

REKONSTRUKSI TAFSIR *MUQÂRAN*

DISERTASI

Diajukan kepada Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Tiga (S.3) untuk memperoleh gelar Doktor bidang Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir



Oleh:

ACHMAD MUCHAMMAD

NIM: 173530001

PROGRAM STUDI DOKTOR ILMU AL-QUR`AN DAN TAFSIR

KONSENTRASI ILMU TAFSIR

PROGRAM PASCASARJANA

INSTITUT PTIQ JAKARTA

2020 M. / 1442 H.

ABSTRAK

Rekonstruksi tafsir *muqâran* dalam Disertasi ini, ialah penafsiran Al-Qur`an yang mengintegrasikan hasil komparasi dalil *naqlî* dan *'aqlî* guna menghasilkan penafsiran yang kontekstual, argumentatif, dan solutif. Adapun langkah kerjanya terdiri atas lima tahap, yaitu; pertama, diksi ialah menentukan kata kunci, tema, atau ayat, yang hendak ditafsirkan; kedua, seleksi yaitu menyaring ayat dan hadits yang berdekasi mirip atau bicara mengenai tema pokok yang sama; ketiga, komparasi adalah membandingkan ayat dengan ayat, ayat dengan hadits, dan membandingkan pendapat para mufasir, untuk mengetahui pendapat mereka, kecenderungannya, spesifikasi keilmuan, kelemahan dan kelebihan, latar belakang kenapa para mufasir berpendapat demikian, serta hal-hal lain yang berkaitan dengan kinerja tafsir; keempat, ekleksasi ialah memilah dan memilih bagian-bagian pendapat mufasir yang dianggap unggul sebagai bahan merumuskan kesimpulan akhir; dan kelima, konklusi yakni menyimpulkan produk akhir tafsir komparatif dalam bingkai penafsiran yang kontekstual, argumentatif, dan solutif.

Dalam tataran aplikasi, misalnya tema tentang etika berpolitik perspektif Al-Qur`an, saat dielaborasi menggunakan metode tafsir *muqâran* menunjukkan bahwa pusran etik dalam politik berada pada karakter *amânah* (QS. *Al-Nisâ`/4: 58*), oleh orang-orang yang jujur (*amîn*). Dari sini akan timbul keadilan sebagaimana kalimat lanjutan di ayat yang sama. Dan tentu saja, fibrasi keadilan (*'adl*) akan menghasilkan sikap toleran yang pada gilirannya menciptakan masyarakat yang aman dan damai. Hasil ini diperoleh setelah menganalisis dan mengomparasikan ayat, hadits, dan pendapat mufasir mengenai ayat-ayat yang berbicara tentang politik tersebut.

Disertasi ini mempunyai beberapa titik kesamaan dengan al-Kûmî, al-Farmâwî (w. 2017 M), M. Quraish Shihab (l. 1944 M), yang menyatakan materi perbandingan dalam tafsir *muqâran* ialah ayat dengan ayat, ayat dengan hadits, dan pendapat para mufasir. Termasuk juga dalam materi perbandingan ialah komparasi antar ayat-ayat dalam kitab samawi. Disertasi ini berbeda pandangan dengan Shalâh 'Abd al-Fattâh al-Khâlîdî, 'Abd al-Sattâr Fathullâh Sa'îd, Raudhah 'Abd al-Karîm Fir'aun, dan Jihâd Muḥammad al-Nushairât, yang menyebutkan bahwa yang menjadi bahan perbandingan dalam tafsir *muqâran* hanyalah pendapat para mufasir. Bahkan untuk Raudhah 'Abd al-Karîm Fir'aun, menegaskan materi perbandingan hanya pada sebuah lafazh yang terdapat di sebuah ayat, bukan di surat dan ayat yang lain kendati lafazh tersebut sama.

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode deskriptif analitis komparatif. Adapun pendekatan penelitiannya, penulis menggunakan pendekatan kualitatif.

خلاصة

التفسير المقارن ما بعد إعادة الإعمار ، هو تفسير القرآن الذي يدمج نتائج المقارنة بين الحجج النقلية والعقلانية من أجل تقديم تفسير سياقي ، وحلي ، وجدلي. أما خطوات عمل التفسير المقارن فخمسة مراحل هي: أولاً ، الأسلوب (Diksi) تحديد الكلمة الأساسية أو نوع أو الآية التي سيتم تفسيرها ؛ ثانياً ، الاختيار (Seleksi) هو تصفية الآيات اديث التي لها جملة ماثلة أو تتحدث عن نفس الموضوع الرئيسي ؛ ثالثاً ، المقارنة (Komparasi) يقارن بين الآية والآية والأحاديث النبوية ومقارنة آراء المفسرين لمعرفة آرائهم واتجاهاتهم وتعيينهم العلمي و نقاط القوة والضعف لديهم ، وسبب ما يفسر المفسرون بذلك ، والأمور الأخرى المتعلقة باداء التفسير. رابعا ، الاصطفاء (Ekleksasi) هو فرز واختيار أجزاء من آراء المفسرين التي تعتبر قوية ومتفوقة لمادة صياغة الاستنتاجات النهائية ؛ وخامساً ، الاستنتاج (Konklusi) الذي يخلص المنتج النهائي للتفسير المقارن من حيث التفسير السياقي، والحلي ، والجدلي.

في التطبيق ، على سبيل المثال ، يُظهر موضوع السياسة الأخلاقية في منظور القرآن ، وضعه باستخدام طريقة التفسير المقارن ، أن الدوامات الأخلاقية في السياسة هي في طبع الأمانة (سورة النساء/4: 58) ، من قبل أشخاص صادقين ويمكنهم موثوق (amîn). من هنا تنشأ العدالة كالجملية التالية في نفس الآية. وبالطبع ، سوف ينتج عن تقلب العدالة (adl') موقفاً متسامحاً والذي بدوره يثبت مجتمعاً آمناً وسلامياً. يتم الحصول على هذه النتيجة بعد تحليل ومقارنة الآيات والحديث وآراء المفسرين حول الآيات التي تتحدث عن السياسة.

تحتوي هذه الرسالة على العديد من نقاط المعادلة مع الكومي ، الفرماوي (توفي 2017 م) ، محمد قريش شهاب (مولد 1944 م) ، الذين ينصون على أن المادة المقارنة في مير المقارن هي الآية بالآية ، الآية بالحديث ، و رأي المفسرين. كما تضمنت مادة المقارنة مقارنة بين آيات من الكتب السماوية . في حين أن نتائج هذه الرسالة تختلف عن آراء صلاح عبد الفتاح الخالدي ، وعبد الستار فتح الله سعيد ، وروضة عبد الكريم فرعون ،

وجهاد النصيرات ، الذين ينصّون على أن مادة المقارنة في التفسير المقارن هو رأي المفسرين فقط. تأكدت روضة عبد الكريم فرعون على أن المقارنة في اللفظ الواحد و في آية واحدة ، وليس في سورة أو آية أخرى ولو كان اللفظ سواء.

الطريقة المستخدمة في هذا البحث هي التحليل التصوري المقارني . وللتقريب البحثي ، يستخدم المؤلف مقارنة قيمية .

ABSTRACT

Reconstruction of *muqâran* interpretation in this dissertation is the interpretation of the Qur'an which integrates the results of the comparison of the *naqlî* and *'aqlî* arguments in order to produce a contextual, solutive, and argumentative interpretation. As for work steps are consist of five stages, namely; first, diction which is to determine the key word, theme, or verse, which is to be interpreted; second, selection is to filter verses and hadits that have a similar sentence or talk about the same main theme; third, comparison is comparing verses with verses, verses with hadits, and comparing the opinions of the commentators, to find out their opinions, trends, scientific specifications, weaknesses and strengths, background why the commentators think so, and other matters relating to performance interpretation; fourth, exclusion is to sort out and select parts of commentators' opinions that are considered strong and superior as material for formulating final conclusions; and fifth, the conclusion that concludes the final product of comparative interpretation in terms of contextual, solutive, and argumentative interpretation.

In the application, the *muqâran* method has proven its effectiveness is not limited to the level of deciphering a number of verses and hadits that appear outwardly contradictory, able to provide a way out of various problems with the support of the Qur'an, but also able to reveal the hidden elements behind an interpretation. In addition, this comparative interpretation characteristic is also presented in all situations with different layers of readers because it has an adequate classification.

For example, the theme of ethical politics in the perspective of the Qur'an, when elaborated using the *muqâran's* interpretation method shows that the ethical whirlpools in politics are in the character of *amânah* (*Surah Al-Nisâ`/4: 58*), by people who are honest and can trusted (*amîn*). From here justice will arise as the next sentence in the same verse. And of course, fibration of justice (*'adl*) will produce a tolerant attitude which in turn creates a safe and peaceful society. This result is obtained after analyzing and comparing verses, hadits, and commentators' opinions about the verses that talk about politics.

This dissertation has several points of equation with al-Kûmî, al-Farmâwî (d. 2017 AD), M. Quraish Shihab (b. 1944 AD), which state the comparative material in *muqâran's* interpretation is a verse with a verse, a verse with a hadits, and opinion of the commentators. Also included in the comparison material is a comparison between verses in the celestial book. While the findings of this dissertation are different from the opinions of Shalâh al-Fattâh al-Khâlidî, 'Abd al-Sattâr Fathullâh Sa'îd, Raudhah' Abd al-Karîm Fir'aun, and Jihâd of al-Nushairât, which state that the material the

comparison in *muqâran's* interpretation is only the opinion of the commentators. Even for Raudhah 'Abd al-Karîm Fir'aun, emphasizes only the interpretation in a *lafazh* contained in a verse, not in a letter and another verse even though the *lafazh* is the same.

The method used in this research is comparative analytical descriptive method. For the research approach, the author uses a qualitative approach.

PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Achmad Muchammad
NIM : 173530001
Program Studi : Doktor Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Disertasi : Rekonstruksi Tafsir *Muqâran*

Menyatakan bahwa:

1. Disertasi 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 Disertasi ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Institut PTIQ dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 30-8-2020

Yang membuat pernyataan,

METERAI
TEMPEL



9D856AHF573283151

6000
ENAM RIBURUPAH



(Achmad Muchammad)

TANDA PERSETUJUAN DISERTASI

“REKONSTRUKSI TAFSIR *MUQĀRAN*”

Disertasi

Diajukan kepada Pascasarjana Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
untuk memenuhi syarat-syarat memperoleh gelar

Doktor Ilmu Tafsir

Disusun oleh:

Achmad Muchammad

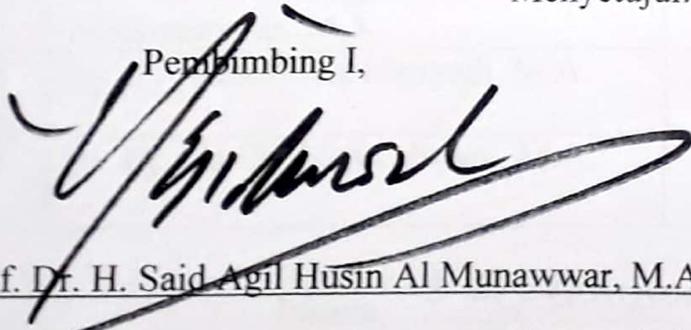
NIM: 173530001

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

Jakarta, 3 September 2020

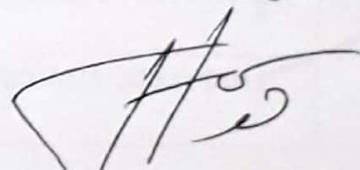
Menyetujui:

Pembimbing I,



Prof. Dr. H. Said Agil Husin Al Munawwar, M.A

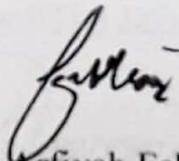
Pembimbing II,



Dr. H. Muhammad Hariyadi, M.A

Mengetahui,

Ketua Program Studi/Konsentrasi



Dr. Hj. Nur Arfiyah Febriani, M.A

DAFTAR ISI

DAFTAR ISI

1

1

1

1

1

1

1

1

1

1

1

1

1

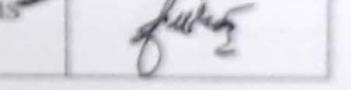
TANDA PENGESAHAN DISERTASI

"REKONSTRUKSI TAFSIR MUQĀRAN"

Disusun oleh:

Nama : Achmad Muchammad
NIM : 173530001
Program Studi : Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal: 15 Agustus 2020

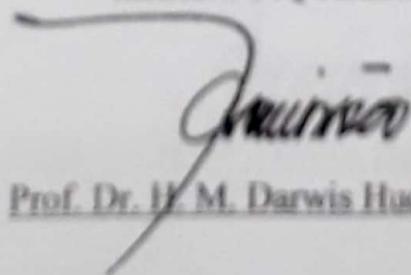
No	Nama Penguji	Jabatan dalam TIM	Tanda Tangan
1	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua/Penguji	
2	Prof. Dr. H. Ahmad Thib Raya, M.A.	Anggota/Penguji	
3	Prof. Dr. H. Hamdani Anwar, M.A.	Anggota/Penguji	
4	Prof. Dr. H. Said Agil Husin Al Munawwar, M.A.	Anggota/Pembimbing	
5	Dr. H. Muhammad Hariyadi, M.A.	Anggota/Pembimbing	
6	Dr. Hj. Nur Arfiyah Febriani, M.A.	Panitera/Sekretaris	

Jakarta, 3 September 2020

Mengetahui,

Direktur Program Pascasarjana

Institut PTIQ Jakarta,



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



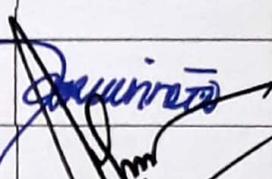
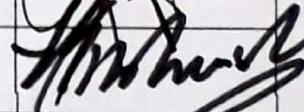
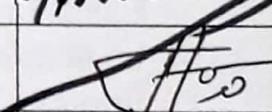
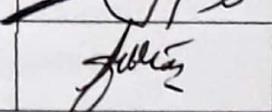
TANDA PENGESAHAN DISERTASI

“REKONSTRUKSI TAFSIR MUQĀRAN”

Disusun oleh:

Nama : Achmad Muchammad
NIM : 173530001
Program Studi : Doktor Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal: 5 November 2020

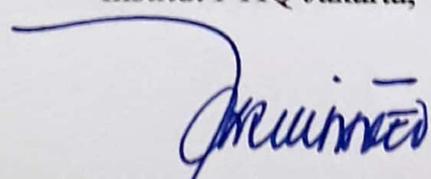
No	Nama Penguji	Jabatan dalam TIM	Tanda Tangan
1	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua/Penguji	
2	Prof. Dr. H. Ahmad Thib Raya, M.A.	Anggota/Penguji	
3	Prof. Dr. H. Hamdani Anwar, M.A.	Anggota/Penguji	
4	Prof. Dr. H. Said Agil Husin Al Munawwar, M.A.	Anggota/Pembimbing	
5	Dr. H. Muhammad Hariyadi, M.A.	Anggota/Pembimbing	
6	Dr. Hj. Nur Arfiyah Febriani, M.A.	Panitera/Sekretaris	

Jakarta, 10 November 2020

Mengetahui,

Direktur Program Pascasarjana

Institut PTIQ Jakarta,


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

KARYA KOLEKTIF DAN DISERTASI

PROGRAM STUDI TEKNIK ELEKTRO

Disusun oleh:

1. Nama Lengkap

2. NPM

3. NIM

4. NIS

5. Nama Dosen Pembimbing

6. Nama Dosen Pembimbing

7. Nama Dosen Pembimbing

8. Nama Dosen Pembimbing

9. Nama Dosen Pembimbing

10. Nama Dosen Pembimbing

11. Nama Dosen Pembimbing

12. Nama Dosen Pembimbing

13. Nama Dosen Pembimbing

14. Nama Dosen Pembimbing

Jakarta, ...

Mengetahui

Direktur Program Studi

(Tanda Tangan)

(Tanda Tangan)

(Nama Lengkap)

PEDOMAN TRANSLITERASI¹

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
	‘		z		q
	b		s		k
	t		sy		l
	ts		sh		m
	j		dh		n
	h		th		w
	kh		zh		h
	d		‘		a
	dz		g		y
	r		f	-	-

Catatan:

- a. Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis rangkap, misalnya: ditulis *rabba*.
- b. Vokal panjang (*mad*): *fathah* (baris di atas) ditulis *â* atau *Â*, *kasrah* (baris di bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta *dhumma* (baris depan) ditulis dengan *û* atau *Û*, misalnya: ditulis *al-qâri’ah*, المسكين ditulis *al-masâkîn*, ditulis *al-muflihûn*.
- c. Kata sandang *alif + lam* () apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya: ditulis *al-kâfirûn*. Sedangkan bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf *lam* diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: ditulis *ar-rijâl*, atau diperbolehkan dengan menggunakan transliterasi *al-qamariyah* ditulis *al-rijâl*. Asalkan konsisten dari awal sampai akhir.
- d. *Ta`marbûthah* (), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: ditulis *al-baqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis dengan *t*, misalnya: *zakât al-mâl*, atau *surat an-nisâ`*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وهوالخير الرازقين ditulis *wa huwa khair ar-Razîqîn*.

¹ Pedoman transliterasi ini mengikuti: Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, *Panduan Penyusunan Tesis dan Disertasi*. Jakarta: Institut PTIQ, 2017, Cet. ke-11, hal. 37.

KATA PENGANTAR

Segala puji hanya bagi Allah *Subhânahû wa ta'âlâ*, Tuhan sekalian alam, yang telah melimpahkan rahmat dan pertolongan-Nya, sehingga penulis dapat menyelesaikan Disertasi ini. Shalawat serta salam semoga senantiasa tercurahkan kepada Nabi paling mulia, *Kanjeng* Rasul Muhammad *Shallâ Allâhu 'alaihi wa sallam*, kepada Keluarganya, para Sahabatnya, juga kepada umatnya yang setia mengikuti ajaran dan sunnah-sunnahnya. *Âmîn yâ Rabb al-'âlamîn*.

Selanjutnya, penulis sangat menyadari, dalam penulisan Disertasi ini cukup banyak hambatan dan rintangan yang dihadapi. Akan tetapi berkat bantuan, motivasi, dan bimbingan yang tidak ternilai harganya dari berbagai pihak, sehingga penulis dapat merampungkan penyusunan Disertasi ini.

Oleh sebab itu, penulis menghaturkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada:

1. Rektor Institut PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A., yang berjuang untuk Kampus Qur`ani tercinta serta telah memberikan inspirasi kepada penulis.
2. Direktur Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si., yang telah memberikan banyak saran ketika penulis mengawali penyusunan Disertasi.

3. Ketua Program Studi Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir, Dr. Hj. Nur Arfiyah Febriani, M.A., yang dengan penuh kesabaran memberi arahan dan motivasi kepada penulis sehingga Disertasi ini dapat terselesaikan.
4. Dosen Pembimbing, yakni Prof. Dr. H. Said Agil Husin Al Munawwar, M.A., dan Dr. H. Muhammad Hariyadi, M.A., yang tak pernah lelah memberikan bimbingan, masukan, dan koreksi pada Disertasi ini.
5. Kepala Perpustakaan dan Staf Institut PTIQ Jakarta yang telah menyiapkan fasilitas untuk penelitian bagi penulis.
6. Segenap Civitas Institut PTIQ Jakarta, yang telah memberikan banyak kemudahan dalam penyusunan penulisan Disertasi ini.
7. Para dosen di kampus; Prof. Dr. H. Chotibul Umam, M.A., Prof. Dr. H. Hamdani Anwar, M.A., Prof. Dr. H. Ahmad Thib Raya, M.A., Prof. Dr. H. Zainun Kamal, M.A., dan dosen penulis lainnya, yang telah membuka cakrawala pengetahuan penulis dalam dunia keilmuan.
8. Kementerian Agama Republik Indonesia atas Program Mora 5000 Doktor yang telah menyediakan Beasiswa Studi sehingga penulis dapat duduk di bangku Strata-3.
9. Direktur Pusat Studi Al-Qur`an (PSQ) Jakarta, Dr. H. Muchlis M. Hanafi, M.A., atas Program Pelatihan Kader Mufasir (PKM) yang sangat membantu penulis dalam menyusun Disertasi, dan penulis perlu menyebut secara khusus, Prof. Dr. H. M. Quraish Shihab, M.A., yang merupakan guru penulis di PSQ beserta para dosen lainnya – tanpa mengurangi rasa *ta'dzîm* penulis pada beliau semua.
10. Ketua STITNU Al Hikmah Mojokerto, Dr. H. Muhsinin, M.Si., yang telah menyemangati dan membantu penulis sehingga dapat meneruskan ke jenjang Doktoral.
11. Orang tua sekaligus Guru penulis, Ayahanda *Al-maghfûrlah* KH. M. Masrur Yusuf dan Ibunda Hj. Mustaghfiroh yang telah mendidik, membimbing, dan mengajar penulis beserta keenam saudaranya menjadi *Huffâzh* Al-Qur`an. Berkat doa, kasih sayang, dan perjuangan beliau berdua, penulis dapat seperti sekarang ini. Juga untuk Ayahanda dan Ibunda mertua penulis, *Abah* KH. M. Zainul Arifin dan *Umik* Hj. Farida atas doa, bimbingan, dan nasehatnya yang selalu menyejukkan hati penulis.
12. Istri tercinta, Hj. Maghfiroh, Lc., atas doa, pengertian, keikhlasan, dan kesabarannya, dalam menjaga dan mendidik dua putra tersayang; Ahsin Sakho Muhammad dan Ali Audah Muhammad, selama penulis menempuh studi Strata-3 di Ibu Kota, Jakarta. Semoga Allah menjadikan anak-anak kita sebagai anak-anak yang shaleh, *Ahli Al-*

Qur`ân; lafzhâ(n), wa ma'nâ(n), wa 'amalâ(n). Âmîn yâ Rabb al-âlamîn.

13. Seluruh Saudara/i penulis; Mas H. M. Khozi, M.A. dan Ning Hj. Dewi Ashlihah; Mas Dr. H. M. Fatih, M.Fil.I dan Ning Anik Syafa'ati; Mas H. Sholahuddin, S.IP. dan Ning Hj. Humairoh; Adik H. Ahmad Fatih, S.H.I dan Adik Hj. Jauharoh; Adik H. Muammar Luthfi, M.Pd.I dan Adik Lailatul Maghfiroh; Adik H. M.A. Nurul Haikal, M.Pd dan Adik Rifki Aulia, beserta seluruh keluarga lainnya, atas doa dan segala bantuan yang demikian banyaknya.
14. Sahabat karib penulis, Ust. Abdul Ghofur, M.Pd.I dan keluarga yang banyak membantu penulis selama di Jakarta.
15. Teman-teman Mora Angkatan 2017 atas kerja sama dan tukar pikiran selama masa perkuliahan.

