Nashr Hâmid Abû Zayd, *Isykâliyât Al-Ta'wîl wa Aliyât Al-Qirâ'ah*, Kairo, Al-Markaz Al-Tsaqafi, t.th., hal. 11.

⁷¹ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas*, diterjemahkan oleh Ahsin Muhammad, Bandung, Pustaka, 1985, hal. 9-10.

⁷² Friedrich D. E. Schleiermacher, "General Hermeneutics", diterjemahkan. J. Duke dan J. Forstman dalam *The Hermeneutics Reader: Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present*, Ed. Kurt Mueller Vollmer, New York: The Continuum Publishing Company, 1992, hal. 80.

dipahami, ditafsirkan, diterjemahkan, serta didialogkan dalam rangka mencari jawaban atas problem-problem sosial kekinian.

Landasan awal dalam hermeunetika adalah, adanya asumsi dasar bahwa hermeunetika memiliki pluralitas dalam proses pemahaman manusia. Untuk itu diperlukan pemahaman yang menyakup dasar objektivitasnya. Untuk itu, tidak heran jika bisa terjadi banyak persepsi yang menjadikan corak hermeneutika sebagai penafsiran. Faiz berpendapat bahwa terdapat tiga hal yang menjadi asumsi dasar dalam penafsiran yang memiliki corak hermeneutik. Ketiga hal tersebut antara lain adalah: *pertama* Para penafsir adalah manusia, asumsi ini menyatakan bahwa seseorang yang menafsirkan teks kitab suci tetaplah manusia biasa yang memiliki kekurangan maupun kelebihan. Manusia tersebut tentu tidak lahir dan berada dalam ruang hampa, sehingga tidak akan dapat lepas dari ikatan historis kehidupan dan pengalamannya. Ikatan tersebut disadari atau tidak akan memberikan pengaruh dan mewarnai corak produk penafsiran. *Kedua* Penafsiran tidak dapat lepas dari bahasa, sejarah, dan tradisi. Segala kegiatan penafsiran pada intinya adalah sebuah partisipasi dalam proses historislinguistik dan tradisi yang berlaku, dan partisipasi ini terjadi dalam ruang dan waktu tertentu. Seseorang tidak mungkin dapat melepaskan diri dari bahasa, budaya, dan tradisi tempat mereka tinggal. *Ketiga*, Tidak ada teks yang menjadi wilayah bagi dirinya sendiri, nuansa sosio-historis dan linguistik dalam pewahyuan Al-Qur'an tampak dalam isi, bentuk, tujuan, dan bahasa yang dipakai oleh Al-Qur'an.

F. Dekonstruksi Hermeneutika Penafsiran

Adanya para penafsir al-Qur'an dalam praktiknya sebenarnya telah menggunakan prinsip-prinsip hermeneutika. Para penafsir berusaha menemukan maksud Allah yang tersembunyi pada ayat al-Qur'an, para penafsir tersebut juga terkadang mengimajinasikan makna-makna saat segala upaya memahami al-Qur'an mengalami kebuntuan. Para mufassir memang mempersiapkan materi seperti hadith, pendapat para sahabat, tâbi'în, dan lain-lain, tetapi pada akhirnya para mufassir memutuskan pilihan-pilihan yang tersedia itu menurut pola pikir pribadi mereka masing-masing. Terdapat keyakinan bahwa tafsiryang baik adalah tafsiryang bersumber dari ayal-ayat Al-Qur'an sendiri atau bersumber dari hadith shahih. Tetapi ketika Al-Qur'an sedang berusaha menjawab tantangan kehidupan modern, maka dibutuhkan perluasan makna atau oleh Mohammed Arkoun disebut sebagai dekonstruksi.

Dengan demikian, dekonstruksi yang dimaksud adalah membongkar teks untuk mendapatkan dimensi makna internal sehingga ditemukan suatu abstraksi makna yang menyeluruh. Dalam definisi ini maka hermeneutika menemukan signifikansinya, hal tersebut bertujuan untuk memperkaya metode penafsiran yang pada awalnya hanya bersifat

teologis-legal formal menuju makna metafora atau simbolik dan lebih mampu menjelaskan relasi teks dengan konteks realitas sosial.⁷³

Ada cara-cara dalam dekonstruksi yang dapat dijelaskan secara sistematis, sebagaimana penjelasan ini disebutkan oleh Rodolphe Gasche dalam *The Train of The Mirror: Derrida and The Philosophy of Reflection yang dikutip oleh Inyik Ridwan Muzir*. Pertama, Caranya adalah mengidentifikasi hirarki oposisi dalam teks yang menampakkan istilah yang diunggulkan secara sistematis dan yang tidak diunggulkan. Kedua, oposisi-oposisi tersebut kemudian dibalik dengan menunjukkan adanya saling ketergantungan di antara yang saling bertentangan. Ketiga, memperkenalkan sebuah istilah baru atau gagasan baru yang ternyata tidak dapat dimasukkan ke dalam kategori oposisi lama. Dengan langkah-langkah operasional seperti ini, pembacaan dekonstruktif berbeda dari pembacaan biasa. Pembacaan pada umumnya selalu mencari makna sebenarnya dari teks atau bahkan terkadang berupaya menemukan makna lebih benar yang teks itu sendiri mungkin tidak pernah memuatnya. Dengan pembacaan dekonstruktif hanya ingin mencari kegagalan tiap upaya teks menutup diri dengan makna atau kebenaran tunggal.

Adanya dekonstruksi hanya ingin merobohkan susunan hierarki yang menstrukturkan teks. Sekilas memang terlihat tidak ada tawaran secara konkret dari metode dekonstruksi, namun dari situ, dapat dikatakan bahwa yang diinginkan dekonstruksi adalah menghidupkan kekuatan-kekuatan tersembunyi yang turut membangun teks. Teks tidak lagi dipandang sebagai tatanan makna yang utuh, melainkan arena pergulatan yang terbuka, atau tepatnya permainan antara upaya penataan dengan chaos, antara perdamaian dengan peperangan, antara cocok dengan tidak cocok.⁷⁴

Bagi Derrida dengan teori dekonstruksinya berupaya memperlihatkan bahwa bahasa dan sistem simbol yang lain adalah sesuatu yang tidak stabil. Hal tersebut ditunjukkan dari asumsi dasar dekonstruksi, adalah bahasa tidak mampu terpisah dari ketidakstabilan dan ketidakterhinggaan makna. Dua hal tersebutlah yang dapat memperlihatkan bahwa tidak ada metode analisis yang mampu mengklaim dapat menguasai segala jenis interpretasi makna. Dari adanya penyebab tersebut, akibatnya adalah terdapat ketidakstabilan dan ketidakterhinggaan tersebut membuat interpretasi tekstual adalah kegiatan tanpa batas yang lebih identik sebagai permainan daripada teknik interpretasi yang umum dikenal. Oleh karena itu, secara tidak langsung hermeneutika Derrida menunjukkan bahwa tidak ada makna tunggal dalam sebuah teks atau

⁷³ Mudhofir Abdullah, "Kesejarahan al-Qur'an dan Hermeneutika" dalam *Journal of Qur'an and Hadith Studies*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2014, hal. 69-70.

⁷⁴ Norris, *Membongkar Teori Dekonstruksi*, hal. 13.

simbol, penyebabnya adalah teks selalu mengalami perubahan tergantung pada perspektif penafsir, sehingga makna yang ditekankan dalam dekonstruksi Derrida adalah interpretasi makna sekarang dan saat ini.⁷⁵

⁷⁵ Marcelus Ungkang, "Dekonstruksi Jacques Derrida Sebagai Strategi Pembacaan Teks Sastra," dalam *Jurnal Pendidikan Humaniora*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2013, h. 30-37.

BAB IV

ANALISIS KRITIK PEMIKIRAN AFRIZAL NUR TERHADAP *TAFSIRAL-MISHBÂH*

Pada BAB IV ini, penulis akan menganalisis sekaligus mengkritik tulisan Afrizal Nur yang menyatakan bahwa terdapat tiga puluh dua isu-isu di dalam *TafsirAl-Mishbâh* yang akan membawa pengaruh negatif kepada umat Islam terutama bagi yang membaca tafsir tersebut. Pengaruh-pengaruh negatif tersebut meliputi empat kategori yaitu kategori Aqidah seperti Malaikat sama dengan Hukum Alam, kategori Fiqih seperti hukum qisas dapat diganti dengan hukuman penjara, kategori penafsiran Syiah Imamiyah seperti Ali bin Abi Thalib r.a adalah orang pertama pengganti Rasûlullah saw. kategori Isra'iliyyat seperti bentuk bahtera nabi Nuh. Pengaruh negatif tersebut dikarenakan penulis *TafsirAl-Mishbâh* yang menjunjung tinggi sikap toleransi, kedekatannya dengan penguasa, ditambah dengan masuknya arus modernisme ke Indonesia, menjadi faktor-faktor pencetus adanya pengaruh negatif di dalam *Tafsir al-Mishbah*.¹ Akan tetapi, penulis hanya akan menganalisis sekaligus mengkritik akan adanya pengaruh-pengaruh negatif di dalam *TafsirAl-Mishbâh* pada katagori Syiah Imamiyah sebagaimana berikut ini:

¹ Afrizal Nur, "Kajian Analitikal Terhadap Pengaruh Negatif Dalam *TafsirAl-Mishbâh*", dalam *Disertasi Fakulti Pengajian Islam Universiti Kebangsaan Malaysia Bangi*, 2013, hal. iv.

A. Analisis Keberpihakan *TafsirAl-Mishbâh* Kepada Penafsiran Sy'ah

TafsirAl-Mishbâh diklaim berpihak kepada penafsiran syiah karena referensi yang paling banyak digunakan dalam *TafsirAl-Mishbâh* didominasi *mufassir* Syiah Imamiyah yaitu Al-'Allamah Sayyid Muhammad Husein Thabathabai' bahkan selalu ditemukan di setiap halaman *TafsirAl-Mishbâh*. Obsesi besar untuk mengharmoniskan dan menyatukan antara Sunnah dan Syiah sangat kelihatan dengan seringnya M. Quraish Shihab mengutip Thabathabai'.²

Perkataan seperti ini menurut hemat penulis terlalu hiperbolis, karena apakah Afrizal Nur telah menelaah halaman demi halaman *TafsirAl-Mishbâh* sehingga dapat menyatakan dalam satu disertasi bahwa di setiap halaman dari *TafsirAl-Mishbâh* selalu ditemukan kutipan dari tafsirThabathaba'i; "selalu" dan "di setiap halaman". Ini terlalu berlebihan. Memang tidak mudah memperhatikan satu nama pada buku sebanyak halaman *TafsirAl-Mishbâh* yang terdiri atas 15 jilid itu dan yang rata-rata setiap jilidnya sekitar 750 halaman. Yang jelas, makalah ilmiah, terlebih disertasi hendaknya menghidangkan hal-hal secara tidak berlebihan. Jika dikatakan banyak itu bisa dikatakan benar. Berikut jumlah halaman pengutipan pendapat Thabathabai' dalam 15 jilid *TafsirAl-Mishbâh* :³

Tabel IV.1
Daftar Kutipan *TafsirAl-Mishbâh* dari *TafsirAl-Mizân*

No. Jilid	No. Halaman	Total Keseluruhan
Jilid pertama	18, 61, 196	3 halaman
Jilid kedua	180,223,259,336,444, 486, 487, 498, 542, 567, 618, 721, 730, 799, 802, 803, 809, 826	19 halaman
Jilid ketiga	26, 95, 101, 151, 176, 183, 184,203, 210, 218, 244,301, 306, 324, 327, 339, 372, 388, 407, 416, 466, 483, 500, 507, 513, 518, 547, 559, 561, 603, 619, 620, 630, 637, 638,695,703, 743,756	40 halaman
Jilid keempat	9, 17, 19, 39, 45,55, 62, 71, 82, 108, 122, 136, 139, 141, 164, 172, 202, 205, 215,218, 234, 257, 268, 278, 307, 317, 320, 346, 362, 369, 381, 393, 392, 396, 411, 432, 435,469,492, 496, 498, 501, 510, 556, 560, 594, 599	45 halaman
Jilid kelima	19, 21, 44, 118, 132, 137, 156, 157, 236, 238, 239, 263, 269, 276,276, 279, 329, 330, 342, 388, 396, 428, 432,	65 halaman

² Afrizal Nur, *TafsirAl-Mishbâh dalam Sorotan*, Jakarta: Pustaka Al-Kausar, 2018, hal. 85.

³ Ilyas Husti, "Studi Kritis Pemikiran Qurais Shihab Terhadap TafsirMuhammad Husain Thabathaba'i", dalam *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman*, Vol. XIV No. 1 Tahun 2015, hal. 77-78.

	439, 505,522, 540, 542, 543, 544, 559, 565, 567, 570, 582, 590, 603, 605,609, 620, 627, 632, 636, 647, 666, 667, 688, 691, 701, 713, 719, 722, 724,734,737, 743, 745, 750, 758, 761, 766, 769, 770, 787, 788	
Jilid keenam	14, 31, 46, 51,55, 65, 75, 90, 94, 107, 112, 118, 147,160, 185, 198, 230, 251, 254, 260, 279, 305, 312, 347, 359, 361, 368, 379, 385, 386,387, 396, 402, 420, 464, 493, 503, 518, 560, 562, 566, 571, 589, 593, 594, 602, 603, 610, 616, 630, 663, 682, 685, 690, 692, 705, 712, 714, 726, 734, 754, 756, 767,770, 773, 775, 777	67 halaman
Jilid ketujuh	5, 29, 30, 33, 35, 36, 37, 38, 40, 44, 47, 50, 57, 73, 80, 89, 99, 100, 101, 102, 104, 106, 108, 114, 121, 132, 133, 134, 158, 174, 175, 177, 182, 182, 183, 194, 197, 207, 214, 224, 231, 253, 237, 243, 246,248, 251, 251, 258, 262, 268, 274, 280, 295, 297, 303, 312, 319, 327, 332, 340, 341, 356, 362, 370, 371, 372, 376, 377, 384, 389, 393, 394, 395, 402, 418, 419, 453, 459, 477, 482, 489, 494, 507, 544, 553, 568, 570, 582, 597, 603, 605, 631, 652, 660, 673, 680, 689, 697, 707, 708	100 halaman
Jilid kedelapan	3, 14, 24, 27, 37, 40, 41, 61,77, 82, 91, 99, 111, 118, 121, 130, 160, 162, 165, 191, 197, 198, 225, 237, 264, 285, 288, 294, 296, 302, 313, 321, 337, 343, 355, 392, 393, 406, 407, 416, 418, 421, 425, 433, 439, 447, 456, 469, 504, 511, 525, 555, 564, 568, 574, 619	56 halaman
Jilid kesembilan	3, 23, 35, 46, 54, 62, 73, 75, 76, 93, 94, 96, 97, 100, 101, 108, 120, 129, 134, 134, 137, 139, 147, 153,v171, 179, 188, 196, 203, 205, 206, 208, 210, 243, 250, 264, 265, 269, 269, 278, 2297, 332, 343, 351, 355, 360, 366, 376, 388, 395, 415, 427, 432, 440, 477, 484, 489, 490, 491, 493, 496, 511, 512, 513, 515, 516, 518, 519, 520, 521, 522, 524, 536, 557, 561, 562, 562, 567, 576, 590, 595, 614, 623, 635, 636, 642, 646, 647, 649, 649, 650, 654, 657, 665, 667, 780, 681, 682, 690, 691, 692.	101 halaman
Jilid kesepuluh	4, 42, 43, 53, 64, 68, 85, 87, 88,90, 91, 95, 133, 138, 148, 159, 193, 196, 198, 212, 213, 224, 229, 267, 274, 293, 294, 304, 310, 321, 322, 327, 329, 352, 356, 361, 364, 375, 385, 390, 392, 418, 445, 482, 487, 496, 534, 548, 550, 557, 604, 606, 614, 626, 650, 652, 655	57 halaman
Jilid kesebelas	3, 8, 13, 27, 35, 52, 61, 68, 71, 77, 82, 83, 85, 87, 92, 112, 113, 114, 119, 126, 131, 132, 134, 135, 136, 156, 161, 168, 174, 180, 183, 214, 221, -, 222, 228, 230, 244, 256, 262, 278, 285, 286, 319, -, 322, 328, 344, 345, 363, 382, 392, 422, 430, 237, 452, 462, 464, 468, 479, 481, 484, 489, 515, 526, 527, 530, 531, 542, 546, 560, 571, 577, 580, 586, 588, 589, 603, 625, 659.	78 halaman
Jilid kedua belas	9, 23, 25, 63, 64, 79, 85, 96, 108, 117, 118, 120, 120, 123, 131,136, 137, 148, 151, 160, 164, 173, 185, 191, 197, 203, 207, 225, 227, 241, 248, 251, 270, 282, 319, 334, 340, 341, 349, 350, 371, 381, 389, 390, 407, 408, 411, 421, 438, 442, 496, 505, 507, 554, 557, 568, 577,	63 halaman

	578, 600, 612, 613, 626, 627	
Jilid ketiga belas	3, 11, 12, 25, 39, 50, 61, 68, 76, 102, 108, 109, -, 110, -, 119, 127, 135, 136, 140, 160, 173, 198, 207, 208, 212, 222, 224, -, -, 226, 229, 244, -, 245, 270, 274, 277, 278, 279, 282, 293, 297, 298, -, 300, 318, -, 338, 346, 354, 361, 362, 369, 371, 381, 385, 396, 402, 413, 414, 422, 433, 436, 437, -, 439, 440, 441, 443, 452, 458, 484, 507, 509, 513, 514, 518, 536, 537, 549, 552, 589, 591, 606, 611	78 halaman
Jilid keempat belas	12, 17, 20, 22, 25, 28, 35, 39, 44, 48, 54, 69, 95, 107, 112, 116, 121, 146, 154, 172, 178, 181, 192, 197, 201, 206, 218, 226, 235, 282, 289, 312, 319, 321, 322, 335, 341, 342, 348, 358, 379, 380, 392, 516, 530, 569, 586	47 halaman
Jilid kelima belas	19, 20, 20, 28, 29, 60, 62, 68, 71, 73, 74, 82, 84, 98, 111, 130, 147, 167, 182, 190, 192, 269, 272, 272, 281, 292, 339, 343, 345, 367, 369, 451, 499, 506, 513, 531, 546, 560, 574, 661, 663, 696.	42 halaman

Total kutipan dari *Tafsiral-Mîzân* karya Thabathaba'i sebanyak 861 kutipan. Adapun tafsiryang dirujuk M. Quraish Shihab bukan hanya *Tafsiral-Mîzân* karya Thabathaba'i, namun masih ada 31 tafsirlainnya. Dari 32 kitab tafsirreferensi penulisan *TafsirAl-Mishbâh*, hanya tiga yang merupakan kitab tafsirulamâ' Syiah yang menjadi rujukan M. Quraish Shihab, yaitu *al Mizan* karya Thabathaba'i, *Tafsiral-Tauhid* karya Baqir al-Sadr, dan *Majma' al-Bayan* karya al-Tabrasi.⁴ Ini berjumlah kurang dari sepuluh persen dari kitab-kitab tafsiryang terbanyak dirujuk. Jadi, bagaimana bisa di katakan bahwa, "Yang paling banyak ia kutip dalam tafsirnya justru di dominasi mufasir Syiah Imamiah, al'Allamah Sayyid Muhammad Husain Thabathaba'i?"

Di halaman 41 buku *TafsirAl-Mishbâh dalam Sorotan*, Afrizal sendiri yang menjelaskan bahwa kitab tafsiryang terbanyak dikutip dalam *TafsirAl-Mishbâh* adalah *Tafsiral-Tahrir wa al-Tanwir* karya Ibnu 'Asyur 879 kutipan dan *Nazm al-Durar* karya al-Biqâ'i 872 kutipan, sedangkan *Al-Mîzân* karya Thabathaba'i hanya sebanyak 861 kutipan. Jadi, sekali lagi, darimana datangnya pernyataan tentang dominasi itu?

Selanjutnya, bahwa M. Quraish Shihab terobsesi untuk mempertemukan Sunah dan Syiah itu benar, karena memang demikianlah sikap guru-guru M. Quraish Shihab di Mesir, guru-guru yang diakui dunia otoritasnya seperti Syekh Abdul Halim Mahmud, Syekh Muhammad al-Ghazali, Syekh Mahmud Syaltut, dan lain-lain. Namun, sebagaimana halnya ulamâ'-ulamâ' besar itu, M. Quraish Shihab pun tidak berusaha menyatukan antara Sunah dan Syiah. Yang dia ikut mengusahakannya

⁴ Afrizal Nur, *TafsirAl-Mishbâh dalam Sorotan*, Jakarta: Pustaka Al-Kausar, 2018, hal. 32-35.

adalah “pendekatan keduanya”. Itu berkali-kali ditegaskannya dalam aneka buku termasuk dalam buku, *Sunah dan Syiah Bergandengan Tangan*. Bahkan, dari judul “Bergandengan Tangan“ itu sudah dapat dipahami bahwa tujuannya bukanlah melebur, tetapi agar mereka berdekatan dan berjalan seiring. Berjalan seiring itu tentu saja mengandung makna keterpeliharaan identitas masing-masing dan bukannya peleburan, baik peleburan Sunah ke Syiah atau sebaliknya.

Apa yang dihadirkan oleh Afrizal Nur secara berlebihan sebagaimana terbaca di atas justru dapat menimbulkan dugaan bahwa Afrizal Nur memiliki obsesi tertentu untuk mendiskreditkan semua kelompok Syiah dan menuduh M. Quraish Shihab sebagai sosok penganut aliran Syiah, walaupun untuk menutupi obsesi itu penulis menyatakan dalam tulisannya di halaman 159, bahwa dia “tidak bermaksud menuduh M. Quraish Shihab sebagai orang yang berpaham Syiah.”

Selanjutnya, *Tafsir Al-Mishbâh* diklaim berpihak kepada syiah karena mengaitkan dengan karya M. Quraish Shihab yang lain yaitu buku “Sunnah-Syiah Bergandengan Tangan, Mungkinkah?”. M. Quraish Shihab menyatakan dalam bukunya: Dalam konteks persatuan, perlu pendekatan antar madzhab, yaitu mencintai dan mengikuti Rasûl dan keluarga beliau. *Ahlulbait* yang dinyatakan Rasul Saw., “Tidak akan berpisah dengan Al-Qur’an hingga akhir zaman” dan dalam konteks itulah M. Quraish Shihab menjadikan Imam Ali, setelah Rasûl Saw., sebagai sosok yang harus dicintai dan diteladani”.⁵

Apa yang dikutip secara sempurna oleh Afrizal Nur dalam konteks cinta M. Quraish Shihab kepada Imam Ali memang benar, tetapi sungguh sangat disayangkan bahwa Afrizal Nur tidak menganggap komentar-komentar ulamâ’ yang diikuti oleh M. Quraish Shihab menyangkut makna cinta itu. Dalam konteks ini, Syekh Abdul Halim Mahmud yang merupakan salah seorang guru terdekat M. Quraish Shihab menempuh jalan tersebut dalam bukunya, *al-Taḥkîr al-Falsafî fî al-Islâm*. Bahkan, Imam al-Syafi’i pun mencintai ahlul bayt sebagaimana dalam syairnya:

يا آل بيت رسول الله حبكم
فرض من الله في القرآن أنزله
يكفيكم من عظيم الفخر أنكم
من لم يصل عليكم لا صلاة له⁶

⁵ Afrizal Nur, *Tafsir Al-Mishbâh dalam Sorotan*, Jakarta: Pustaka Al-Kausar, 2018, hal. 85.

⁶ Muhammad bin Ahmad bin Abdil Bari al-Ahdal, *Ifadat al-Sadati al-'Umadi*, Beirut: Daar al-Minhaj, 2004, hal. 15.

Wahai ahli bait Rasûlullah, mencintai kalian, adalah kewajiban yang ditetapkan Allah di dalam Al-Qur'an yang diturunkan-Nya, cukup bagi kalian dari kebanggaan terbesar yang ada, bahwa orang yang tidak bershalawat kepada kalian (di dalam shalat), maka tidaklah sah shalatnya.

M. Quraish Shihab sebagaimana ditegaskannya dalam bukunya, *Islam Yang Saya Pahami*, menjadikan cinta beliau kepada Imam Ali r.a. dan upaya meneladaninya sebagai kewajiban mencintai dan mengakui pula kekhalifahan Abu Bakar dan Umar r.a. Dalam buku tersebut M. Quraish Shihab menukil pandangan seorang ulamâ' Suni bermazhab Syafi'i dan yang sangat disegani, Syekh Muhammad Sa'id Ramadan al-Buti (1929–2013) yang beliau sampaikan pada *Mahrajan al-Imam Ali* di London pada tahun 1991.⁷

Sayyidina Ali r.a. dalam perjalanan hidup beliau selalu menjadi penasihat yang tulus terhadap Sayyidina Abu Bakar dan Umar r.a, baik diminta maupun tidak. Kendati boleh jadi beliau merasa bahwa beliau lebih berhak daripada Sayyidina Abu Bakar r.a., bahkan kendati beliau tidak selalu menyetujui kebijakan Khalifah Usman r.a., namun ketika pemberontak mengepung beliau, Sayyidina Ali r.a. mengutus buah hati beliau, Sayyidina Al-Hasan dan Sayyidina Al-Husain untuk membela sang Khalifah ketiga itu. Ini tidak mungkin terjadi, kecuali dari seorang yang tulus. Demikian antara lain sikap Sayyidina Ali yang hendaknya diikuti, sehingga siapa pun yang mencintai Sayyidina Ali r.a secara objektif dan paham, ia tidak mungkin menolak ketiga khalifah sebelum Sayyidina Ali *karramallâhu wajhah*.

Kembali ke sorotan tentang banyaknya (sampai-sampai setiap halaman, menurut penulis) pengutipan M. Quraish Shihab “dari mufasir Syiah Thabathaba'i”, kiranya Afrizal tidak sadar bahwa diakui oleh ilmuwan bahwa satu karya ilmiah tidak harus mengabaikan sumber-sumber, kendati kontroversial atau bahkan bertentangan dengan ide penulis karya ilmiah itu, selama apa yang dikemukakannya berkaitan dengan tema bahasannya dan selama penulisnya mengemukakan pandangan itu secara objektif bersama sanggahannya bila pandangan yang dikutipnya itu tidak disetujuinya. Ini berlaku di kalangan para ulamâ' dan ilmuwan. Bahkan, Al-Qur'an pun mengemukakan pendapat-pendapat kaum musyrik, namun dibantahnya atau diisyaratkan kesalahannya.

Demikian juga dalam *Tafsir Al-Mishbâh*. Sekian banyak pendapat ulama' atau ilmuwan, baik kontroversial maupun tidak yang dihadirkan, namun apabila M. Quraish Shihab tidak sependapat, beliau akan

⁷ M. Quraish Shihab, *Islam Yang Saya Pahami*, Tangerang: Lentera Hati, 2018, hal. 21.

mengemukakan sanggahannya. Ini dapat dilihat secara amat jelas dalam *Tafsir Al-Mishbâh*, antara lain ketika menghadirkan pendapat Thabathaba'i. Sebagai contoh, antara lain dalam *Tafsir Al-Mishbâh* ketika menghadirkan ayat-ayat berikut:

1. Surat Hud/11: 112

فَأَسْتَقِيمَ كَمَا أُمِرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

Maka tetaplah kamu pada jalan yang benar, sebagaimana diperintahkan kepadamu dan (juga) orang yang telah taubat beserta kamu dan janganlah kamu melampaui batas. Sesungguhnya Dia Maha Melihat apa yang kamu kerjakan. (Q.S. Hud/11: 112)

Ketika menafsirkan firman Allah dalam Q.S. Hud/11: 112, M. Quraish Shihab antara lain menyatakan bahwa “Banyak pakar, termasuk al-Biqā’i, al-Alusi, dan Sayyid Qutb, menggaris bawahi bahwa perintah “*istaqim*” ini mengandung makna perintah untuk terus-menerus memelihara moderasi dan berada di jalan pertengahan antara dua kutub ekstrem, yakni tidak melebihi (melampaui batas) dan tidak juga mengurangi. Ide tentang perlunya moderasi adalah baik dan benar.⁸

Tetapi kendati demikian, Thabathaba'i menolak memahami perintah “*istaqim*” dalam arti “moderasi”. Makna tersebut tulis Thabathaba'i tidak didukung oleh lanjutan ayat yang hanya melarang melampaui batas. Seandainya yang dimaksud adalah moderasi, lanjut Thabathaba'i, tentu lanjutan ayat akan melarang melampaui batas dan melarang pula mengurangi hak dan kewajiban secara sekaligus. Sebagaimana dijelaskan dalam *Tafsiral-Mîzân* berikut:

ولو كان المراد بالأمر بالاستقامة هو الأمر بلزوم الاعتدال بين الإفراط والتفريط لكان الأنسب أن يردف هذا الأمر بالنهي عن الإفراط والتفريط معا مع أنه تعالى عقبه بقوله : (ولا تطغوا)، فنهي عن الإفراط فقط ، وهو بمنزلة عطف التفسير لقوله : (فاستقم كما أمرت ومن تاب معك)، وهذا أحسن شاهد على أن المراد بقوله : فاستقم الامر بإظهار الثبات على العبودية ولزوم القيام بحقها ، ثم نهي عن تعدي هذا الطور والاستكبار عن الخضوع لله والخروج بذلك عن زي العبودية فقليل : (ولا

⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur an*, Vol. V..., hal. 766.

تطغوا) ، كما فعل ذلك الامم الماضية ، ولم يكونوا مبتلين إلا بالإفراط دون التفريط والإستكبار دون التذلل⁹

Pandangan Thabataba'i ini disanggah oleh M. Quraish Shihab ketika menafsirkan ayat di atas dengan mengemukakan pandangan al-Biqā'i, yang juga memahami perintah "*istaqim*" mengandung makna "moderasi". Ulamā' Sunni asal Lebanon itu menulis sambil menghubungkan perintah tersebut dengan larangan melampaui batas bahwa, Karena "*istaqim*" adalah pertengahan antara melebihi (melampaui batas) dan mengurangi, sedangkan pengurangan hampir tidak dapat luput kecuali dari seseorang yang sangat jarang wujudnya, dan pengurangan itu pun biasanya melahirkan kerendahan hati dan rasa takut kepada Allah, sedangkan melebihi akan melahirkan kebanggaan, bahkan boleh jadi mengantar seseorang menetapkan ajaran (baru) sehingga dia keluar dari agama (yang benar), maka ayat ini tidak lagi menyebut larangan mengurangi dan langsung melarang melebihi, yakni melampaui batas.¹⁰ Berikut penjelasan lebih lengkap menurut Al-Biqā'i:

و لما كانت وسطا بين إفراط و تفريط و كان التفريط لا يكاد يسلم منه إلا الفرد النادر، وهو في الأغلب يورث انكسار النفس و احتقارها و الخوف من الله، و كان الإفراط يورث إعجابا، وربما أفضى بالإنسان إلى ظن أنه شارع فينسلخ لذلك من الدين، طوى التفريط و نهى عن الإفراط فقال: (و لا تطغوا) أي تتجاوزوا الحد فيها أمرتم¹¹

Lebih jauh, dalam *Tafsir Al-Mishbâh*, di tempat yang sama M. Quraish Shihab mengemukakan bahwa, Pendapat Sayyid Qutb dapat juga menggugurkan keberatan Thabathaba'i yang menolak memahami kata "*istaqim*" mengandung makna "moderasi". Pengarang tafsir *Fî Zilâl Al-Qur'an* itu menulis bahwa istiqamah adalah moderasi serta menelusuri jalan yang ditetapkan tanpa penyimpangan. Ini menuntut kewaspadaan terus menerus, perhatian bersinambung, upaya pengamatan terhadap batas-batas jalan, dan pengendalian emosi yang

⁹ Muhammad Husain Thabathaba'i, *Al-Mizân Fî Tafsir Al-Qur'an*, Vol. XI, Qom: Mansyurat Jama'ah al-Mudarrisin, t.th, hal. 48-49.

¹⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. V, Tangerang: Lentera Hati, 2021, hal. 766-767.

¹¹ Burhanuddin al-Biqā'i, *Nazm al-Durar Fî Tanasub al-Ayat Wa Al-Surar*, Vol. IX, Beirut: Daar al-Kutub al-Islami, 1984, hal. 391-392.

dapat memalingkan sedikit atau banyak, karena perintah ini merupakan tugas abadi dalam setiap gerak dari gerak hidup ini. Suatu hal yang perlu diperhatikan, lanjut Sayyid Qutb, adalah larangan yang datang sesudah perintah istikamah itu bukannya larangan pengabaian atau pengurangan, tetapi larangan pelampauan batas. Ini karena perintah “*istaqim*” serta apa yang diakibatkannya dalam jiwa manusia boleh jadi mengantar seseorang melampaui batas dan berlebihan, sehingga mengalihkan ajaran agama ini dari kemudahan menjadi kesukaran, padahal Allah Swt. menghendaki agar agama-Nya dilaksanakan sebagaimana ia diturunkan. Allah menghendaki agar istikamah ini sesuai yang diperintahkan-Nya, tidak berkurang dan tidak berlebih. Kelebihan dan pelampauan batas serupa dengan pengabaian dan pengurangan. Keduanya mengantar agama ini menyimpang dari cirinya yang dikehendaki Allah Swt. Ini adalah satu pesan yang sangat berharga untuk memantapkan jiwa dalam jalan lurus dan lebar, tanpa penyimpangan menuju pelampauan batas atau pengabaian.¹²

فالاستقامة: الاعتدال والمضي على النهج دون انحراف. وهو في حاجة إلى اليقظة الدائمة، والتدبر الدائم، والتحري الدائم لحدود الطريق، وضبط الانفعالات البشرية التي تميل الاتجاه قليلاً أو كثيراً. ومن ثم فهي شغل دائم في كل حركة من حركات الحياة

وإنه لما يستحق الانتباه هنا أن النهي الذي أعقب الأمر بالاستقامة، لم يكن نهيًا عن القصور والتقصير، إنما كان نهيًا عن الطغيان والمجاوزة. وذلك أن الأمر بالاستقامة وما يتبعه في الضمير من يقظة وتخرج قد ينتهي إلى الغلو والمبالغة التي تحول هذا الدين من يسر إلى عسر. والله يريد دينه كما أنزله، ويريد الاستقامة على ما أمر دون إفراط ولا غلو، فالإفراط والغلو يخرجان هذا الدين عن طبيعته كالتفريط والتقصير، وهي لإمسك النفوس على الصراط، بلا انحراف إلى الغلو أو الإهمالي على السواء. التفاتة ذات قيمة كبيرة.¹³

Demikian penjelasan Sayyid Qutb sebagaimana dikutip oleh M. Quraish Shihab sebagai sanggahan atas pandangan Thabathaba'i.

¹² M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. V, Tangerang: Lentera Hati, 2021, hal. 767.

¹³ Sayyid Quthb, *Fî Zilal al-Qur'an*, Vol. IV, Beirut: Dâr al-Syuruq, 1968, hal. 1931.

2. Surat Al-Hujurat/49: 12

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا
وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا
اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ

Hai orang-orang yang beriman, jauhilah banyak dari dugaan, sesungguhnya sebagian dugaan adalah dosa dan janganlah kamu mencari-cari kesalahan orang lain dan jangan sebahagian kamu menggunjing sebahagian yang lain. Sukakah salah seorang di antara kamu memakan daging saudaranya yang sudah mati? Maka kamu telah jijik kepadanya dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah Maha Penerima taubat lagi Maha Penyayang.

M. Quraish Shihab antara lain mengutip pendapat Thabathaba'i yang menyatakan bahwa ia memperoleh kesan dari kata *akhîhi* (saudaranya) dalam konteks larangan bergunjing, bahwa larangan tersebut hanya berlaku jika yang digunjing adalah seorang muslim, karena persaudaraan yang diperkenalkan di sini adalah persaudaraan seiman.

واعلم أن في الكلام إشعاراً أو دلالة على اقتصار الحرمة في غيبة المسلمين، ومن القرينة عليه قوله في التعليل: (لحم أخيه)، فالأخوة إنما هي بين المؤمنين¹⁴

Pandangan Thabataba'i ini secara tegas ditolak oleh M. Quraish Shihab dengan menyatakan sebagaimana ditulisnya dalam *Tafsir Al-Mishbâh*: Tidak sependapat, karena kata *akh/saudara* yang digunakan Al-Qur'an tidak harus selalu berarti saudara seagama. Bahkan, Al-Qur'an menegaskan (menambahkan) kata seagama jika bermaksud menghilangkan kesan persaudaraan yang tidak seagama, seperti firman-Nya, “*Jika mereka bertaubat, melaksanakan salat dan menunaikan zakat, (mereka itu) adalah saudara-saudara kamu seagama*” (al-Taubah/9: 11). Di sisi lain, Islam mengundang semua anggota masyarakat untuk bekerja sama menciptakan kesejahteraan bersama. Menggunjing salah seorang anggota masyarakat dapat melumpuhkan masyarakat itu, seperti yang dikemukakan juga oleh Thabathaba'i. Di sisi lain, bukankah menggunjing adalah suatu

¹⁴ Muhammad Husain Thabathaba'i, *Al-Mîzân Fî Tafsir Al-Qur'an*, Vol. XVIII..., hal. 325.

perbuatan yang tidak baik? Melakukan satu perbuatan buruk, terhadap siapa pun ia ditujukan, pastilah tidak direstui agama. Bukankah perguncingan merupakan perlakuan tidak adil dan agama memerintahkan menegakkan keadilan kepada siapa pun, walau terhadap orang-orang kafir? “*Janganlah sekali-kali kebencian(mu) kepada sesuatu kaum karena mereka menghalang-halangi kamu dari Masjidilharam, mendorongmu berbuat aniaya (kepada mereka). Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan pelanggaran*” (al-Maidah/5: 2).¹⁵ Demikian antara lain terbaca dalam *TafsirAl-Mishbâh* yang membuktikan bahwa M. Quraish Shihab tidak sertamerta menyetujui semua pendapat yang dikutipnya, termasuk pendapat Thabathaba’i.

3. Surat ‘Abasa/90: 1–10

عَبَسَ وَتَوَلَّى ۝١ أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى ۝٢ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهٗ يَزْكَى ۝٣ أَوْ يَذَّكَّرُ ۝٤ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَى ۝٥ أَمَّا مَنِ اسْتَغْنَى ۝٦ وَأَمَّا مَنْ جَاءَكَ يَسْعَى ۝٧ وَهُوَ يَخْشَى ۝٨ فَأَنْتَ عَنْهُ تَلَهَّى ۝٩

Dia (Nabi Muhammad) berwajah masam dan berpaling. Karena seorang tunanetra (Abdullah bin Ummi Maktum) telah datang kepadanya. Tahukah engkau (Nabi Muhammad) boleh jadi dia ingin menyucikan dirinya (dari dosa). Atau dia (ingin) mendapatkan pengajaran sehingga pengajaran itu bermanfaat baginya? Adapun orang yang merasa dirinya serba cukup (para pembesar Quraisy), engkau (Nabi Muhammad) memberi perhatian kepadanya. Padahal, tidak ada (cela) atasmu kalau dia tidak menyucikan diri (beriman). Adapun orang yang datang kepadamu dengan bersegera (untuk mendapatkan pengajaran), sedangkan dia takut (kepada Allah), malah engkau (Nabi Muhammad) abaikan. (Q.S. 'Abasa/80:1-10)

Pada awal tafsirannya terhadap surat ‘Abasa, M. Quraish Shihab mengemukakan pendapat banyak ulamâ’ menyangkut sebab turun ayat pertama dan seterusnya yang mereka nilai sebagai teguran kepada Nabi Muhammad Saw. atas sikap beliau terhadap ‘Abdullah bin Ummi Maktum.