Penulis hanya dapat berdoa, semoga amal kebaikan semuanya dibalas oleh Allah *Subhânahû wa ta'âlâ* dengan berlipat ganda dan tempat yang mulia di surga-Nya kelak. *Âmîn yâ Rabb al-âlamîn.*

Jakarta, Januari 2020
Penulis,

Achmad Muchammad

DAFTAR ISI

Judul	i
Abstrak	iii
Pernyataan Keaslian Disertasi	ix
Halaman Persetujuan Pembimbing	xi
Halaman Pengesahan Penguji	xiii
Pedoman Transliterasi	xv
Kata Pengantar	xvii
Daftar Isi.....	xxi
Daftar Tabel.....	xxv
BAB I: PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Masalah Penelitian	8
1. Identifikasi Masalah	8
2. Pembatasan Masalah	8
3. Rumusan Masalah	9
C. Tujuan Penelitian.....	9
D. Manfaat Penelitian.....	9
1. Manfaat Teoritis	10
2. Manfaat Praktis	10
E. Tinjauan Pustaka	10

F. Metodologi Penelitian	20
1. Metode Penelitian.....	20
2. Teknik Pengumpulan Data	22
3. Langkah Operasional.....	23
4. Teknik Analisa Data.....	24
G. Sistematika Penulisan.....	25
BAB II: WACANA UMUM SEPUTAR <i>MUQÂRANAH</i>.....	27
A. Mengenal <i>Muqâranah</i>	27
B. Dasar <i>Muqâranah</i> Sebagai Sebuah Metode.....	30
1. Aspek Teologis.....	30
2. Aspek Yuridis.....	31
3. Aspek Historis	33
4. Aspek Kebutuhan	34
C. <i>Muqâranah</i> (Komparasi/Perbandingan) Dalam Berbagai Bidang ..	34
1. <i>Muqâranah</i> Dalam ‘ <i>Ulûm al-Qur`ân</i>	34
a. <i>Makkî</i> Dan <i>Madanî</i>	34
b. <i>Muḥkam</i> Dan <i>Mutasyâbih</i>	41
c. Hakiki Dan Majazi	51
2. <i>Muqâranah</i> Dalam Fikih.....	56
3. <i>Muqâranah</i> Dalam Ilmu Teologi	58
BAB III: NUANSA <i>MUQÂRANAH</i> DALAM KAJIAN AL-QUR`AN: TATARAN IMPLEMENTASI.....	63
A. Nuansa <i>Muqâranah</i> Dalam Kajian Al-Qur`an Era Nabi (Abad ke 1 H).....	63
B. Nuansa <i>Muqâranah</i> Dalam Kajian Al-Qur`an Era Sahabat (Abad ke 1 H).....	67
C. Nuansa <i>Muqâranah</i> Dalam Kajian Al-Qur`an Era <i>Tâbi`în</i> (Abad ke 1 H - 2 H)	70
D. Nuansa <i>Muqâranah</i> Dalam Kajian Al-Qur`an Era <i>Tâbi` al-Tâbi`în</i> (Abad ke 2 H - 3 H).....	72
E. Nuansa <i>Muqâranah</i> Dalam Kajian Al-Qur`an Era Modern.....	73
1. Maurice Bucaille (w. 1998 M).....	73
2. John Wansbrough (w. 2002 M).....	76
3. Sayyid Aḥmad al-Kûmî	79
4. ‘Abd al-Ḥayy al-Farmâwî (w. 2017 M)	81
5. M. Quraish Shihab (l. 1944 M)	82
6. M. Ridlwan Nasir (l. 1951 M).....	85
7. Nashruddin Baidan (l. 1951 M).....	86
BAB IV: ANATOMI <i>MUQÂRANAH</i> DALAM TAFSIR <i>MUQÂRAN</i> KONVENSIIONAL.....	91
A. Definisi Dan Langkah Kerja	91
B. Anasir Tafsir <i>Muqâran</i>	114

1. Ayat Sebagai Obyek Penafsiran.....	114
2. Aspek Yang Diperbandingkan	115
3. Penentuan Persamaan Dan Perbedaan.....	122
4. Penentuan Kelebihan Dan Kekurangan.....	122
5. Penentuan Posisi Mufasir <i>Wahdah</i> Di Antara Mufasir Yang Lain	123
C. Peta Konsep Metode Tafsir <i>Muqâran</i> Dengan Metode Tafsir Yang Lain.....	124
1. Tafsir <i>Muqâran</i> Dan Tafsir <i>Ijmâlî</i>	124
2. Tafsir <i>Muqâran</i> Dan Tafsir <i>Tahlîlî</i>	126
3. Tafsir <i>Muqâran</i> Dan Tafsir <i>Maudhû'î</i>	128
4. Tafsir <i>Muqâran</i> Dan Hermeneutik.....	130
5. Tafsir <i>Muqâran</i> Dalam Rumpun Metode Tafsir	133
D. Manfaat Tafsir <i>Muqâran</i>	148
1. Membuktikan Kejelian Dan Ketelitian Al-Qur`an.....	148
2. Membuktikan Tidak Ada Kontradiksi Antar Ayat.....	149
3. Memperjelas Kandungan Makna Ayat.....	151
4. Tidak Menggugurkan Hadits Berkualitas Sahih	153
5. Menghasilkan Produk Tafsir Yang Argumentatif.....	153
E. Contoh Aplikasi Tafsir <i>Muqâran</i> Konvensional.....	155
BAB V: ARAH BARU REKONSTRUKSI TAFSIR MUQÂRAN.....	161
A. Definisi	161
B. Piranti <i>Muqâran</i> Dalam Tafsir Al-Qur`an	165
1. Ayat Al-Qur`an	166
2. Hadits Nabi Saw.....	178
3. Pendapat Para Mufasir	184
C. Prosedur Kerja Tafsir <i>Muqâran</i> Pascarekonstruksi	185
1. Diksi: Menentukan Tema/Ayat Yang Akan Ditafsirkan.....	185
2. Seleksi: Menyeleksi Ayat Dan Hadits Yang Setema Atau Beredaksi Mirip.....	199
3. Komparasi: Membandingkan Ayat, Hadits, Dan Pendapat Mufasir Lain Pada Sisi-Sisi Terkait Pembahasan	206
4. Ekleksasi: Menyaring Bagian-Bagian Dari Pendapat Mufasir Yang Dipandang Paling Kuat Dan Unggul	212
5. Konklusi: Menarik Kesimpulan Dari Inti Pembahasan Dalam Kerangka Pijakan Yang Kontekstual, Argumentatif, Dan Solutif	238
D. Aplikasi Metode Tafsir <i>Muqâran</i> Pascarekonstruksi.....	239
1. Makan Gaji Buta	239
2. Etika Berpolitik	250
3. Peristiwa <i>Isrâ' Mi'râj</i> QS. Al-Isrâ`/17: 1.....	286

E. Perbandingan Antara Tafsir <i>Muqâran</i> Konvensional Dan Tafsir <i>Muqâran</i> Pascarekonstruksi	296
BAB VI: PENUTUP	301
A. Kesimpulan.....	301
B. Saran.....	303
DAFTAR PUSTAKA	305
INDEKS	323
RIWAYAT HIDUP.....	329

DAFTAR TABEL

Tabel-II.1.	: Perbandingan karakteristik <i>makkiyah</i> dan <i>madaniyyah</i>	39
Tabel-II.2.	: Aliran kalam dan pemikirannya	60
Tabel-III.1.	: Analisis komparatif QS. Al-Raḥmân/55: 46-60 dan 62-76 ..	76
Tabel-IV.1.	: Metode tafsir dan simbolnya	133
Tabel-IV.2.	: Perbandingan Tafsir <i>Fî Dhilâl al-Qur`ân</i> karya Sayid Quthub dan Tafsir <i>al-Kasyâf</i> karya al-Zamakhsharî	144
Tabel-V.1.	: Perbandingan tafsir <i>muqâran</i> konvensional dan tafsir <i>muqâran</i> pascarekonstruksi.....	296

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Metode *muqâran*¹ atau komparasi² bukanlah sesuatu yang baru di kalangan Ulama. Para pakar di aneka disiplin ilmu telah menerapkan metode

¹ Term ini berasal dari rangkaian tiga huruf asli; *qaf*, *ra`*, dan *nûn*, yang mempunyai dua arti yang mendasar, pertama, menghimpun sesuatu dengan sesuatu yang lain; kedua, sesuatu yang menonjol dengan kekuatan dan intensitas. Abû al-Husain Ahmad bin Fâris bin Zakariyyâ al-Qazwînî al-Râzî, *Maqâyîs al-Lughah*, Jilid V, Bairût: Dâr al-Fikr, 1979, hal. 76. Termasuk dalam pecahan term ini ialah “*al-qarîn*” yang artinya pasangan; pasangan seorang lelaki adalah istrinya dilatari keberpasangan dirinya denganya. Ibn Manzhûr, *Lisân al-‘Arab*, Jilid 13, Bairût: Dâr al-Shâdir, cetakan III, 1414 H, hal. 336-338.

Dalam gramatika bahasa Arab, kata *muqârin/muqâran* berasal dari *fi’il mâdhi* “*qârana-yuqârinu-muqâranat(an)*” yang mengikuti wazan “*fâ’ala-yufâ’ilu-mufâ’alat(an)*” artinya “*qâbala bain al-syai‘ain*” memperhadapkan dua hal; membandingkan. Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia*, cet. ke-14, Surabaya: Pustaka Progresif, 1997, hal. 1113. Sebagian pakar ada yang menyebut *muqârin* dan ada pula yang menyebutnya dengan *muqâran*, untuk penjelasan lebih lanjut mengenai ini akan dibahas di bab IV.

perbandingan tersebut untuk menyusun sejumlah karya mereka,³ sehingga tidaklah mengherankan manakala cukup mudah menemukan karya-karya dengan menggunakan metode *muqâran*. Di bidang fikih, misalnya, terdapat karya berjudul *Al-Fiqh ‘alâ al-Madzâhib al-Arba’ah* yang disusun oleh ‘Abd al-Rahmân bin Muḥammad al-Jazîrî (w. 1941 M), yang membandingkan pendapat empat mazhab resmi (*mu’tamad*) di kalangan *Ahl al-sunnah wa al-jamâ’ah*, yakni mazhab Hanafi, Mâlikî, Syâfi’î, dan Hanbalî.⁴ Di bidang teologi, buku bertajuk *Teologi Islam* yang ditulis Harun Nasution (w. 1998 M) merupakan contoh yang *pas*. Dalam karya ini, mantan Rektor IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta itu menganalisis sembari membandingkan sejumlah aliran teologi di abad pertengahan beserta masing-masing pemikirannya. Acapkali ditemukan penjelasan yang dipaparkan melalui semacam gambar, tabel, ataupun bagan sehingga nuansa komparasinya sangat kental dan mudah dikenali.⁵ Contoh yang lain adalah buku-buku *‘ulûm al-Qur`ân*, yang hampir selalu ada tema *makkî-madanî*, sebuah kajian yang memfokuskan diri pada aspek perbandingan antara ayat-ayat atau surat-surat yang turun di masa sebelum dan sesudah peristiwa hijrah Rasulullah Saw.⁶ Dengan membandingkan keduanya, yakni *makkî* dan *madanî*, niscaya terungkap karakteristik masing-masing surat atau ayat; dari sisi panjang pendek ayat,

² Komparasi merupakan kata benda yang artinya perbandingan. Terkadang digunakan kata “komparatif” yang berfungsi sebagai kata sifat yang artinya berkenaan atau berdasarkan perbandingan. Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi ke-III, cet. ke-3, Jakarta: Balai Pustaka, 2005, hal. 584.

Dalam bahasa Inggris, *muqâran* yang berarti perbandingan di atas dipadankan dengan term *comparative*. Sebagai kata sifat, term ini ditentukan dengan memperkirakan aspek kesamaan atau ketidaksamaan antara sesuatu dengan sesuatu yang lain; relatif; melibatkan pengamatan yang sistematis atas persamaan atau perbedaan antara dua atau lebih dari cabang ilmu atau subjek kajian. Sebagai kata sifat atau kata keterangan, komparatif berarti menyatakan tingkat kualitas atau mutu yang lebih tinggi, namun tidak paling tinggi. Sementara sebagai suatu klausa, berarti melibatkan perbandingan, seperti: dia tak sebaik dirinya. <http://en.oxforddictionaries.com/definition/comparative> (Diakses: Selasa, 18 Desember 2018).

³ Mushthafâ Ibrâhîm al-Musyannâ, “Al-Tafsîr al-Muqârin: Dirâsah Ta’shîliyyah” dalam *Majallah al-Syarî’ah wa al-Qânûn*, No. 26, Th. 2006 M/1427 H.

⁴ ‘Abd al-Rahmân bin Muḥammad al-Jazîrî, *Al-Fiqh ‘alâ al-Madzâhib al-Arba’ah*, cet. ke-2, Bairût: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003, hal. 1-5. Dalam bidang fikih, terdapat empat mazhab terbesar, yakni: mazhab Hanafi yang disandarkan pada Abû Hanîfah (w. 150 H), mazhab Mâlikî pada Mâlik bin Anas (w. 179 H), mazhab Syâfi’î pada Muḥammad bin Idrîs (w. 204 H), sedangkan mazhab Hanbalî pada Aḥmad bin Hanbal (w. 248 H).

⁵ Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah, Analisa, Perbandingan*, Jakarta: UI-Press, 2002.

⁶ Jalâl al-Dîn ‘Abd al-Rahmân bin Abî Bakr al-Suyûthî, *Al-Itqân fî ‘Ulûm al-Qur`ân*, Bairût: Dâr al-Kutub, 2007, hal. 19-37; Badr al-Dîn Abî ‘Abdillâh Muḥammad bin Bahâdur bin ‘Abdillâh al-Zarkasyî, *Al-Burhân fî ‘Ulûm al-Qur`ân*, Beirût: Dâr al-Kutub, 2007, hal. 109-120; Mannâ’ Khalîl al-Qaththân, *Mabâhith fî ‘Ulûm al-Qur`ân*, t.tp: Mansyûrât al-‘Asyr al-‘Ashr al-Hadîts, t.th, hal. 51-63.

kalimat pembuka di awal surat atau ayat, akan diketahui pula untuk persoalan apa ia diturunkan, dan sebagainya.

Senada dengan serangkaian disiplin ilmu di atas, dalam tafsir Al-Qur`an juga terdapat metode komparasi yang dikenal dengan metode tafsir *muqâran*. Yaitu sebuah metode penafsiran yang mengedepankan aspek perbandingan, baik perbandingan antar ayat, hadits, maupun penafsiran para mufasir. Dengan metode *muqâran*, seseorang diajak menjelajahi beragam sisi, tidak hanya pada level teks penafsiran yang terjelaskan oleh untaian kalimat dari sang mufasir, tapi juga di level kecenderungan, corak, metode, sebab-sebab kenapa sang mufasir menjelaskan demikian, dari mufasir satu ke mufasir lainnya secara komparatif.⁷ Oleh sementara pakar, semisal al-Dzahabî (w. 1999 M), sederet informasi ini digunakan untuk mendeteksi penyimpangan dan penyelewengan suatu karya tafsir.⁸ Hal ini menunjukkan demikian penting dan luasnya wilayah kajian tafsir *muqâran* yang senantiasa menunggu untuk diselidiki di setiap sudut-sudutnya.

Meski telah menjadi bagian kajian akademis, tafsir *muqâran* yang mula-mula diperkenalkan oleh Ahmad Sayyid al-Kûmî,⁹ seorang Guru Besar Tafsir di Universitas Kairo, tidak serta merta dipandang sebagai disiplin ilmu yang telah stabil. Dalam arti masih terdapat hal-hal prinsip yang mesti ditandaskan hingga terbentuk bangunan pijakan yang lebih kokoh. Dari sudut ini, tafsir *muqâran* menemui kendala. Sebagai contoh, di tataran definisi, tumpang-tindih antar pendapat agaknya masih belum menemukan titik pusarannya. Fenomena ini dapat dimaklumi, sebab al-Kûmî sendiri dalam menjabarkan pengertian tafsir *muqâran* juga terkesan ambigu, antara pengertian yang umumnya dinyatakan dalam rangkaian kalimat yang definitif dan langkah kerja yang lazimnya disusun secara tahap-pertahap.¹⁰ Melalui karyanya berjudul *Al-Tafsîr al-Maudhû'î li al-Qur`ân al-Karîm*, ia menerangkan pengertian, langkah kerja, dan wilayah kajian tafsir komparasi. Menurutnya, tafsir *muqâran* ialah penjelasan ayat-ayat Al-Qur`an tentang apa ditulis oleh sejumlah mufasir dengan cara membandingkan pendapat mereka,

⁷ Ahmad al-Sayyid al-Kûmî dan Muḥammad Ahmad Yûsuf al-Qâsim, *Al-Tafsîr al-Maudhû'î li al-Qur`ân al-Karîm*, cet. ke-1, t.tp: t.p, 1992, hal. 14-16.

⁸ Muḥammad Husain al-Dzahabî, *Al-Ittijâhât al-Munḥarifah fi Tafsîr al-Qur`ân al-Karîm: Dawâfi'uhâ wa Daf'uhâ*, t.tp: Maktabah Wahbah, 1986, hal. 8.

⁹ Raudhah 'Abd al-Karîm Fir'aun, *Al-Tafsîr al-Muqâran: Bain al-Nadzariyyah wa al-Tathbîq*, Yordania: Dâr al-Nafâ'is, 2015, hal. 25.

¹⁰ Pernyataan ini sama sekali tidak menafikan jasa al-Kûmî dalam upaya meletakkan dasar-dasar tafsir *muqâran* secara akademis. Sebab, meski terbilang ringkas ataupun terkesan ambigu, penjelasan al-Kûmî dinilai penting karena memiliki pengaruh yang besar khususnya tahap kemapanan *muqâran* sebagai sebuah metode tafsir Al-Qur`an. Buktinya, tak lama setelah al-Kûmî, bermunculan kajian-kajian Al-Qur`an yang juga membicarakan tafsir dengan metode *muqâran* seperti yang dilakukan oleh 'Abd al-Hayy al-Farmâwî, M. Quraish Shihab, dan pakar tafsir lainnya.

membandingkan ragam kecenderungan mereka, serta meneliti apa yang dilakukan dalam penyesuaian antar ayat yang tampak berlawanan, juga pada hadits Nabi, dan apa-apa yang sama ataupun berbeda dari kitab-kitab samawi yang lain. Peneliti mengacu ke sejumlah ayat dalam satu tempat lalu menelusuri penjelasannya melalui pendapat para mufasir dari kitab-kitab tafsir mereka; baik mufasir tersebut dari kalangan *salaf* maupun *khalaf*, baik tafsir kategori *bi al-ma`tsûr* maupun *bi al-ra`yi*, kemudian mengomparasikan antar kecenderungan yang berbeda-beda itu dari sisi langkah yang telah ditempuh sehingga diketahui siapa diantara mereka yang terpengaruh perselisihan mazhab, dan siapa pula yang berusaha menguatkan pendapat golongannya.¹¹ Menurut penulis, apa yang dinyatakan al-Kûmî memiliki dimensi yang beragam, di satu sisi terdapat penjelasan, satu sisi mengandung langkah-langkah kerja, sementara di sisi yang lain sulit dikatakan sebagai sebuah definisi karena kurang definitif, yang dalam ilmu *manthiq* kurang *jami'-mani'*. Sedangkan untuk dikategorikan sebagai sebuah metode yang semestinya tersusun secara gradual dan bertahap agaknya sulit, karena dalam pemaparan al-Kûmî tidak demikian.

Dari uraian al-Kûmî di atas, terdapat beberapa titik yang perlu dicermati lebih mendalam yakni aspek yang diperbandingkan dalam metode tafsir *muqâran*. Menurutnya, ada empat hal yang menjadi objek untuk dikomparasikan berikut ini: i) sesama ayat Al-Qur`an, yakni ayat Al-Qur`an yang satu dibandingkan dengan ayat Al-Qur`an lainnya dengan pertimbangan keserupaan redaksi maupun kesamaan pokok bahasan, ii) ayat Al-Qur`an dan hadits Nabi, ialah membandingkan ayat Al-Qur`an yang dikaji dengan hadits Nabi selain karena fungsinya sebagai penjelas bagi Al-Qur`an dapat juga disebabkan tema yang sama dari keduanya, iii) antar pendapat mufasir dari ayat yang menjadi pembahasan, adalah mengomparasikan pandangan pakar tafsir atas ayat yang dibicarakan yang meliputi aspek buah pikiran tafsirnya, metode yang digunakan, corak tafsir, kecenderungan, hingga latar belakang kenapa mufasir bersangkutan menyatakan pendapatnya seperti itu, dan aspek lainnya yang hendak diteliti lebih mendalam, iv) serta ayat Al-Qur`an dengan kitab samawi lainnya, yaitu membandingkan ayat Al-Qur`an dengan kitab suci yang lain misalnya kitab Taurat yang oleh sebagian kalangan diasumsikan dengan Perjanjian Lama ataupun dengan Injil yang diasumsikan dengan Perjanjian Baru. Untuk perbandingan yang terakhir ini pernah dilakukan oleh Maurice Bucaille sebagaimana akan dibicarakan dalam bab selanjutnya.

Hal serupa juga dijumpai dalam penjelasan penerusnya, yakni al-Farmâwî (w. 2017 M). Dalam menjabarkan pengertian tafsir *muqâran*, al-

¹¹ Ahmad al-Sayyid al-Kûmî dan Muḥammad Ahmad Yûsuf al-Qâsim, *Al-Tafsîr al-Maudhû`î li al-Qur`an al-Karim*, cet. ke-1, t.tp: t.p, 1992, hal. 17.

Farmâwî mengutip pendapat al-Kûmî sehingga dapat dikatakan sebagian besar arah pembicaraan yang diungkapkannya perihal tafsir komparasi ini mengulang apa yang telah disampaikan al-Kûmî sebelumnya.¹² Unsur-unsur yang menjadi bahan perbandingan dalam tafsir juga sama dengan pendapat al-Kûmî yang meliputi empat di atas. Dari al-Farmâwî inilah penjelasan mengenai tafsir *muqâran* banyak dirujuk oleh peneliti selanjutnya.

Dua pandangan di atas diteruskan oleh M. Quraish Shihab (l. 1944 M), penulis *Tafsir al-Mishbâh*. Dengan pola yang sama, ia menyatakan bahwa adalah tafsir *muqâran* adalah mengomparasikan ayat Al-Qur`an satu dengan lainnya, yakni ayat-ayat yang memiliki kemiripan/kesamaan redaksi dalam dua masalah atau kasus yang berbeda atau yang memiliki redaksi berbeda untuk kasus/masalah yang sama atau diduga sama; atau mengomparasikan ayat-ayat Al-Qur`an dengan hadits Nabi yang tampak bertentangan, serta membandingkan pendapat-pendapat para ulama tafsir terkait penafsiran Al-Qur`an.¹³ Pendapat M. Quraish Shihab ini tidak jauh berbeda dengan dua pendapat sebelumnya yang perihal aspek yang dikomparasikan, namun ada sedikit perbedaan, yaitu tidak dimasukkannya perbandingan ayat Al-Qur`an dengan kitab samawi lainnya. Meskipun demikian dapat dikatakan bahwa tiga hal utama yaitu ayat, hadits, dan pendapat ulama tafsir tetap menjadi acuannya. Ketiga pakar tafsir ini disebut oleh penulis sebagai ulama awal (*al-awwalûn*) sebab merekalah yang menanamkan benih pemikiran tentang tafsir *muqâran* yang kemudian berkembang di era selanjutnya.