Thabataba’i, sebagaimana dikutip dalam *TafsirAl-Mishbâh*, menilai ayat itu bukan teguran kepada Nabi Muhammad Saw. dengan alasan antara lain bahwa redaksi ayat-ayat tersebut tidaklah secara

¹⁵ M. Quraish Shihab, *TafsirAl-Mishbâh Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur an*, Vol. XII, ..., hal. 599.

jelas ditujukan kepada Nabi Muhammad Saw. Ia hanya mengandung informasi tanpa menjelaskan siapa pelakunya. Bahkan, masih menurut Thabathaba'i, terdapat petunjuk bahwa yang dimaksud bukan Nabi Muhammad Saw. Karena bermuka masam bukanlah sifat beliau terhadap lawan-lawan, walaupun telah jelas-jelas berseberangan dengan beliau, apalagi terhadap kaum beriman. Lalu, masih menurut Thabathaba'i, penyifatannya bahwa beliau memberi pelayanan kepada orang-orang kaya dan mengabaikan orang-orang miskin tidaklah serupa dengan sifat Nabi Saw. Maka, bagaimana mungkin Allah mengagungkan budi pekerti beliau secara mutlak pada awal masa kenabian beliau, lalu Allah mengecam beliau atas beberapa sikap dan mencelanya karena melayani orang-orang kaya. Berikut redaksi aslinya dalam *Tafsiral-Mîzân*:

وليس الآيات ظاهرة الدلالة على أن المراد بها هو النبي بل خبر محض لم يصرح بالمخبر عنه بل فيها ما يدل على أن المعنى بها غيره لأن العبوس ليس من صفات النبي مع الأعداء المباينين فضلا عن المؤمنين المسترشدين. ثم الوصف بأنه يتصدى للأغنياء ويتلهى عن الفقراء لا يشبه أخلاقه الكريمة كما عن المرتضى رحمه الله وقد عظم الله خلقه إذ قال - وهو قبل نزول هذه السورة - : (وإنك لعلى خلق عظيم)، والآية واقعة في سورة و ن ، التي اتفقت الروايات المبينة لترتيب نزول السور على أنها نزلت بعد سورة اقرأ باسم ربك ، فكيف يعقل أن يعظم الله خلقه في أول بعثته ويطلق القول في ذلك ثم يعود فيعاتبه على بعض ما ظهر من أعماله الخلقية ويذمه بمثل التصدي للأغنياء وإن كفروا والتلمي عن الفقراء وإن آمنوا واسترشدوا¹⁶

Demikian antara lain pendapat Thabataba'i. Selain itu sebagaimana yang beliau riwayatkan dari sumber Imam Ja'far al-Shadiq bahwa ayal-ayat di atas turun menyangkut seorang dari Bani Umayyah yang ketika itu sedang berada disisi Nabi Saw., lalu 'Abdulllah bin Ummi Maktum datang. Maka ketika lelaki dari Bani Umayyah itu melihat Ibnu Ummi Maktum dia merasa jijik, bermuka masam, dan memalingkan wajahnya. Lalu Allah menceritakannya dan mengingkari sikap lelaki tersebut.

¹⁶ Muhammad Husain Thabathaba'i, *Al-Mîzân Fî TafsirAl-Qur'an*, Vol. XX..., hal. 203.

عن الصادق الكلام - علي ما في المجمع - أنها نزلت في رجل من بني أمية كان عند النبي فجاء ابن أم مكتوم فلما رآه تقدر منه وجمع نفسه وعبس وأعرض بوجهه عنه فحكى الله سبحانه ذلك وأنكره عليه¹⁷

Pandangan Thabathaba'i di atas secara panjang lebar disanggah oleh M. Quraish Shihab, antara lain dengan mengutip pendapat al-Biq'a'i dan Sayyid Qutb. Berikut redaksi dalam tafsir *Nazm al-Durar Fî Tanâsub al-Ayat Wa Al-Surar*:

M. Quraish Shihab juga mengemukakan bahwa, “Apa yang dilakukan Nabi Saw. dengan hanya bermuka masam, tidak menegur dengan kata-kata, apalagi mengusirnya, adalah satu sikap yang sangat terpuji dalam ukuran tokoh-tokoh masyarakat dewasa ini dan kala itu. Jangankan mengganggu pertemuan orang penting, mendekat saja ke ruangnya bisa-bisa mengakibatkan penangkapan atau paling tidak hardikan. Nabi Saw. sama sekali tidak melakukan hal itu. Bahkan, muka masamnya pun tidak terlihat oleh ‘Abdullah bin Umami Maktum. “Jika demikian, mengapa beliau ditegur?” Jawabannya, karena beliau adalah manusia teragung, sehingga sikap yang menimbulkan kesan negatif pun tidak dikehendaki oleh Allah untuk beliau perankan. Memang, seperti bunyi rumus, “Apa yang dinilai kebajikan oleh orang-orang yang amat berbakti masih dapat dinilai keburukan oleh orang-orang yang didekatkan Allah kepada-Nya”. Nabi Muhammad Saw. adalah makhluk yang paling didekatkan ke sisi Allah. Di sisi lain, kata *talahha* bukanlah berarti “mengabaikan” dalam pengertian menghina dan melecehkan, sebagaimana dipahamai oleh Thabathaba'i, tetapi ia juga digunakan dalam arti mengerjakan sesuatu yang penting dengan mengabaikan sesuatu lain yang juga penting.¹⁸

Setelah membaca dari ketiga penafsiran di atas, bahwa penulis *Tafsir Al-Mishbâh* ketika mengutip dari Thabathaba'i atau dari siapa pun tidak menelan begitu saja setiap pendapat, tetapi berusaha bersikap kritis, bahkan menolak pendapat siapa pun atas nama logika dan ilmu pengetahuan, bukan atas dasar mazhab. Demikian juga, ketika menerimanya, itu dilakukan bukan atas dasar mazhab pencetusnya, tetapi karena pendapat yang dikemukakan sejalan

¹⁷ Muhammad Husain Thabathaba'i, *Al-Mîzân Fî Tafsir Al-Qur'an*, Vol. XX..., hal. 204.

¹⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. XV..., hal. 73.

dengan pemikiran penulis *Tafsir Al-Mishbâh*, terlepas dari anutan mazhab M. Quraish Shihab yaitu Syafi'i dalam bidang fikih dan Asy'ari dalam bidang Akidah.

Selanjutnya, Afrizal kembali berusaha melemparkan tuduhan berpaham Syiah kepada M. Quraish Shihab, walaupun dinyatakannya bahwa ia tidak bermaksud menuduhnya. Pada halaman tersebut Afrizal berusaha membuktikan keberpihakan M. Quraish Shihab kepada Syiah dengan menunjuk *Ensiklopedia Al-Qur'an: Kajian Kosakata dan Tafsirnya* karena menurutnya, "dalam buku tersebut M. Quraish Shihab terlalu sering merujuk *Tafsiral-Mîzân* karya Thabathaba'i sebagai referensi penulisannya."

Diduga keras Afrizal tidak membaca ensiklopedia tersebut, tetapi boleh jadi hanya melihat sampulnya, di mana tertera nama M. Quraish Shihab, dan atas dasar tulisan di sampul itu ia berkesimpulan bahwa *Ensiklopedia Kosakata Al-Qur'an* itu adalah karya M. Quraish Shihab lalu mengajukan sorotannya. Padahal, jelas dan dapat terbaca dalam ensiklopedia tersebut bahwa bukan M. Quraish Shihab yang menyusunnya. Tidak ada satu entri pun dalam ensiklopedia itu yang ditulis oleh M. Quraish Shihab. Tercantum dalam Kata Pengantar Pimpinan Redaksi pada ensiklopedia tersebut bahwa, "Dewan Redaksi Ensiklopedia ini dipilih dari kalangan pakar Al-Qur'an. Tim penyusun dipimpin langsung oleh Drs. Abdul Hafizh Dasuki, M.A dibantu oleh Drs Ahmad Thib Raya MA (kini Prof Dr) sebagai sekertaris Tim, dan Koordinator para penulis. Sedang Tim Penulis terdiri atas para dosen IAIN dan dosen-dosen agama Islam pada Perguruan Tinggi Umum yang ketika itu sedang mengikuti Program Pascasarjana IAIN Jakarta dan IAIN Yogyakarta." Lebih jauh, dijelaskan dalam Pengantar itu bahwa pada tahun 1997 dimunculkan Edisi Percobaan yang dibedah dan dikaji secara mendalam dan saksama dalam sebuah acara bedah buku yang pesertanya diundang secara khusus. Hadir ketika itu sejumlah pakar di bidang ilmu-ilmu Al-Qur'an, tokoh ulamâ', cendekiawan, kalangan pesantren, dan sekian banyak anggota organisasi masyarakat Islam.

Menanggapi kritikan saran dan komentar yang masuk dari berbagai kalangan tersebut, diupayakan penyempurnaan atas edisi percobaan itu dan terbentuk ketika itu untuk maksud tersebut satu tim yang menyiapkan penerbitannya dalam bentuk yang lebih komprehensif. Tim tersebut terdiri atas: Prof. Dr. M. Quraish Shihab, MA; Prof. Dr. Nasharuddin Umar, MA; Dr. Muchlis Hanafi, MA; Dr. Shahabuddin, MA; Irfan Masud Abdullah, MA; dan Salim Rusydi Cahyono, Lc. Hasilnya adalah ensiklopedia tersebut yang ditulis oleh

sarjana agama sebagaimana dapat dibaca nama-nama mereka pada setiap entri dalam ensiklopedia itu.¹⁹

Karya tersebut dihargai oleh pemerintah Indonesia sehingga dalam satu acara di istana negara pada masa pemerintahan Presiden Susilo Bambang Yudhoyono, M. Quraish Shihab diminta berbicara antara lain menyangkut karya ilmiah tersebut di hadapan undangan, antara lain duta-duta besar negeri Islam. Kemudian, pada tahun 2013, Departemen Agama membagikan 3000 eksemplar dari ensiklopedia tersebut ke berbagai kalangan, termasuk pesantren-pesantren di seluruh Indonesia. Itulah kisah ensiklopedia yang oleh penulis dikatakan sebagai karya M. Quraish Shihab yang berkecenderungan Syiah. Memang, tidak dapat diingkari peranan M. Quraish Shihab dalam terwujudnya ensiklopedia tersebut sejak ide penyusunan, upaya beliau mengusahakan ketersediaan dana dari seorang dermawan untuk penulisan dan penerbitannya, serta keterlibatan beliau dalam membaca entri-entri yang tertulis sebelum dicetak. Kalau tuduhan penulis itu wajar, wajarkah juga para penulis entri ensiklopedia yang puluhan itu demikian? Wajar jugakah Departemen Agama dituduh penyebar ajaran Syiah? Atau, ini hanya obsesi penulis untuk mendiskreditkan sosok M. Quraish Shihab? Kemudian, apakah benar dalam ensiklopedia itu “terlalu sering M. Quraish Shihab merujuk *Al-Mîzân*”? Tuduhan ini menambah kuatnya dugaan bahwa Afrizal hanya melihat sampul ensiklopedia itu, atau bahkan hanya mendengar adanya ensiklopedia tersebut.

B. Argumentasi Bantahan Keberpihakan *Tafsir Al-Mishbâh* Terhadap Penafsiran Syi'ah

Pada bagian ini, penulis hendak membantah argumentasi Afrizal Nur yang mempersoalkan anggapannya bahwa M. Quraish Shihab lebih condong mengutip ke tokoh-tokoh Syi'ah di dalam kitab *Tafsir Al-Mishbâh*-nya.²⁰ Argumentasi ini penulis perkuat oleh contoh-contoh ayat

¹⁹ Muchlis Hanafi, *Surat Terbuka Untuk Penulis Buku Tafsir Al-Mishbâh dalam Sorotan*, Jakarta: PSQ, 2019, hal. 43.

²⁰ Munculnya penafsiran dan pandangan syiah dalam *Tafsir Al-Mishbâh*, pada dasarnya dimulai dari rasa simpati M. Quraish Shihab terhadap ajaran syiah. Simpati ini ditunjukkan dengan pembelaan dan usaha-usaha untuk membersihkan citra syiah yang terlanjur buruk dan negatif menurut mayoritas umat Islam di Indonesia. Kemudian hal ini juga didasari adanya keinginan M. Quraish Shihab untuk mengikis atau memperdekat jurang pemisah antara syiah dan sunni yang selama ini sangat susah untuk disatukan. Keberanian mengadopsi pemikiran Thabathaba'i dalam *Tafsir Al-Mishbâh*, mesti mendapat perhatian dikarenakan, *pertama*, Thabathaba'i adalah ulamâ' syiah yang menulis *Tafsir Al-Mîzân*, sedikit banyaknya pemikiran syiah pasti dituangkan dalam kitab tafsirnya, *kedua*, masyarakat

serta penafsiran M. Quraish Shihab yang membantah pandangan tokoh Syî'ah seperti Thabathaba'i di dalam penafsirannya.

1. Terlalu mengagungkan puteri Nabi Muhammad Saw. Fatimah R. A

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٦٨﴾

Adapun orang laki-laki maupun perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) balasan atas perbuatan yang mereka lakukan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Mahaperkasa, Mahabijaksana.

Pada Surat Al-Mâidah/5: 38 Afrizal Nur memberikan pernyataan, bahwa ketika M. Quraish Shihab menafsirkan Surat Al-Mâidah 5:38 ia mengutip sebuah hadis: “*Seandainya si A mencuri, niscaya pasti akan kupotong tangannya*”. Di dalam penerjemahan hadis tersebut tidak disebutkan nama asli dari teks hadisnya, ini adalah kekeliruan dan mengandung keberpihakan terhadap kelompok tertentu. Bagi Afrizal Nur, pengutipan hadis tersebut tanpa matan dan juga tanpa menunjukkan sebuah nama merupakan satu indikasi ada keberpihakan M. Quraish Shihab di dalam penafsirannya terhadap pengagum mazhab Syî'ah Imamiyah.

Seharusnya, menurut Afrizal Nur hadis tersebut diberikan matan yang lengkap dan tidak menyembunyikan nama Fatimah di dalam teks penerjemahannya, pemenggalan tersebut adalah hal yang tidak wajar di dalam sebuah karya tafsir. Bagi Afrizal Nur, hadis tersebut harus ditampilkan dengan utuh seperti maknanya: “*lau anna fatmata binta muhammad saraqat laqata tu yadaha. Seandainya puteri aku Fatimah mencuri, niscaya pasti akan ku potong tangannya.*”²¹

Keengganan M. Quraish Shihab di dalam menampilkan Fatimah di dalam sebuah kutipan teks hadis bagi Afrizal Nur merupakan bentuk

Indonesia memiliki kepercayaan yang tinggi terhadap kepakaran dan ilmu M. Quraish Shihab sehingga tafsirnya dapat diterima dengan mudah di masyarakat. *Ketiga*, masyarakat Indonesia membutuhkan bimbingan dari ulamâ' untuk memahami Al-Qur'an karena rendahnya tingkat pemahaman masyarakat mengenai Al-Qur'an. *Keempat*, semakin banyaknya penganut syiah di Indonesia dalam beberapa tahun terakhir bisa saja disebabkan mendapatkan semangat secara tidak langsung dari pandangan M. Quraish Shihab dalam tafsirnya. Ziska Yanti, “Kajian Intertekstualitas Ayat Ahl Al-Kitab Dalam Tafsir Al-Mishbâh Karya M. Quraish Shihab Dengan *Tafsiral-Mizân* Karya Husein Thabathaba'i,” dalam *Jurnal Ilmu Al-Qur'an, Hadis dan Teologi*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2022, hal. 20.

²¹ Afrizal Nur, *Tafsir Al-Mishbâh dalam Sorotan*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2018, hal. 294.

dari ketidakwajaran. Sebagai kesimpulan dari Afrizal Nur adalah bahwa M. Quraish Shihab telah menerapkan metodologi kontekstual historis yang digunakannya secara sembarangan dan menjadikan satu hukum tersebut menjadi relatif dan tidak tetap sebagaimana banyak diterapkan oleh para pengagum hermeneutika

Namun menurut penulis, Afrizal Nur terlalu dini dan terburu-buru di dalam menyimpulkan sebuah pandangan M. Quraish Shihab di dalam tafsirnya tersebut, yang seolah-oleh lebih condong pada kelompok Syi'ah.

Hal pertama yang harus digarisbawahi adalah bahwa merupakan kewajiban setiap muslim menghormati Rasûlullah Saw. Al-Qur'an menegaskan perlunya merendahkan suara di hadapan beliau, baik ketika berdialog dengan beliau maupun ketika beliau diam. Demikian itu karena bisa jadi sikap seseorang terhadap beliau mengakibatkan amalnya terhapus tanpa ia sadari. Begitu penegasan Surat Al- Hujurât 49: 2. Ayat ini paling tidak merupakan ancaman gugurnya pahala amal atas perbuatan yang mengganggu Nabi Saw, walau itu tanpa disadari. Jika demikian, seseorang hendaknya menjaga sedemikian rupa perasaan Nabi Saw. sehingga tidak bersikap atau berucap yang dapat menyinggung Nabi Muhammad Saw.

Penyembunyian nama Fatimah di situ adalah bentuk dari kerendhatian M. Quraish Shihab di dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, karena ia tidak ingin menyinggung hati Nabi Muhammad Saw., sebenarnya bukan saja M. Quraish Shihab, ulamâ'-ulamâ' besar pun, seperti Sayyid Muhammad Rasyid Rida dalam tafsir *Al-Manâr* enggan menyebut nama Fatimah dalam hadis populer itu dan menggantikannya dengan kata *Fulânah* (si Anu) karena walaupun itu ucapan perandaian Nabi Saw. terhadap putri beliau, namun adab kesopanan kepada Rasûl Saw. menjadikan kita tidak wajar mengucapkannya.²²

Ini hanya sebuah adab seorang mufasir yang tidak ingin menyinggung keluarga Nabi. Bukankah bisa saja seorang ayah/ibu menyebutkan keburukan anaknya, tetapi dia tersinggung dan tidak rela jika keburukan itu diucapkan orang lain, kendati ucapan mereka benar? Di sisi lain, perubahan tersebut tidak mengubah substansi kandungan hadis. Demikian logika ulamâ' yang menukar kata "Fatimah" dengan "*Fulânah*". Perlu dicatat bahwa sekian banyak hadis selain ini yang redaksinya tidak sepenuhnya sama dengan redaksi ucapan Rasûl Saw. Mereka yang mengubah redaksi itu adalah mereka yang memiliki kepekaan perasaan, apapun madzhabnya. Bahkan, bukan hanya Rasyid

²² Muchlis Hanafi, *Surat Terbuka Untuk Penulis Buku Tafsir Al-Mishbâh dalam Sorotan*, Jakarta: PSQ, 2019, hal. 47.

Rida, Imam Syafi'i pun bersikap demikian. Bukalah kitab *Fatḥh al-Ḅârî* karya Ibnu Hajar al-'Asqalâni. Ulamâ' besar bermazhab Sunni dan yang menjadi rujukan banyak ulamâ' Sunni ini pun ketika mengomentari hadits di atas menulis, antara lain, sebagai berikut:

Ibnu Majid menyebut melalui gurunya, Muhammad bin Rumh, menyangkut hadits ini (Seandainya Fatimah mencuri) bahwa aku mendengar al-Lais berucap setelah menyebut hadits ini bahwa "Allah telah melindungi beliau (Fatimah) dari mencuri dan setiap muslim hendaknya berucap demikian (Beliau dilindungi Allah dari mencuri), bahkan al-Syafi'i ketika hadits ini disebut di hadapannya berucap, "Beliau menyebut (sebagai ganti kata Fatimah) anggota badan yang mulia dari seorang wanita mulia. Semua menganggap baik sikap al-Syafi'i itu karena di sana ada sopan santun yang tinggi.