Sekitar dua dekade setelah kemunculan metode *muqâran* di atas, terdapat beberapa pendapat berbeda perihal pemaknaan dan hal-hal yang diperbandingkan dalam kajian tafsir komparasi Al-Qur`an. Tersebut sejumlah nama yang termasuk dalam kategori kedua ini, dan agar mudah dalam pemilahan, penulis menyebut kelompok kedua ini dengan ulama *belakangan* (*al-âkhirûn*) dan dalam bagian ini hanya akan diajukan tiga pendapat. *Pertama*, pendapat dari Shalâh ‘Abd al-Fattâh al-Khâlîdî yang menyatakan bahwa tafsir *muqâran* ialah peneliti membuat perbandingan antara beberapa penafsir dari pendekatan yang berbeda, menggabungkan interpretasi mereka tentang sebuah ayat pendek, sekelompok ayat, atau beberapa tema mengenai keimanan, fikih, atau bahasa, itu dilakukan untuk mengidentifikasi pendekatan masing-masing mufasir, caranya menangani subjek kajiannya dan

¹² ‘Abd al-Ḥayy al-Farmâwî, *Al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Maudhû’î: Dirâsah Manhajîyyah Maudhû’îyyah*, cet. ke-2, Mesir: Al-Maktabah al-Jumhûriyyah, 1977, hal. 45-46.

¹³ M. Quraish Shihab, “Tafsir Al-Qur`an dengan Metode Maudhû’î” dalam *Beberapa Aspek Ilmiah tentang Al-Qur`an*, Jakarta: Litera Antar Nusa, 1987, hal. 31. Lihat juga: M. Quraish Shihab dkk, *Sejarah dan Ulum al-Qur`an*, Azyumardi Azra (ed.), Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999, hal. 186-192; M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur`an*, cetakan ke-III. Tangerang: Lentera Hati, 2015, hal. 382-385.

sejauh mana konsistensinya pada metode yang ditempuhnya, juga pada langkah-langkah kerjanya, lalu membandingkannya dengan mufasir lainnya, setelah itu menyajikan kinerja tafsir mereka ini pada neraca-uji yang valid, dalam menentukan cara-cara penafsiran yang terbaik.¹⁴ Pola penjabaran yang dilakukan al-Khâlidî terlihat sama dengan tokoh pendahulu di atas, akan tetapi ditemukan perbedaan yang cukup signifikan dalam hal isi, yang olehnya disebutkan bahwa aspek yang dikomparasikan dalam tafsir dengan metode *muqâran* ialah pendapat para mufasir dari berbagai aspeknya, tanpa mengakomodir hadits Nabi. Selain itu, langkah tematik juga masuk dalam kerangka perbandingan. Al-Khâlidî juga menekankan pentingnya menelusuri konsistensi mufasir yang diperbandingkan tersebut dalam penerapan kerja tafsirnya, metode yang dipakai, serta yang tak kalah penting ialah langkah pengujian sebagai tahap akhir untuk menentukan kinerja dan produk tafsir yang paling baik.

Kedua, pendapat dari ‘Abd al-Sattâr Fathullâh Sa’îd yang mengatakan bahwa tafsir *muqâran* ialah mufasir mengikuti sebuah ayat Al-Qur`an, atau sebuah kalimat dalam ayat, untuk melihat pandangan para penafsir terhadapnya, lalu membandingkan komentar mereka, dan menyimpulkan hasil perbandingan kandungan makna dari ayat-ayat yang mulia tersebut, atau ungkapan para mufasir. Hal itu dapat dilakukan, misalnya, tentang ayat-ayat haji dalam surat al-Hajj, atau ayat-ayat puasa di surat al-Baqarah, dan lainnya.¹⁵ Pandangan tentang tafsir komparasi Fathullâh Sa’îd justru lebih eksklusif dibandingkan beberapa pendapat sebelumnya, menurutnya, perbandingan hanya dilakukan pada pendapat mufasir saja, itu pun mengenai satu kalimat dalam ayat, atau bisa juga ayat-ayat dengan topik tertentu namun di surat tertentu pula. Ia mencontohkan ayat-ayat haji di surat al-Hajj, atau ayat-ayat puasa di surat al-Baqarah. Dua permisalan ini mengindikasikan bahwa ayat-ayat lain meskipun memiliki topik yang sama namun berada di surat yang berbeda maka tidak termasuk materi yang dikaji, dan ini berbeda dengan pandangan ulama *al-awwalûn* sebagaimana dibahas di muka. Sama halnya dengan hadits Nabi dan ayat-ayat dalam kitab samawi lainnya, menurut Sa’îd, tidak termasuk aspek yang dibandingkan dalam metode tafsir *muqâran*.

Ketiga, merupakan pandangan Raudhah ‘Abd al-Karîm Fir’aun yang mendefinisikan tafsir *muqâran* dengan penjelasan firman Allah dengan cara *men-tarjîh* pendapat-pendapat yang bermuatan tafsir mengenai perbedaan yang esensial dan penting setelah melakukan komparasi dalam terang

¹⁴ Shalâh ‘Abd al-Fattâh al-Khâlidî, *Al-Tafsîr al-Maudhû’î: Bain al-Nadhariyyah wa al-Tathbîq*, Yordania: Dâr al-Nafâ’is, 2012, cet. ke-3, hal. 32.

¹⁵ ‘Abd al-Sattâr Fathullâh Sa’îd, *Al-Madkhal ilâ al-Tafsîr al-Maudhû’î*, Kairo: Dâr al-Thibâ’ah wa al-Nasyr al-Islamiyyah, t.th, hal. 17.

metodologi ilmiah yang ketat.¹⁶ Dengan cukup ringkas, Raudhah menyebut bahwa aspek yang dikomparasikan ialah pendapat ulama yang bermuatan tafsir dan perbedaan yang esensial bukan perbedaan kecil yang tidak penting, sehingga dapat dipahami bahwa meskipun komentar yang disampaikan oleh mufasir belum tentu masuk bagian yang diperbandingkan dalam tafsir *muqâran* manakala komentar tersebut tidak bernilai tafsir. Oleh karenanya, kecermatan seorang mufasir *muqâran* dalam mendeteksi bagian-bagian utama tersebut, yakni pendapat mufasir yang mengandung penafsiran dan perbedaan pendapat yang urgen, amat dibutuhkan sehingga terhindar dari kesalahan menasar aspek yang dijadikan bahan komparasi.

Beberapa uraian di atas menunjukkan adanya perbedaan dalam mendefinisikan tafsir *muqâran*, yang secara otomatis juga merambah pada unsur apa saja yang akan dibandingkan dalam langkah kerja komparatifnya. Meski tampak sederhana, namun cukup krusial sebab menyangkut hal yang mendasar yakni pengertian tafsir dan piranti tafsir itu sendiri. Kelemahan inilah sebenarnya yang hendak ditutupi oleh Jihâd Muḥammad al-Nushairât dalam sebuah kajiannya, tetapi sayang apa yang dihasilkan tetap saja mengarah pada satu dari dua pendapat besar di atas.¹⁷ Disadari atau tidak, upaya Jihâd dalam menjembatani dua pendapat besar di atas menjadi terseok dan terpinggirkan dengan sendirinya, alih-alih menegaskan suatu denifisi yang lugas justru ia menjadi peneguh bagi pendapat *al-âkhirûn* yang membatasi aspek perbandingan hanya pada sisi penafsiran semata.

Selanjutnya, yang tak kalah penting dari itu, kedua kelompok besar di atas sama-sama tidak menyuguhkan langkah kerja atau metode tafsir *muqâran*, padahal metode yang sifatnya implementatif merupakan bagian inti dan penting. Memang ditemukan beberapa tawaran metode, akan tetapi tiap-tiap metode yang ditawarkan tersebut jauh dari kata sistematis apalagi ideal.¹⁸ Kelemahan multilevel ini tak dapat dipungkiri memiliki implikasi yang luas pada level-level lainnya.

Untuk menjawab sejumlah persoalan yang urgen dan mendesak tersebut, penulis mengangkat disertasi ini sebagai penelitiannya. Adapun metode yang hendak digunakan ialah diskriptif analitis komparatif. Perlu untuk dicatat, kaidah-kaidah penafsiran yang sudah mapan beserta *'ulûm al-Qur`ân*-nya merupakan rambu-rambu yang senantiasa diindahkan penulis baik dalam merumuskan metode tafsir *muqâran* maupun dalam penerapannya.

¹⁶ Raudhah 'Abd al-Karîm Fir'aun, *Al-Tafsîr al-Muqâran: Bain al-Nadzariyyah wa al-Tathbîq*, Yordania: Dâr al-Nafâ'is, 2015, hal. 43.

¹⁷ Jihâd Muḥammad al-Nushairât, "Al-Tafsîr al-Muqârin: Isykâliyyat al-Mafhûm" dalam *Mu'tah li al-Buḥûts wa al-Dirâsah: Silsilat al-'Ulûm al-Insâniyyah wa al-Ijtîmâ'iyyah*, Jilid 30, No. 1, Th. 2015.

¹⁸ Penjelasan perihal ini, akan dibahas secara mendeti pada sub bab telaah pustaka.

B. Masalah Penelitian

1. Identifikasi Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah di atas, dapat dipahami bahwa penggunaan metode komparatif telah berlangsung lama dan diterapkan dalam berbagai bidang keilmuan, tidak terkecuali tafsir Al-Qur`an. Metode *muqâran* (komparatif) merupakan salah satu metode penafsiran Al-Qur`an yang memiliki jalan panjang dimulai sejak jaman Nabi Muhammad Saw yang dinilai sebagai cikal bakal tafsir komparatif hingga menjelma menjadi sebuah metode penafsiran yang lebih mapan di masa Ahmad Sayyid al-Kûmî dan terus berkembang hingga sekarang.

Persoalan yang muncul kemudian antara lain definisi, konsep, dan langkah kerja atau metode tafsir *muqâran* yang dipandang masih samar dan simpang-siur. Batasan-batasan suatu tafsir termasuk dalam kategori *muqâran* belum juga menemukan kejelasan. Hal ini membawa dampak ketidakjelasan dalam pemilahan produk-produk tafsir dari segi metode penafsirannya. Selain itu, konsep dan tahapan metodik yang sistematis juga dapat dikatakan jauh dari kata memadai. Sebagian kalangan menyebut bahwa membandingkan penafsiran yang ada dari sejumlah mufasir sudah cukup dipandang bermetode *muqâran* meskipun tanpa langkah-langkah komparatif yang runtut. Sementara itu, kalangan yang lain menegaskan bahwa langkah-langkah *muqâran* dalam penafsiran Al-Qur`an adalah definisi dari tafsir *muqâran* itu sendiri. Dengan kata lain, definisi tafsir *muqâran* adalah langkah kerja dari tafsir *muqâran* itu sendiri. Tak berhenti sampai di sini, implikasi dari sejumlah persoalan tadi menyebabkan efektifitas sekaligus potensi keunggulan yang terkandung dalam metode tafsir *muqâran* menjadi terabaikan.

Dari uraian di atas, terdapat beberapa masalah yang berhubungan dengan penelitian ini yang mendesak untuk dijawab melalui sebuah kajian ilmiah, yakni:

1. Redefinisi tafsir *muqâran* yang belum ideal.
2. Langkah penafsiran tafsir *muqâran* yang ada masih belum sistematis.
3. Persamaan dan perbedaan konsep tafsir *muqâran* dari pakar tafsir dan sejumlah peneliti lainnya.
4. Peta konsep metode tafsir *muqâran* dengan metode tafsir lainnya.
5. Piranti apa saja yang terdapat dalam tafsir *muqâran* yang merupakan *distingsi* (pembeda) dari metode tafsir lainnya.
6. Keistimewaan dan keunggulan yang ada dalam tafsir *muqâran*.

2. Pembatasan Masalah

Mengingat luasnya area kajian yang telah dipaparkan di atas, maka permasalahan penelitian akan dibatasi dalam beberapa sub bahasan, yakni:

1. Konstruksi tafsir *muqâran* yang sistematis.

2. Diskursus ilmiah seputar tafsir *muqâran* sebagai sebuah metode penafsiran Al-Qur`an.
3. Dinamika metode komparasi (*muqâran*) dalam kajian Al-Qur`an.
4. Langkah aplikatif metode tafsir *muqâran* dalam mengungkap makna ayat-ayat Al-Qur`an.

3. Rumusan Masalah

Mengacu pada latar belakang masalah, identifikasi masalah, dan batasan masalah yang diajukan di atas, maka yang menjadi rumusan masalah dalam disertasi ini adalah “Bagaimana rekonstruksi tafsir *muqâran* dalam menjelaskan makna ayat-ayat Al-Qur`an?”

Dari rumusan masalah di atas, kemudian dirinci menjadi beberapa pertanyaan sebagai berikut:

1. Bagaimana wacana umum terkait *muqâranah*?
2. Bagaimana nuansa *muqâranah* dalam kajian Al-Qur`an pada tataran aplikasi?
3. Bagaimana anatomi *muqâranah* dalam tafsir *muqâran*?
4. Bagaimana arah baru rekonstruksi tafsir *muqâran*?

C. Tujuan Penelitian

Berdasar pada pembatasan dan rumusan masalah di atas, maka penelitian ini bertujuan untuk:

1. Menjelaskan makna Al-Qur`an dengan pemaknaan yang argumentatif, perkembangan tafsir *muqâran*, diskursus tafsir *muqâran* dan kelebihan yang terdapat dalam metode tafsir *muqâran*.
2. Menjelaskan struktur metodologis tafsir *muqâran* serta piranti yang digunakan dalam penafsiran.
3. Memformulasikan langkah-langkah metodologis yang harus dilalui mufasir dalam menyingkap makna Al-Qur`an sehingga didapat pemahaman yang tidak hanya sejalan dengan kaidah tafsir tapi juga menghasilkan penafsiran yang kontekstual.
4. Menjelaskan aspek-aspek yang terkait dengan sebuah penafsiran yang meliputi latar belakang mufasir, epistemologi tafsirnya, serta aspek metodologi yang digunakan oleh mufasirnya.
5. Menghasilkan produk tafsir yang kontekstual, argumentatif, dan solutif.

D. Manfaat Penelitian

Penelitian ini merupakan secuil kontribusi pemikiran di tengah belantara pemikiran tentang metodologi tafsir Al-Qur`an. Karena, jamak dimaklumi, jauh sebelum kajian ini dilakukan sudah banyak para pakar tafsir yang membicarakan, mengkaji, dan meneliti pokok bahasan yang sama

dengan karya-karyanya. Terdapat dua manfaat yang dapat dijumpai dalam penelitian ini, yaitu:

1. Manfaat Teoritis

Penelitian ini diharapkan mampu menyuguhkan potret tentang epistemologis dan formasi metode tafsir *muqâran*. Pendekatan kualitatif yang berpadu dalam kajian nalar *muqâranah* meniscayakan sentuhan nalar logis yang menambah kokoh basis *naqliyah* yang terkandung dalam tafsir *muqâran*. Dengan demikian, penafsiran yang dihasilkan selain memiliki pijakan legitimasi yang tangguh juga kian argumentatif dengan sentuhan yang logis.

Penelitian ini secara otomatis juga memadukan aspek *bi al-ma`tsûr* dan *bi al-ra`yi* yang acapkali masing-masing dipandang memiliki alur pemikiran tersendiri, sebagai sumber penafsiran Al-Qur`an. Dengan begitu, keduanya menjelma menjadi satu bagian yang saling melengkapi dalam upaya memproduksi makna yang tersimpan pada untaian ayat-ayat Al-Qur`an.

2. Manfaat Praktis

Secara praktis, penelitian ini diharapkan memberi inspirasi sekaligus membuka jalan bagi para pengkaji dan peneliti Al-Qur`an dalam kajian dan penelitian yang sama sehingga memicu munculnya karya-karya baru sebagai tambahan khazanah kajian Al-Qur`an. Penelitian ini juga diharapkan dapat membuka cakrawala yang lebih luas dengan mengembangkan kreatifitas dan observasi dengan paradigma yang serupa dalam menyelami kandungan makna Al-Qur`an.

Pada sisi yang lain, tataran aplikasi komparasi (*muqâran*) sebagai metode tafsir Al-Qur`an yang dapat dikatakan masih jarang, menyebabkan kajian metode tafsir *muqâran* menjadi signifikan sebab di dalamnya juga dibahas aspek penerapan dari metode tersebut.

E. Tinjauan Pustaka

Pembahasan seputar tafsir *muqâran* dari aspek pengertian, konsep, dan langkah-langkah metodologis, termasuk juga tataran praktik dalam wujud tafsir, sesungguhnya bukanlah suatu yang baru, walaupun tidak berbentuk karya tulis yang spesifik mengupas tafsir komparasi. Sejumlah kajian tersebut umumnya berada di sudut-sudut terkecil dari suatu karya karena rata-rata merupakan sub-bab dari pokok pembicaraan yang lebih besar. Ahmad Sayyid Al-Kûmî sebagai pencetus istilah tafsir *muqâran* juga tidak menelurkan buah karya yang secara khusus membahas tentang itu, akan tetapi kajian tafsir perbandingan tersebut tercantum dalam bukunya yang membahas tentang metode tafsir *maudhû`î* yang berjudul *Al-Tafsîr al-Maudhû`î li al-Qur`an al-Karîm*. Dalam buku ini, al-Kûmî membahas tafsir *muqâran* dari sudut pandang pemetaan dan perbedaan metode tafsir *maudhû`î* di tengah teritorial metode tafsir yang lain, yaitu *ijmâlî*, *tahlîlî*, dan *muqâran*. Sehingga, tidaklah

mengherankan manakala uraian yang diungkapnya tidak begitu mendalam. Menurut penelusuran penulis, tidak lebih dari tiga halaman saja metode *muqâran* dibicarakan.¹⁹ Apa yang ditempuh al-Kûmî ini, dengan minimnya pembahasan tafsir *muqâran*, dapat dimaklumi sebab tema utama yang hendak dikupasnya adalah tafsir *maudhû'î*, bukan tafsir *muqâran*. Kendati demikian, pembahasan al-Kûmî perihal tafsir perbandingan tersebut menjadi tonggak kemapanan metode *muqâran* sebagai salah satu metode tafsir dalam dunia kajian Al-Qur`an di masa sesudahnya.

Sama seperti al-Kûmî, hal serupa juga dilakukan oleh penerusnya yakni 'Abd al-Ḥayy al-Farmâwî. Melalui karya tulisnya bertajuk *Al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Maudhû'î: Dirâsah Manhajiyah Maudhû'iyah*, Guru Besar Tafsir di Universitas al-Azhar ini membicarakan metode *muqâran* sebagai salah satu metode tafsir juga di sela-sela pembahasan utamanya mengenai tafsir *maudhû'î*. Sebelum memaparkan konsep tafsir *maudhû'î* secara lebih lanjut, al-Farmâwî menjelaskan titik-titik pembeda antara metode tafsir *maudhû'î* dengan metode tafsir *ijmâlî*, *tahlîlî*, serta metode *muqâran*. Mula-mula, al-Farmâwî menjelaskan definisi tafsir *muqâran* dengan beberapa areal yang tercakup dalam ranah kajiannya. Definisi yang ditawarkan al-Farmâwî rupanya merupakan penegasan dari definisi yang diutarakan al-Kûmî sebelumnya, hanya saja ada beberapa hal yang dirincinya bahwa perbandingan yang dimaksud dalam tafsir *muqâran* juga mencakup perbandingan ayat Al-Qur`an dengan perkataan Sahabat yang dalam ilmu hadits disebut hadits *mauqûf*, serta perkataan *Tâbi'in* yang juga disebut dengan hadits *maqthû'*.²⁰ Selebihnya, al-Farmâwî memaparkan penjelasan terkait metode *maudhû'î* dilengkapi contoh-contoh aplikatif sebagaimana judul buku yang ditulisnya tersebut.

Beberapa literatur yang menjadikan tafsir *maudhû'î* sebagai kajian utamanya juga menyinggung eksistensi tafsir *muqâran* kendati dalam durasi yang relatif singkat, yang secara garis besar dapat pandang sama sebab merujuk pada dua tokoh tafsir di atas, al-Kûmî dan al-Farmâwî. Literatur-literatur yang dimaksud misalnya *Dirâsat fî Tafsîr`al-Maudhû'î li al-Qashash al-Qur`ânî* karya Aḥmad Jamâl al-'Umrî,²¹ *Buhûts fî Ushûl al-Tafsîr wa Manâhijuh* karya Fahd bin 'Abd al-Raḥmân bin Sulaimân al-Rûmî,²² *Dirâsat*

¹⁹ Aḥmad al-Sayyid al-Kûmî dan Muḥammad Aḥmad Yûsuf al-Qâsim, *Al-Tafsîr al-Maudhû'î li al-Qur`an al-Karim*, cet. ke-1, t.tp: t.p, 1992, hal. 14-16.

²⁰ 'Abd al-Ḥayy al-Farmâwî, *Al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Maudhû'î: Dirâsah Manhajiyah Maudhû'iyah*, cet. ke-2, Mesir: Al-Maktabah al-Jumhûriyyah, 1977, hal. 45-46.

²¹ Aḥmad Jamâl al-'Umrî, *Dirâsat fî al-Tafsîr al-Maudhû'î li al-Qashash al-Qur`ânî*. Kairo: al-Khânjî, 1986, hal. 44.

²² Fahd bin 'Abd al-Raḥmân bin Sulaimân al-Rûmî, *Buhûts fî Ushûl al-Tafsîr wa Manâhijuh*, cet. ke-4, Riyâdh: Al-Taubah, 1419 H, hal. 60-62.

fi Manâhij al-Tafsîr karya Ibrâhîm Khalîfah,²³ dan *Al-Tafsîr: Asâsiyyâtuh wa Ittijâhâtuh* karya Fadhl Hasan ‘Abbâs,²⁴ *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn fi Tsaubih al-Jadîd* karya ‘Abd al-Gafûr Maḥmûd Mushthafâ Ja’far.²⁵

Kajian seputar tafsir *muqâran* juga dilakukan pakar Al-Qur`an dalam negeri. Seorang mufasir terkemuka Indonesia, M. Quraish Shihab, telah membuahakan buah pikiran terkait tafsir *muqâran*. Buah pikiran tersebut tersebar dalam beberapa karya yang ditulis terpisah dalam rentang waktu cukup panjang. Dari hasil penelusuran penulis, buah karya yang membahas tafsir *muqâran* oleh M. Quraish Shihab dapat dijumpai dalam artikel yang ditulisnya pada tahun 1986 berjudul “Tafsir Qur`an dengan Metode *Maudhû’î*” dalam kumpulan artikel bertajuk Beberapa Aspek Ilmiah tentang Al-Qur`an pada lembaga Institut PTIQ Jakarta.²⁶ Dari judul artikelnya barangkali sudah tergambar bahwa tafsir *muqâran* kajian penulis *Tafsîr al-Mishbâh* tersebut bukanlah tema sentral dari pembicaraan artikelnya sehingga materi yang diungkap perihal tafsir komparatif juga sangat sedikit dan ringkas. Ia hanya sempat mengajukan pengertian yang berfungsi sebagai langkah kerja tafsir perbandingan, lalu diajukan dua pasang sebagai contoh ayat yang diperbandingkan, serta mengajukan sebuah karya tafsirnya menurutnya menggunakan metode *muqâran* yakni *Durrat al-Tanzîl wa Gurrat al-Ta`wîl* karya al-Khâthib al-Iskâfî (w. 420 H).

Dibandingkan karya di atas, pemaparan yang lebih luas dari M. Quraish Shihab ditemukan dalam bukunya berjudul *Sejarah dan ‘Ulum al-Qur`an*, sebuah buku yang ditulis oleh beberapa rekan sejawatnya dalam kajian Al-Qur`an. tiga unsur yang diperbandingkan dalam metode *muqâran* diulas dengan cukup mendetil, sembari pengutip pendapat al-Zarkasyî (w. 794 H), ayat-ayat yang sama karena tingkat kemiripannya yang tinggi, dijabarkan dengan lugas. Demikian juga hadits yang oleh sementara kalangan dianggap bertentangan dengan ayat yang hendak ditafsirkan juga tak luput dari pembahasan, demikian juga dengan pendapat para mufasir. Perihal metode *muqâran* dalam bentuk langkah-langkah yang runtut serta kelebihan yang dimiliki tafsir perbandingan ini juga sempat diunggah, meskipun amat singkat dan menurut hemat penulis jauh dari kata tuntas. Karya lain dari M. Quraish Shihab juga membicarakan tafsir *muqârin* ialah buku berjudul *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami*

²³ Ibrâhîm Khalîfah, *Dirâsah fi Manâhij al-Mufasssîrîn*, Kairo: Maktabah al-Azhar, 1979, hal. 46.

²⁴ Fadhl Hasan ‘Abbâs, *Al-Tafsîr: Asâsiyyâtuh wa Ittijâhâtuh*, ‘Ammân: Maktabah Dandîs, 2005, hal. 206.

²⁵ ‘Abd al-Gafûr Maḥmûd Mushthafâ Ja’far, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn fi Tsaubih al-Jadîd*, cet. ke-2, Kairo: Dâr al-Salâm, 2012, hal. 557-560.

²⁶ M. Quraish Shihab, “Tafsir Al-Qur`an dengan Metode Maudhu’î” dalam *Beberapa Aspek Ilmiah tentang Al-Qur`an*, Jakarta: Litera Antar Nusa, 1986, hal. 31-32.

Ayat-ayat Al-Qur`an. dalam kesempatan ini agaknya tidak berbeda dengan penjelasan karya di atas dan sifatnya lebih pada pengulangan semata.

Seorang Guru Besar tafsir, Nashruddin Baidan (l. 1951 M), dalam karyanya berjudul *Metode Penafsiran Al-Qur`an: Kajian Kritis terhadap Ayat-ayat Beredaksi Mirip*,²⁷ didapati membahas tafsir *muqâran*. Sebuah karya yang berasal dari disertasinya tersebut mendiskusikan tafsir komparatif tidak begitu panjang. Definisi tafsir *muqâran* dikutipnya dari pendapat al-Farmâwî, beberapa kutipan dari buku M. Quraish Shihab selaku promotornya, disertai penjelasan-penjelasan pribadinya. Meskipun demikian ada beberapa hal yang menarik untuk dicermati misalnya pemilahan yang dilakukannya berkaitan dengan tahap-tahap perbandingan antara ayat yang ditafsirkan dengan ayat lainnya yang serupa, antara ayat dengan hadits, dan antara penafsiran satu dengan yang lainnya, memiliki kelebihan tersendiri sebab terpilah secara cukup baik. Hanya saja, buah tulisan yang dihasilkan Baidan tersebut terbilang sangat ringkas sehingga terbuka celah-celah yang menggambarkan kurang lengkapnya sebuah pembahasan. Menurut penulis, hal ini juga dapat dimaklumi sebab tafsir *muqâran* dalam karya ini bukan suatu kajian utama yang hendak diurai oleh Nashruddin Baidan selaku penulisnya.

Selanjutnya, adalah buku berjudul *Memahami Al-Qur`an Perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqârin* karya M. Ridlwan Nasir (l. 1951 M). Buku yang berasal dari naskah pidato pengukuhan Guru Besar Tafsir di IAIN Sunan Ampel Surabaya ini memang mengulas secara khusus tentang tafsir *muqâran*, akan tetapi dalam hemat penulis, pembahasan yang diungkap kurang menitik sehingga pemaparan yang dihidangkan kurang maksimal dan terkesan dangkal. Menurut Ridlwan Nasir, langkah komparasi dalam tafsir *muqâran* terdiri atas tiga, yaitu: menentukan tema, menentukan tafsir sebagai sumber rujukan, dan kemudian membandingkannya.²⁸ Pemaparan semacam ini tentu amat sederhana dan sulit untuk dikatakan jelas. Selain itu, mantan rektor IAIN Sunan Ampel Surabaya ini agaknya lebih disibukkan dengan penjabaran contoh aplikatif dari tafsir *muqâran* daripada menerangkan seluk-beluk tafsir *muqâran* itu sendiri padahal itulah yang lebih substantif untuk diurai sebelum berpanjang-lebar pada contoh-contoh. Akibatnya, aspek ontologis dari tafsir *muqâran* yang masih lemah sewaktu-waktu dapat mengaburkan pemaparan dari contoh-contoh yang diajukannya.

Terlepas dari itu semua, perlu kiranya digarisbawahi dua hal dari karya M. Ridlwan Nasir di atas; pertama, buah pikiran Ridlwan tersebut dapat disebut karya rintisan yang secara spesifik mengangkat tafsir *muqâran*

²⁷ Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur`an: Kajian Kritis atas Ayat-ayat yang Beredaksi Mirip*, cetakan ke-II, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, hal. 59-72.

²⁸ M. Ridlwan Nasir, *Memahami al-Qur`an Perspektif Baru: Metode Tafsir Muqârin*, Cetakan I, Surabaya: Indera Media, 2003, hal. 34-35.

sebagai suatu karya mandiri, dan ini mempunyai nilai tersendiri. Kedua, kendati di beberapa titik strategis dijumpai sejumlah kelemahan, paling tidak Ridlwan telah selangkah lebih maju dengan upayanya membagi tafsir *muqâran* dalam tiga bagian; sederhana, sedang, dan rumit. Menurutnya, tafsir *muqâran* tingkat sederhana yaitu membandingkan sebagian ayat Al-Qur`an dengan ayat lainnya. Sedangkan tafsir *muqâran* tingkat sedang ialah membandingkan penafsiran ayat-ayat Al-Qur`an berdasarkan pendapat para mufasir. Adapun tingkat rumit yaitu membandingkan antara satu kitab tafsir dengan kitab tafsir lainnya dari berbagai segi, yang meliputi: penyajian fakta yang terdiri atas biografi, latar belakang penyusunan dan karya-karyanya, kecenderungan dan alirannya, metode dan sumber tafsirnya, serta, kemudian mengevaluasi segi-segi kesamaan dan perbedaannya. Apa yang diungkap oleh Ridlwan ini sebelumnya juga telah disampaikan oleh al-Kûmî dan al-Farmâwî, kendati ia tidak mencantumkan sumber rujukan penjabarannya. Dalam hemat penulis, satu sisi memang terdapat sisi positif dengan pemilahan yang dicanangkan Ridlwan, namun sisi lain yang senantiasa mengusik penulis ialah simplifikasi yang acapkali muncul dalam pembahasan-pembahasannya tak terkecuali pemilahan ini. Sebab, kenyataan di lapangan lazim dijumpai tidak sejajar dengan apa yang diungkap oleh Ridlwan Nasir tersebut.

Kajian tafsir *muqâran* sebagai karya akademik berbentuk tesis penulis tidak menemukannya. Adapun disertai, penulis hanya mendapati dua karya saja, yakni *Al-Tafsîr al-Muqârin: Dirâsah Ta`shîliyyah Tathbîqiyyah* karya Maḥmûd ‘Aqîl Ma’rûf al-‘Ânî dan *Al-Tafsîr al-Muqâran: Bain al-Nadzariyyah wa al-Tathbîq* karya Raudhah ‘Abd al-Karîm Fir’aun. Kedua karya disertai ini akan dibahas sebagai berikut:

Al-Tafsîr al-Muqârin: Dirâsah Ta`shîliyyah Tathbîqiyyah adalah disertai yang ditulis Ma’rûf al-‘Ânî sebagai syarat kelulusan tingkat Doktoral di Universitas Baghdad tahun 2013. Pengertian tafsir *muqâran* diuraikannya dari beberapa sudut pandang; secara etomologis, terminologis, dan hubungannya dengan perimbangan (*al-muwâzanah*). Pengertian tafsir komparasi tersebut juga dilacak dari sejumlah pakar berbagai bidang antara lain menurut ahli hadits dan sejarah, pakar fikih, pakar bahasa dan sastra, serta pakar perbandingan agama.²⁹ Pemahaman tentang pengertian *muqâran* juga disinergikan dengan konsep *muqâranah* (perbandingan) yang memang cukup banyak ditemukan dalam Al-Qur`an. Dengan langkah inilah, al-‘Ânî lebih lanjut meramu pengertian tafsir *muqâran*, sesuai dengan apa yang dipahaminya yakni menjelaskan perbedaan para mufasir beserta pendapatnya dalam memahami teks-teks Al-Qur`an dan petunjuk-petunjuknya,

²⁹ Maḥmûd ‘Aqîl Ma’rûf al-‘Ânî, *Al-Tafsîr al-Muqârin: Dirâsah Ta`shîliyyah Tathbîqiyyah*, ‘Irâq: Wizârah al-Ta’lîm al-‘Âlî wa al-Baḥts al-‘Ilmî, 2013, hal. 42-95.

menerangkan metode yang mereka gunakan dari beberapa spesifikasi keilmuan dan pengetahuannya, meneliti aneka kecenderungannya beserta sebab-sebab yang melatarbelakanginya, lalu mendialogkannya dalam suatu metode ilmiah tematik yang berguna dalam rangka menghasilkan pendapat yang kuat (*râjih*) dari pendapat lainnya yang lemah (*marjûh*) dengan mangacu pada perangkat-perangkat *tarjih* dan kaidah-kaidahnya. Pengertian tafsir *muqâran* yang diajukan al-‘Ânî ini tidak menyebut urgensi perbandingan antara satu ayat dengan ayat lainnya yang dinilai berhubungan atau mungkin mirip, juga tidak ditemukan langkah perbandingan antara ayat dan hadits Nabi sebagaimana pendapat beberapa ulama seperti diungkap di atas. Alumnus Universitas Baghdad ini hanya memfokuskan diri pada komparasi pendapat mufasir atas ayat yang hendak diselami kandungan maknanya tersebut.

Berpijak pada langkah di atas, al-‘Ânî tampak leluasa menelusuri jejak-jejak komparasi dalam penafsiran Al-Qur`an sejak jaman Rasulullah Saw, Sahabat, *Tâbi`în*, hingga era modern melalui karya-karya tafsir abad ke-20 masehi. Karya-karya tafsir yang selama ini tidak dianggap bermetode *muqâran* semisal tafsir *Jâmi` al-Bayân* karya Ibnu Jarîr al-Thabarî (w. 923 M), *al-Muharrir wa al-Wajîz* karya Ibnu ‘Athiyyah al-Andalûsî (w. 1146 M), *Ahkâm al-Qur`ân* karya Ibnu ‘Arabî (w. 1240 M), *Mafâtiḥ al-Gaib* karya Fakhr al-Dîn al-Râzî (w. 1210 M), *al-Bahr al-Muhîth* karya Abû Hayyân al-Andalûsî (w. 1344 M), dan masih banyak lagi tafsir-tafsir lainnya.³⁰ Dalam pandangan penulis, hal yang perlu dicermati ialah untuk menyebut serangkaian karya tafsir tersebut menggunakan metode *muqâran* seyogyanya dibubuhi penjelasan bahwa langkah komparasi dilakukan mufasirnya di beberapa bagian tertentu, bukan di seluruh penafsirannya dari surat pertama hingga terakhir.

Secara kronologis, apa yang dilakukan al-‘Ânî dapat dikatakan cukup runtut karena ditulis dengan alur pemaparan yang relatif berkesinambungan. Namun demikian, terdapat catatan-catatan yang perlu disajikan di sini, yakni masih redupnya penjelasan perihal aspek komparasi dalam tafsir-tafsir lintas generasi tersebut. Hal ini bukan berarti menafikan penemuan al-‘Ânî, akan tetapi hanya menyayangkan semata, bahwa pondasi-pondasi dan tiang-tiang *muqâranah* dalam rentetan tafsir antar kurun tadi -- yang sebenarnya sudah terpancang -- niscaya akan semakin kokoh seandainya penegasan demi penegasan juga dipertanggung. Catatan lain yang penting diungkap ialah pembahasan al-‘Ânî yang melimpah tentang hubungan tafsir *muqâran* dengan sejumlah ilmu lainnya. Pembahasan dalam tema ini mengisi sekitar 133 halaman disertasinya, mulai dari kaitannya dengan bidang kebahasaan,

³⁰ Maḥmûd ‘Aqîl Ma`rûf al-‘Ânî, *Al-Tafsîr al-Muqârin: Dirâsah Ta`shîliyyah Tathbîqiyyah*,....., hal. 140-153.

sastera, fikih, bahkan hingga menyentuh aspek teologis. Hal serupa juga dijumpai dalam perbincangan mengenai definisi-definisi yang banyak sekali sehingga, menurut hemat penulis, menghalangi para pembacanya melacak pemikiran al-‘Ânî sendiri, apalagi contoh-contoh penafsiran mufasir yang diperbandingkan jumlahnya amat berlebihan membuat kian membaurnya konsentrasi pembaca menelusuri buah pemikirannya.

Disertasi kedua yang membahas tafsir *muqârin* secara khusus ialah karya Raudhah ‘Abd al-Karîm Fir’aun berjudul *Al-Tafsîr al-Muqâran: Bain al-Nadzariyyah wa al-Tathbîq* di tahun 2011 pada Universitas Yordania dibawah bimbingan Guru Besar tafsir, Fadhl Hasan ‘Abbâs. Di tengah penulisannya, sang pembimbing wafat, lalu penulisan pun dilanjutkan di bawah bimbingan Guru Besar tafsir yang lain, yakni Syahâdah al-‘Umrî, sampai karya ilmiahnya rampung dan diujikan.³¹

Ada beberapa hal yang dihasilkan dalam disertasi ini. Menurut Raudhah, tafsir *muqâran* adalah tafsir *maudhi’î* (bukan *maudhû’î*), yaitu sebuah tafsir perbandingan dengan menitikberatkan pada satu lafadh atau satu kalimat saja di satu tempat, tidak pada tempat atau kalimat yang lain. Ia menegaskan sebuah tafsir dikatakan bermetode komparatif apabila yang diperbandingkan adalah pendapat pakar tafsir yang bermuatan tafsir terhadap kalimat yang sama di satu tempat dalam ayat Al-Qur`an. Dengan demikian sejumlah diskursus mengenai tafsir *muqâran* di awal bab ini dalam kaca mata Raudhah tidak bisa dimasukkan bingkai besar bernama tafsir *muqâran* sebab pendapat-pendapat awal mulai al-Kûmî, al-Farmâwî, hingga M. Quraish Shihab dan Ridlwan Nasir menyebut ayat di tempat atau surat yang lain yang memiliki persamaan, kemiripan, maupun diduga memiliki kesamaan makna, serta hadits Nabi dengan sifat demikian adalah aspek-aspek yang mesti dikomparasikan dalam metode tafsir *muqâran*. Pendapat Raudhah ini, menurut hemat penulis, membawa pemaknaan metode tafsir *muqâran* dalam ruang yang lebih sempit yang terbatas dengan pola-pola yang sangat ketat seraya mengacu pada kalimat tertentu saja.

Tataran aplikasi yang diajukan Raudhah menambah kejelasan tentang metode komparatif yang dimaksudkannya. Dalam karyanya tersebut, ia mengangkat lafadh “*al-‘âlamîn*” yang terdapat di penggalan terakhir ayat kedua surat al-Fâtihah. Lafazh itulah yang harus dicari maknanya melalui tafsir-tafsir yang ditulis oleh kalangan mufasir untuk diperbandingkan. Adapun kata “*al-‘âlamîn*” yang lain; di surat dan ayat lain, meski jumlahnya banyak, tidak memberi dampak apa-apa dalam pemaknaan lafadh “*al-‘âlamîn*” di surat pertama Al-Qur`an tersebut.³² Kelebihan dari pendapat

³¹ Raudhah ‘Abd al-Karîm Fir’aun, *Al-Tafsîr al-Muqâran: Bain al-Nadzariyyah wa al-Tathbîq*, Yordania: Dâr al-Nafâ`is, 2015, hal. 4.

³² Raudhah ‘Abd al-Karîm Fir’aun, *Al-Tafsîr al-Muqâran: Bain al-Nadzariyyah wa al-Tathbîq*,....., hal. 231-246.

Raudhah ini adalah kejelasan batasan dari aspek yang dikomparasikan, lebih identifikatif, dan lugas. Adapun kekurangannya antara lain, sempitnya pemaknaan sebab tidak ruang untuk mengakomodir lafazh serupa di surat atau tempat yang berbeda. Akibatnya, Al-Qur`an yang mempunyai karakteristik “*yufassiru ba’dluhu ba’dlâ(n)*” menjadi terabaikan. Selain itu, manakala terjadi kesan pertentangan antara ayat Al-Qur`an yang ditafsirkan dengan ayat yang lain, maupun dengan hadits Nabi, maka potensi tafsir *muqâran* sebagai perangkat mendudukkan dan menjabarkan kedua dalil *naqlî* yang dinilai bertentangan tersebut pun menjadi disfungsi seolah tak ada manfaatnya.

Di sisi yang lain, Raudhah mengatakan bahwa misi utama dari tafsir *muqâran* ialah menghasilkan suatu hukum sehingga perbandingan yang dimaksud mengarah pada konsep *tarjîh*, yaitu sebuah upaya menemukan dasar (hukum) yang lebih kuat dan mengesampingkan dasar yang dipandang lemah. Pada gilirannya, tidaklah mengherankan jika langkah kerja tafsir *muqâran* yang ditawarkan Raudhah lebih pas disebut langkah *al-tarjîh al-fiqhî* atau bisa juga disebut *al-fiqh al-muqâran* daripada langkah metodik sebuah tafsir.³³ Lebih dari itu, tahapan atau langkah kerja yang terlalu banyak dan berliku juga menjadi kendala tersendiri dari metode *muqâran* temuan Raudhah, yang menurutnya, ada 12 langkah yang harus ditempuh oleh seseorang yang bermaksud menggunakan metode *muqâran* dalam memahami Al-Qur`an.

Sementara dalam bentuk artikel, terdapat tiga karya tulis yang masing-masing memiliki rentang waktu terpaut cukup jauh, yakni: *Komparasi dalam Tafsir Al-Qur`ân* karya Haidar Bagir, *Al-Tafsîr al-Muqârin: Dirâsah Ta`shîliyyah* karya Musthafâ Ibrâhîm al-Musyannâ, dan *Al-Tafsîr al-Muqârin: Isykâliyyat al-Mafhûm* tulisan Jihâd Muḥammad al-Nushairât. Berikut ini uraian ketiga artikel tersebut:

³³ *Fiqh muqâran* adalah menghimpun pendapat sejumlah imam mujtahid beserta dalilnya mengenai suatu masalah yang diperselisihkan lalu membandingkan dalil-dalil tersebut untuk mendapatkan pendapat yang paling kuat (*tarjîh*) daripadanya. Huzaemah Tahido Yanggo, *Pengantar Perbandingan Mazhab*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997, hal. 83. Dan ini jelas berbeda dengan tafsir *muqâran* yang dikaji penulis, dalam fikih *muqâran*, seorang peneliti hanya menentukan pilihan pada salah satu pendapat imam mujtahid tanpa mengurangi atau menambahkannya, namun dalam tafsir *muqâran* seorang peneliti (baca: mufasir) dapat menguatkan atau mengambil bagian-bagian tertentu dari sejumlah pendapat selain ranah fikih (hukum) guna mendapatkan penafsiran yang lebih kontekstual, argumentatif, dan solutif. dari pengertian fikih *muqâran* juga tampak nyata bahwa langkah-langkah keduanya – fikih *muqâran* dan tafsir *muqâran* (langkah-langkahnya akan dibicarakan di bab tersendiri) – amat berbeda.

Artikel yang ditulis Haidar Bagir terbit pada tahun 1989 M tersebut membahas tafsir metode komparasi secara cukup runtut.³⁴ Pertama-tama, Bagir menyoroti tafsir *tahlîlî* atau *tajzî'î* (parsial) yang menurutnya gagal mengungkap kandungan Al-Qur`ân sebagai suatu kesatuan yang integral serta menghasilkan penafsiran yang bias sebab telah tersusupi kecenderungan dari sang mufasir. Inilah menurutnya yang memunculkan metode tafsir *maudhû'î* yang kemudian melahirkan metode tafsir *muqâran* atau komparasi. Selanjutnya, ia mengutip pendapat M. Quraish Shihab untuk mendefinisikan tafsir komparasi yang dikajinya, dengan tiga hal yang menjadi materi perbandingan yaitu perbandingan ayat Al-Qur`ân dengan ayat lainnya, ayat dengan hadits yang memiliki kesamaan tema, dan penafsiran ulama tafsir. Tidak ada yang berbeda dari kajian ini, hanya saja ia menawarkan satu areal kajian tepatnya perbandingan ayat dengan ayat, yakni: membandingkan ayat yang memiliki pengertian yang tampak berbeda bahkan bisa jadi berlawanan, redaksi yang juga berbeda, namun berbicara pada tema yang sama. Ia mencontohkan ayat-ayat yang membahas tentang “penciptaan perbuatan manusia” yang menjadi perdebatan kelompok Qadariyah dan Jabariyah di masa silam. Selain itu, Bagir mencatat beberapa manfaat yang dapat dijumpai dalam metode komparasi dari sisi perbandingan pendapat mufasir, antara lain: i) metode komparasi dapat digunakan untuk menyelidiki orisinalitas penafsiran mufasir, ii) mengungkap bias (kecenderungan) mufasir, iii) mendeteksi kekeliruan mufasir, iv) menyingkap sumber-sumber perbedaan di kalangan mufasir, v) menjadi sarana pendekatan atau *taqrîb* diantara bermacam aliran ulama tafsir, dan vi) membawa pemahaman yang lebih lengkap dengan cara penggabungan sejumlah pendapat beserta aneka alirannya.

Penjelasan Haidar Bagir di atas, dalam pandangan penulis, memiliki alur yang datar sehingga tidak jauh berbeda dengan kajian lainnya. Apalagi pendapatnya yang menyatakan metode *tahlîlî* telah gagal mengungkap maksud Al-Qur`ân secara menyeluruh menunjukkan pola pengamatannya yang timpang dan terburu-buru sebab, jamak diketahui, setiap metode memiliki fokus penekanan yang berbeda-beda sehingga menyebut suatu metode tidak efektif di satu sisi, samasaja dengan mengabaikan sisi-sisi kelebihan dari metode bersangkutan. Selain itu, Bagir juga tidak mengajukan langkah-langkah konkrit perihal metode *muqâran* yang ideal dalam pandangannya, padahal inilah sesungguhnya jantung utama dari metode *muqâran*.