Apakah ulamâ'-ulamâ' besar yang enggan menyebut nama Fatimah dalam meriwayatkan hadits di atas memiliki juga kecenderungan Syiah Imamiah? Atau, justru Afrizal Nur yang dapat dinilai tidak mengerti adab terhadap Nabi Muhammad Saw., dan putrinya? Jika keberpihakan M. Quraish Shihab di dalam mengutip sumber tafsirSyi'ah kemudian dituduh sebagai kaum syiah, maka menurut penulis hal tersebut tidak fair (objektif). Karena M. Quraish Shihab di beberapa tafsirnya, sering juga membantah terhadap pandangan penafsiran kalangan Syiah, seperti bantahannya di dalam *TafsirAl-Mishbâh*. Misalkan saja M. Quraish Shihab mempersoalkan pendapat Thabathaba'i di dalam *TafsirAl-Mishbâh* Surat Hud/11:112

فَاسْتَقِيمْ كَمَا أَمَرْتُ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْعَوْا إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿١١٢﴾

Maka tetaplah engkau (Muhammad) (di jalan yang benar), sebagaimana telah diperintahkan kepadamu dan (juga) orang yang bertobat bersamamu, dan janganlah kamu melampaui batas. Sungguh, Dia Maha Melihat apa yang kamu kerjakan.

Di dalam Surat Hud/11:112 di atas, M. Quraish Shihab ketika menafsirkan ayat tersebut menyatakan, bahwa banyak pakar mufasir, termasuk al-Biqā'i, al-Alusi, dan Sayyid Qutb, menggarisbawahi bahwa perintah "*istaqim*" ini mengandung makna perintah untuk terus-menerus memelihara moderasi dan berada di jalan pertengahan antara dua kutub ekstrem, yakni tidak melebihi (melampaui batas) dan tidak juga mengurangi. Ide tentang perlunya moderasi adalah baik dan benar, tetapi kendati demikian, Thabathaba'i menolak memahami perintah "*istaqim*" dalam arti "moderasi". Makna tersebut, menurut

Thabathaba'i, tidak didukung oleh lanjutan ayat yang hanya melarang melampaui batas. Seandainya yang dimaksud adalah moderasi, lanjut Thabathaba'i, tentu lanjutan ayat akan melarang melampaui batas dan melarang pula mengurangi hak dan kewajiban secara sekaligus.”

Pandangan Thabathaba'i ini, disanggah oleh M. Quraish ketika menafsirkan ayat di atas dengan mengemukakan pandangan al-Biqā'i, yang juga memahami perintah “*istaqim*” mengandung makna “moderasi”. Ulamā' Sunni asal Lebanon itu menulis sambil menghubungkan perintah tersebut dengan larangan melampaui batas bahwa kata “*istaqim*” adalah pertengahan antara melebihi (melampaui batas) dan mengurangi, sedangkan pengurangan hampir tidak dapat luput kecuali dari seseorang yang sangat jarang wujudnya, dan pengurangan itu pun biasanya melahirkan kerendahan hati dan rasa takut kepada Allah SWT., sedangkan melebihi akan melahirkan kebanggaan, bahkan boleh jadi mengantar seseorang menetapkan ajaran (baru) sehingga dia keluar dari agama (yang benar), maka ayat ini tidak lagi menyebut larangan mengurangi dan langsung melarang melebihi, yakni melampaui batas.²³

Hal tersebut diperkuat oleh M. Quraish Shihab dengan mengambil pandangan dari Syaid Qutb, bahwa, Qutb juga dapat menggugurkan pandangan Thabathaba'i, yang menolak kata “*istaqim*” mengandung makna “moderasi”. Pengarang tafsir *Fî Zilâl Al-Qur'an* itu menulis bahwa *istikamah* adalah moderasi serta menelusuri jalan yang ditetapkan tanpa penyimpangan. Ini menuntut kewaspadaan terus-menerus, perhatian bersinambung, upaya pengamatan terhadap batasan jalan, dan pengendalian emosi yang dapat memalingkan sedikit atau banyak, karena perintah ini merupakan tugas abadi dalam setiap gerak dari gerak-gerak hidup ini.

Bagi Sayyid Qutb, suatu hal yang perlu disoroti bahwa larangan yang datang sesudah perintah *istikamah* itu bukannya larangan pengabaian atau pengurangan, tetapi larangan pelampauan batas. Ini karena perintah “*istaqim*” serta apa yang diakibatkannya dalam jiwa manusia boleh jadi mengantar seseorang melampaui batas dan berlebihan, sehingga mengalihkan ajaran agama ini dari kemudahan menjadi kesukaran, padahal Allah SWT., menghendaki agar agama-Nya dilaksanakan sebagaimana ia diturunkan. Allah menghendaki agar *istikamah* ini sesuai yang diperintahkan-Nya, tidak berkurang dan tidak berlebih. Kelebihan dan pelampauan batas serupa dengan pengabaian dan pengurangan. Keduanya mengantar agama ini menyimpang dari

²³ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. 5..., 766.

citranya yang dikehendaki Allah SWT., Ini adalah satu pesan yang sangat berharga untuk memantapkan jiwa dalam jalan lurus dan lebar, tanpa penyimpangan menuju pelampauan batas atau pengabaian.²⁴

Argumentasi selanjutnya yang memperkuat bahwa tuduhan Afrizal Nur tidak objektif di dalam memposisikan M. Quraish Shihab sebagai penganut Syi'ah adalah dalam Surat Al-Hujurât/49:12. Sebagai mana M. Quraish Shihab mengutip ayat tersebut:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢﴾

Wahai orang-orang yang beriman! Jauhilah banyak dari prasangka, sesungguhnya sebagian prasangka itu dosa dan janganlah kamu mencari-cari kesalahan orang lain dan janganlah ada di antara kamu yang menggunjing sebagian yang lain. Apakah ada di antara kamu yang suka memakan daging saudaranya yang sudah mati? Tentu kamu merasa jijik. Dan bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah Maha Penerima tobat, Maha Penyayang.

Di dalam penafsirannya, M. Quraish Shihab antara lain mengutip pendapat Thabathaba'i yang menyatakan bahwa ia memperoleh kesan dari kata akhiih (saudaranya) dalam konteks larangan bergunjing, bahwa larangan tersebut hanya berlaku jika yang digunjing adalah seorang muslim, karena persaudaraan yang diperkenalkan di sini adalah persaudaraan seiman.

Pandangan Thabathaba'i ini secara tegas ditolak oleh M. Quraish Shihab dengan menyatakan sebagaimana ditulisnya dalam *Tafsir Al-Mishbâh* antara lain:

M. Quraish Shihab tidak sependapat, dengan Thabathaba'i karena kata (*akh/saudara*) yang digunakan Al-Qur'an tidak harus selalu berarti saudara seagama. Bahkan, Al-Qur'an menegaskan (menambahkan) kata seagama jika bermaksud menghilangkan kesan persaudaraan yang tidak seagama, seperti firman-Nya, "Jika mereka bertaubat, melaksanakan shalat dan menunaikan zakat, (mereka itu) adalah saudara-saudara kamu seagama" al-Taubah/9: 11. Di sisi lain, Islam mengundang semua

²⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an...*, hal. 767.

anggota masyarakat untuk bekerja sama menciptakan kesejahteraan bersama. Menggunjing salah seorang anggota masyarakat dapat melumpuhkan masyarakat itu, seperti yang dikemukakan juga oleh Thabathaba'i. Di sisi lain, bukankah menggunjing adalah suatu perbuatan yang tidak baik? Melakukan satu perbuatan buruk, terhadap siapapun ia ditujukan, pastilah tidak direstui agama. Bukankah pergunjungan merupakan perlakuan tidak adil dan agama memerintahkan menegakkan keadilan kepada siapapun, walau terhadap orang-orang kafir? "Janganlah sekali-kali kebencianmu) kepada suatu kaum karena mereka menghalang-halangi kamu dari Masjidilharam, mendorongmu berbuat aniaya (kepada mereka). Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong menolong dalam berbuat dosa dan pelanggaran" al-Mâidah/5: 2.²⁵

Kembali lagi ke persoalan tudingan Afrizal Nur terhadap keberpihakan *Tafsir Al-Mishbâh* terhadap pandangan Syî'ah kini bisa penulis batalkan, karena disini, Afrizal Nur tidak cermat di dalam mengkaji sebuah kajian. Jika pandangan Afrizal Nur dikaitkan dengan sebuah teori kritikal objektivitas hermeneutika, maka apa yang dinyatakan Afrizal Nur hanya omong kosong belaka, ia tidak membangun landasannya sesuai dengan sebagaimana mestinya, jika memang ia ingin membantah.

Sebagaimana model hermeneutika objektif meneropong sebuah kajian, bahwa seorang penafsir atau juga orang memahami sebuah teks, harus mengerti apa yang dibicarakan oleh pengarangnya atau ungkapan jiwa pengarangnya di dalam sebuah teks. Sehingga apa yang disebut makna atau tafsiran atasnya tidak didasarkan atas kesimpulan penafsir melainkan diturunkan dan bersifat instruktif.²⁶

Mazhab hermeneutika objektif penafsiran ini dianut oleh Schleiermacher (1768-1834) dan Wilhelm Dilthey (1833-1911).²⁷ Menurut Schleiermacher, sebuah teks akan dapat ditentukan maknanya jika dikaitkan dengan bahasa orisinal yang dikomunikasikan oleh pengarang kepada publik. Selain itu, makna dari setiap kata harus ditentukan dengan konteks keberadaan kata tersebut.

Jika mengkaitkan kritikan Afrizal Nur terhadap tuduhan Syî'ah kepada M. Quraish Shihab, maka sesungguhnya Afrizal Nur tidak

²⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. 12..., hal. 613.

²⁶ Nashr Hâmid Abû Zayd, *Isykâliyât Al-Ta'wîl wa Aliyât Al-Qirâ'ah*, Kairo, Al-Markaz Al-Tsaqafî, tth., hal. 11.

²⁷ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas*, diterjemahkan oleh Ahsin Muhammad, Bandung, Pustaka, 1985, hal. 9-10.

objektif di dalam kritiknya, karena banyak bukti-bukti yang bisa dibantah oleh tuduhan tersebut, dan hal tersebut adalah kekeliruan karena membuat generalisasi dan kesimpulan yang tergesa-gesa (*fallacy of hasty generalization*) kekeliruan berpikir karena tergesa-gesa membuat generalisasi, yaitu mengambil kesimpulan umum dari kasus individual yang terlampau sedikit, sehingga kesimpulan yang ditarik melampaui batas lingkungannya, seperti: Dia orang Islam, mengapa membunuh? Kalau begitu, orang Islam memang jahat. Ini bisa dilihat dari penilaian Afrizal Nur terhadap M. Quraish seorang mufassir, mengapa mengutip dari orang Syiah dan jika pengutipan itu menggiring opini bahwa M. Quraish Shihab adalah syiah, maka terlalu berlebihan dan tidak objektif sebagai peneliti.²⁸

Dari sini, Afrizal Nur terlihat tidak mengerti dan tidak sadar bahwa sesungguhnya sebuah karya ilmiah tidak harus mengabaikan sumber-sumber, kendati kontroversial atau bahkan bertentangan dengan ide penulis karya ilmiah itu, selama apa yang dikemukakannya berkaitan dengan tema bahasanya dan selama penulisnya mengemukakan pandangan itu secara objektif bersama sanggahannya bila pandangan yang dikutipnya itu tidak disetujuinya. Ini berlaku di kalangan para ulamâ' dan ilmuwan.

2. Ali bin Abi Thalib R.a adalah Orang Pertama Pengganti Rasûlullah Saw.

Pada bagian pembahasan ini, Afrizal Nur menemukan indikator bahwa M. Quraish Shihab penganut Syî'ah, hal tersebut ketika M. Quraish Shihab menafsirkan Surat Al-Mâidah/5:67

﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾

Wahai Rasûl! Sampaikanlah apa yang diturunkan Tuhanmu kepadamu. Jika tidak engkau lakukan (apa yang diperintahkan itu) berarti engkau tidak menyampaikan amanah-Nya. Dan Allah memelihara engkau dari (gangguan) manusia. Sungguh, Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang kafir.

Di sini, Afrizal Nur mengemukakan bahwa M. Quraish Shihab mengambil pendapat dari Thabathaba'i. Sorotannya berbunyi sesuai apa yang dinukilnya dari bagian penafsiran M. Quraish Shihab, yakni

²⁸ Afrizal Nur, *Tafsir Al-Mishbâh dalam Sorotan*, ..., hal. 86–87.

bagian dari pandangan Thabathaba'i. Sungguh disayangkan, bahkan sungguh bukan sikap ilmiah dari Afrizal Nur yang menyalin dari pandangan Thabathaba'i tanpa menghidangkan bantahan terhadap M. Quraish Shihab. Yang lebih parahnya dari Afrizal Nur adalah di dalam *Tafsir Al-Mishbâh* tidak ada menyoal tudingan Ali sebagai orang pertama yang mengganti Rasûlullah Saw., dalam halaman-halaman yang berbicara tentang tafsirayat 67 Surat Al-Mâ'idah yang ditunjuk oleh Afrizal Nur.²⁹

Afrizal Nur menurut penulis, sungguh ceroboh dalam berpendapat, dan juga tidak mengutip narasi penafsiran yang asli yang ada di dalam Surat Al-Mâ'idah/5:67. Afrizal Nur terkesan seperti hanya memojokkan M. Quraish Shihab terhadap tudingannya sebagai penganut Syî'ah, padahal Afrizal Nur tidak membaca dengan lengkap, pandangan-pandangan yang dipaparkan oleh M. Quraish Shihab di dalam tafsirnya.

Kesalahan fatal Afrizal Nur (untuk tidak mengatakan: niat buruknya) adalah bahwa dia tidak mengutip pandangan dan ketidaksetujuan M. Quraish Shihab atas pandangan Thabathaba'i itu, padahal hal itu secara jelas tercantum dalam *Tafsir Al-Mishbâh*.

Jika Afrizal Nur membaca dengan cermat *Tafsir Al-Mishbâh* yang menyangkut ayat di atas, pasti akan menemukan uraian menyangkut hubungan ayat Al-Maidah 67 itu dengan ayat sebelumnya. Padahal ayat tersebut dijelaskan secara panjang lebar oleh M. Quraish Shihab, dan ihwal problem di atas dibahas secara panjang lebar oleh M. Quraish Shihab karena memang salah satu tujuan menulis buku tafsirnya itu adalah membahas hubungan antara ayat. Di sini, Afrizal Nur tidak membaca secara jeli pandangan-pandangan yang dikutip oleh M. Quraish Shihab. Di dalamnya banyak pandangan-pandangan yang M. Quraish Shihab nukil pendapatnya, seperti al-Biqâ'i, Tahir bin 'Asyur, dan juga menyinggung pendapat ar-Razi dan Thabathaba'i. Akan tetapi, Afrizal Nur terlalu dini dalam menyimpulkan masalah dan hanya menukil pendapat yang dibangun oleh Thabathaba'i.³⁰

Berikut ini paparan lengkap yang di paparkan oleh M. Quraish Shihab yang ada di dalam *Tafsir Al-Mishbâh* Surat Al-Mâ'idah/5:67:

Menurut Tabatabâ'i yang bermazhab Syiah itu, hal yang diperintahkan untuk disampaikan itu adalah persoalan kedudukan Ali bin Abi Talib sebagai

²⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. 3 ..., hal. 184.

³⁰ Afrizal Nur, "Kajian Analitikal Terhadap Pengaruh Negatif Dalam *Tafsir Al-Mishbâh*. Disertasi. Malaysia: Falsafah Fakulti Pengajian Islam Universiti Kebangsaan Malaysia Bangi, 2013, hal. 295.

wali dan pengganti beliau dalam urusan agama dan keduniaan. Ini baru beliau sampaikan di Gadîr Khum, setelah melaksanakan haji Wadâ' dan karena itu pula beliau dipanggil dengan gelar Rasul, karena gelar itulah yang paling sesuai dengan kandungan apa yang harus disampaikan ini.

Pertanyaan pertama yang wajar ditujukan kepada Afrizal Nur adalah, apakah hanya bermula dari sana dan hanya berakhir di sana yang tercantum dalam *Tafsir Al-Mishbâh*? Tidak. Padahal ungkapan M. Quraish Shihab masih panjang uraiannya yang diabaikan oleh Afrizal Nur, ini seakan-akan mengkhianati amanah ilmiah, membantah atau mengkritik tetapi tidak mengerti duduk masalahnya.

Kemudian untuk menghindari kekeliruan penulis memberikan teks lengkapnya di dalam *Tafsir Al-Mishbâh* sebagai berikut:

Thabathaba'i yang juga secara panjang lebar membahas penempatan ayat ini menegaskan bahwa ayat ini berbicara tentang satu masalah agama yang sangat khusus, yang bila tidak disampaikan, maka ajaran agama secara keseluruhan tidak beliau sampaikan. Hal tersebut terasa berat untuk beliau sampaikan karena adanya hubungan kemaslahatan pribadi, dan keistimewaan menyangkut apa yang harus beliau sampaikan itu, apalagi hal yang harus disampaikan itu, juga diinginkan oleh orang lain, karena itu beliau khawatir menyampaikannya sampai turunnya ayat ini. Menurut Thabathaba'i yang bermazhab Syiah itu, hal yang diperintahkan untuk disampaikan itu adalah persoalan kedudukan Ali bin Abi Talib sebagai *wali* dan pengganti beliau dalam urusan agama dan keduniaan. Ini baru beliau sampaikan di Gadîr Khum, setelah melaksanakan haji Wadâ', dan karena itu pula, beliau dipanggil dengan gelar Rasûl, karena gelar itulah yang paling sesuai dengan kandungan apa yang harus disampaikan ini.³¹

Dalam tafsirnya, M. Quraish Shihab menulis setelah kalimat di atas (dan ini yang tercantum dalam *Tafsir Al-Mishbâh*, namun sengaja dihilangkan oleh Afrizal Nur di dalam bukunya.³²

Apa yang dikemukakan Thabatabâ'i ini belum menyelesaikan persoalan, karena masih timbul pertanyaan ada hubungan apa yang diperintahkan untuk disampaikan itu dengan kecaman terhadap Ahlulkitab? Jelas tidak ada. Ini agaknya tidak dipersoalkan oleh Thabatabâ'i karena memang ulamâ' ini tidak mengharuskan adanya hubungan antara satu ayat dengan ayat sebelumnya, dan karena itu, ayat ini dijadikannya berdiri sendiri, tidak digabungnya dengan ayat lain dalam satu kelompok. Disisi lain objek yang diperintahkan untuk disampaikan tidak disebut oleh ayat ini. Mengapa tidak disebut kalau memang dia sedemikian penting? Atau yang berlaku disini adalah kaidah yang menyatakan satu kalimat yang tidak disebut objeknya, maka objeknya adalah segala sesuatu yang dapat dicakupnya. Misalnya jika dihadapan anda terhidang aneka makanan, kemudian anda dipersilahkan makan tanpa menyebut makanan tertentu, maka itu berarti bahwa anda dipersilahkan melahap apa yang terhidang, tanpa kecuali. Demikian juga disini. Objek "sampaikanlah"

³¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. 3..., hal. 184.

³² Afrizal Nur, *Tafsir Al-Mishbâh dalam Sorotan*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2018, hal. 295.

tidak disebut, maka itu berarti segala sesuatu yang berkaitan dengan penyampaian ajaran agama.³³

Pernyataan di atas, setelah menjelaskan dugaan atas pandangan Thabathaba'i, M. Quraish Shihab menegaskan bahwa ada ketidaksetujuan dengan Thabathaba'i. dari sini, penulis yakin bahwa apa yang dipersoalkan Afrizal Nur tidak begitu objektif. Dan setelah melihat penafsiran serta paparan M. Quraish Shihab di dalam tafsirnya M. Quraish Shihab cenderung mendukung pendapat al-Biq'a'i di atas, yang juga sejalan dengan pendapat Fakhruddin ar-Razi dan Sayyid Qutb, bahkan sejalan pada prinsipnya dengan hubungan yang diuraikan oleh Ibnu 'Âsyûr. Ar-Râzy berpendapat bahwa ayat ini merupakan janji dari Allah kepada Nabinya Muhammad Saw bahwa beliau akan dipelihara Allah dari gangguan dan tipu daya orang-orang Yahudi dan Nasrani, karena ayal-ayat yang mendahuluinya demikian juga sesudahnya berbicara tentang mereka.