Selanjutnya, artikel berjudul *Al-Tafsîr al-Muqârin: Dirâsah Ta`shîliyyah* karya Mushthafâ Ibrâhîm al-Musyannâ. Setelah mengemukakan

³⁴ Haidar Bagir, “Komparasi dalam Tafsir Al-Qur`ân” dalam Jurnal *Al-Hikmah*, No. 2, Th. 1411H.

pengertian tafsir *muqâran* dari sejumlah pakar tafsir, ia mengajukan definisi tersendiri, yakni: sebuah metode yang bermaksud membandingkan di antara pendapat mufasir tentang makna ayat-ayat Al-Qur`an, pokok bahasan, dan petunjuk-petunjuknya. Perbandingan pendapat mufasir tersebut berkisar tentang penjelasan kondisi peradaban (sosiokultur), spesifikasi, dan pengetahuan mereka, serta menjelaskan metode, kecenderungan, dan langkah kerja mereka atau metode mereka dalam tafsir, lalu meletakkannya dalam kerangka diskursus ilmiah tematik untuk dilakukan *tarjîh* seraya bersandar pada petunjuk-petunjuk yang dapat dipercaya.³⁵ Definisi yang diajukan al-Musyannâ ini hanya berkuat pada pendapat mufasir, tidak disinggung samasekali perbandingan antar ayat Al-Qur`an ataupun hadits. Ia juga berupaya mengatakan bahwa langkah *muqâran* dalam tafsir sudah ada sejak jaman Sahabat, lalu *Tâbi`în*, kemudian dilanjutkan di era sesudahnya. Padahal jika saja ia mengarahkan bahasannya pada satu era di atasnya, yakni jaman Rasulullah Saw, akan menjadi lebih menarik seperti yang dilakukan al-Ânî di atas. Langkah komparatif dalam tafsir jaman Sahabat ini, menurutnya, masih dalam tahap yang amat sederhana sehingga belum sepenuhnya dapat disebut bermetode *muqâran* sebagaimana metode komparasi yang dipahami saat ini. Agaknya, aspek *tarjîh* dalam kajian ini masih menjadi tindakan penting yang mesti dilakukan dan penekanan ini sama persis dengan yang dituturkan oleh sejumlah kalangan seperti yang disinggung di atas. Perhatiannya yang serius pada aspek tarjih ini dapat dilihat dari metode yang dipaparkannya, terlebih unsur ketokohan (mufasir) yang diberi porsi dominan menambah kuat nuansa tarjihnya sehingga ruang gerak pengkaji yang menggunakan metode ini pun menjadi semakin sempit.

Artikel lain yang mengangkat tafsir *muqâran* ialah tulisan Jihâd Muḥammad al-Nushairât yang berjudul *Al-Tafsîr al-Muqârin: Isykâliyyat al-Mafhûm*.³⁶ Sesuai dengan judulnya, artikel al-Nushairât ini hendak memperbincangkan aspek definisi tafsir *muqâran*. Menurutnnya, para ulama tafsir selalu saja mengikuti ulama pendahulunya sehingga yang terjadi ialah pengulangan demi pengulangan, padahal definisi tafsir *muqâran* dengan arti yang sesungguhnya belum terumuskan. Dari sini, ia mencoba menawarkan definisi bahwa tafsir *muqâran* adalah perbandingan di antara pendapat-pendapat yang bermuatan tafsir dalam kerangka metodologi ilmiah. Al-Nushairât juga membagi tafsir muqarin dalam dua jenis, yaitu: tafsir *muqârin maudhi`i* (berdasarkan tempat dari lafazh) dan tafsir *muqâran maudhû`i* (berdasarkan tema). Untuk yang pertama merupakan konsep yang pernah

³⁵ Mushtafâ Ibrâhîm al-Musyannâ, "Al-Tafsîr al-Muqârin: Dirâsah Ta'shîliyyah" dalam *Majallah al-Syarî'ah wa al-Qânûn*, No. 26, Th. 2006 M/1427 H.

³⁶ Jihâd Muḥammad al-Nushairât, "Al-Tafsîr al-Muqârin: Isykâliyyat al-Mafhûm" dalam *Mu'tah li al-Buhûts wa al-Dirâsah: Silsilat al-'Ulâm al-Insâniyyah wa al-Ijtimâ'iyah*, Jilid 30, No. 1, Th. 2015.

ditawarkan Raudhah yang menurut al-Nushairat merupakan referensi utama dalam tulisannya, sementara yang kedua merupakan konsep umum yang lazim ada dalam metode tafsir *muqâran*. Namun sayang, menurut hemat penulis, ia tidak berhasil merealisasikan maksud tulisannya secara nyata sebab tak satu pun dibahas tentang kapan sebuah produk tafsir itu dapat dikategorikan sebagai bermetode *muqâran* dan apa saja yang menjadi batas-batas minimalnya, dan sebagainya. Inilah sesungguhnya yang penting untuk dijawab jika al-Nushairât hendak mengupas problematika definisi yang ada dalam tafsir *muqâran*, tapi ternyata hal itu luput dari kajiannya.

F. Metodologi Penelitian

1. Metode Penelitian

Disertasi merupakan kajian yang bersifat ilmiah sehingga meniscayakan penulisnya untuk menggunakan standar ilmiah. Langkah-langkah yang sistematis atau prosedur ilmiah mesti dilakukan dalam mendapatkan suatu pengetahuan ilmiah.³⁷ Oleh karenanya, dalam penelitian ini penulis menggunakan metode kualitatif, yang berstruktur deskriptif analitis³⁸ dan analisis komparatif.³⁹ Yakni, menyuguhkan beberapa metode penafsiran yang ada tepatnya metode tafsir *muqâran* dan menganalisisnya, lalu mengomparasikannya, kemudian melakukan *rethinking* terhadap metode-metode tersebut untuk memformulasikannya sebagai suatu langkah kerja atau metode penafsiran yang baru.

Penelitian ini juga menggunakan paradigma filosofis khususnya pada hal-hal yang berhubungan dengan konstruksi ilmu dan juga saat penulis mensinergikan tafsir *muqâran* dengan alur demonstratif sebagai salah satu epistemologi Islam dalam rangka merumuskan konsep tafsir *muqâran* yang dianggapnya relatif berbeda dengan tafsir *muqâran* konvensional. Melalui paradigma filosofis tersebut, seorang peneliti diarahkan untuk mengkaji asumsi-asumsi dasar suatu ilmu serta mencari hakikatnya yang lazim dinamakan ontologi. Setelah itu, peneliti mengarahkan langkahnya untuk

³⁷ Anton Baker, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1992, hal. 10.

³⁸ Oleh sebagian kalangan, misalnya Saifuddin Azwar, deskriptif (biasa) dikategorisasikan sebagai analisis, -- meskipun secara garis besar memiliki pengertian yang sama dengan apa yang dimaksud penulis di sini, sehingga perlu kiranya dipertegas dengan term penegas, yakni analitis -- dengan tujuan untuk memberikan deskripsi mengenai subjek penelitian berdasarkan data dari variable yang diperoleh dari kelompok subjek yang diteliti. Saifuddin Azwar, *Metode Penelitian*, cet. ke-12, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, hal. 126.

³⁹ Penelitian dengan menggunakan metode komparasi akan menemukan persamaan-persamaan dan perbedaan-perbedaan dari objek yang ditelitinya, tentang prosedur kerja, tentang ide-ide, kritik terhadap orang, kelompok, terhadap ide atau terhadap prosedur kerja, demikian pendapat Aswari Sudjud seperti dikutip Arikunto. Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik*, cet. ke-15, Jakarta: Rineka Cipta, 2013, hal. 310.

mengkaji metode, hubungan subjek dan objek, serta upaya validasi atas kajian yang dilakukannya, untuk disampaikan sebagai hasil temuan dan gagasan diiringi dengan analisis. Peneliti berupaya menelisik, mengkaji, lalu menjelaskan seragkaian metode tafsir *muqâran* yang ada lengkap dengan kelebihan dan kekurangannya untuk disaring dan dirumuskan ulang secara lebih sistematis guna mencapai harus akhir berupa produk penafsiran yang tidak hanya kontekstual namun juga argumentatif. Untuk langkah ini, penulis tetap berpegang pada kaidah-kaidah dan dasar-dasar penafsiran Al-Qur`an beserta rambu-rambu ilmiah yang telah ditetapkan oleh para ulama dan para pakar.

Al-Kûmî menyebutkan bahwa metode tafsir *muqâran* ialah menjelaskan ayat-ayat Al-Qur`an atas apa yang telah ditulis oleh para mufasir sembari membandingkan pendapat mereka, ragam kecenderungannya, serta mencari tahu apa yang mereka lakukan manakala menemukan ayat yang secara lahir tampak bertentangan baik dengan ayat yang lain, dengan hadits Nabi, maupun dengan penjelasan dari kitab-kitab samawi lainnya.⁴⁰ Adapun al-Farmâwî secara garis besar sama dengan pendapat al-Kûmî, tetapi ada sedikit tambahan dalam perbandingan antara ayat dengan hadits Nabi yang olehnya dimasukkan pula perkataan Sahabat (hadits *mauqûf*) dan perkataan *Tâbi`în* (hadits *maqthû`*).⁴¹ Dua pendapat ini secara garis besar sesungguhnya dapat dinyatakan sama, dengan sedikit perbedaan dalam macam hadits yang diperbandingkan.

Pakar tafsir lainnya, M. Quraish Shihab, mengatakan metode tafsir *muqâran* adalah membandingkan ayat Al-Qur`an satu dengan lainnya, yakni ayat-ayat yang mempunyai kemiripan/kesamaan redaksi dalam dua masalah atau kasus yang berbeda atau yang mempunyai redaksi berbeda untuk kasus/masalah yang sama atau diduga sama; atau mengomparasikan ayat-ayat Al-Qur`an dengan hadits Nabi yang tampak bertentangan, serta membandingkan pendapat-pendapat para ulama tafsir terkait penafsiran Al-Qur`an.⁴² Sementara itu, M. Ridlwan Nasir mencukupkan langkah metode *muqâran* pada tiga saja: i) menentukan tema, ii) menentukan tafsir, iii) membandingkan penafsiran para ulama atas ayat yang dikaji.⁴³ Dari sejumlah pendapat pakar inilah penulis merajut dan mengekstrak titik-titik urgen

⁴⁰ Ahmad Sayyid al-Kûmî dan Muḥammad Yûsuf al-Qâsim, *Al-Tafsîr al-Maudhû`î li al-Qur`ân al-Karîm*, t.tp: t.p, 1982, hal. 17.

⁴¹ ‘Abd al-Ḥayy al-Farmâwî, *Al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Maudhû`î: Dirasah Manhajîyyah Maudhû`îyyah*, cet. ke-2, Mesir: al-Maktabah al-Jumhûriyyah, 1977, hal. 45.

⁴² M. Quraish Shihab, “Tafsîr Al-Qur`an dengan Metode *Maudhû`î`*” dalam *Beberapa Aspek Ilmiah tentang Al-Qur`an*, Jakarta: Litera Antar Nusa, 1987, hal. 31. Lihat juga: M. Quraish Shihab dkk, *Sejarah dan Ulumul Qur`an*, Azyumardi Azra (ed.), Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999, hal. 186-192.

⁴³ M. Ridlwan Nasir, *Memahami Al-Qur`an Perspektif Baru: Metodologi Tafsir Muqârin*, cet. ke-1, Surabaya: Indera Media, 2003, hal. 22.

sebagai bahan utama dalam merumuskan metode tafsir *muqâran* yang hendak dipadukan dan dirumuskan-ulang menjadi yang lebih sistematis dan ideal.

2. Teknik Pengumpulan Data

Penelitian ini merupakan kajian kualitatif⁴⁴ dan termasuk dalam kategori penelitian kepustakaan (library research),⁴⁵ yaitu sebuah penelitian yang mengacu pada sumber data tertulis atau literer⁴⁶ yang telah dipublikasikan meliputi buku, jurnal, artikel, serta karya ilmiah lainnya. Sumber-sumber data tersebut dipilah menjadi dua bagian, sebagai berikut:

Pertama, sumber data primer⁴⁷ yang terdiri atas *Durrat al-Tanzîl wa Gurrat al-Ta`wîl* karya al-Iskâfî (w. 420 H),⁴⁸ *Al-Tafsîr al-Muqâran: Bain al-Nadzriyyah wa al-Tathbîq* karya Raudhah ‘Abd al-Karîm Fir’aun, *Al-Tafsîr al-Muqârin: Dirâsah Ta`shîliyyah Tathbîqiyyah* karya Ma`rûf ‘Aqîl Ma`rûf al-‘Ânî, *Al-Tafsîr al-Muqârin: Dirâsah Ta`shîliyyah* karya Mushthafâ Ibrâhîm al-Musyannâ, *Memahami Al-Qur`an Perspektif Baru: Metodologi Tafsir Muqârin* karya M. Ridlwan Nasir serta *Metode Penafsiran Al-Qur`an: Kajian Kritis atas yang Ayat-ayat Berdekasi Mirip* karya Nashruddin Baidan. Perlu untuk digarisbawahi, salah satu diantara alasan penulis menempatkan tiga karya yang disebut pertama ke dalam sumber data primer adalah adanya signifikansinya yang besar dalam meletakkan tahap kemapanan langkah komparasi sebagai metode tafsir.

⁴⁴ Pendekatan kualitatif yaitu penelitian yang lebih menekankan analisisnya pada proses penyimpulan deduktif dan induktif serta pada analisis terhadap dinamika hubungan antarfenomena yang diamati dengan menggunakan logika ilmiah. Saifuddin Azwar, *Metode Penelitian*, cet. ke-12, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, hal. 5; lihat juga: Abdullah Fadjar, *Metode Kualitatif: Arah Baru Penelitian Agama* dalam Taufik Abdullah dan Rusli Karim (ed.), *Metodologi Penelitian Agama: Suatu Pengantar*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004, hal. 117-136.

⁴⁵ Wilayah penelitian kepustakaan mencakup empat kategori: Pertama, studi pustaka sebagai telaah teoritik suatu disiplin ilmu yang perlu dilanjutkan dengan uji empirik untuk memperoleh bukti kebenaran empiris. Kedua, studi teks yang mengkaji teori linguistik atau studi kebahasaan atau studi perkembangan bahasa. Ketiga, studi pustaka yang seluruh substansinya membutuhkan pengolahan secara filosofis atau teoritis dan mesti terkait dengan nilai-nilai (values). Dan keempat, studi atad karya-karya sastra. Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 1998, hal. 296-297.

⁴⁶ Winarno Surakhmad, *Pengantar Penelitian Ilmiah*, Bandung Tarsito, 1994, hal. 251-263.

⁴⁷ Sumber data primer adalah data yang diperoleh langsung dari subjek penelitian dengan menggunakan alat pengambilan data langsung sebagai sumber utama informasi yang dicari. Saifuddin Azwar, *Metode Penelitian*,..., hal. 91. Bandingkan dengan Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik*, cet. ke-15, Jakarta: Rineka Cipta, 2013, hal. 22.

⁴⁸ Al-Khathîb al-Iskâfî, *Durrat al-Tanzîl wa Gurrat al-Ta`wîl*, Bairût: Dâr al-Âfâq al-Jadîdah, 1981.

Kedua, ialah sumber data sekunder,⁴⁹ dalam hal ini, ialah segala bentuk karya tulis yang memiliki relevansi dengan penelitian yang dilakukan penulis yakni tafsir *muqâran*, misalnya *Al-Tafsîr al-Maudhû'î li al-Tafsîr al-Qur`ân al-Karîm* karya Ahmad Sayyid al-Kûmî dan Muḥammad Yûsuf al-Qâsim, *Al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Maudhû'î: Dirâsah Manhajiyyah Maudhû'îyyah* karya 'Abd al-Ḥayy al-Farmâwî (w. 2017 M), *Sejarah dan Ulumul Qur`an* karya M. Quraish Shihab dkk, *The Holy Qur'an: Text, Translation, and Commentary* karya Abdullah Yusuf Ali (w. 1953 M), *al-Baḥrul Muḥîth* karya Abû Ḥayyân al-Andalûsî (w. 1344 M), *Tafsîr al-Taḥrîr wa al-Tanwîr* karya Muḥammad al-Thâhir Ibn 'Âsyûr (w. 1973 M), *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta`wîl (Tafsîr al-Baidhâwî)* karya Nashîr al-Dîn Abî Sa'îd bin 'Abdillâh bin 'Umar bin Muḥammad al-Syîrâzî al-Baidhâwî (w. 672 H), *Al-Qur`an dan Tafsirnya* yang disusun oleh Departemen Agama RI, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta`wîl al-Qur`ân* karya Abû Ja'far Muḥammad bin Jarîr al-Thabarî (w. 923 M), dan kitab-kitab tafsir lainnya, serta kitab-kitab hadits yang terbangkai dalam *al-kutub al-sittah*. Dua kanal besar referensi ini, yakni tafsir dan hadits, adalah sumber rujukan yang menjadi acuan dalam melacak kandungan makna yang selanjutnya akan dibandingkan.

Termasuk juga dalam data skunder adalah *Al-Mufradât fî al-Garîb al-Qur`ân* karya al-Râghib al-Ashfahânî (w. 1108 M), *Al-Burhân fî Mutasyâbih al-Qur`ân* karya Maḥmûd bin Ḥamzah bin Nashr al-Kirmânî (w. 505 H), *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn fî Tsaubih al-Jadîd* karya 'Abd al-Gafûr Maḥmûd Mushthafâ Ja'far, *Metodologi Studi Al-Qur`an* karya Ulil Abshar-Abdalla dkk, *Ulumul Qur`an* karya Muhammad Amin Suma, *Ulum al-Qur`an: An Introduction to The Sciences of The Quran* karya Ahmad Von Denver, *Rethinking Islam* karya Mohammed Arkoun, *God and Man in The Koran* dan *Ethico-Religious Concepts in The Qur`an* keduanya merupakan karya Toshihiko Izutsu, *Islam dan Major Themes of The Qur`an* karya Fazlur Rahman, *Al-Jabiri, Eropa, dan Kita* karya Ahmad Baso, *Quranic Studies in Contemporary Indonesia* karya Yusuf Rahman dkk, serta karya lainnya yang dianggap mempunyai keterkaitan dengan kajian ini.

3. Langkah Operasional

Untuk merumus-ulang konsep tafsir *muqâran* dalam penelitian ini, maka langkah yang ditempuh oleh penulis ialah sebagai berikut:

Pertama, melacak jejak-jejak komparasi yang terdapat dalam tafsir Rasulullah Saw, para Sahabat, dan *Tâbi'în*, serta para pakar tafsir kontemporer. Upaya ini dianggap penting sebab merupakan batu pijakan yang berfungsi sebagai legitimasi atas rumusan baru dari metode tafsir

⁴⁹ Sumber data dekunder atau data tangan kedua yaitu data yang diperoleh melalui pihak lain, tidak langsung didapat oleh peneliti dari subjek penelitiannya. Saifuddin Azwar, *Metode Penelitian*,..., hal. 91.

muqâran yang hendak digagas tersebut. Yang tak kalah penting dari itu ialah dinamika tafsir *muqâran* juga dapat diketahui dari langkah awal ini.

Kedua, memaparkan sejumlah metode tafsir *muqâran* yang ada kemudian menjelaskannya diiringi penentuan persamaan dan perbedaan antara satu metode dengan metode lainnya serta piranti-piranti yang tersedia sebagai unsur utama penafsiran. Tujuannya, memudahkan penulis dalam memilah dan menentukan tata urutan dalam tahap-tahap penafsiran Al-Qur`an metode komparasi.

Ketiga, penulis memfokuskan pandangannya pada sejumlah metode tafsir *muqâran* di atas dari aspek karakteristik, tahap-tahap yang mesti dilalui dalam penafsiran, termasuk pula menentukan titik kelebihan maupun kekurangannya, sebagai bahan pertimbangan dalam menyusun konstruksi dalam tahap selanjutnya.

Keempat, memformulasikan serangkaian data di atas ke dalam langkah-langkah prosedural yang lebih sistematis sebagai suatu metode yang telah matang dan siap diaplikasikan.

Kelima, mengaplikasikan metode yang telah diformulasikan tersebut dalam penafsiran ayat-ayat Al-Qur`an terutama pada ayat-ayat yang rentan terjadi kesalahan pemahaman karena kemiripannya, kesan adanya makna yang bertentangan dengan hadits, atau pun menyelidiki karakteristik seorang mufasir beserta kecenderungannya, dan lainnya.

4. Teknik Analisa Data

Untuk menganalisis data, penulis menggunakan metode induktif yakni proses logika yang berangkat dari data empirik lewat observasi menuju pada suatu teori. Dengan perkataan yang lain, induksi ialah proses mengorganisasikan fakta-fakta, mengungkapkan hal-hal yang bersifat partikular untuk menjadi suatu rangkaian hubungan atau suatu generalisasi.⁵⁰ Data yang tersedia dianalisis dengan menggunakan metode deskriptif dan analisis komparatif, yaitu menjabarkan berbagai metode *muqâran* yang ada untuk dikomparasikan guna memperoleh data-data baru yang lebih menyeluruh.

Pemakaian analisis komparatif dalam penelitian ini juga berfungsi untuk mengungkap persamaan dan perbedaan antara metode tafsir *muqâran* yang satu dengan yang lain. Selain itu, juga dapat memperkaya informasi seputar hal-hal yang menjadi wilayah bahasan metode tafsir perbandingan tersebut. Tak berhenti sampai di sini, penulis juga berupaya melakukan esktraksasi dan dinamisasi sejumlah metode *muqâran* tersebut guna merumuskan metode yang dipandang lebih sistematis dan argumentatif.

⁵⁰ Saifuddin Azwar, *Metode Penelitian,*, hal. 40.

G. Sistematika Penulisan

Agar penelitian ini tersusun secara sistematis, runtut, dan saling terkait antara satu bagian dengan bagian lainnya, berikut ini adalah sistematika penulisan yang akan ditempuh oleh penulis:

Bab satu, adalah pendahuluan yang terdiri atas latar belakang masalah; identifikasi masalah; pembatasan dan rumusan masalah; tujuan penelitian; signifikansi/manfaat penelitian; tinjauan pustaka, metode penelitian dan sistematika penulisan.

Bab dua, berisi tentang wacana umum seputar *muqâranah* yang memuat pengertian *muqâranah*; dasar *muqâranah* sebagai sebuah metode; dan *muqâranah* dalam berbagai bidang. Dalam bab ini dibahas *muqâranah* dalam sketsa umum sebagai suatu metode yang amat dikenal dalam dunia keilmuan.

Bab tiga, menyoroti nuansa *muqâranah* dalam kajian Al-Qur`an di era Rasulullah Saw, Sahabat, *Tâbi`în*, *Tâbi` al-Tâbi`în*, juga di era modern. Selain merupakan pemaparan komparasi sebagai suatu metode dalam mengkaji Al-Qur`an, bab ini juga dapat disebut sebagai areal legalisasi metode perbandingan tersebut dalam kajian Al-Qur`an, utamanya tafsir. Yang pada gilirannya dinilai sebagai model tahap awal metode *muqâran* dalam tafsir Al-Qur`an.

Bab empat, menjelaskan anatomi *muqâranah* (komparasi) dalam tafsir *muqâran* konvensional. Pada bagian ini penulis membicarakan definisi dan langkah kerja tafsir *muqâran* konvensional; anasirnya; peta konsep tafsir *muqâran* dan tafsir lainnya; manfaat tafsir *muqâran*, serta contoh penerapan tafsir *muqâran* konvensional.

Bab lima, berisi upaya menggagas arah baru konsep tafsir *muqâran*. Dalam bagian ini penulis menyajikan paparan tentang definisi tafsir *muqâran*; piranti-pirantinya; prosedur kerja tafsir *muqâran*, yang terdiri atas lima langkah meliputi: diksi, seleksi, komparasi, ekleksasi, dan konklusi. Lalu dilanjutkan dengan contoh aplikasi yang mengangkat tiga contoh yang dipandang aktual dan memiliki urgensi tertentu, yakni makan gaji buta, etika berpolitik, dan QS. Al-Isrâ`/17: 1 yang berbicara tentang peristiwa *Isrâ` Mi`râj* sebagai jawaban atas tuduhan orientalis John Wansbrough yang menyebut Islam sebagai agama duplikat dari Yahudi dan Nasrani dengan bersandar pada kajian komparatif atas ayat tersebut. Bab ini diakhiri dengan kajian perbandingan antara tafsir *muqâran* konvensional dan tafsir *muqâran* pascarekonstruksi, serta metamorfosis tafsir *muqâran* dari yang konvensional menuju arah baru pascarekonstruksi.

Bab keenam, merupakan bab terakhir dari penelitian ini yang memuat dua hal: kesimpulan sebagai jawaban atas rumusan masalah yang dibicarakan dalam bab pertama, dan saran-saran konstruktif sebagai kontribusi ilmiah dari penelitian ini.

BAB II

WACANA UMUM SEPUTAR *MUQÂRANAH*

A. Mengenal *Muqâranah*

Sebelum membahas lebih mendalam, terlebih dahulu akan dipaparkan pendekatan kebahasaan tentang term *muqâranah* yang seakar kata dengan *muqâran* – sebagai term sentral dalam penelitian ini -- agar penjelasan selanjutnya dapat dicerna dengan lebih mudah.¹ Secara bahasa, *muqâranah* berasal dari kata bahasa Arab *qarana-yaqrinu-qarn(an)* yang artinya menyambung, menghubungkan. Kemudian terdapat tambahan di huruf pertama pada “fa‘ fi’il” yakni “qârana-yuqârinu-muqâranat(an)” yang

¹ Tentang pentingnya aspek kebahasaan dalam sebuah proses pemahaman, dapat ditemukan dalam: Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*, Jakarta: Sinar Harapan, 2003, hal. 171-188. Terlebih bila bahasa yang dimaksud nantinya berkaitan dengan kajian kebahasaan dari Al-Qur`an, tentu semakin menambah tingkat urgensinya. Husein Aziz, *Bahasa Al-Qur`an: Perspektif Filsafat Ilmu*, Pasuruan: Pustaka Sidogiri, 1431 H, hal. 89-101.

memiliki arti “*shâhaba wa-qtarana bih*” (menyertai dan menemaninya); “*qâbala bain al-syai‘ain*” (memperhadapkan antara dua hal).²

Dalam gramatika bahasa Arab, lafazh “*qârana-yuqârinu-muqâranat(an)*” mengikuti *wazan* “*fâ‘ala-yufâ‘ilu-mufâ‘alat(an)*” yaitu sebuah timbangan kata yang mempunyai sejumlah fungsi diantaranya untuk menunjuk pada makna “*li al-musyâarakah*” atau bermakna “saling” dari dua pihak.³ Jika dikaitkan dengan perbandingan maka dua hal yang diperbandingkan tersebut saling mengaktualisasikan apa yang termasuk dalam cakupan makna yang dimilikinya. Hal ini mengisyaratkan adanya hubungan timbal-balik, saling tarik-ulur antar, dan saling mempengaruhi antara satu dan lainnya.

Adapun dalam bahasa Inggris, *muqâranah* yang berarti perbandingan sebagaimana disinggung di atas dipadankan dengan term *comparative*. Sebagai kata sifat, term ini ditentukan dengan memperkirakan aspek kesamaan atau ketidaksamaan antara sesuatu dengan sesuatu yang lain; relatif; melibatkan pengamatan yang sistematis atas persamaan atau perbedaan antara dua atau lebih dari cabang ilmu atau subjek kajian. Sebagai kata sifat atau kata keterangan, komparatif berarti menyatakan tingkat kualitas atau mutu yang lebih tinggi, namun tidak paling tinggi. Sementara sebagai suatu klausa, berarti melibatkan perbandingan, seperti: dia tak sebaik dirinya.⁴ Pemahaman kebahasaan ini memberikan bingkai makna yang terkandung dalam term *comparative* sebagai asal kata yang kemudian terserap menjadi kata bahasa Indonesia menjadi kata *komparatif*.⁵ Terdapat beberapa kata yang merupakan rumpun kata dari *muqâran*, yakni *comparative*, *compare*, dan *comparison*. Untuk *comparative*, sebuah kata sifat yang mempunyai arti perbandingan. Juga kata *compare*, yang merupakan kata benda dengan arti bandingan; tara, sedangkan sebagai kata keterangan *compare* berarti mem(per)bandingkan. Sementara *comparison*, termasuk kata

² Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir: Arab-Indonesia*, cet. ke-14, Surabaya: Pustaka Progressif, 1997, hal. 1113-1114. Mahmud Yunus, *Kamus Arab Indonesia*, Jakarta: Hidakarya Agung, 1990, hal. 339-340. Adapun pakar bahasa yang memfokuskan kajiannya pada lafazh-lafazh Al-Qur`an, al-Ashfahâni, memahami kata *qarana* antara lain dengan *iqtarana* yang berarti seperti duplikat dalam keadaannya; bertemunya dua hal atau beberapa hal dalam satu makna. Al-Râgib al-Ashfahâni, *Al-Mufradât fî Garîb al-Qur`ân*, Bairût: Dâr al-Ma`rifat, 2001, hal. 402.

³ Muḥammad Ma’shûm bin ‘Alî, *Al-Amsilah al-Tashrîfiyyah*, Jombang: Maktabah Pustaka Amanah, 2007, hal. 14-15.

⁴ <http://en.oxforddictionaries.com/definition/comparative> (Diakses: Selasa, 18 Desember 2018). Dalam gramatika bahas Inggris dikenal adanya tiga model perbandingan; *positive degree*, *comparative degree*, dan *superlative degree*, yang masing-masing memiliki pola ungkap tersendiri. <https://www.englishgrammar.org/positive-comparative-superlative-degrees/> (Diakses: Senin, 18 Maret 2019)

⁵ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi ketiga, cetakan ke-III, Jakarta: Balai Pustaka, 2005, hal.584.

benda yang artinya; (per)bandingan; pembandingan.⁶ Penelusuran leksikal dalam bahasa Inggris ini baik sebagai kata benda, kata keterangan, maupun kata sifat, juga menghasilkan pengertian yang sama dengan bahasa Arab tentang adanya dua hal yang diperbandingkan. Upaya membandingkan dua hal itulah yang menjadi titik utama pada sejumlah term di atas terkait hubungannya dengan *muqâranah*.

Sumber yang lain juga menyebutkan hal senada, *comparative* merupakan bentuk kata sifat atau kata keterangan yang menunjukkan peningkatan dalam ukuran, derajat, dan lainnya. Ketika sesuatu dianggap terkait dengan sesuatu yang lain, misalnya susunan dua kata “lebih besar” adalah komparatif besaran, dan “lebih nyaman” adalah komparatif adalah kenyamanan. Sehingga, membandingkan dapat dipahami dengan beberapa pemahaman: i) mirip atau mungkin berbeda, yang digunakan untuk mempertimbangkan dua hal atau lebih, orang, dan sebagainya, termasuk juga untuk menunjukkan bagaimana tingkat kemiripan atau perbedaan satu sama lain; ii) dibandingkan dengan, dipakai ketika mempertimbangkan ukuran, kualitas atau jumlah sesuatu sehubungan dengan sesuatu yang serupa; iii) suka atau sama baiknya, untuk mengatakan bahwa sesuatu atau seseorang itu seperti atau sesuatu yang lain, atau bahwa itu sama baiknya, besar, dan lainnya.⁷

Dalam *Al-Mawrid*, kata *comparative* dipadankan dengan *muqârin/muqâran* (perbandingan); *dzu ‘alâqat* (memiliki hubungan),⁸ yang menunjukkan pengertian unsur mempersyaratkan adanya dua hal atau lebih untuk dapat terjadi suatu perbandingan maupun hubungan sebagaimana ditunjuk oleh makna leksikal tersebut.⁹ Pemaknaan Ba’albaki ini menunjukkan adanya hubungan yang kuat antara dua hal yang diperbandingkan, dan termasuk dalam bingkai pemaknaan ini ialah disebutkan atau tidak hubungan tersebut.

Sumber selanjutnya mengaitkan kata komparatif dengan interpretasi, sehingga tersusun kata majemuk interpretasi komparatif yang bermakna suatu metode konstruksi berdasarkan aturan-aturan dasar yang dengannya bagian-bagian tertentu maupun secara keseluruhan dibandingkan satu sama lain dari

⁶ John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia*, cet. ke-27, Jakarta: Gramedia, 2003, hal. 131-132. Kata benda inilah yang dipadankan dengan *muqâranah* dalam bahasa Arab. Ahmad Warson Munawwir dan Muhammad Fairuz, *Kamus al-Munawwir: Arab-Indonesia*, cet. ke-14, Surabaya: Pustaka Progressif, 2007, hal. 90-91.

⁷ *Longman Dictionary of Contemporary English*, Barcelona: Layfosa, 2001, cet. ke-3, hal. 268.

⁸ Mahmud Yunus, *Kamus Arab Indonesia*, Jakarta: Hidakarya Agung, 1990, hal. 339; Majma’ al-Lugah al-‘Arabiyyah, *al-Mu’jam al-Wasîth*, Kairo: Dâr al-Syurûq al-Dauliyyah, 2004, cet. ke-4, hal. 730.

⁹ Munir Ba’albaki, *Al-Mawrid: A Modern English-Arabic Dictionary*, Kairo: Majma’ al-Lugah al-‘Arabiyyah, 1995, hal. 199.

sumber yang sama dan pada subjek yang sama.¹⁰ Dalam batas-batas tertentu pemaknaan ini berjalan senada dengan pemahaman tafsir komparatif yang dimaksud penulis meskipun masih memerlukan elemen-elemen lainnya sebagai suatu perangkat metodologi dalam penafsiran.

Dari sederet pendekatan kebahasaan di atas, dapat ditarik benang merah bahwa pengertian komparatif beserta rumpunnya, memiliki beberapa cakupan makna yang meliputi: i) ada dua hal atau lebih yang dipadupadankan ataupun dicari sisi persamaan dan perbedaannya baik dengan penyebutan secara langsung atau tidakdisebutkan, ii) terdapat aspek yang diperbandingkan, iii) perbandingan meniscayakan sebuah pengamatan berkaitan dengan kualitas masing-masing hal yang dikomparasikan, iv) menghasilkan sesuatu yang lebih menonjol antara yang satu dan lainnya baik yang bersifat positif maupun negatif.

B. Dasar *Muqâranah* Sebagai Sebuah Metode

1. Aspek Teologis

Yang dimaksud dengan aspek teologis ialah penjelasan samawi yang menunjukkan adanya semacam validasi oleh Tuhan atas sesuatu, dalam hal ini metode komparasi atau perbandingan.¹¹ Di dalam Al-Qur'an pola serupa ini dapat dijumpai dalam kisah Iblis yang kala itu diperintahkan Allah Swt agar bersujud pada Nabi Adam As. Kisah ini tercantum di beberapa surat Al-Qur'an dan termasuk kisah yang cukup banyak terulang, tentu dengan susunan kalimat yang tidak sama dan fragmen-fragmen yang saling melengkapi. Misalnya dalam QS. Al-A'râf/7: 11-13:

وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ السَّاجِدِينَ ﴿١١﴾ قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ ۗ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ ﴿١٢﴾ قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ ﴿١٣﴾

11. “*Sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu (Adam), lalu Kami bentuk tubuhmu, kemudian Kami katakan kepada para Malaikat: "Bersujudlah kamu kepada Adam", maka mereka pun bersujud kecuali Iblis. Dia tidak termasuk mereka yang bersujud.*”

12. Allah berfirman: “*Apakah yang menghalangimu untuk bersujud (kepada Adam) di waktu aku menyuruhmu?*” Menjawab Iblis “*Saya lebih*

¹⁰ *Black's Law Dictionary*, USA: Thomson Bussines, 2004, hal. 837.

¹¹ M. Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Ilmu Tafsir*, cetakan ke-III, Yogyakarta: Teras, 2010, hal. 30.

baik daripadanya: Engkau ciptakan saya dari api sedang dia Engkau ciptakan dari tanah."

13. Allah berfirman: "Turunlah kamu dari surga itu; karena kamu sepatutnya menyombongkan diri di dalamnya, maka keluarlah, sesungguhnya kamu termasuk orang-orang yang hina." (QS. Al-A'râf/7: 11-13)

Ada beberapa titik yang perlu dicermati dalam memahami rumpun ayat di atas, yaitu:

Sejak jaman dahulu telah ada metode berpikir secara *muqâran*, bahkan Allah tidak menafikan alur pemikiran semacam itu. Buktinya, Allah tidak menyanggah ataupun membantah alur pikir yang dipakai Iblis saat menolak menuruti perintah-Nya untuk bersujud pada Adam. Perbandingan material penciptaan antara dirinya dan diri Adam membawanya pada kesimpulan bahwa ia lebih baik dari Adam sehingga terjadilah penolakan sujud itu.

Perlu untuk dicermati, harus ditarik garis pemisah yang jelas antara metode berpikir yang dilakukan Iblis dengan sikap pembangkangannya. Dengan kata lain, ada dua hal yang berbeda dengan masing-masing implikasinya, yaitu alur pemikiran Iblis dan sifat sombong yang dijelmakan Iblis melalui perilaku bangkang yang dipertontonkannya. Yang pertama tidak ada unsur dosa sementara yang kedua bernilai dosa.

2. Aspek Yuridis

Yang dimaksud dengan aspek yuridis ialah sudut pandang dan sandaran hukum; sebab ditemukan banyak sekali ayat Al-Qur`an yang mengajak pembacanya untuk berpikir secara *muqâran* atau komparatif.¹² Anjuran pola pemikiran komparatif yang diperlihatkan Al-Qur`an tersebut berada di berbagai tingkat, mulai dari tingkat yang sederhana hingga yang rumit.¹³ Pola penganjuran seperti ini secara tegas dapat dipandang sebagai legitimasi keabsahan berpikir dengan metode perbandingan. Bahkan untuk kasus-kasus tertentu metode ini dapat berfungsi sebagai jawaban paling ampuh yang sulit untuk dipatahkan.

Berikut ini adalah ayat-ayat yang mengandung pola pemikiran komparatif dari masing-masing tingkatan, misalnya QS. Fâthir/35: 19-22:

وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ ﴿١٩﴾ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ ﴿٢٠﴾ وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُورُ ﴿٢١﴾
وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ ﴿٢٢﴾ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَاءُ ﴿٢٣﴾ وَمَا أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن

فِي الْقُبُورِ ﴿٢٤﴾

¹² M. Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Ilmu Tafsir*, ..., hal. 31.

¹³ Untuk pembahasan level metode komparatif akan dibahas lebih mendetil pada bagian selanjutnya.

19. “Dan tidaklah sama orang yang buta dengan orang yang melihat.”

20. “Dan tidak (pula) sama gelap gulita dengan cahaya,”

21. “Dan tidak (pula) sama yang teduh dengan yang panas,”

22. “Dan tidak (pula) sama orang-orang yang hidup dan orang-orang yang mati. Sesungguhnya Allah memberi pendengaran kepada siapa yang dikehendaki-Nya dan kamu sekali-kali tiada sanggup menjadikan orang yang di dalam kubur dapat mendengar.” (QS. Fâthir/35: 19-22)

Pernyataan adanya perbedaan yang mencolok antara orang yang buta dan melihat, dan tidaklah sama antara gelap gulita dengan terangnya cahaya, juga tidak sama antara yang teduh dengan yang panas, serta tidaklah sama antara manusia yang hidup dan yang mati, sangat jelas mengisyaratkan untuk melakukan perbandingan sebab tanpa perbandingan, niscaya sejumlah pernyataan tersebut tidak akan berarti apa-apa dan dinilai tidak efektif.¹⁴

Dari perbandingan itulah akan didapat kesimpulan bahwa antara masing-masing dari dua hal yang memang bertolak belakang tersebut tidaklah sama sehingga antara yang baik dan yang buruk niscaya semakin terang. Dan pada gilirannya dapat meningkatkan pada keyakinan yang kokoh atas apa yang saat ini dipeganginya. Dalam QS. Al-Zumar/39: 9 disebutkan:

أَمَّنْ هُوَ قَنْتٌ ءَانَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُوا رَحْمَةَ رَبِّهِ ۗ قُلْ هَلْ

يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٩﴾

9. “(Apakah kamu hai orang musyrik yang lebih beruntung) ataukah orang yang beribadat di waktu-waktu malam dengan sujud dan berdiri, sedang ia takut kepada (azab) akhirat dan mengharapkan rahmat Tuhannya? Katakanlah: "Adakah sama orang-orang yang mengetahui dengan orang-orang yang tidak mengetahui?" Sesungguhnya orang yang berakallah yang dapat menerima pelajaran.” (QS. Al-Zumar/39: 9)

Untuk dapat mempersamakan ataupun membedakan antara dua hal, niscaya terlebih dahulu harus dilakukan komparasi. Dari komparasi inilah akan didapat sejumlah informasi dari masing-masing keduanya untuk kemudian ditarik benang merah mana di antara informasi-informasi tersebut yang mempunyai kesamaan antara yang satu dan lainnya, serta di bagian mana yang terdapat unsur perbedaannya. Dari sini menjadi jelas pernyataan yang disampaikan Al-Qur`an di atas bahwa orang-orang yang memiliki ilmu atau berpengetahuan tidak sama dengan orang-orang yang tidak berilmu. Ayat ini ditutup, dengan kalimat yang lugas bahwa hanya orang-orang yang berakal saja yang dapat menerima pelajaran.

¹⁴ Tentang perbandingan dengan pola memperhadapkan atau *muqâbalah* sebagaimana contoh ayat ini, dapat dirujuk kembali penjelasan penulis mengenai cakupan makna *muqâranah* di bagian sebelumnya.

Meskipun secara harafiah perbedaan tersebut telah diketahui dengan penyebutan kata “*lâ yastawî*” yang artinya tidak sama, namun upaya perbandingan mesti tetap dilakukan sehingga diperoleh pengetahuan secara mendetil titik-titik perbedaan beserta efeknya masing-masing. Dengan data perbedaan dari masing-masing “orang-orang yang mengetahui” dan “orang-orang yang tidak mengetahui” tersebut bisa menarik minat untuk menjadi bagian dari kelompok yang disebutkan pertama di samping akan terhindar dari berbagai implikasi negatif yang ada di kelompok yang disebutkan kedua.

3. Aspek Historis

Aspek historis adalah sudut pandang sejarah dari metode komparasi sebagai suatu pengalaman nyata sekaligus pengamalan yang pernah dilakukan oleh Rasulullah Saw. Pengamalan dan pengalaman Rasulullah Saw mempunyai perang penting sebab beliau merupakan pihak sentral yang diberi kewenangan untuk menetapkan suatu hukum di bawah bimbingan wahyu dari Allah Swt.¹⁵ Dengan demikian, secara otomatis segala keputusan yang telah ditetapkan oleh Rasulullah Saw melalui daya pemikiran komparatif yang beliau tempuh menjadi legalitas tersendiri dan dapat dijadikan sebagai acuan syar’i bagi umatnya. Tentu saja daya pemikiran komparatif yang dilakukan beliau senantiasa berada di bawah naungan dan bimbingan Allah Swt. Misalnya sebuah riwayat dari ‘Aisyah Ra berikut ini:¹⁶

عن عائشة قالت: ما خير رسول الله ﷺ بين أمرين إلا أخذ أيسرهما ما لم يكن إثماً، فإن كان إثماً كان أبعد الناس منه.

“Dari Aisyah, ia berkata: “Rasulullah Saw tidak pernah memilih di antara dua perkara kecuali memilih yang paling mudah selagi itu bukan dosa, Jika hal itu dosa maka beliau adalah orang yang paling jauh darinya” (HR. Al-Bukhârî)

Hadits riwayat ‘Aisyah Ra ini menunjukkan bahwa dalam menentukan dua pilihan, Rasulullah Saw selalu memilih yang lebih ringan dengan syarat kedua pilihan tersebut tidak ada unsur dosanya. Penentuan pilihan ini tidak serta merta dilakukan, akan tetapi dibutuhkan pranalar yang jeli dan teliti antara dua hal yang hendak dipilih. Jika langkah analitis terhadap dua hal tersebut telah dilakukan dan serangkaian data dari tiap keduanya telah diperoleh maka secara otomatis akan masuk pada ranah perbandingan antara keduanya, tentang berbagai aspeknya. Terakhir, adalah penentuan mana di antara dua hal tersebut yang dipilih.

¹⁵ M. Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Ilmu Tafsir*, cetakan ke-III, Yogyakarta: Teras, 2010, hal. 32.

¹⁶ Muhammad bin Ismâ’îl al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*. Singapura: Sulaimân Mar’i, t.th. Hadits no. 3367.

4. Aspek Kebutuhan

Aspek kebutuhan yang ada melekat pada diri setiap manusia meniscayakannya melakukan sebuah tindak pemenuhan. Dalam upaya memenuhi kebutuhannya tersebut, tidak jarang seseorang dihadapkan pada pilihan-pilihan yang jumlahnya banyak dan beragam. Pada suasana inilah dibutuhkan kecermatan menentukan mana yang paling baik dan sesuai untuk dirinya berdasarkan pertimbangannya masing-masing. Keterampilan memilah dan memilih tidak bisa dipisahkan dengan kemampuan seseorang dalam membandingkan satu-persatu dari beberapa pilihan tadi. Pendeknya, metode komparasi dibutuhkan untuk memutuskan satu dari banyak pilihan yang dihadapkan padanya. Inilah yang dimaksud oleh M. Quraish Shihab, menurutnya, jaman modern seperti sekarang antara lain ditandai dengan munculnya aneka perubahan yang tak jarang menjungkirbalikkan sekian banyak pandangan lama. Seseorang tentu tak dapat mengelak dari perubahan tersebut, namun tidak seluruh perubahan bersifat positif, dan oleh sebab itu seseorang dituntut untuk memilah dan memilih melalui kajian ulang, diantaranya dengan membandingkan yang lama dengan yang baru, lalu memilih yang paling baik diantara keduanya.¹⁷

Ragam pilihan di atas menyangkut aneka keperluan tak terkecuali wawasan yang berhubungan dengan tafsir Al-Qur`an. Di sinilah barangkali signifikansi metode tafsir komparatif sebagai langkah untuk menghasilkan tafsiran yang dianggap paling ideal minimal bagi kalangan tertentu guna dijadikan sandaran yang bersumber dari kitab suci Al-Qur`an.

C. *Muqâranah* (Komparasi/Perbandingan) Dalam Berbagai Bidang

Di sini penulis hendak menghadirkan pembahasan mengenai konsep *muqâranah* yang terdapat di sejumlah disiplin ilmu. Dengan berbagai pertimbangan, penulis hanya akan mengangkat tiga disiplin ilmu saja yang dipandang memiliki koherensi yang kuat dengan kajian Al-Qur`an, yakni *muqâranah* dalam *'ulûm al-Qur`ân*, *muqâranah* dalam fikih, dan *muqâranah* dalam ilmu teologi.

1. *Muqâranah* Dalam *'Ulûm Al-Qur`ân*

a. *Makkî Dan Madanî*

Jamak diketahui bahwa Al-Qur`an diturunkan secara berangsur sedikit demi sedikit selama lebih kurang 23 tahun.¹⁸ Menurut Khudharî Bîk (w. 1345

¹⁷ M. Quraish Shihab, *Menabur Pesan Ilahi: Al-Qur`an dan Dinamika Kehidupan Masyarakat*, Jakarta: Lentera Hati, 2006, hal. viii.