Demikian yang tercantum dalam *Tafsir Al-Mishbâh* yang merupakan sanggahan atau paling tidak pernyataan ketidaksetujuan M. Quraish Shihab terhadap Thabathaba'i. Jika dianalisis dalam pandangan hermeneutika objektif, pernyataan dari klaim-klaim Afrizal Nur, merupakan bentuk dari ketidaktahuan persoalan masalah. Ia tidak membacanya secara utuh di dalam argumentasi-argumentasi yang diperdebatkannya. Hal tersebut Afrizal Nur seperti tidak mengerti makna, serta gaya bahasa yang M. Quraish Shihab sampaikan di dalam karyanya. Analisis argumen bantahan ini sejalan dengan yang dikemukakan oleh Friedrich Ast (1778-1841) bahwa sebuah karya harus bisa dimengerti atau diklarifikasi melalui pengembangan makna internalnya dan hubungan bagian-bagian dalamnya dengan masing-masing yang lain dan dengan spirit masa yang lebih luas.³⁴

Bantahan-bantahan Afrizal Nur mengabaikan argumentasi itu, dan tidak memenuhi klasifikasi sebuah bantahan, ia tidak bisa menjelaskan bagaimana membaca persoalan di dalam penafsiran. Seakan-akan Afrizal Nur, hanya ingin membangun opini di atas argumentasi kosong.

3. Orang Mukmin di dalam Surat Al-Taubah/9:105 adalah orang-orang khusus

Yang perlu digarisbawahi dari Afrizal Nur adalah bahwa dalam bukunya *Tafsir Al-Mishbâh* dalam *Sorotan* terjadi kekeliruan dalam

³³ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh* Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an, Vol. 3, ..., hal. 185.

³⁴ E. Sumaryono, *Hermeneutika sebagai Metode Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1993, hal. 33-45.

mengutip surat yang dimaksud, yakni Surat Al-Taubah/9:105, Afrizal Nur tidak cermat dalam menuliskannya di dalam bukunya, Afrizal Nur malah menuliskan ayat 67 Surat al-Ma'idah, padahal menurutnya dia menyoroti ayat 105 surat al-Taubah. Dan kekeliruan selanjutnya adalah Afrizal Nur malah menerjemahkan ayat al-Maidah/5:67 itu dengan penerjemahan Surat Al-Taubah/9:105 ayat 105 yang dimaksud adalah firman-Nya.

Berikut ini teks lengkap Surat Al-Taubah/9:105 yang ia maksud kritisi di antaranya:

وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عِلْمِ الْغَيْبِ
وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿١٠٥﴾

Dan katakanlah, "Bekerjalah kamu, maka Allah akan melihat pekerjaanmu, begitu juga Rasûl-Nya dan orang-orang mukmin, dan kamu akan dikembalikan kepada (Allah) Yang Mengetahui yang gaib dan yang nyata, lalu diberitakan-Nya kepada kamu apa yang telah kamu kerjakan."

Di dalam bukunya, Afrizal Nur menyatakan problematika terhadap Surat Al-Taubah/9:105, bahwa ia keberatannya atas penafsiran Thabathaba'i yang memahami kata *al-mu'minûn* pada ayat di atas dalam arti orang-orang tertentu, bukan semua orang mukmin, karena tulisnya, Thathaba'i tidak menjelaskan apa dasarnya.³⁵ Setelah mengutip penafsiran Syekh Muhammad Ali al-Sabuni, Abdurrahman bin Nasir al-Sa'di, dan Abu Bakar al-Jaza'iri, Afrizal Nur berkesimpulan bahwa karena ketiga penafsir yang disebutkan itu tidak menafsirkan *al-mu'minûn* dengan orang khusus atau orang pilihan, maka pendapat Thathaba'i itu perlu disoroti (yakni bisa dinilai salah).³⁶

Padahal jika saja Afrizal Nur ingin lebih ilmiah, seharusnya Afrizal Nur banyak membaca serta merujuk kepada sekian banyak ulamâ' yang lebih luas penafsirannya. Misalkan saja, jika Afrizal Nur membuka *Tafsiral-Alusi*, maka akan menemukan bahwa ada yang memahami *al-mu'minûn* dengan makna malaikal-malaikat pencatat amal manusia. Sedangkan jika merujuk kepada penafsiran al-Suyuti dalam kitab *al-Dur al-Mansûr*, al-Suyuti akan menemukan bahwa ulamâ' besar bermazhab Sunni ini mengemukakan riwayat yang menyatakan bahwa *al-mu'minûn*

³⁵ Afrizal Nur, *Tafsir Al-Mishbâh dalam Sorotan*, ..., hal. 164.

³⁶ Afrizal Nur, *Tafsir Al-Mishbâh dalam Sorotan*, ..., hal. 165.

yang dimaksud di sini adalah orang-orang yang menyaksikan jenazah dan menyampaikan pujian atau celaan terhadap yang wafat itu, mereka itu syuhada/saksi-saksi Allah di bumi. Riwayat yang dikemukakan al-Suyuti dan ulamâ' lainnya ini dapat juga dinilai mengisyaratkan bahwa *al-mu'minûn* yang dimaksud oleh ayat ini adalah *al-mu'minûn* yang menjadi saksi-saksi bagi jenazah yang akan dimakamkan, dan tentu mereka adalah orang-orang khusus, bukan semua kaum mukmin.³⁷

Sebenarnya ragam tafsirsangatlah banyak, dan tidak perlu heran jika hal tersebut dirujuk untuk mengumpulkan sebuah wacana pendapat di dalam pernyataan sebuah karya tafsir. Afrizal Nur hanya tidak setuju pengutipan pendapat Thabataba'i di dalam *TafsirAl-Mishbâh* karena Thabathaba'i ketika mengemukakan pendapatnya menyangkut kekhususan siapa yang dimaksud dengan *al-mu'minûn* menyinggung juga bahwa mereka itu adalah para syuhada, sejalan dengan firman Allah dalam surat al-Baqarah/2: 143.³⁸

Dari sini, sungguh aneh lagi sangat tidak ilmiah betapa Afrizal ketika menolak satu pendapat didasarkan pada tidak disinggungnya pendapat itu oleh ketiga penafsir yang dia sebut. Padahal, seperti dikemukakan di atas, sekian banyak ulamâ' Ahlusunah yang juga memahaminya dalam arti khusus, bahkan mengemukakan riwayat tentang siapa yang dimaksud dengan mukmin khusus itu.

Afrizal Nur sungguh membuat kekeliruan di dalam memahami konteks penafsiran M. Quraish Shihab tersebut, andaikan saja, jika ia mampu membacanya dengan utuh serta ia mau membaca dari berbagai macam penafsiran, maka ia tak akan sempit di dalam membantah penafsiran M. Quraish Shihab.

4. Kontroversi tentang “Ahl al-Bait”

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ
اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۗ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴿٣٣﴾

Dan hendaklah kamu tetap di rumahmu dan janganlah kamu berhias dan (bertingkah laku) seperti orang-orang jahiliyah dahulu, dan laksanakanlah salat, tunaikanlah zakat dan taatilah Allah dan Rasûl-

³⁷ Muchlis Hanafi, *Surat Terbuka Untuk Penulis Buku TafsirAl-Mishbâh dalam Sorotan*, ..., hal. 51

³⁸ M. Quraish Shihab, *TafsirAl-Mishbâh Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur an*, Vol. 5..., hal. 238.

Nya. Sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kamu, wahai ahlulbait dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya.

Di dalam bantahan ini, pertama-tama penulis akan memaparkan argumentasi yang dipakai oleh Afrizal Nur, bahwa, mula-mula Afrizal Nur mengutip M. Quraish Shihab Surat al Ahzab/33:33. Akan tetapi, untuk kesekian kalinya, amat mengherankan bahwa Afrizal Nur mengutip akhir penjelasan M. Quraish Shihab tanpa mengutip awalnya, padahal pada awalnya itulah M. Quraish Shihab mengemukakan pendapatnya di dalam *Al-Mishbâh*, bahwa berbeda pendapat ulamâ' tentang siapa saja yang dicakup oleh *Ahlulbait* pada ayat ini.

Melihat konteks ayat, maka istri-istri Nabi Muhammad Saw. termasuk di dalamnya, bahkan merekalah yang pertama dituju oleh konteks ayat ini. Sementara ulamâ' memperluas dengan memahami kata *al-Bait* dalam arti *Baitullah al-Haram*, sehingga *Ahlulbait* adalah penduduk Mekah yang bertakwa. Namun, pendapat ini jelas keluar dari konteks pembicaraan ayat. Tapi, dari sisi lain, tidak dapat juga dikatakan bahwa *Ahlulbait* hanya istri-istri Nabi saja. Ini karena redaksi ayat yang digunakan sebagai mitra bicara dalam konteks uraian *Ahlulbait* bukannya bentuk yang digunakan khusus buat perempuan (*mu'anas/feminine*), tetapi justru *muzakkar/masculine* yang dapat juga digunakan untuk pria bersama wanita.

Di sini M. Quraish Shihab mempertegas dan menyuruh agar melihat ayat tersebut, terkait penggunaan istilah *dhamir*, bahwa ayat di situ tidak menggunakan istilah *li yuzhîba 'ankunna* yang digunakan terhadap mitra bicara perempuan, tetapi redaksi yang digunakannya adalah *li yu-zhîba 'ankum* dalam bentuk *muzakar* itu. Ini berarti bahwa *Ahlulbait* bukan hanya istri Nabi Saw. tetapi, mencakup pula sekian banyak pria. Pandangan ini didukung oleh riwayat yang menyatakan bahwa ayat ini turun di rumah istri Nabi, Ummu Salamah. Ketika itu Nabi Saw. memanggil Fatimah putri beliau bersama suaminya, yakni Ali bin Abi Talib, dan kedua putra mereka (cucu Nabi Saw.,) yakni al-Hasan dan al-Husain r.a. Nabi Saw. menyelubungi mereka dengan kerudung sambil berdoa, “*Ya Allah, mereka itulah Ahlulbait ku. Bersihkanlah mereka dari dosa dan sucikanlah mereka sesuci-sucinya.*” Ummu Salamah yang melihat peristiwa ini berkata, “*Aku ingin bergabung ke dalam kerudung itu, tetapi Nabi Saw. mencegahku sambil bersabda, ‘Engkau dalam kebajikan. Engkau dalam kebajikan.’*” (Riwayat al-Tabrani dan Ibnu Kasir melalui Ummu Salamah r.a.)

Pada tafsirannya, M. Quraish Shihab memandang bahwa agaknya Nabi menolak memasukkan Ummu Salamah ke dalam kerudung itu

bukan karena beliau bukan *Ahlulbait*, tetapi karena yang masuk di kerudung itu adalah yang didoakan Nabi Saw. secara khusus, sedang Ummu Salamah sudah termasuk sejak awal dalam kelompok *Ahlulbait* melalui konteks ayat ini. Atas dasar ini ulamâ'-ulamâ' salaf berpendapat bahwa *Ahlulbait* adalah seluruh istri Nabi, bersama Fatimah, Ali bin Abi Talib, serta al-Hasan dan al-Husain.³⁹

Ulamâ' Syiah kenamaan, Thabathaba'i membatasi pengertian *Ahlulbait* pada ayat ini hanya pada lima orang yang masuk dalam kerudung itu, yaitu Nabi Muhammad Saw., Ali bin Abi Talib, Fatimah al-Zahra', serta al-Hasan dan al-Husain. Sedang pembersihan mereka dari dosa dan penyucian mereka dia pahami dalam arti '*ismah*, yakni keterpeliharaan mereka dari perbuatan dosa. Imam Malik dan Abu Hanifah berpendapat bahwa *Ahlulbait* adalah semua anggota keluarga Nabi Muhammad Saw. yang bergaris keturunan sampai kepada Hasyim, yaitu ayah kakek Nabi Muhammad Saw, putra 'Abdullah, putra 'Abdul Muththalib, putra Hasyim."

Demikianlah penafsiran dari *Tafsir Al-Mishbâh*. Adakah terlihat atau pembacaan bahwa M. Quraish Shihab penganut paham Thabathaba'i? Siapapun yang membaca penafsiran M. Quraish Shihab dengan cermat serta jeli, maka akan menemukan redaksi dari *Tafsir Al-Mishbâh* di atas bahwa M. Quraish sebelum mengemukakan pendapat Thabathaba'i, Imam Malik, dan Abu Hanifah telah mengemukakan terlebih dahulu pendapatnya dan alasan alasannya, sehingga pada akhirnya berkesimpulan seperti terbaca di atas, bahwa *Ahlulbait* adalah istri-istri Nabi Saw., tetapi bukan hanya mereka, namun mencakup juga yang *Ahl al-Kisa'* (yang diselubungi Nabi Saw.).

Jika memang M. Quraish Shihab telah menyatakan sejak semula bahwa istri-istri Nabi Saw., termasuk *Ahlulbait*, mengapa penulis menuduh M. Quraish Shihab menganut paham Thabathaba'i? Mengapa Afrizal Nur tidak menukil apa yang ditulis oleh M. Quraish Shihab dalam tafsirnya itu? Dimanakah amanah ilmiah Afrizal Nur. Akan tetapi, begitulah obsesi Afrizal Nur, yakni untuk membuktikan secara tidak sah bahwa M. Quraish Shihab memiliki kecenderungan Syiah, walaupun dengan memfitnah dan melakukan pengkhianatan ilmiah.

Di sini lagi-lagi dapat dilihat, bahwa Afrizal Nur tidak membaca dengan utuh pernyataan dari Quraish Shihab, padahal jika diteropong menggunakan hermeneutika objektif maka hal tersebut adalah kegagalanpahaman di dalam menelaah sebuah teks penafsiran. Seharusnya Afrizal Nur melihat konteks penafsiran melalui beberapa

³⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur an*, Vol. 11, ..., hal. 264.

relasi dan konteks yang melingkupi setiap tuturan. Maksudnya adalah untuk membaca dengan utuh susunan bahasa yang dipahami. Jika dalam pandangan al-Syâthibî konteks yang dimaksudkan yaitu bentuk dari penyampaian berita sesuatu yang diwartakan. Lebih jelasnya beberapa konteks tersebut harus dipahami untuk mengungkap maksud yang diinginkan penutur. Karena itu, segala motif dan latarbelakang disusunnya sebuah kalimat harus diperhatikan, untuk apa ia dituturkan, bagaimana keadaan orang atau pihak-pihak yang diberitakan dalam kalimat itu. Semua pesan harus diungkap oleh penafsir, sebab dua ungkapan bahasa atau susunan teks tertulis yang sama bisa membawa pesan makna yang berbeda, apalagi struktur teks yang berbeda.⁴⁰

C. Menimbang Afiliasi *Tafsir Al-Mishbâh* Terhadap Akidah Syiah

Syî'ah, seperti ajaran-ajaran lainnya memiliki Akidah atau pokok-pokok ajaran dasar yang wajib diimani oleh setiap penganutnya. Ada empat akidah yang dimiliki oleh Syî'ah, yaitu: 1) Tauhid, bahwa Allah itu maha Esa. 2) *al-Nubuwwah*, kepercayaan Syi'ah meyakini keberadaan para nabi sebagai pembawa berita dari Tuhan kepada umat manusia. 3) *Al-Ma'ad*, bahwa akan terjadinya hari kebangkitan 4) *Al-Imamah*, bahwa Syiah meyakini adanya imam-imam yang senantiasa memimpin umat sebagai penerus risalah kenabian.⁴¹ Penulis akan menilik *Tafsir Al-Mishbâh* berdasarkan akidah syiah yang berbeda dengan *ahlussunnah* yaitu ajaran dasar *imamah* syiah mengenai *ishmah* dan *taqiyyah* dalam *Tafsir Al-Mishbâh*.

1. *Ishmah*

Ajaran dasar *imâmah* yang paling berpengaruh yaitu: *Ishmah* dan *taqiyyah*. *Ishmah* merupakan salah satu doktrin penting Syî'ah khususnya sekte Imâmiyyah atau biasa juga disebut Râfidhah. Mereka menisbatkan kepada imam-imam mereka, utamanya dari keluarga Nabi Muhammad SAW bahwa keluarga Nabi Muhammad Saw., adalah suci dan disucikan oleh Allah SWT.⁴² Hal ini dapat

⁴⁰ Abd. Al-Rahman Al-Imâm Al-Syâthibî, *'Aqîdatuh wa Mawqifuh min Al-Bida' wa Ahlihâ*, Riyâdh: Maktabah Al-Rusyd, 1998, hal. 105.

⁴¹ M. Quraish Shihab, *Sunnah-Syiah Bergandengan Tangan Mungkinkah? Kajian Atas Konsep Ajaran dan Pemikiran*, Jakarta: Lentera Hati, 2007, cet. ke-1, hal. 86-87.

⁴² Alwi Husein, *Keluarga yang Disucikan Allah*, cet. IV, Jakarta: Lentera, 2001, hal. 14. Syeikh Abū Ja'far radhiyallahu 'anhu berkata: Keyakinan kami tentang para nabi, para Rasûl, para imam, dan para malaikat salawat Allah atas mereka semua adalah: mereka itu maksum dan disucikan dari segala jenis dosa. Mereka semua tidak melakukan dosa, baik dosa kecil maupun dosa besar, tidak pula mereka bermaksiat kepada Allah tentang apa yang diperintahkan kepada mereka, tetapi mereka mengerjakannya. Lihat Syeikh al-Shadûq, *al-I'tiqâdât*, tahqiq: 'Ishâm 'Abd al-Sayyid, Qum-Iran: al-Mu'tamar al-'Ālamī li Alfīyat al-Syaikh al-Mufid, 1413 H, hal. 97.

ditemukan dalam penafsiran syiah surat al-Baqarah ayat 34 yang memihak kepada *ahlu bait* bahkan sampai kepada tahap yang tidak masuk akal. Berikut penafsiran surat al-Baqarah ayat 34 yang berbunyi:

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ

Dan (ingatlah) ketika Kami berfirman kepada para malaikat: "Sujudlah kamu kepada Adam," maka sujudlah mereka kecuali Iblis; ia enggan dan takabur dan adalah ia termasuk golongan orang-orang yang kafir. (Q.S. Al-Baqarah/2: 34)

Ayat ini bila dikaji lebih mendalam sangat tidak memiliki hubungan dengan *ahlul bait* dan *ishmah*-nya mereka. Akan tetapi Muhammad bin Muhsin Al-Kasyani seorang ulamâ' syiah imamiyah menarik ayat ini ke dalam mazhab Syi'ah dengan memberikan penafsiran yang aneh dan tidak masuk akal. Menurutnya, perintah Allah kepada para malaikat untuk sujud kepada Adam karena disebabkan dalam tulang *shulbi* Nabi Adam terdapat cahaya-cahaya Nabi Muhammad serta para *ahlul baitnya* yang *ma'shûm*. Mereka-mereka itu telah dimuliakan dari para malaikat. Maka sujud yang dilakukan para malaikat kepada mereka merupakan penghormatan dan pengagungan bagi mereka. Berikut kutipan lengkap tulisan Muhammad bin Muhsin Al-Kasyani dalam *TafsirAl-Shofi*:

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ وَذَلِكَ لِمَا كَانَ فِي صُلْبِهِ مِنْ أَنْوَارٍ مِنَّا وَأَهْلٍ بَيْتِهِ الْمُعْصومِينَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَكَانُوا قَدْ فَضَلُوا عَلَى الْمَلَائِكَةِ بِاحْتِمَالِهِمُ الْأَذَى فِي جَنْبِ اللَّهِ فَكَانَ السَّجُودُ لَهُمْ تَعْظِيمًا وَإِكْرَامًا⁴³.