¹⁸ Allah Swt berfirman dalam QS. Al-Furqân/25: 32:

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نَزَلَ عَلَيْهِ الْفُرْقَانُ جُمْلَةً وَاحِدَةً ۚ كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ ۖ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا ﴿٣٢﴾

H), tepatnya 22 tahun, 2 bulan, dan 22 hari. Sejak tanggal 17 Ramadhan tahun 1 kenabian dan berakhir tanggal 9 Zulhijjah tahun 10 Hijriyyah, yang bertepatan dengan 610-632 H.¹⁹ Durasi sekian tahun tersebut dipilah lagi secara garis besar sesuai lingkungan tinggal Rasulullah Saw, yakni di wilayah Mekkah dan Madinah. Masa tinggal di Mekkah selama kurang lebih 12 tahun, 5 bulan, dan 13 hari; sedangkan masa tinggal di Madinah selama sekitar 9 tahun, 9 bulan, dan 9 hari.²⁰ Dalam rentang waktu masing-masing di Mekkah dan Madinah inilah ruang lingkup dari kajian ilmu *makkî* dan *madanî*.²¹ Yakni, perihal wahyu Al-Qur`an yang diterima Rasulullah Saw di dua periode tersebut.

Sebelum masuk pada pokok pembicaraan, perlu dicermati bahwa untuk mendefinisikan konsep *makkî* dan *madanî*, terlebih dahulu mesti dipaparkan pendapat ulama yang memang memaknainya secara berlainan. Al-Zarkasyî (w. 794 H) menyebutkan ada tiga aspek yang dijadikan sebagai pijakan dalam menentukan pengertian *makkî* dan *madanî*, yaitu tempat turunnya wahyu, *khithâb* atatu sasaran dari wahyu, dan waktu penurunan wahyu.²²

Pertama, ialah berdasar pada tempat turunnya wahyu. Sebagian ulama memahami *makkî* dengan pemahaman ayat-ayat atau surat-surat Al-Qur`an yang diturunkan di Mekkah dan sekitarnya, sedangkan *madanî* dengan ayat-ayat atau surat-surat Al-Qur`an yang diturunkan di Madinah dan sekitarnya.

Kedua, adalah berdasar pada *khithâb* atau sasaran dari wahyu yang diturunkan. Sebagian ulama menyebutkan bahwa *makkî* ialah surat-surat dan ayat-ayat Al-Qur`an yang diturunkan untuk penduduk Mekkah, sementara *madanî* adalah surat-surat dan ayat-ayat Al-Qur`an yang diturunkan untuk penduduk Madinah. Pendapat ini menjadikan redaksi ayat sebagai indikator dari *makkî* dan *madanî*, ayat-ayat yang diawali dengan redaksi “*Yâ ayyuhannâs*” (Hai sekalian manusia) adalah *makkî* sebab saat ayat-ayat

32. “Berkatalah orang-orang yang kafir: “Mengapa Al-Qur`an itu tidak diturunkan kepadanya sekali turun saja?”; Demikianlah supaya Kami perkuat hatimu dengannya dan Kami membacanya secara tartil (teratur dan benar).”

¹⁹ Muḥammad Khudharî Bîk, *Târîkh al-Tasyrî’ al-Islâmî*, Mesir: al-Maktabah al-Tijâriyyah al-Kubrâ, 1967. hal. 5-8; Masjfuk Zuhdi, *Pengantar Ulumul Qur`an*, Subaraya: Karya Abditama, cet. ke-5, 1997, hal. 12.

²⁰ Muḥammad Khudharî Bîk, *Târîkh al-Tasyrî’ al-Islâmî*,..., hal. 5-8.

²¹ Penyebutan *makkî* dan *madanî* dalam bab ini terkadang menggunakan *makkiyyah* dan *madaniyyah* dalam rangka penyesuaian semata, namun yang dimaksud adalah sama antara antara dua pasang istilah tersebut.

²² Badr al-Dîn Abî ‘Abdillâh Muḥammad bin Bahâdur bin ‘Abdillâh al-Zarkasyî, *Al-Burhân fî ‘Ulûm al-Qur`ân*, Bairût: Dâr al-Kutub, 2007, hal. 109; lihat juga: Muḥammad ‘Abd al-‘Azhîm al-Zarqânî, *Manâhil al-‘Irfân fî ‘Ulûm al-Qur`ân*, Bairût Dâr al-Kutub, 2004, hal. 111-112; Muḥammad bin ‘Alawî al-Mâlikî al-Ḥasanî, *Al-Qawâ'id al-Asâsiyyah fî ‘Ulûm al-Qur`ân*; *Zubdat al-Itqân fî ‘Ulûm al-Qur`ân*, Jeddah: Dâr al-Syurûq, 1986, hal.12; Mûsâ Ibrâhîm al-Ibrâhîm, *Buḥûts Manhajiyah fî ‘Ulûm al-Qur`ân*, ‘Ammân: Dâr al-‘Ammâr, cet. ke-2, 1996, hal. 39.

tersebut turun, penduduk Makkah secara mayoritas belum beriman. Sedangkan ayat-ayat yang dibuka dengan kalimat “*Yâ ayyuha-lladzîna âmanû*” (Hai orang-orang yang beriman) adalah *madanî* karena kebanyakan penduduk Madinah telah beriman dan menerima risalah kenabian.

Ketiga, adalah berdasar pada waktu turunnya wahyu. Menurut ulama kelompok ini, *makkî* ialah ayat-ayat atau surat-surat Al-Qur`an yang diterima Nabi sebelum hijrah ke Madinah tanpa pengecualian kendati ayat atau surat itu diturunkan di Madinah, dan *madanî* adalah ayat-ayat atau surat-surat Al-Qur`an yang diturunkan sesudah Nabi Saw hijrah meskipun ayat atau surat tersebut diturunkan di Makkah.²³

Terdapat beberapa kelemahan dari pendapat yang pertama dan kedua. Untuk pendapat pertama yang menitikberatkan pandangannya dari sisi tempat turunnya wahyu, titik kelemahannya terletak pada kenyataan bahwa ada beberapa ayat maupun surat yang diterima Rasulullah Saw tidak di Makkah, Madinah, ataupun di sekitar dua kawasan tersebut, misalnya ayat yang turun di Tabuk, atau di *Bait al-Maqdis* yang sama-sama jauh dari Makkah ataupun Madinah sehingga ditemui kesulitan untuk menentukan apakah termasuk *makkî* atau *madanî*.²⁴ Al-Qaththân (w. 1999 M) menyontohkan beberapa ayat yang sukar untuk diteropong dengan definisi pertama ini, sebagai berikut:²⁵

QS. Al-Taubah/9: 42 yang diturunkan di Tabuk:

لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَّاتَّبَعُوكَ وَلَكِنْ بَعُدَتْ عَلَيْهِمُ الشُّقَّةُ وَسَيَحْلِفُونَ
بِاللَّهِ لَوْ آسَاطَعْنَا لَحْرَجْنَا مَعَكُمْ يَلِكُونَ أَنفُسَهُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ ﴿٤٢﴾

42. “Kalau yang kamu serukan kepada mereka itu keuntungan yang mudah diperoleh dan perjalanan yang tidak seberapa jauh, pastilah mereka mengikutimu, tetapi tempat yang dituju itu Amat jauh terasa oleh mereka. mereka akan bersumpah dengan (nama) Allah: "Jikalau Kami sanggup tentulah Kami berangkat bersama-samamu." mereka membinasakan diri mereka sendiri dan Allah mengetahui bahwa Sesungguhnya mereka benar-benar orang-orang yang berdusta.” (QS. Al-Taubah/9: 42)

Sementara itu, QS. Al-Zukhruf/43: 45 yang turun di *Bait al-Maqdis* saat Rasulullah Saw mengalami *Isrâ’ Mi’râj*:

²³ Badr al-Dîn Abî Abdillâh Muḥammad bin Bahâdur bin ‘Abdillâh al-Zarkasyî, *Al-Burhân fî ‘Ulûm al-Qur`ân*, ..., hal. 109.

²⁴ Mannâ’ Khalîl al-Qaththân, *Mabâhîts fî ‘Ulûm al-Qur`ân*, t.tp: Mansyûrât al-‘Ashr al-Ḥadîts, t.th, hal. 62; persoalan ini juga sempat disinggung oleh al-Khûlî saat menguraikan tafsir sastra yang digagasnya. Amin al-Khuli dan Nasr Hamid Abu Zaid, *Metode Tafsir Sastra*, terj: Khoiron Nahdliyyin, Yogyakarta: Adab Press, 2004, hal. 61-62.

²⁵ Mannâ’ Khalîl al-Qaththân, *Mabâhîts fî ‘Ulûm al-Qur`ân*, ..., hal. 62; Masjfuk Zuhdi, *Pengantar Ulumul Qur`an*, Subaraya: Karya Abditama, cet. ke-5, 1997, hal. 65-66.

وَسَأَلَ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ إِلَهًا يُعْبَدُونَ ﴿٤٥﴾

45. “Dan tanyakanlah kepada Rasul-rasul Kami yang telah Kami utus sebelum kamu: “Adakah Kami menentukan tuhan-tuhan untuk disembah selain Allah yang Maha Pemurah?”(QS. Al-Zukhruf/43: 45)

Selanjutnya, untuk kelemahan pendapat kedua yang berpegang pada aspek sasaran atau *khithâb* ayat, memiliki kelemahan yang terletak pada kenyataan yang menunjukkan tidak seluruh ayat Al-Qur`an diawali dan dibuka dengan dua kalimat penanda *makkî* dan *madanî* di atas, yaitu “*Yâ ayyuhannâs*” (Hai sekalian manusia) dan kalimat “*Yâ ayyuha-lladzîna âmanû*” (Hai orang-orang yang beriman). Akibatnya bisa ditebak, ayat-ayat yang tidak diawali dengan dua kalimat pembuka tersebut menjadi sukar ditentukan sisi *makkî* dan *madanî*-nya. Padahal, ayat-ayat kategori ini jauh lebih banyak daripada ayat-ayat dengan pembuka dua kalimat tadi.

Termasuk juga kelemahan pendapat kedua adalah ayat-ayat yang diawali kalimat “*Yâ ayyuhannâs*” (Hai sekalian manusia) yang seharusnya oleh kalangan ini disebut *makkiyyah* namun justru berada di surat yang oleh ulama disepakati sebagai surat *madaniyyah*, misalnya QS. Al-Baqarah/2: 21.²⁶

يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ اَعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾

21. “Hai manusia, sembahlah Tuhanmu yang telah menciptakanmu dan orang-orang yang sebelummu, agar kamu bertakwa,”(QS. Al-Baqarah/2: 21)

Dan QS. Al-Baqarah/2: 168:

يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْاَرْضِ حَلٰلًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوٰتِ الشَّيْطٰنِ ۗ اِنَّهٗ لَكُمْ

عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿١٦٨﴾

168. “Hai sekalian manusia, makanlah yang halal lagi baik dari apa yang terdapat di bumi, dan janganlah kamu mengikuti langkah-langkah syaitan; karena Sesungguhnya syaitan itu adalah musuh yang nyata bagimu.”(QS. Al-Baqarah/2: 168)

Sementara itu, surat al-Nisâ` yang dinilai sebagai surat *madaniyyah* justru dibuka dengan ayat dengan redaksi “*Yâ ayyuhannâs*” (Hai sekalian manusia) yang merupakan kalimat penanda utama dari pedapat kelompok kedua ini. Berikut ini adalah ayat yang dimaksud, QS. Al-Nisâ`/4: 1:

²⁶ Mannâ' Khalîl al-Qatthân, *Mabâhith fî 'Ulûm al-Qur`ân*,..., hal. 62.

يَتَأْتِيهَا النَّاسُ أَنْتَقُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَنَسَّ مِنْهَا
 رَجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَأَتَقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا



1. “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.” (QS. Al-Nisâ`/4: 1)

Adapun pendapat ketiga yang menjadikan waktu penurunan sebagai landasannya dirasa paling kuat dan konsisten dibandingkan dua pendapat sebelumnya. Kekuatan pendapat terakhir ini terletak pada aspek ketegasan dan konsistensi dalam memutuskan kategorisasi ayat apakah *makkiyyah* atau *madaniyyah*.²⁷ Batasan yang jelas serupa ini tidak ditemukan dalam dua pendapat lainnya sehingga, karena sifatnya yang mudah, pendapat inilah yang diikuti oleh mayoritas ulama Al-Qur`an.

Pemilahan *makkî* dan *madanî* semacam ini sangat penting, selain memudahkan para mufasir dan pengkaji Al-Qur`an untuk memahami suatu ayat, juga dapat mengungkap gradasi dan lika-liku dakwah yang dilakukan oleh Rasulullah Saw, mulai dari materi dakwah, strategi, sosiokultur, hingga tantangan yang senantiasa dihadapi oleh beliau.²⁸ Dan untuk mengaetahui dua hal yang berbeda tersebut tidak bisa terlepas dari langkah *muqâranah* atau perbandingan antara yang *makkî* dan yang *madanî*.

Berikut ini akan diunggah beberapa perbedaan yang merupakan karakteristik ayat-ayat kategori *makkiyyah* dan *madaniyyah*. Agar upaya perbandingan dapat dicerna secara lebih mudah, data dari keduanya akan ditampilkan melalui sebuah tabel:

²⁷ Muhammad Amin Suma, *Ulumul Qur`an*, cetakan ke-I, Jakarta: Rajawali Pers, 2013, hal. 277.

²⁸ Shubhî al-Shâlih, *Mabâhith fi ‘Ulûm al-Qur`ân*, Bairût: Dâr al-‘Ilm li al-Malâyîn, 1977, cet. ke-IX, hal. 167; Muhammad Amin Suma, *Ulumul Qur`an*, ..., hal. 286-288.

Tabel-II.1. Perbandingan Karakteristik *Makkiyyah* dan *Madaniyyah*

Aspek yang dibandingkan	Karakter umum ayat-ayat <i>makkiyyah</i>	Karakter umum ayat-ayat <i>madaniyyah</i>
Panjang-pendek ayat	Ayatnya pendek-pendek	Ayatnya panjang-panjang
Isi ayat	Ajakan pada tauhid, pembuktian risalah kenabian, hari kiamat, kebangkitan/pembalasan, surga dan neraka.	Menjelaskan tentang ibadah, <i>mu'âmalah</i> , keluarga, warisan, <i>had</i> , jihad, hubungan masyarakat, internasional
Hukum dan perundang-undangan	Masih bersifat dasar dan peletakan dasar-dasar hukum dan perundang-undangan	Sudah berbentuk kaidah perundang-undangan dan hukum
<i>Khithâb</i>	Kaum musyrik dan para paganis	Ahli Kitab dari kalangan Yahudi dan Nasrani, kaum munafik
Gaya bahasa	Kalimatnya singkat, menggetarkan hati, keras, serta makna yang meyakinkan karena dibubuhi lafazh sumpah	Kalimatnya panjang, dan berusaha memantapkan syariat dan menerangkan sasaran dan tujuan yang hendak dicapai

Selain karakter umum yang digelar melalui tabel di atas, terdapat beberapa karakteristik yang khusus karena ada bagian-bagian tertentu yang hanya dijumpai di bagian-bagian tertentu dalam Al-Qur`an, berikut ini terlebih dahulu akan dipaparkan kekhususan dalam surat *makkiyyah*.²⁹

- 1) Tiap-tiap surat yang terdapat ayat *sajdah*-nya maka termasuk surat *makkiyyah*.
- 2) Tiap-tiap surat yang terdapat lafazh *kallâ*, maka termasuk surat *makkiyyah*.
- 3) Tiap-tiap surat yang terdapat kalimat “*Yâ ayyuhannâs*” (Hai sekalian manusia) dinyatakan sebagai *makkiyyah* kecuali surat al-

²⁹ Mannâ' Khalîl al-Qathhân, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur`ân*, t.tp: Mansyûrât al-'Ashr al-Hadîts, t.th, hal. 63-64; Muḥammad bin 'Alawî al-Mâlikî al-Ḥasanî, *Al-Qawâ'id al-Asâsiyyah fi 'Ulûm al-Qur`ân*, *Zubdat al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur`ân*, Jeddah: Dâr al-Syurûq, 1986, hal.12-13.

Hajj ayat 77 yang diawali dengan kalimat “*Yâ ayyuha-lladzîna âmanû*” (Hai orang-orang yang beriman).

- 4) Tiap-tiap surat Al-Qur`an yang berisi kisah Adam dan Iblis adalah *makkiyyah* kecuali surat al-Baqarah.
- 5) Tiap-tiap surat yang diawali huruf-huruf potongan (*al-ahruf al-muqaththa'ah*) adalah *makkiyyah*, kecuali surat al-Baqarah dan surat ‘Ali Imrân, sementara untuk surat al-Ra’d masih terdapat perselisihan.

Adapun kekhususan dalam surat *madaniyyah*, menurut hemat penulis, antara lain tiap-tiap surat yang disebutkan orang-orang munafik adalah *madaniyyah*, melainkan surat al-‘Ankabût yang *makkiyyah*.

Perihal klasifikasi ayat-ayat atau surat-surat *makkiyyah* dan *madaniyyah*, terdapat pendapat menarik yang disampaikan Nasr Hâmid Abû Zaid (w. 2010 M), menurutnya kriteria pengelompokan semestinya didasarkan pada dua hal; yakni realitas dan teks. Realitas dijadikan dasar sebab gerakan teks senantiasa berhubungan dengan gerakan realitas, sedangkan didasarkan pula pada teks sebab dilihat dari kandungan dan strukturnya. Ini semata-mata karena gerakan dalam realitas niscaya berimplikasi pada pembentukan teks dengan kedua unsurnya; isi dan struktur. Jika gerakan realitas diperhatikan secara mendalam, secara otomatis mesti dimaklumi bahwa peristiwa hijrah Nabi Saw dari Makkah ke Madinah tidak sekedar pindah tempat. Bila periode Makkah hanya terbatas pada tahap “*indzâr*” atau misi menyampaikan peringatan, belum pada tahap menyampaikan “*risâlah*”, melainkan hanya sedikit saja maka perpindahan tempat ke Madinah menjelmakan wahyu menjadi risalah. Titik pembeda antara “*indzâr*” dan “*risâlah*” ialah bahwa yang pertama berhubungan dengan pergulatan konsep-konsep lama di taraf kognitif dan berhubungan erat dengan ajakan menuju pada konsep-konsep baru. Dengan begitu, maka *indzâr* mendorong kesadaran bahwa terdapat kerusakan pada realita, dan oleh sebab itu mesti digerakkan perubahan. Sedangkan *risâlah* mempunyai tujuan membentuk ideologi masyarakat yang baru. Transformasi semacam ini mustahil terjadi dengan tiba-tiba. Tahap kedua ini diawali secara nyata saat Nabi Muhammad mengadakan pembicaraan dengan sekelompok utusan yang datang dari Makkah ketika musim haji. Lalu beliau dibaiat oleh penduduk Madinah, -- yang saat itu masih bernama Yatsrib -- bahwa mereka akan membela beliau seperti mereka membela anak-anak dan istrinya pasca penerimaan mereka pada Islam. peristiwa ini merupakan tonggak perubahan dalam sejarah dakwah Nabi, dan sekaligus perubahan dalam gerakan teks.³⁰

³⁰ Nasr Hâmid Abû Zaid, *Tekstualitas Al-Qur`an: Kritik terhadap Ulumul Qur`an*, terj: Khoiron Nahdliyyin, Yogyakarta: LKiS, cet. ke-5, 2005, hal. 89-90.

Pemaparan Abû Zaid menggambarkan adanya hubungan yang kuat antara teks Al-Qur`an dengan realitas yang dialami Nabi saat wahyu tersebut turun. Pandangan ini memang cukup masuk akal, di samping karakteristik isi, struktur, dan gaya bahasa yang memang berbeda antara wahyu yang diturunkan sebelum dan sesudah hijrah, juga mengisyaratkan adanya prinsip-prinsip lama yang mesti berubah seiring gaya tutur wahyu beserta segenap dimensinya. Menurut hemat penulis, sesungguhnya tidak ada yang murni baru dari pendapat Abû Zaid, akan tetapi ia telah berhasil mengurai dan menyatakannya dengan kalimat-kalimat yang lugas dan logis sehingga mudah dipahami.

b. *Muhkam Dan Mutasyâbih*

Sebelum tema pokok dalam bagian ini diuraikan, akan lebih baik manakala diunggah sebuah ayat yang mendasari munculnya topik *muhkam* dan *mutasyâbih* dalam kajian ‘*ulûm al-Qur`ân*,³¹ yakni QS. Ali ‘Imrân/3: 7:

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

7. “Dia-lah yang menurunkan Al-Kitab (Al-Quran) kepada kamu, di antara (isi) nya ada ayat-ayat yang muhkamaat, itulah pokok-pokok isi Al-Qur'an dan yang lain (ayat-ayat) mutasyaabihaat. Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong kepada kesesatan, maka mereka mengikuti sebahagian ayat-ayat yang mutasyaabihaat daripadanya untuk menimbulkan fitnah untuk mencari-cari takwilnya, padahal tidak ada yang mengetahui takwilnya melainkan Allah. Dan orang-orang yang mendalam ilmunya berkata: "Kami beriman kepada ayat-ayat yang mutasyaabihaat, semuanya itu dari sisi Tuhan kami." Dan tidak dapat mengambil pelajaran (daripadanya) melainkan orang-orang yang berakal.”(QS. Ali ‘Imrân/3: 7)

Secara bahasa, *muhkam* berasal dari pecahan kata *ahkama* menguatkan atau mengokohkan, sehingga *muhkam* yang berbentuk *maf'ûl* mempunyai artinya yang diperkuat atau yang dikokohkan. Dengan demikian, kalimat *ihkâm al-kalâm* memiliki arti memantapkan perkataan melalui cara memilah berita yang benar dari berita yang salah, serta hal yang lurus dari yang sesat.³² Hal yang sama juga disampaikan al-Zarqânî (w. 1367 H) yang

³¹ Khâlid ‘Abd al-Rahmân al-‘Akk, ‘*Ushûl Al-Tafsîr wa Qawâ'iduh*, Bairût: Dâr al-Nafâ'is, 1995, hal.289-296, 335.