Namun, dalam *TafsirAl-Mishbâh* tidak ada penjelasan mengenai sujudnya malaikat kepada Adam karena terdapat cahaya-cahaya Nabi Muhammad serta para *ahlul baitnya* yang *ma'shum*. Dalam *TafsirAl-Mishbâh* dijelaskan:

“Dengan menggunakan *damîr mutakallim ma'a al-ghair* menunjukkan Allah begitu menghormati khalifah yang telah dianugrahi ilmu dan mendapat mandat untuk mengelola bumi (Dan renungkanlah pula ketika kami berfirman kepada para malaikat, “sujudlah kepada Adam). Malaikat pun sujud karena merasa perintah ini adalah suatu ketaatan dan penyerahan diri kepada Allah yang tidak bisa ditangguhkan (maka, mereka pun sujud) tanpa berfikir panjang atau menunda. (tetapi Iblis) yang menggolongkan dirinya sebagai malaikat pada

⁴³ Muhammad bin Muhsin Al-Kasyani, *TafsirAl-Shofi*, Vol. I, Beirut: Darul Murtadho, 2000, hal. 100-101.

waktu itu sehingga dia pun termasuk dalam perintah sujud kepada Adam, (dia enggan) dan menolak sujud, bukan berarti dia tidak mau sujud terhadap Allah melainkan dia (angkuh), mengabaikan orang lain yang dalam hal ini Adam, serta memandangnya lebih rendah daripada dia sendiri. Iblis enggan sujud padahal sujud tersebut adalah sujud penghormatan bukan sujud ibadah, atau bahkan perintah sujud itu diperintahkan untuk sujud pada Allah perantara Adam”.⁴⁴

Dari penafsiran ayat tersebut, dapat diinterpretasikan bahwa *Tafsir Al-Mishbâh* tidak memiliki keberpihakan terhadap penafsiran syiah, terlebih menyatakan *ishmah* kepada *ahlul bait* maupun imam-imam syiah pada tafsir Q.S. Al-Baqarah/2: 34.

Pada ayat lain, khususnya pada ayat “*tathir*”, M. Quraish Shihab agaknya sedikit menyinggung mengenai *ismah* dalam penafsirannya. Penafsirannya diangkat dari rujukan ulamâ’ Syî’ah Thaba’thabai’ bahwa *wayutohhirukum tathiro* dipahami sebagai *’ishmah*. Berikut penafsiran M. Quraish Shihab dalam surat Al-Ahzab ayat 33:

“Ulama’ Syi’ah kenamaan Thabathaba’i, membatasi pengertian *Ahl al-Bait* pada ayat ini hanya terbatas pada lima orang yang masuk dalam kerudung itu, yaitu Nabi Muhammad saw., ‘Ali Ibn Abi Thalib, Fathimah al-Zahra’, serta al-Hasan dan al-Husain. Sedang, pembersihan mereka dari dosa dan penyucian mereka dipahaminya dalam arti *’ishmah*, yakni keterpeliharaan mereka dari perbuatan dosa”.⁴⁵

Penafsiran ini memiliki kesamaan dengan penafsiran syiah imamiyah, dikarenakan, M. Quraish Shihab tidak lagi menjelaskan penafsiran mengenai “*tathir*” melainkan pada paragraf di atas saja. Berikut kesamaan penafsiran mengenai “*tathir*”:

“Sesungguhnya para ahli tafsir sepakat bahwa ayat ini turun berkaitan dengan Ali, Fathimah, Hasan, dan Husain. Dan ayat ini secara jelas menunjukkan sifat ma’shum mereka. Dan orang yang selain ma’shum tidak akan menjadi imam.”⁴⁶ Karena dalam pandangan mereka, ayat tersebut secara terang-terangan berbicara mengenai sifat ma’shum mereka dari berbagai perbuatan maksiat, sebagaimana yang dibuktikan dari kalimat “*innamâ*” yang merupakan salah satu elemen pembatasan dan dalil bagi pengkhususan.⁴⁷

⁴⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’an*, Vol. 11, ..., hal. 184.

⁴⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’an*, Vol. 1, ..., hal. 467.

⁴⁶ Mahmud Syukri al-Alusi, *Mukhtashar al-Tuhfah al-Itsna Asyariah*, al-Qahirah: maktabah al-Salafiyah, 1227 H., hal. 149.

⁴⁷ Qasim Habib Jabir, *al-Falsafah wal-I’tizâl Fî Nahj al-Balâghah*, Beirut: al-Muassasat al-Jami’iyah li al-Dirasat wa al-Nasyr, 1987, hal. 127.

Ibnu al-Muthahhar al-Hulliy (w. 726 H.) mengomentari ayat di atas dan berkata: “ayat ini memberikan petunjuk mengenai sifat *ma’shum*, dengan disertai penegasan berupa kalimat “*innamâ*”, dan dengan memasukkan huruf “*lam*” dalam khabar, juga pengkhususan dalam firman Allah dengan perkataan-Nya “*ahlul bayt*”, serta pengulangan dengan ucapan-Nya “*yuthahirukum*”, disertai dengan penegasan berupa kata “*tathhiira*”. Jadi yang tidak masuk dalam kategori ayat ini tidak memiliki sifat *ma’shum*.⁴⁸

Dari semua paparan di atas ini, maka syiah imamah mengakui sifat *ma’shûm* para imam, karena mereka terlepas dari dosa-dosa, baik dosa besar ataupun dosa kecil. Maka mereka semua *ma’shum* dari dosa, baik yang dilakukan secara lalai ataupun secara sengaja. Sedangkan dalam penafsiran M. Quraish Shihab yang dikutip dari *thabathaba’i* bahwa *Ahl bayt* yang dikategorikan M. Quraish Shihab di dalamnya terdapat imam-imam syiah. Otomatis M. Quraish Shihab menyatakan bahwa sebagian imam memiliki sifat *ishmah* yaitu: Ali bin Abi Thalib, Hasan, dan Husein. *Wallahu a’lam*.

2. *Taqiyyah*

Terdapat kalangan yang mengatakan bahwa perbedaan Sunni dan Syi’ah hanya berbeda pada tataran *furû’iyah* saja, seperti perbedaan dalam mazhabiyah dalam urusan fikih, baik Syafi’iyah atau Malikiyah. Namun ada juga di kalangan tertentu, yang menyebutkan bahwa Syi’ah berbedaa dengan Sunni bukan hanya pada tataran *furû’iyah* saja, akan tetapi pada tataran *ushûliyah* juga berlawanan.⁴⁹ Ulamâ’ Syi’ah dalam sifat *taqiyyah*nya misalnya mengatakan bahwa Al-Qur’an sama, tetapi dalam menafsirkan ayat-ayatnya sangat berbeda. Maka tidak salah ulamâ’ Sunni mengatakan bahwa Syi’ah Imamiyah Itsna Asyariyah adalah satu agama tersendiri. Syi’ah adalah aliran dalam teologi Islam yang memihak dan sangat memuliakan Ali beserta keluarganya.⁵⁰

Untuk itu, di sini penulis, akan membahas masalah *taqiyyah*. Salah satu sifat yang ada dalam kelompok Syi’ah adalah *taqiyyah*, menurut M. Quraish Shihab, *taqiyyah* secara leksikal berasal dari bahasa Arab yaitu *yattaqi* yang memiliki makna, menghindar karena takut. Secara umum *taqiyyah* adalah menampilkan sesuatu yang berbeda dari biasanya, dengan apa yang ada dalam hati, tujuannya untuk menghindari dari kemudharatan. Adapun secara terminologi

⁴⁸ Ibnu al-Muthahhir al-Hulliy, *Minhâj al-Karamah*, Iran: Muassasah 'Asyuraa, 1995, hal. 121.

⁴⁹ Ahmad Zein al-Kaf, *Dialog Apa dan Siapa Syiah*, Surabaya: Pustaka al-Bayyinat, 2005, hal. 126.

⁵⁰ Rosihon Anwar, *Samudera al-Qur’an*, Bandung: Pustaka Setia, 2001, hal. 222.

bahwa *taqiyyah* adalah “menghindari diri atau menghindari ancaman dari gangguan.”⁵¹

Pada awalnya ide *taqiyyah* ini diperkenalkan oleh Plato seorang filsuf Yunani yang melakukan praktik sembunyi-sembunyi untuk menyebarkan ajarannya. Terlepas siapa yang memulai ide *taqiyyah* ini, tetapi yang sangat jelas bahwa penggunaan *taqiyyah* ini secara umum oleh kaum Syi’ah. Bahkan Syekh Muhammad Ridha al-Mudzaffar seorang ulamâ’ kenamaan Syi’ah Imamiyah mengatakan bahwa “*Taqiyyah* adalah ciri khusus Imamiyah yang tidak dikenal oleh kelompok dan umat yang lain”.⁵²

Keyakinan akan pentingnya praktik *taqiyyah* bagi kaum Syi’ah didasarkan pada pemahaman ayat Al-Qur’an “Dan seorang laki-laki yang beriman dari pengikut-pengikut Fir’aun yang menyembunyikan imannya Surat Al-Mu’minûn/23: 28). Selain itu bahwa kepentingan dan keharusan bertaqiyyah ini berdasarkan pendapat para Imam Syi’ah, seperti Imam Al-Shadiq yang mengidentikkan *taqiyyah* dengan esensi agama “*Barang siapa yang tidak melakukan taqiyyah berarti tidak beragama*” *taqiyyah* adalah ciri agamaku dan agama nenek moyangku.⁵³

Ulamâ’ Syi’ah membagi *taqiyyah* dari sisi tujuannya menjadi dua bagian, yaitu: Pertama, *Taqiyyah makhafatiah* adalah *taqiyyah* karena takut bahaya. Kedua, *Taqiyyah mudaratiah* adalah *taqiyyah* yang ditujukan untuk menjaga perasaan orang yang berbeda dengannya demi terjalinnya hubungan baik antar keluarga atau umat yang berbeda, untuk menghindarkan fitnah yang dapat meresahkan masyarakat atau demi terrealisasinya persatuan umat Islam. *Taqiyyah* merupakan istilah yang digunakan oleh para Mufassir, Muhaddis, dan Fuqaha dari berbagai kalangan. Ibnu Katsir meyakini ijmak ulamâ’ bahwa *Taqiyyah* diperbolehkan bagi “*al-mukrah*” (orang yang terpaksa). Ibnu Katsir berkata, “Para ulamâ’ sepakat bahwa orang yang dipaksa menyatakan kekufuran, diperbolehkan (menyatakan kekufuran) demi menjaga keselamatan dirinya

⁵¹ M. Quraish Shihab, *Sunnah Syiah Bergandengan Tangan! Mungkinkah, ...,* hal. 199.

⁵² Di Indonesian sendiri, keberhasilan Syi’ah dalam penyebarannya ke Indonesia bersamaan dengan kedatangan Islam ke Nusantara melalui jalur perdagangan dan dakwah menggunakan strategi *taqiyyah*. Setelah terjadi Revolusi Islam Iran tahun 1979 baru kemudian menggunakan gerakan yang bersifat intelektual. Setelah kehadiran alumni Qum, gerakan Syiah mulai mengembangkan Fiqh Syi’ah sehingga muncullah lembaga-lembaga Syi’ah. Rifai Abu Bakar, *Pergulatan Syiah dalam Konstelasi Politik Keagamaan di Indonesia*, Yogyakarta: SUKA-Press UIN Sunan Kalijaga, hal. 6.

⁵³ Hamid Enayat, *Reaksi Politik Sunni dan Syi’ah, Pemikiran Politik Islam Modern Menghadapi Abad ke-20*, Jakarta: Pustaka, 1988, hal. 273.

sebagaimana juga boleh menolaknya seperti sikap Bilal bin Rabbah.⁵⁴

Ada 4 (empat) kategori *taqiyyah* yang secara khusus disebutkan dalam ajaran Syi'ah yaitu: *Pertama, Taqiyyah* karena adanya paksaan (*ikrahiyyah*). *Taqiyyah* terpaksa merupakan tindakan-tindakan yang dilakukan menurut perintah-perintah seorang penindas dan karena darurat demi menyelamatkan nyawa. Meskipun *taqiyyah* ini mudah dipahami, tetapi *taqiyyah* jenis ini termasuk yang paling kontroversial karena ia paling siap untuk diterapkan pada situasi dan kondisi politik kaum Syi'ah pada hampir semua tempat, baik dimasa lalu maupun masa sekarang. *Kedua, taqiyyah* untuk berjaga-jaga terhadap bahaya yang dilakukan (*khafiyyah*). *Taqiyyah* karena berjaga-jaga terhadap bahaya meliputi pelaksanaan amalan-amalan dan ritus-ritus menurut fatwa ulamâ'-ulamâ' Sunni dan dilakukan di negeri-negeri Sunni. *Taqiyyah* ini merupakan tindakan berjaga-jaga yang menyeluruh dari suatu minoritas dalam hal *way of life* dan dalam pergaulan dengan kelompok mayoritas demi melindungi diri sendiri dan saudara-saudara sekeyakinannya. *Ketiga, Taqiyyah* untuk menjaga rahasia (*kitmaniyyah*). *Ketiga, Taqiyyah* untuk menjaga rahasia adalah tindakan menyembunyikan keyakinan agama atau ideologi seseorang dan jumlah serta kekuatan rekan-rekan sekeyakinan dan melaksanakan kegiatan-kegiatan bawah tanah untuk memperjuangkan tujuan-tujuan keagamaan pada masa-masa lemah atau tidak siap untuk melakukan propaganda terang-terangan. Jenis *taqiyyah* inilah yang merupakan kebalikan dari *idhâ'ah* (propaganda). *Keempat, taqiyyah* simbiosis (*mudarati*). *Taqiyyah* simbiosis hanyalah suatu kode koeksistensi bersama mayoritas Sunni dan kode peran serta dalam upacara-upacara sosial dan ritual mereka untuk mempertahankan kesatuan Islam dan menegakkan negara kuat yang terdiri dari semua kaum muslimin.⁵⁵

Menurut M. Quraish Shihab, di dalam ajaran Islam, konsep *taqiyyah* memang dibenarkan, hal tersebut telah isyaratkan dalam Surat Ali Imrân/3:28. Namun perbedaan hakikat konsep *taqiyyah* di antara Sunni dan Syi'ah memiliki cara pandangan yang berbeda, dan

⁵⁴ *Himpunan Fatwa MUI sejak 1975*, Jakarta: Penerbit Erlangga, 2011, hal. 46.

⁵⁵ Rifai Abu Bakar, *Pergulatan Syiah dalam Konstelasi Politik Keagamaan di Indonesia*, Yogyakarta: SUKA-Press UIN Sunan Kalijaga, hal. 256.

mempunyai batasan-batasan tertentu di dalam memahami *taqiyyah*.⁵⁶

لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاتًا وَيَحْذَرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ ۗ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ ﴿١٧٨﴾

Janganlah orang-orang beriman menjadikan orang kafir sebagai pemimpin, melainkan orang-orang beriman. Barang siapa berbuat demikian, niscaya dia tidak akan memperoleh apa pun dari Allah, kecuali karena (siasat) menjaga diri dari sesuatu yang kamu takuti dari mereka. Dan Allah memperingatkan kamu akan diri (siksa)-Nya, dan hanya kepada Allah tempat kembali.

Mula-mula M. Quraish Shihab menjelaskan ayat tersebut dengan larangan orang-orang mukmin untuk menjadikan orang kafir sebagai penolong mereka, karena jika seorang mukmin menjadikan mereka penolong, itu berarti sang mukmin dalam keadaan lemah, padahal Allah enggan melihat orang beriman dalam keadaan lemah. Itulah konsekuensi paling sedikit.

Jangan jadikan mereka penolong, kecuali jika ada kemaslahatan muslim dari pertolongan itu, atau paling sedikit tidak ada kerugian yang dapat menimpah kaum muslimin dari pertolongan itu. Atas dasar itu, dapat dikatakan bahwa kekafiran adalah sebuah aktivitas yang bertentangan dengan tujuan agama, walaupun konteks ayat ini berbicara masalah larangan orang-orang beriman menjadikan orang Yahudi atau Nasrani sebagai pemimpin yang diberi wewenang menangani urusan orang-orang yang beriman, tetapi larangan itu mencakup juga orang-orang dinamai muslim yang melakukan aktivitas bertentangan dengan tujuan ajaran Islam. Larangan ini adalah karena kegiatan mereka secara lahiriah bersahabat, menolong, dan membela umat Islam, tetapi pada hakikatnya dengan halus mereka menggantung dalam selimut. Adapun kerja sama dalam bidang yang menguntungkan kedua belah pihak, khususnya masalah keduniaan, hal tersebut dapat dibenarkan. Tetapi, kerjasama dalam bidang keduniaan yang menguntungkan itu pun hendaknya memprioritaskan orang-orang yang beriman, sebagaimana dipahami dari lanjutan ayat yang menyatakan larangan tersebut dengan penjelasan tambahan, yakni dengan yang meninggalkan orang-orang mukmin.

⁵⁶ M. Quraish Shihab, *Kosa-kata Keagamaan Makna dan Kegunaanya*, Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2020, hal. 469.

Jika demikian, *barang siapa berbuat seperti itu, yakni menjadikan orang kafir sebagai wali, niscaya dia tidak dengan Allah sedikit pun*. Kata “itu” menurut M. Quraish Shihab merupakan kata yang menunjuk sesuatu yang jauh, memberi isyarat jauhnya perbuatan tercela ini dari sikap keimanan serta kesadaran akan kekuatan, kebesaran, dan pertolongan Allah, yang seharusnya melekat pada diri setiap orang yang beriman. Nah, jika itu dilakukan maka yang bersangkutan tidak berada dalam posisi yang menjadikan dia wajar dinamai berada dalam kewalian, perlindungan, dan pertolongan Allah karena siapa yang berteman dengan musuh Allah atau dengan sengaja melakukan tindakan yang merugikan penganut agama Allah, dia adalah musuh Allah dan, dengan demikian, dia tidak akan memperoleh pertolongan-Nya sedikit pun. Ayat ini tidak menyatakan dengan tegas “tidak berada dalam kewalian Allah sedikit pun”. Kata “kewalian” tidak disebut untuk mengisyaratkan bahwa yang bersangkutan bukan hanya tidak memperoleh kewalian, tetapi tidak memperoleh sedikit apapun dari Allah karena dia bagaikan telah meninggalkan Zat Allah dengan seluruh sifal-sifal-Nya, bukan hanya dalam kedudukan-Nya sebagai Wali yang beriman.

Pandangan M. Quraish Shihab melihat fenomena ini, memberikan pernyataan bahwa kondisi yang manusia hadapi memang bermacam-macam, dan di sisi lain, ada sebuah pencapaian kepentingan yang perlu diperjuangkan lewat siasat. Karena itu Allah memberikan pengecualian. Yakni, bahwa larangan tersebut berlaku dalam seluruh situasi dan kondisi, *kecuali* dalam situasi dan kondisi siasat memelihara diri guna *menghindari dari sesuatu yang kamu takuti*.⁵⁷

Di dalam *tafsir*-nya *Al-Mishbâh*, ayat tersebut bukan hanya berbicara larangan seorang orang-orang mukmin untuk menjadikan orang kafir sebagai penolong mereka, namun Menurut Afrizal Nur, ayat ini adalah argumentasi M. Quraish Shihab mengenai *taqiyyah* yang menurut Afrizal merupakan sebuah konsep akidah dalam pandangan Syî’ah.⁵⁸ Di dalam *Tafsir Al-Mishbâh* ayat tersebut membenarkan bahwa adanya *taqiyyah* hal tersebut seperti yang telah dijelaskan oleh beberapa ulamâ’, M. Quraish Shihab mengutip pernyataan dari Muhammad Sayyid Thanthawi bahwa fungsi

⁵⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’an*, Vol. 2, hal. 72-73.

⁵⁸ Afrizal Nur, “Kajian Analitikal Terhadap Pengaruh Negatif Dalam *Tafsir Al-Mishbâh*. *Disertasi*. Malaysia: Falsafah Fakulti Pengajian Islam Universiti Kebangsaan Malaysia Bangi, 2013, hal. 147.

taqiyyah adalah untuk bertujuan memelihara jiwa atau kehormatan dari kejahatan musuh. Dan musuh tersebut menurut Muhammad Sayyid Thanthawi ada dua klasifikasi, kondisi pertama adalah permusuhan yang dilandaskan oleh perbedaan agama. kedua permusuhan yang motivasinya adalah kepentingan duniawi.⁵⁹ Yang dimaksud dengan kepentingan duniawi seperti harta dan kekuasaan. Atas dasar itu *taqiyyah* pun terbagi dalam dua kategori. Seorang muslim bila tidak bebas melaksanakan ajaran agamanya pada suatu wilayah, dia hendak-nya meninggalkan wilayah itu menuju tempat yang memungkinkan dia melaksanakannya dengan aman. Dia wajib berhijrah, sebagaimana M. Quraish Shihab mengutip Surat An-Nisâ'/4:97-98. Dalam ayat tersebut menurut M. Quraish Shihab orang yang tidak dapat meninggalkan wilayah yang tidak memberinya kebebasan melaksanakan ajaran agamanya dikecualikan oleh ayat ini. Ia diizinkan melakukan *taqiyyah* kalau jiwa dan sesuatu yang amat berharga baginya terancam. Dia dibenarkan untuk tetap berada dalam wilayah itu, dan berpura-pura mengikuti kehendak yang mengancamnya selama darurat, sambil mencari jalan untuk menghindar dari pemaksaan. Inipun oleh sementara ulamâ' dinilai hanya berupa rukhshah, yakni izin, akan lebih baik jika dia tegar dan menolak ancaman itu.⁶⁰

Selanjutnya M. Quraish Shihab menyatakan bahwa jika musuh yang dihadapi dan mengancam itu dimotivasi oleh duniawi, dalam hal ini ulamâ' berbeda pendapat menyangkut kewajiban berhijrah, ada yang mewajibkan dan ada juga yang tidak mewajibkan. Disisi lain sementara ulamâ' memasukkan dalam izin melakukan *taqiyyah* untuk menghadapi orang-orang zalim atau fasiq dengan berpura-pura terhadap mereka, baik dengan ucapan ataupun dengan senyum, dalam rangka menampak kejahatan mereka atau memelihara kehormatan muslim. Untuk hal yang semacam ini, berpura-pura itu dibenarkan dengan syarat tidak mengakibatkan pelanggaran terhadap prinsip ajaran Islam.

Kemudian pandangan masalah *taqiyyah* ini, M. Quraish Shihab mengutip dari pendapat Al-Sya'rawi bahwa anggaplah setiap muslim diwajibkan mengorbankan jiwanya demi menolak ancaman terhadap agama. Jika ini terjadi, kepada siapa lagi panji agama diserahkan? Siapa lagi yang akan memperjuangkan ajaran agama jika semua gugur akibat keengganan bersiasat? Kerana itu Allah

⁵⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur an*, Vol. 2, ..., hal. 74.

⁶⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur an*, Vol. 2, ..., hal. 75.

membenarkan penolakan ancaman itu, bahkan membenarkan pengorbanan jiwa, tetapi pada saat yang sama, Allah SWT juga membenarkan *taqiyyah* demi masa depan aqidah. Dia membenarkan *taqiyyah* demi memelihara ajaran agama agar dapat disampaikan dan diterima oleh generasi berikut atau masyarakat yang lain, ketika yang melakukan *taqiyyah* itu memperoleh peluang untuk menyampaikannya.⁶¹

Menurut Afrizal Nur, bahwa konsep *taqiyyah* yang diamalkan Syî'ah tidaklah sama dengan redaksi Surat Ali Imrân/3:28. *Taqiyyah* bagi Afrizal Nur justru dipergunakan ketika mereka (Sy'iah) berhadapan dengan sektarian Muslim Sunni sebagai rivalitas mazhabiyah-nya, sebab mereka (Sunni) berbeda akidahnya dengan sektarian Syî'ah. Mereka (Syî'ah) beranggapan bahawa Sunni lebih buruk daripada orang-orang Yahudi dan Nasrani, kerana menurut keyakinan Syî'ah, kebanyakan para sahabat telah murtad setelah wafat Nabi Muhammad Saw. Mereka juga beranggapan bahawa Sunni adalah orang-orang kafir dan dianggap sebagai anti Syî'ah, demikian juga dengan sahabat lainnya yang ikut membai'at ketiga khalifah tersebut, adapun dasar kebencian mereka adalah hadith Syi'ah yang maksudnya adalah: dari Abi Ja'far ia berkata: *Setelah wafatnya Nabi, orang-orang menjadi murtad semua, kecuali tiga. Aku bertanya, siapa yang tiga itu? Beliau menjawab: Miqdad bin Aswad, Abu Dzâr al-Ghifari dan Salman al-Farisi.*⁶²

Sepertinya anggapan Afrizal Nur, menurut penulis terlalu ekstrim di dalam melihat *taqiyyah* yang M. Quraish Shihab jelaskan dalam penafsirannya, analisis *taqiyyah* dalam *TafsirAl-Mishbâh* tidak beraspek pada rivalitas mazhabiyah antara Sunni dan Syî'ah. Sebab di ayat selanjutnya Surat Ali Imrân/3:29 menjelaskan sekaligus menegaskan bahwa bagi yang melakukan *taqiyyah* agar jangan menjadikan *taqiyyah* sebagai dalih untuk meraih kepentingan yang tidak berkaitan dengan akidah. Ia berpesan juga kepada mereka yang menjadikan orang-orang kafir sebagai wali, serta kepada orang-orang kafir yang bermaksud jahat atau menyembunyikan kejahatannya terhadap orang-orang yang beriman, pesan-Nya adalah: jangan ada di antara kalian yang menduga bahawa rahasia

⁶¹ M. Quraish Shihab, *TafsirAl-Mishbâh Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur an*, Vol. 2, ..., hal. 75.

⁶² Afrizal Nur, "Kajian Analitikal Terhadap Pengaruh Negatif Dalam *TafsirAl-Mishbâh*" *Disertasi*. Malaysia: Falsafah Fakulti Pengajian Islam Universiti Kebangsaan Malaysia Bangi, 2013, hal. 150.

kalian tidak diketahui Allah SWT yang Maha Mengetahui.⁶³ Di sini sangat jelas yang dikatakan M. Quraish Shibab menyoal *taqiyyah*, bahwa *taqiyyah* mempunyai batasan-batasan tertentu di dalam-nya.

Kemudian di dalam ayat tersebut M. Quraish Shibab menafsirkan bahwa “Wahai Muhammad Saw., katakanlah kepada mereka, *jika kamu menyembunyikan apa yang ada dalam hatimu atau kau melahirkannya, pasti Allah mengetahui* semuanya dan, atas dasar pengetahuan itu, Allah memperlakukan kamu di dunia dan di akhirat. Selanjutnya, ayat ini *menginformasikan bahwa Allah mengetahui semua apa yang di langit dan semua apa yang di bumi.* Jangan diduga itu sulit bagi-Nya karena *Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu* sehingga, dengan pengetahuan-Nya yang luas dan kuasa-Nya yang menyeluruh, Dia dapat menjatuhkan sanksi yang tepat lagi adil dan ganjaran yang sesuai bagi setiap makhluk. Informasi ini tidak dihubungkan dengan apa yang diperintahkan kepada Nabi untuk beliau sampaikan dalam penggalan ayat yang lalu, tetapi ia berdiri sendiri sebagai informasi umum.”⁶⁴

⁶³ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur an*, Vol. 2, ..., hal. 76.

⁶⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur an*, Vol. 2, ..., hal. 76.

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

Kesimpulan besar dari Tesis ini adalah untuk membantah pernyataan dari Afrizal Nur di dalam bukunya yang berjudul *TafsirAl-Mishbâh dalam Sorotan*. Dalam tesis ini, penulis memiliki argumentasi, bahwa benar adanya di dalam *TafsirAl-Mishbâh*, M. Quraish Shihab mengambil rujukan penafsiran yang beraliran Syiah, namun yang perlu dicatat adalah M. Quraish Shihab di dalam *TafsirAl-Mishbâh*-nya cukup objektif di dalam mengutip penafsiran Syî'ah. Jika Afrizal Nur memandang, bahwa M. Quraish Shihab berpihak kepada Syiah, maka menurut penulis Afrizal Nur tidak begitu objektif di dalam menganalisis *TafsirAl-Mishbâh*, karena banyak pernyataan-pernyataan M. Quraish Shihab di dalam tafsirnya yang tidak sependapat dengan penafsiran Thabathaba'i di dalam kitab *Tafsiral-Mîzân* misalnya.

Kemudian di dalam tesis ini, penulis membantah tuduhan Afrizal Nur mengenai keberpihakan M. Quraish Shihab terhadap Syiah, jika dikatakan banyak mengutip dari *Tafsiral-Mîzân*, itu bisa dikatakan benar adanya. Sekitar 861 kutipan yang M. Quraish Shihab kutip di dalam *TafsirAl-Mishbâh*-nya. Kemudian dari 32 kitab tafsirreferensi

penulisan *TafsirAl-Mishbâh*, hanya tiga yang merupakan kitab tafsirulamâ' Syiah yang menjadi rujukan M. Quraish Shihab, yaitu *Al-Mizân* karya Thabathaba'i, *Tafsirat Tauhid* karya Baqir al-Sadr, dan *Majma' al-Bayan* karya al-Tabrasi. Ini berjumlah kurang dari sepuluh persen dari kitab-kitab tafsiryang terbanyak dirujuk. Jadi, bagaimana bisa yang dikatakan oleh Afrizal Nur, bahwa M. Quraish Shihab dalam tafsirnya banyak di dominasi oleh mufasir Syi'ah.

Tudingan keberpihakan tersebut, oleh penulis bantah dengan memakai analisis hermeneutika objektivitas. Bahwa M. Quraish Shihab dalam tafsirnya begitu objektif mengutip penafsiran Thabathabai, banyak tudingan yang Afrizal Nur tuduhkan tanpa melihat konteks pembahasan dalam *TafsirAl-Mishbâh*. Secara keseluruhan, tudingan-tudingan tersebut hanya berpatokan pada kutipan Thabathabai yang tidak dibaca secara utuh.

Argumentasi ini penulis perkuat oleh contoh-contoh ayat serta penafsiran M. Quraish Shihab yang membantah pandangan tokoh Syi'ah seperti Thabathaba'i di dalam penafsirannya. Kutipan tema-tema ini, berdasarkan buku Afrizal Nur *TafsirAl-Mishbâh dalam Sorotan* di antaranya adalah 1). Terlalu mengagungkan puteri Nabi Muhammad Saw. Fatimah R. A. 2). Ali bin Abi Thalib R. A adalah Orang Pertama Pengganti Rasûlullah Saw. 3). Orang Mukmin di dalam Surat Al-Taubah/9:105 adalah orang-orang khusus 3). Kontroversi tentang "*Ahl al-Bait*" tema-tema ini merupakan hal-hal yang disoroti oleh Afrizal Nur di dalam *TafsirAl-Mishbâh*.

Kesimpulan besar dari tema-tema di atas adalah bahwa Afrizal Nur tidak membaca dengan utuh pernyataan dari M. Quraish Shihab, padahal jika kita teropong menggunakan hermeneutika objektif maka hal tersebut adalah kegagalanpahaman di dalam menelaah sebuah teks penafsiran. Seharusnya Afrizal Nur melihat konteks penafsiran melalui beberapa relasi dan konteks yang melingkupi setiap tuturan. Maksudnya adalah untuk membaca dengan utuh susunan bahasa yang dipahami.

Adapun berkaitan dengan sejauh mana afiliasi M. Quraish Shihab di dalam mengikuti Syi'ah, terlihat di dalam penafsirannya di dalam membahas *ismah* dan *taqiyyah* bagi penafsiran M. Quraish Shihab yang dikutip dari thabathaba'i bahwa *Ahl-bayt* yang dikategorikan M. Quraish Shihab di dalamnya terdapat imam-imam syiah. Otomatis M. Quraish Shihab menyatakan bahwa sebagian imam memiliki sifat *ishmah* yaitu: Ali bin Abi Thalib, Hasan, dan Husein. Dan bagian *taqiyyah* M. Quraish Shihab terlihat dalam penafsirannya Surat Ali Imrân/3:28. Yang menyatakan bahwa ada yang namanya *taqiyyah*, akan tetapi dalam urusan akidah.

B. Saran

1. Kajian dalam penelitian tesis ini menyarankan kepada para penelitian yang lanjut, bagi para akademisi untuk mengkaji ulang mengenai penafsiran M. Quraish Shihab di dalam tafsirnya.
2. Kajian ini merupakan bantahan kepada bukunya Arizal Nur, agar lebih objektif di dalam menjelaskan sebuah kajian.
3. Kepada akademi bisa memetakan sekte-sekte penafsiran M. Quraish Shihab di dalam *Tafsir Al-Mishbâh* -nya.
4. Atas kajian penafsiran ini, kiranya bisa memberikan sumbangsih kepada peneliti lain yang lebih lanjut. Apabila dilanjutkan dengan penelitian studi pustaka (*library research*), maka disarankan menjadikan kajian ini sebagai sumber primer selain dari Al-Qur'an itu sendiri, kemudian dapat dintegrasikan melalui pendekatan multidisipliner ilmu-ilmu yang lainnya.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abduh, Muhammad. *Tafsîr al-Qurân al-‘Azîm*, Kairo: al-Jam’iyyah al-Khairiyyah al-Islâmiyyah, 1361 H.
- Abdurrahim, Muhammad. *Tafsir Al-Sahabah*, Kairo: Maktabah Al-Turats Al-Islami, 1991.
- Abidu, Yunus Hasan, *Tafsir Al-Qur’an, Sejarah Tafsir dan Metode Para Mufasir*, Gaya Media Pratama, Jakarta, 2007.
- Abubakar, Rifai. *Pergulatan Syiah dalam Konstelasi Politik Keagamaan di Indonesia*, Yogyakarta: SUKA-Press UIN Sunan Kalijaga. 2020.
- Zayd, Nashr Hâmîd Abû. *Isykaliyyat al-Qira’ah wa Aliyyat al-Ta’wil*, Beirut: Al-Markaz al-Saqafi, 1994.
- , *Naqd al-Khitab al- Dini*, Kairo: Shina li al-Nasyr, 1994.
- Zaid, Fauzi Muhammad Abu. *Hidangan Islami: Ulasan Komprehensif Berdasarkan Syariat dan Sains Modern*, (terj.) Abdul Hayyie Al-Kattani, cet. Pertama, Jakarta: Gema Insani Press, 1997.
- Zayd, Nashr Hâmîd Abû. *Isykâliyât Al-Ta`wîl wa Aliyât Al-Qirâ`ah*, Kairo, Al-Markaz Al-Tsaqafî, tth., hlm. 11.
- al-Dzahabî, Muhammad Husain. *al-Tafsirwa al-Mufasssirun*, jilid I, Kairo: Dâr al-Turats al-Arabi, 1979.
- al-Ahdal, Muhammad bin Ahmad bin Abdil Bâri. *Ifâdat al-Sâdati al-‘Umadi*, Beirut: Daar al-Minhaj, 2004.
- Hambal, Ahmad bin. *Musnad Imam Ahmad*. Kairo: Muassasah Risalah, 2009
- al-Alâsi, Mahmud Syukri. *Mukhtashar al-Tuhfah al-Itsna Asyariah*, al-Qahirah: maktabah al-Salafiyah, 1227 H.
- al-Amin, Ihsan. *Manhaj An-Naqdi Fî Al-Tafsir*. Beirut, Lebanon: Dâr Al-Hâdi, 2007.
- al-Azhary, Usamah al-Sayyid Mahmud, *Madkhal ilâ Ushûl al-Tafsir*, Kairo : Dâr al-Wâbil al-Shoyyib, 2010.
- al-Farmâwî, Abû al-Hayy. *al-Bidâyah fî al-Tafsîr al- Maudû’i*, Mesir: Matb a’ah al-Hadârah al-‘Arabiyyah, 1977.
- , *Metode Tafsir dan Cara Penerapannya*, Bandung: Pustaka Setia, 2002.
- al-Hajjâj, Muslim bin. *Shahih Muslim*, Cairo: Dâr Ibnu al-Haitsam, 2003.
- al-Harby, Husain bin Ali bin Husain. *Qawâ'id Tarjih 'Inda al-Mufasssirrin*, Riyad: Dâr Al-Qasim, 1996.
- al-Jazâiri, Abu Bakar Jabir. *Tafsir Aisar Al-Tafâsir*, jilid 1, Arab Saudi: Maktabah Al-‘Ulum, 2002.
- al-Khûli, Amin. *Manhâj al-Tajdîd fî an- Nahwi wa al-Balâgah wa al-Tafsîr wa al-Adab*, T.Tp.: *al-Hayâh al- Misriyyah al- ‘Âmmh li al-Kitâb*, t.t.).
- al-Munawwar, Said Agil Husein. *Al-Qur’an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, Jakarta: Ciputat Press, 2002.

- al-Qaththân, Mannâ Khalil. *Mabahis fî 'Ulum Al-Qur'an*, Saudi Arabia: al-Dâr al-Su'ûdiyyah Li al-Nasyr, 2006.
- al-Râzi, Fakhr al-Din. *al-Tafsiral-Kabir aw Mafâtîh al-Ghaib*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1995.
- al-Thabari, Muhammad Ibn Jarir. *Jami' al-Bayan 'An Ta'wil Ayi Al-Qur'an*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1988, jilid. IV.
- Alwi, M. "Gerakan Membumikan Al-Qur'an di Indonesia: Studi M. Quraish Shihab atas Tafsir Al-Mishbâh," dalam *Al-Tibyan: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, vol. 5, no. 1, 2020.
- Anwar dkk, Mauluddin. *Cahaya, cinta dan canda M. Quraish Shihab*, Tangerang, Lentera Hati, 2015.
- Anwar, Hamdani. "Telaah Kritis Terhadap *Tafsir Al-Mishbâh*", dalam *Jurnal Mimbar Agama dan Budaya*, Februari, 2002.
- Anwar, Rosihon. *Samudera al-Qur'an*, Bandung: Pustaka Setia, 2001.
- Arikunto, Suharsimi. *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktik*, Jakarta: Rineka Cipta, 2006.
- Armas, Adnin. "Dampak Hermeneutika Schleiermacher dan Dilthey terhadap Studi Al-Qur'an", dalam *Jurnal Islamia*, Vol. III, No. 3, 2008.
- al-Sa'adi, Abdurrahman bin Nasir. *Tafsir Taisir Al-Karim Ar-Rahman Fî Tafsir Kalam Al-Mannan*, jilid 1, Beirut: Risalah Publisher, 2015.
- al-Sabt, Khâlid bin Utsmân. *Qawâid Al-Tafsir Jam'an wa Dirâsatan*. Saudi Arabia: Dâr Ibn 'Affân.
- al-Suyuthi, Jalâluddin Abdurrahmân. *Al-Itqan fî Ulum Al-Qur'an*, cet. Ke-4, Jil. Ke-2, Damaskus: Dar Ibnu Katsir, 2000.
- al-Shâbuni, Muhammad Ali. jilid 1, *Lembaran Kisah Ulul'Azmi dan 25 Para Rasûl*, Selangor: Pustaka Ilmuan, 2010.
- al-Syirbashi, Ahmad, *Sejarah Tafsir Al-Qur'an*, Surakarta: Pustaka Firdaus, 1994.
- al-Zarkasyi, Badr al-Din. *al-Burhan fî Ulum Al-Qur'an*, Kairo : Dâr Al-Turots, 2002.
- Azhari, Susiknan. *Hermeneutika Gadamer dan Relevansinya Dalam Studi Hukum Islam lihat pula Amin Abdullah, Ontologi Studi Islam Teori dan Metodologi*, Yogyakarta; Sunan Kalijaga Press, 2001.
- Baidan, Nasharudin. *Tafsir Maudhû'i: Solusi Qur'ani atas Masalah Sosial Kontemporer*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Baidan, Nashruddin. *Tafsir bi al-Ra'y: Upaya Penggalan Konsep Wanita dalam Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- Bertens, K. *Filsafat Barat Kontemporer Inggris-Jerman*, Cet. IV, Jakarta: Gramedia, 2002.
- al-Biqâ'i, Burhanuddin. *Nazm al-Durar Fî Tanasub al-Ayat Wa Al-Surar*, Vol. IX, Beirut: Daar al-Kutub al-Islami, 1984.

- Bleicher, Josef. *Contemptry Hermeneutics: Hermenenutics as Method Philosophy, and Critique*, London: Routledge and Kegan Paul, 1980.
- Ismail, Muhammad bin. *Shahih Bukhari*, Kitab al-Nikah pada bab al-Wushari bi al-Nisa', hadis nomor 4787, Damaskus: Dar Ibn Katsir, 2022.
- al-Dzahabi, M. Husain. *al-Ittijahat al-Munharifah fi tafsirAl-Qur'an al-Karim Dawafi'uha wa Daf'uha*, Kairo : Dâr I'tishom, 1978.
- , M. Husain. *Al-Tafsirwa al-Mufasssirun*, juz 1, Kairo: Maktabah Wahbah, 2000.
- Enayat, Hamid. *Reaksi Politik Sunni dan Syi'ah, Pemikiran Politik Islam Modern Menghadapi Abad ke-20*, Jakarta: Pustaka, 1988.
- Esack, Farid. *Qur'an Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, Oxford: Oneworld, 1997.
- Faiz, Fahrudin. *Hermeneutika Al-Qur'an; Tema-tema Kontroversial*, cet. V Yogyakarta: eLSAQ Press, 2011.
- Madjid, Nurcholis. *Fiqih Lintas Agama, Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina dan The Asia Foundation, 2004.
- Gadamer, Hans Georg. *Truth and Method*, New York: Seabury Press, 1975.
- Goldziher, Ignaz. *Mazahib Al-TafsirAl-Islami*, Mesir. Maktabah Khonji, 1955.
- Grondin, Jean. *Sources of Hermeneutics*, New York: SUNY Press, 1995.
- Gusmao, Martinho G. da Silva. dan Hans-Georg Gadamer, *Penggagas Filsafat Hermeneutika Modern Yang Mengagungkan Tradisi*, Yogyakarta: Kanisius, 2013.
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia*. Yogyakarta: Lkis Pelangi Aksara, 2013.
- Hanafi, Hasan. *Dialog Agama dan Revolusi*, terj. Tim Pustaka Firdaus, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991.
- Metode Tafsir dan Kemaslahatan Umat*, (terj.) Yudian Wahyudi Yogyakarta: Pesantren Nawesea, 2007.
- Hanafi, Muchlis. *Surat Terbuka Untuk Penulis Buku TafsirAl-Mishbâh dalam Sorotan*, Jakarta: PSQ, 2019.
- Hidayat, Komaruddin. *Tragedi Raja Midas; Moralitas Agama dan Krisis Modernisme*, Jakarta: Paramadina, 1998.
- Hoffman, Murad. *Pergolakan Pemikiran: Catatan Harian Muslim Jerman*, terj. Abdul Hayyi al-Kattanie dan Irfan salim, Jakarta: Gema Insani, 1998.
- al-Hulliy, Ibnu al-Muthahhir. *Minhaj al-Karamah*, Iran: Muassasah 'Asyuraa, 1995.
- Husaini, Adian. *Hegemoni Kristen-Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi* Yogyakarta: Gema Insani, 2006.

- Husein, Alwi. *Keluarga yang Disucikan Allah*, cet. IV, Jakarta: Lentera, 2001.
- Husti, Ilyas. “Studi Kritis Pemikiran Quraish Shihab Terhadap Tafsir Muhammad Husain Thabathaba’i”, dalam *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman*, Vol. XIV, No. 1, Januari-Juni 2015.
- Ibrâhîm bin ‘Umar al-Biqâ’i, *Nazm al-Durar fî Tanâsub al-Âyât wa al-Suwar*, Juz I, Kairo: Dâr al-Kitâb al-Islâmî, t.t.
- IMZI, Ahmad Husnul Hakim. *Kaidah-Kaidah Penafsiran Pedoman Bagi Pengkaji Al-Qur’an*, Elsiq, 2017.
- Iqbal, Muhammad. “Metode Penafsiran Al-Qur’an M. Quraish Shihab”, dalam *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 6, No. 2, Oktober 2010.
- Jabir, Qasim Habib. *al-Falsafah wal-I’tizal Fî Nahj al-Balaghah*, Beirut: al-Muassasat al-Jami’iyyah li al-Dirasat wa al-Nasyr, 1987, hlm. 127.
- Jansen, J.J.G. *Diskursus Tafsir Al-Qur’an Modern*, terj Hairussalim dan Syarif Hidayatullah, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.
- al-Kaf, Ahmad Zein. *Dialog Apa dan Siapa Syiah*, Surabaya: Pustaka al-Bayyinat, 2005.
- Karman, *Metodologi Tafsir Al-Mishbâh Karya M. Quraish Shihab*, Tesis: Program Pascasarjana Uin Sgd Bandung, 2018.
- al-Kasyani, Muhammad bin Muhsin. *Tafsir Al-Shofi*, Vol. I, Beirut: Darul Murtadho, 2000.
- Katsir, Ibnu. *Tafsir Al-Qur’an Al-‘Adzim*, Jilid 5, Beirut: Dâr al-Fikr, 2000.
- Kementrian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahannya*, Bandung: STGMA, 2010.
- Khalaf, Abdul Wahhab. *Ilmu Ushul al-Fiqh*, Kairo: Dâr al-Qalam, 1978, dalam Ilyas Supena, *Hermeneutika Al-Qur’an Dalam Pandangan Fazlur Rahman*, Yogyakarta: Ombak, 2014.
- Khaldun, Ibnu. *Muqaddimah Ibn Khaldun*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Lufaei, *Tafsir Al-Mishbâh: Tekstualitas, Rasionalitas, dan Lokalitas Tafsir Nusantara*, Fakultas Ushuluddin: Institut PTIQ Jakarta, 1 April 2019.
- Manzur, Ibnu. *Lisan al-Arab*, Kairo: Dâr Shadir, 2000.
- Masduki, Mahfudz. *Tafsir Al-Mishbâh M. Quraish Shihab: Kajian atas Amsal Al-Qur’an*, Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 2012.
- Muhammad, Ahsin. “Asbab an-Nuzûl dan Kontekstualisasi Al-Qur’an”, makalah disampaikan dalam Seminar Stadium General HMJ Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 10 Oktober 1992.
- Mujahid, Anwar. *Konsep Kekuasaan dalam Tafsir Al-Mishbâh Karya M. Quraish Shihab dan Relevansinya dengan Transformasi Masyarakat Indonesia di era Global*, Yogyakarta: Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga.

- Munawwir, Fajrul. *Pendekatan Kajian Tafsir*, dalam M. Alfatih Suryadilaga (dkk), *Metodologi Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Teras, 2005.
- Muslih, Mohammad. *Filsafat Ilmu; Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*, cet ke V, Yogyakarta: Belukar, 2008.
- Mustaqim, Abdul. *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Nur, Afrizal. "Kajian Analitikal Terhadap Pengaruh Negatif Dalam Tafsir Al-Mishbâh", dalam *Disertasi Fakultas Pengajian Islam Universiti Kebangsaan Malaysia Bangi*, 2013.
- Tafsir Al-Mishbâh dalam Sorotan*, Jakarta: Pustaka Al-Kausar, 2018.
- "M. Quraish Shihab dan Rasionalisasi Tafsir", dalam *Jurnal Ushuluddin*, Vol. xviii No. 1, Januari 2012.
- Memahami Orientasi Dan Corak Penafsiran Buya Hamka*, Yogyakarta: Kalimedia, 2021.
- Muatan Aplikatif Tafsir Bil Al-Ma'tsur Dan Bi Al-Ra'yi: Telaah Kitab Tafsir Tahrir Ibnu Asyur Dan M. Quraish Shihab*, Yogyakarta: Kalimedia, 2020.
- Palmer, Richard E. *Hermeneutics Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer Evanston: Northwestern*, University Press, 1969.
- Prastowo, Andi. *Metode Penelitian Kualitatif dalam Perspektif Rancangan Penelitian*. Yogyakarta: Ar-ruzz Media, 2012.
- Qush, Sulaiman. "*Hikmah wa Asbab Tahrim Lahmul Khinzir fî al-'Ilmi wa al-Din*", Cairo: Dar al-Basyir, t.t.
- Quthb, Sayyid. *Fî Zilal al-Qur'an*, Vol. IV, Beirut: Dâr al-Syuruq, 1968, h. 193.
- Rahman, Fazlur. *Islam dan Modernitas*, diterjemahkan oleh Ahsin Muhammad, Bandung, Pustaka, 1985.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity*, Chicago: University of Chicago, 1982.
- Rahman, Taufikur, "Kajian Tafsir di Indonesia", *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis*, Vol. 2, No. 1, (Juni 2012).
- Reflita. "*Kontroversi Hermeneutika Sebagai Manhaj Tafsir: Menimbang Penggunaan Hermeneutika dalam penafsiran Al-Qur'an*", *Jurnal Ushuluddin*, Vol. 24 No. 2, Juli-Desember 2016.
- Ridâ, Muhammad Rasyîd, *al-Wahy al-Muhammadi*, Kairo: Maktabah al-Qâhira, 1960.
- Tafsir Al-Qur'an al-Hakim (Tafsir al-Manar)* Beirut: Dâr al-Fikr, 1973, Jilid. IV.
- Riyani. Irma. dan Yeni Huriani, "Reinterpretasi Asbâb Al-Nuzûl Bagi Penafsiran Al-Qur'an", *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama Dan Sosial Budaya*, no. 1, Juni, 2017.

- Rofiah, Nur. *Hermeneutika Al-Qur'an, dalam Mimbar Jurnal Agama dan Budaya*, Vol. 24, No. 1, 2007.
- Rowi, Roem. *Menafsir Ulum Al-Qur'an Upaya Apresiasi Tema-tema Pokok Ulum Al-Qur'an*, Surabaya: Al-Fath Press, 2004.
- Saifudin dan Wardani, *Tafsir Relasi Gender di Nusantara*. Jakarta: Direktorat Pendidikan Tinggi Islam, 2008
- Salim, Abdul Mu'in. *Metodologi Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Teras, 2005.
- al-Shadūq, *al-I'tiqādāt*, tahqīq: 'Ishām 'Abd al-Sayyid, Qum-Iran: al-Mu'tamar al-'Alamī li Alfiyat al-Syaikh al-Mufīd, 1413 H.
- Shihab, M. Quraish. *Islam Yang Saya Pahami*, Tangerang: Lentera Hati, 2018.
- Kosa-kata Keagamaan Makna dan Kegunaanya*, Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2020.
- Sunnah-Syiah Bergandengan Tangan Mungkinkah? Kajian Atas Konsep Ajaran dan Pemikiran*, Jakarta: Lentera Hati, 2007, cet. ke-1.
- Kaidah Tafsir; Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayal-ayat Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2013.
- Lentera Al-Qur'an: Kisah dan Hikmah Kehidupan*, Bandung: Mizan, 2008.
- Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, cet. 23, Bandung: Mizan, 2002.
- Menabur Pesan Ilahi Al-Qur'an dan Dinamika Kehidupan Masyarakat*, Jakarta: Lentera Hati, 2006.
- Studi Kritis Tafsir Al-Manar*.
- Tafsir Al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Vol. I, Tangerang: Lentera Hati, 2021.
- Tafsir Al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Vol. II, Tangerang: Lentera Hati, 2021.
- Tafsir Al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Vol. III, Tangerang: Lentera Hati, 2021.
- Tafsir Al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Vol. V, Tangerang: Lentera Hati, 2021.
- Tafsir Al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Vol. VII, Tangerang: Lentera Hati, 2021.
- Tafsir Al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Vol. XI, Tangerang: Lentera Hati, 2021.
- Tafsir Al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Vol. XII, Tangerang: Lentera Hati, 2021.
- Tafsir Al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Vol. XIV, Tangerang: Lentera Hati, 2021.
- Tafsir Al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Vol. XV, Tangerang: Lentera Hati, 2021.

- Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhû'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 1997.
- Subhan, Arief. "Menyatukan Kembali Al-Qur'an dan Ummat: Menguak Pemikiran Quraish Shihab" dalam *Jurnal Ilmu dan Kebudayaan, Ulumul Quran*, No. 5, vol. IV Th. 1993.
- Sumaryono, E. *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat*, cet II, Yogyakarta: Kanisius, 1995.
- Supena, Ilyas. *Hermeneutika Al-Qur'an Dalam Pandangan Fazlur Rahman*. Yogyakarta, Ombak, 2014.
- "Herneneutik Gadamer dalam Studi Agama", dalam *Jurnal Religi*, vol. 1. No. 2, Juli 2002.
- Suryadilaga, M. Alfatih, dkk. *Metodologi Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Penerbit Teras, 2010.
- Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika Hans-Georg Gadamer dan Pengembangan Ulumul Qur'an dan Pembacaan Al-Qur'an pada Masa Kontemporer* dalam Sahiron Syamsuddin dan Syafa'atun Almirzanah (editor), *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Qur'an dan Hadis: Teori dan Aplikasi*, Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2011.
- Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Quran*, Yogyakarta: Pesantren Nawesea Prees, 2009.
- Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Quran*, Yogyakarta: Pesantren Nawesea Prees, 2009.
- Al-Syâthibî, Abd Al-Rahman Al-Imâm. *'Aqîdatuh wa Mawqifuh min Al-Bida' wa Ahlihâ*, Riyâdh: Maktabah Al-Rusyd, 1998.
- Taimiyah, Ibnu. *Muqoddimah fî Usul al-Tafsir*, Kuwait: Dâr Al-Qur'an al-Karim, 1971. Dalam Nasruddin Baidan, "Tinjaun Kritis terhadap Konsep Hermeneutik", dalam *Esensia*, vol. 2, No. 2 Juli 2001.
- Thabathaba'i, Muhammad Husain. *Al-Mîzân Fî Tafsir Al-Qur'an*, Vol. XI, Qom: Mansyurat Jama'ah al-Mudarrisin, t.th.
- *Al-Mîzân Fî Tafsir Al-Qur'an*, Vol. XVIII Qom: Mansyurat Jama'ah al-Mudarrisin, t.th.
- *Al-Mîzân Fî Tafsir Al-Qur'an*, Vol. XX Qom: Mansyurat Jama'ah al-Mudarrisin, t.th.
- Umar, Nasaruddin. "Menimbang Hermeneutika Sebagai Manhaj Tafsir", Dalam *Reflita*, "Kontroversi Hermeneutika Sebagai Manhaj Tafsir (Menimbang Penggunaan Hermeneutika dalam penafsiran Al-Qur'an)", *Jurnal Ushuluddin* Vol. 24 No. 2, Juli-Desember 2016.
- Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Jender*, Jakarta: Paramadina, 1999.
- Wadud, Amina. *Qur'an and Women; Rereading the Secred Text from a Woman's Perspective*, New York, Oxford University Press, 1998.

- Wibowo, Wahyu. *Cara Cerdas Menulis Artikel Ilmiah*, Jakarta: Kompas Media Nusantara, 2011.
- Wijaya, Aksin. *Arah Baru Studi Ulum Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Yanti, Ziska. "Kajian Intertekstualitas Ayat Ahl Al-Kitab Dalam *Tafsir Al-Mishbâh* Karya M. Quraish Shihab Dengan *Tafsir al-Mîzân* Karya Husein Thathaba'i," dalam *Jurnal Ilmu Al-Qur'an, Hadis dan Teologi*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2022.
- Yaqub, Ali Musthofa. *Islam Masa Kini*, Jakarta, Pustaka Firduas, 2008.
- Zarkasyi, Hamid Fahmy. "Hermeneutika Sebagai Produk Pandangan Hidup", dalam *Kumpulan Makalah Workshop Pemikiran Islam Kontemporer*, IKPM cabang Kairo, 2006.
- Zuhaili, Wahbah, *al-Tafsiral-Munîr*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 2003.
- Zuhdi, M. Nurdin. "Tipologi Tafsir Al-Qur'an Mazhab Indonesia", dalam *Tesis Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, 2011.

LAMPIRAN



YAYASAN PENDIDIKAN AL-QUR'AN INSTITUT PTIQ JAKARTA PROGRAM PASCASARJANA

Jalan Lebak Bulus Raya No. 2 Cilandak, Lebak Bulus, Jakarta Selatan 12440
Telp. 021-75916961 Ext.102 Fax. 021-75916961, www.pascasarjana-ptiq.ac.id, email: pascaptiq@gmail.com
Bank Syariah Mandiri : Rek. 7013903144, BNI : Rek. 000173.779.78, NPWP : 01.399.090.8.016.000

SURAT PENUGASAN PEMBIMBING

Nomor : PTIQ/244/PPs/C.1.1/V/2022

Atas dasar usulan Ketua Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir.
Maka Direktur Program Pascasarjana Institut PTIQ menugaskan kepada:

1. N a m a : Dr. Nur Rofiah, Bil Uzm
NIDN : 2006097101
Jabatan Akademik : Lektor
Pembimbing I,
2. N a m a : Dr. Kerwanto, M.Ud.
NIDN : 2108108202
Jabatan Akademik : Lektor
Sebagai Pembimbing II,

Untuk melaksanakan bimbingan Tesis sebagai pembimbing mahasiswa(i) berikut ini:

- N a m a : Mustakim
Nomor Induk Mahasiswa : 192510043
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Tesis : Studi Kritis Buku Tafsir Al-Mishab dalam Sorotan Kajian Wacana Keberpihakan terhadap Penafsiran Syi'ah

Waktu bimbingan kepada yang bersangkutan diberikan jangka waktu selama 1 (satu) tahun atau masa bimbingan kurang dari 1 (satu) tahun apabila masa studi telah berakhir.

Demikian, atas kerjasamanya dihaturkan terima kasih.

Jakarta, 31 Mei 2022

Direktur Program Pascasarjana
Institut PTIQ Jakarta

Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.
NIDN. 2127035801

KEBERPIHAKAN AL-MISHBÂHĤ PADA SY'AH (STUDI KRITIS ATAS PENILAIAN AFRIZAL NUR PADA TAFSÎR AL-MISHBÂHĤ KARYA M QURAIISH SHIHAB)

ORIGINALITY REPORT

21% SIMILARITY INDEX	20% INTERNET SOURCES	5% PUBLICATIONS	5% STUDENT PAPERS
--------------------------------	--------------------------------	---------------------------	-----------------------------

PRIMARY SOURCES

1	journal.uinmataram.ac.id Internet Source	6%
2	ejournal.iainsurakarta.ac.id Internet Source	2%
3	repository.ptiq.ac.id Internet Source	2%
4	eprints.walisongo.ac.id Internet Source	1%
5	ejournal.uin-suska.ac.id Internet Source	1%
6	digilib.uin-suka.ac.id Internet Source	1%
7	ia801806.us.archive.org Internet Source	1%
8	Noblana Adib. "Faktor-Faktor Penyebab Penyimpangan dalam Penafsiran Al-Quran", MAWA'IZH: JURNAL DAKWAH DAN PENGEMBANGAN SOSIAL KEMANUSIAAN, 2017 Publication	1%

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Mustakim
TTL : Jepara, 15 Juli 1988
Alamat : Ds. Ngroto Dk. Kedung Sari RT 05 RW 01 Kec.
Mayong Kab. Jepara Jawa Tengah
Jenis kelamin : Laki-laki
Agama : Islam
Status perkawinan : Menikah
No Hp : 0857 1145 3897
Email : ahmadmustaqim77@gmail.com

Pendidikan Formal

Sekolah Dasar Negeri (SDN) Ngroto : 1994-1999
Madrasah Tsanawiyah Sabilul Ulum Mayong Jepara : 1999-2002
Universitas Al Azhar Kairo Mesir (Jurusan Tafsir) : 2014-2018
Sekolah Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta (Jurusan Tafsir) : 2019- Sekarang

Pendidikan Non Formal

PP Salaf Modern Nurul Huda Mantingan Tahunan Jepara : 2002-2011
Pesantren Tahfizd Nurul Qur'an Kajen Margoyoso Pati : 2011-2014
Kejar Paket C setara SMA Nurul Huda Jepara : 2006-2008
Pascatahfizd Bayt Al-Qur'an PSQ : 2013-2014
Pendidikan Kader Ulamâ' MUI Kota Depok : 2022

Pengalaman Organisasi

Sie. Pendidikan PP Nurul Huda Mantingan Tahunan Jepara : 2008-2009
Ketua PP Nurul Huda Mantingan Tahunan Jepara : 2009-2010
Sie. Humas Pesantren Tahfizd Nurul Quran : 2012-2013
Ketua Pascatahfizd Bayt Al-Qur'an : 2013-2014
Sie. Kajian Jam'iyatul Qurra walhuffazd (JQH NU) Kairo : 2014-2015

Pengalaman Kerja

Pengajar Pesantren Tahfizd Bayt al-Qur'an PSQ Jakarta : 2019- Sekarang
Pentashih di LPMQ Kemenag Jakarta : 2019- Sekarang