³² Mannâ' Khalîl al-Qatthân, *Mabâhith fî 'Ulûm al-Qur`ân*, ..., 215-216.

menyatakan muhkan berasal dari “*ahkama-yuhkimu-ihkâm(an)*” yang memilikisejumlah konotasi, akan tetapi mengarah pada satu makna yaitu “*al-man*” yang berarti mencegah, sehingga kalimat “*ahkama al-‘amr*” mempunyai arti menjadikan sesuatu kokoh dan tercegah dari kerusakan.³³ Dengan pengertian inilah maksud QS. Hûd/11: 1:

الرَّ كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴿١١﴾

1. “*Alif laam raa, (inilah) suatu kitab yang ayat-ayat-Nya disusun dengan rapi serta dijelaskan secara terperinci, yang diturunkan dari sisi (Allah) yang Maha Bijaksana lagi Maha Tahu.*” (QS. Hûd/11: 1)

Sedangkan *mutasyâbih* dalam tinjauan kebahasaan berasal dari kata *al-syabah* yang artinya serupa atau mirip,³⁴ yang umumnya membawa pada ketidakpastian atau keragu-raguan. Di dalam al-Qur`an dijumpai kata “*mutasyâbih(an)*” tepatnya salam QS. Al-Zumar/39: 23:

اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ آحَدِيثٍ كَتَبْنَا مُتَشَبِهًا مَثَانِي تَقْشَعْرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ سَخَشُونَهُ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلَيْنُ جُلُودَهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ذَٰلِكَ هُدَىٰ اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَن يَشَاءُ وَمَن يُضَلِلِ اللَّهُ فَتَالَهُ مَا هَادٍ ﴿٢٣﴾

23. “*Allah telah menurunkan Perkataan yang paling baik (yaitu) Al Quran yang serupa (mutu ayat-ayatnya) lagi berulang-ulang, gemetar karenanya kulit orang-orang yang takut kepada Tuhannya, kemudian menjadi tenang kulit dan hati mereka di waktu mengingat Allah. Itulah petunjuk Allah, dengan kitab itu Dia menunjuki siapa yang dikehendaki-Nya. dan Barangsiapa yang disesatkan Allah, niscaya tak ada baginya seorang pemimpin pun.*” (QS. Al-Zumar/39: 23)

Menurut al-Zarkasyî (w. 794 H), makna *mutasyâbih* dalam ayat di atas (QS. al-Zumar/39: 23) adalah ayat-ayat Al-Qur`an itu mirip atau serupa dalam hal keindahan serta ketepatannya dari sisi susunan redaksi dan kebenaran informasinya.³⁵ Sedangkan *mutasyâbihât* dalam QS. Ali ‘Imrân/3: 7 mempunyai arti samar, yang merupakan pengembangan makna “serupa” di atas. Sebab, sifat serupa yang menempel pada dua atau lebih bisa

³³ Muḥammad ‘Abd al-‘Azhîm al-Zarqânî, *Manâhil al-‘Irfân fî ‘Ulûm al-Qur`ân*, Bairût Dâr al-Kutub, 2004, hal. 422-423; Badr al-Dîn Abî ‘Abdillâh Muḥammad bin Bahâdur bin ‘Abdillâh al-Zarkasyî, *Al-Burhân fî ‘Ulûm al-Qur`ân*, Bairût: Dâr al-Kutub, 2007, hal. 293.

³⁴ Muḥammad ‘Abd al-‘Azhîm al-Zarqânî, *Manâhil al-‘Irfân fî ‘Ulûm al-Qur`ân*, ..., hal. 423.

³⁵ Badr al-Dîn Abî ‘Abdillâh Muḥammad bin Bahâdur bin ‘Abdillâh al-Zarkasyî, *Al-Burhân fî ‘Ulûm al-Qur`ân*, Bairût: Dâr al-Kutub, 2007, hal. 293. Terdapat

menimbulkan sifat samar dalam upaya membedakannya.³⁶ Salah satu diantara upaya yang dimaksud ialah pengetahuan tentang *mubhamât* al-Qur`an ('ilm al-mubhamât)³⁷. Dengan berbekal ilmu *mubhamât* setidaknya akan mengantarkan seseorang pada kejelasan makna ayat yang dibahasnya.

Kembali sejenak pada QS. Ali Imrân/3: 7, menurut Ibnu 'Abbâs (w. 68 H/687 M), yang dimaksud dengan *muhkamât* dalam ayat ini adalah yang menerangkan apa yang dihalalkan dan yang diharamkan, yang belum dibatalkan, serta apa yang harus diamalkan. Contoh yang diajukan untuk menjabarkan pernyataan ini ialah QS. Al-An'âm/6: 151-153.³⁸

قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِمَّنْ إِمْلَقَ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَٰلِكُمْ وَصَلَّكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١٥١﴾ وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا بِالْكَيْلِ وَالْمِيزَانِ بِالْقِسْطِ لَّا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَا وَكَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَيَعْهَدِ اللَّهُ أَوْفُوا ذَٰلِكُمْ وَصَلَّكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿١٥٢﴾ وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَٰلِكُمْ وَصَلَّكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٥٣﴾

151. "Katakanlah: "Marilah kubacakan apa yang diharamkan atas kamu oleh Tuhanmu Yaitu: janganlah kamu mempersekutukan sesuatu dengan Dia, berbuat baiklah terhadap kedua orang ibu bapa, dan janganlah kamu membunuh anak-anak kamu karena takut kemiskinan, Kami akan

³⁶ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur`an*, cetakan ke-III. Tangerang: Lentera Hati, 2015, hal. 210.

³⁷ Secara bahasa, kata "*mubhamât*" berasal dari *fi'il mâdhi* "*abhamâ*" yang artinya samar-samar, yakni suatu lafadh yang tidak jelas maknanya sehingga dibutuhkan dalil lain untuk memahaminya. Sedangkan secara istilah, seluruh lafadh yang terdapat dalam Al-Qur`an yang tidak sebutkan maknanya secara spesifik. Ilmu *mubhamât* ini hanya bersumber dari penukilan atau periwayatan, tidak pada yang lainnya. Khâlid bin 'Utsmân al-Sabt, *Qawâ'id al-Tafsîr Jam'(an) wa Dirâsat(an)*, Jilid II, Madînah: Dâr Ibn 'Affân, 1421 H, hal. 717.

³⁸ Abû Thâhir bin Ya'qûb al-Fairûzâbâdî, *Tanwîr al-Miqbâs min Tafsîr Ibn 'Abbâs*, Bairût: Dâr al-Fikr, 1995, hal. 34.

memberi rezki kepadamu dan kepada mereka, dan janganlah kamu mendekati perbuatan-perbuatan yang keji, baik yang nampak di antaranya maupun yang tersembunyi, dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya) melainkan dengan sesuatu (sebab) yang benar". Demikian itu yang diperintahkan kepadamu supaya kamu memahami(nya).”(QS. Al-An’âm/6: 151-153)

152. “Dan janganlah kamu dekati harta anak yatim, kecuali dengan cara yang lebih bermanfaat, hingga sampai ia dewasa, dan sempurnakanlah takaran dan timbangan dengan adil. Kami tidak memikulkan beban kepada seseorang melainkan sekedar kesanggupannya. dan apabila kamu berkata, maka hendaklah kamu berlaku adil, kendatipun ia adalah kerabat(mu), dan penuhilah janji Allah. Yang demikian itu diperintahkan Allah kepadamu agar kamu ingat.”

153. “Dan bahwa (yang Kami perintahkan ini) adalah jalan-Ku yang lurus, maka ikutlah dia, dan janganlah kamu mengikuti jalan-jalan (yang lain), karena jalan-jalan itu mencerai beraikan kamu dari jalan-Nya. Yang demikian itu diperintahkan Allah agar kamu bertakwa.”

Ketiga ayat di atas secara jelas menyebutkan beberapa hal yang menjadi perintah Allah Swt serta hal-hal lain yang dilarang-Nya. Dengan demikian perintah dan larangan yang termaktub tersebut dengan sendirinya merupakan ayat-ayat yang *muhkamât*. Selain itu, penting untuk dicermati bahwa sejumlah perintah dan larangan tadi mesti tetap berlaku atau tidak dibatalkan oleh ayat yang lain, yang dalam istilah ilmu Al-Qur`an disebut dengan ayat-ayat *mansûkhât*.

Contoh lainnya, seperti ditulis al-Thabarî (w. 923 M) dalam tafsirnya yang disandarkan pada Ibnu ‘Abbâs adalah QS. Al-Isrâ`/17: 22-39.³⁹ Apabila dicermati, kedua contoh tersebut (QS. Al-An’âm/6: 151-153 dan QS. Al-Isrâ`/17: 22-39) memuat sejumlah prinsip yang dibawa Al-Qur`an untuk manusia, yakni; larangan berbuat syirik, berbakti dan menghormati orang tua, larangan membunuh anak, larangan zina, larangan pembunuhan orang lain tanpa alasan yang benar, larangan penyalahgunaan harta anak yatim, perintah untuk menepati janji, perintah berlaku adil dalam berdagang, larangan berdusta, dan sejumlah petunjuk lain perihal karakteristik dan sikap hamba Tuhan, misalnya memiliki integritas dan rendah hati. Beberapa pengkaji Al-Qur`an, seperti Wansbrough,⁴⁰ mengatakan bahwa sejumlah prinsip ini mirip dengan “Sepuluh Perintah Tuhan” yang diterima Nabi Musa minus

³⁹ Abû Ja’far Muḥammad bin Jarîr al-Thabarî, *Jâmi’ al-Bayân ‘an Ta’wîl al-Qur`ân*, cetakan ke-2. Mesir: Mushthafâ al-Babi al-Ḥalabî, 1954, juz 3, hal. 172. Karena dirasa cukup panjang, ayat yang dimaksud sengaja tidak ditampilkan.

⁴⁰ John Wansbrough, *Quranic Studies*. London: Oxford University Press, 1977, hal. 177; Syamsu Rizal Panggabean, “Makna Muhkam dan Mutasyabih dalam al-Qur`an” dalam *Jurnal Ulumul Qur`an*, No. 6, Volume VI, Tahun 1997.

“*Sabbat*.” Dalam *Tanwîr al-Miqbâs* sendiri dinyatakan bahwa ayat-ayat *muhkamât* semacam ini ada dalam kitab-kitab umat terdahulu.⁴¹ Sementara *mutasyâbihât* ialah ayat-ayat yang mengandung huruf-huruf potong serti *alif lâm mîm* dan lainnya, di beberapa pembuka surat, dan diterangkan pula bahwa ayat-ayat tersebut merupakan ayat-ayat yang dibatalkan dan tidak dilaksanakan.⁴²

Menurut al-Qâdhî ‘Abd Jabbâr (w. 415 H), seperti dikutip Machasin, kalimat “*wa mâ ya’lamu ta’wîlahû illallâh*” dalam QS. Ali ‘Imrân/3: 7 ditakwilkan oleh para ulama dengan dua bentuk; pertama, frase “*wa al-râskhûna fî al-‘ilm*” (dan orang-orang yang ilmunya mendalam) dinilai sebagai ‘*athf*’ pada ungkapan ini. Dengan demikian, yang mengetahui maksud ayat-ayat *mutasyâbihât* ialah Allah dan orang-orang yang ilmunya mendalam. Walaupun demikian mereka tetap mengucapkan “*âmannâ bihî*” (kami beriman padanya). Ucapan ini menambah keterpujian mereka. Jika seseorang mengetahui sesuatu kemudian menampakkan pembenaran atas apa yang diketahuinya itu, sesungguhnya dirinya telah melaksanakan yang lebih baik daripada yang seharusnya dilakukan, namun bila dia tahu tetapi kemudian tak mau tahu, niscaya dia tercela. Kedua, kalimat “*wa mâ ya’lamu ta’wîlahû illallâh*” tersebut berdiri sendiri dan karena itu kalimat “*wa al-râskhûna fî al-‘ilm*” adalah kalimat yang baru. Dengan cara pembacaan semacam ini maka kata “*ta’wîl*” dimaknai sebagai “*al-muta’awwal*” atau yang ditakwilkan dengan alasan bahwa terkadang memang ditegaskan oleh yang satu untuk yang lainnya. Selanjutnya, jika ayat-ayat *mutasyâbihât* tidak dapat diketahui maksudnya, niscaya takkan ada manfaatnya penyebutan secara spesifik atas orang-orang yang amat mendalam ilmunya dalam ayat di atas. Dengan demikian, maksud ayat ini ialah karena orang-orang yang ilmunya mendalam itu mengerti maksud ayat-ayat *mutasyâbihât*, maka sangatlah wajar jika mereka mengimannya.⁴³

Adapun menurut M. Qurasih Shihab, definisi *muhkam* dipahami secara beragam oleh para pakar sehingga sejumlah definisinya pun bermunculan, antara lain: i) ayat yang dipahami maksudnya, baik disebabkan kejelasan redaksinya sendiri ataupun melalui penafsiran atau takwil; ii) ayat yang tak bisa menampung kecuali satu penafsiran saja; iii) ayat yang kandungannya

⁴¹ Abû Thâhir bin Ya’qûb al-Fairûzâbâdî, *Tanwîr al-Miqbâs min Tafsîr Ibn ‘Abbâs*, Bairût: Dâr al-Fikr, 1995, hal. 34.

⁴² Abû Thâhir bin Ya’qûb al-Fairûzâbâdî, *Tanwîr al-Miqbâs min Tafsîr Ibn ‘Abbâs*,...,34.

⁴³ Machasin, *Al-Qadi Abd al-Jabbar Mutasyabih Al-Qur`an: Dalih Rasionalitas Al-Qur`an*, Yogyakarta: LKiS, 2000, hal. 55-56. Lihat: Qadhî al-Qudhât Abû al-Hasan bin Ahmad bin ‘Abd al-Jabbâr al-Hamazânî al-Asadâbadî, *Mutasyâbih al-Qur`ân*, Ed. Adnân M. Zarzûr, Kairo: Dâr al-Turâts, 1969, hal. 15.

mustahil dibatalkan (*mansûkh*); iv) ayat yang terang maknanya dan tidak memerlukan penerangan lagi, atau ayat yang terbebas dari kemusykilan.

Sama seperti *muhkam*, *mutasyâbih* juga mempunyai beraneka definisi, diantaranya: i) ayat-ayat yang hanya diketahui oleh Allah Swt saja perihal kapan terjadinya informasi yang terkandung di dalam ayat tersebut, misalnya kapan hari kiamat tiba, dan lainnya; ii) ayat yang tidak bisa dipahami melainkan mesti dikaitkan dengan sebuah penjelasan lain; iii) ayat yang dapat menampung kemungkinan makna yang banyak; iv) ayat *mansûkh* yang tidak dapat diamalkan karena hukumnya telah dibatalkan; v) apa yang diperintahkan diimani, kemudian menyerahkan pada Allah Swt maknanya; vi) kisah-kisah yang terdapat pada Al-Qur`an; vii) huruf-huruf potong yang terletak di permulaan surat, semisal *alif lâm mîm*, dan sebagainya.⁴⁴

Selanjutnya, ruang lingkup *tasyâbuh* atau kesamaran dalam Al-Qur`an, paling tidak ada tiga bagian, yaitu menyangkut lafazh, menyangkut makna, serta menyangkut lafazh dan makna sekaligus. Pembagian semacam ini dapat memudahkan bagian-bagian mana saja yang dapat dirasuki oleh kesamaran. Di bawah ini adalah penjabaran masing-masing bagian dalam rangka perbandingan:⁴⁵

Pertama, *tasyâbuh* yang terkait dengan lafazh. *Tasyâbuh* pada areal ini terdapat di dua kategori; pada kosakata tunggal (*mufradat*) dan pada susunan kalimat (*tarkîb*). *Tasyâbuh* pada kosakata tunggal acapkali terkadi karena kata tersebut jarang sekali digunakan yang biasa disebut *garîb*, atau kata tersebut memang mempunyai makna yang banyak dan beragam atau biasa dikenal dengan istilah musytarak. Misalnya, lafazh “*abb(an)*” dalam QS. ‘Abasa/80: 31:

وَفِكْهَةً وَأَبًّا

31. “Dan buah-buahan serta rumput-rumputan.”(QS. ‘Abasa/42: 31)

Lafazh “*abb(an)*” di atas tidak dipahami oleh Sahabat Nabi Saw seperti Abu Bakar dan Umar. Hingga saat didesak untuk menjelaskannya, Abu Bakar berkata: “Langit mana yang akan menaungiku, dan bumi mana yang akan kupijak, apabila kukatakan sesuatu yang tak ada dalam kitab Allah?” Senada dengan Abu Bakar, Umar juga mengatakan tidak mengetahui maksud lafazh itu, seraya berkata: “Lafazh *fâkihah* telah jelas untuk kita,

⁴⁴ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur`an*, cetakan ke-III. Tangerang: Lentera Hati, 2015, hal. 211.

⁴⁵ Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, cetakan ke-II, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, hal, 155-161.

namun apa yang dimaksud dengan *abb(an)?*” kemudian dikatakan padanya: “Ini terlalu berberat-berat wahai Umar.”⁴⁶

Kesamaran makna yang disebabkan lafazh yang memiliki sifat *musytarak*, misalnya lafazh *qurû`* yang ditemukan dalam QS. Al-Baqarah/2: 228:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ۚ وَلَا تَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي
أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا
إِصْلَاحًا ۚ وَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٢٨﴾

228. “Wanita-wanita yang ditalak handaklah menahan diri (menunggu) tiga kali *quru`*, tidak boleh mereka menyembunyikan apa yang diciptakan Allah dalam rahimnya jika mereka beriman kepada Allah dan hari akhirat. Dan suami-suaminya berhak merujukinya dalam masa menanti itu, jika mereka (para suami) menghendaki ishlah, dan para wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang ma'ruf, akan tetapi para suami mempunyai satu tingkatan kelebihan daripada isterinya. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.” (QS. Al-Baqarah/2: 228)

Lafazh *qurû`* dalam bahas Arab dapat diartikan dengan suci dan bisa juga diartikan haid.⁴⁷ Para ulama yang memaknai lafazh *qurû`* dengan suci, niscaya akan menetapkan ‘*iddah* perempuan yang ditalak adalah tiga kali masa suci; sedangkan ulama yang memaknai lafazh *qurû`* dengan haidh akan menetapkan ‘*iddah* perempuan yang ditalak ialah tiga kali masa haid.⁴⁸ Di sinilah antara lain penyebab terjadinya perbedaan pendapat di kalangan ulama.

Adapun kesamaran makna yang disebabkan oleh susunan kalimat, misalnya terdapat pada QS. Al-Kahf/18: 1-2:⁴⁹

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا ﴿١﴾ قَيِّمًا لِّيُنذِرَ بَأْسًا
شَدِيدًا مِّن لَّدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا ﴿٢﴾

⁴⁶ Jalâl al-Dîn ‘Abd al-Rahmân bin Abî Bakr al-Suyûthî, *Al-Itqân fi ‘Ulûm al-Qur`ân*, Bairût: Dâr al-Kutub, 2007, hal.115.

⁴⁷ Al-Thâhir Ahmad al-Zâwî, *Tartîb al-Qamûs al-Muhîth*, Bairût: Dâr al-Fikr, t.th, cet. ke-1, hal. 579.

⁴⁸ ‘Abd al-Wahhâb Khallâf, *‘Ilm Ushûl Fiqh*, t.tp: al-Dâr al-Kuwaitiyyah, 1968, cet. ke-8, hal. 179-180.

⁴⁹ Jalâl al-Dîn ‘Abd al-Rahmân bin Abî Bakr al-Suyûthî, *Al-Itqân fi ‘Ulûm al-Qur`ân*, Bairût: Dâr al-Kutub, 2007, hal. 8.

1. “Segala puji bagi Allah yang telah menurunkan kepada hamba-Nya Al-Kitab (Al-Qur`an) dan Dia tidak Mengadakan kebengkokan di dalamnya;”

2. “Sebagai bimbingan yang lurus, untuk memperingatkan siksaan yang sangat pedih dari sisi Allah dan memberi berita gembira kepada orang-orang yang beriman, yang mengerjakan amal saleh, bahwa mereka akan mendapat pembalasan yang baik.” (QS. Al-Kahfi/18: 1-2)

Kesamaran ayat di atas terletak pada lafazh terakhir ayat pertama, yakni “*iwaja(n)*” yang artinya (ke)bengkok(an) dan lafazh pembuka di ayat kedua yaitu “*qayyimâ(n)*” yang mempunyai arti lurus. Dari sini menimbulkan kesan bertentangan antara dua hal; bengkok dan lurus padahal keduanya merupakan kata sifat dari lafazh “*al-kitâb*” sebelumnya. Padahal yang dimaksudnya oleh ayat ialah “Segala puji bagi Allah yang telah menurunkan pada hamba-Nya Al-Kitab yang lurus, dan tak pernah ada (ke)bengkok(an) di dalamnya.”⁵⁰

Kedua, *tasyâbuh* yang terkait dengan makna. *Tasyâbuh* dalam ranah ini seringkali ditemui pada ayat-ayat yang berbicara tentang berita-berita gaib, semisal sifat-sifat Tuhan, para malaikat, suasana akhirat, surga dan neraka, kondisi saat kiamat, dan lainnya. Seluruhnya tidak dapat diterangkan secara jelas dan mendetil karena tak seorang pun mengetahuinya. Ayat yang termasuk dalam wilayah ini adalah QS. Al-Fath/48: 10:

إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ۖ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ ۗ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمَن يَسْؤُرْتِهِ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿١٠﴾

10. “Bahwasanya orang-orang yang berjanji setia kepada kamu Sesungguhnya mereka berjanji setia kepada Allah. Tangan Allah di atas tangan mereka, maka barangsiapa yang melanggar janjinya niscaya akibat ia melanggar janji itu akan menimpa dirinya sendiri dan barangsiapa menepati janjinya kepada Allah maka Allah akan memberinya pahala yang besar.” (QS. al-Fath/48: 10)

Ayat di atas bercerita tentang peristiwa yang terjadi pada bulan Zulka’dah di tahun keenam Hijriyyah. Saat itu Rasulullah Saw dan para Sahabatnya yang bermaksud mengunjungi Mekkah dalam rangka umrah dan melihat keluarganya lama yang telah mereka tinggalkan. Sampai di Hudaibiyah, beliau berhenti lalu mengutus Utsman bin Affan Ra agar lebih dahulu ke Mekkah untuk menyampaikan tujuan kedatangan beliau beserta kaum muslimin. Mereka menanti-nanti Utsman kembali, namun tidak kunjung datang sebab Utsman ditahan oleh kaum musyrikin, tak lama setelah

⁵⁰ ‘Abd al-Wahhâb Khallâf, *‘Ilm Ushûl Fiqh*, t.tp: al-Dâr al-Kuwaitiyyah, 1968, cet. ke-8, hal. 278.

itu tersiar kabar Utsman telah dibunuh. Karenanya, Nabi Saw pun menganjurkan kaum muslimin agar melakukan *bai'at* atau janji setia pada beliau. Mereka pun menyampaikan janji setianya pada Nabi Saw dan mereka akan memerangi kaum Quraisy beserta Nabi Saw sampai kemenangan diraih. Perjanjian setia ini diridhai Allah Swt sebagaimana tercantum dalam ayat 18 surat ini, sebab itulah disebut dengan *Bai'at al-Ridwân*. *Bai'at al-Ridwân* ini membuat kaum musyrikin gentar sehingga mereka membebaskan Utsman serta mengirimkan utusan untuk mengadakan perjanjian damai dengan kaum muslimin yang dikenal dengan *Shulh al-Hudaibiyah*. Sementara itu, orang-orang yang berjanji setia umumnya berjabat tangan. Cara mereka berjanji setia dengan Rasulullah Saw ialah meletakkan tangan beliau di atas tangan orang yang berjanji. Dengan demikian, maksud “tangan Allah” di atas tangan mereka ialah sebagai isyarat bahwa berjanji pada Rasulullah Saw sama saja dengan berjanji pada Allah Swt. Jadi, seolah “tangan Allah” di atas tangan orang-orang yang berjanji itu. Penting untuk diperhatikan bahwa Allah Maha Suci dari seluruh sifat yang menyerupai makhluknya.⁵¹

Ketiga, *tasyâbuh* yang terkait dengan lafazh dan makna sekaligus. Menurut al-Ashfahânî (w. 502 H), kesamaran tersebut tampak dari lima aspek; kualitas, kuantitas, waktu, tempat, serta persyaratan bagi sah atau batalnya sebuah perbuatan. Kesamaran atau *tasyâbuh* yang ketiga ini dapat ditemukan contohnya pada QS. Al-Baqarah/2: 189:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ ۗ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ
مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى ۗ وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ

تَفْلِحُونَ ﴿١٨٩﴾

189. “Mereka bertanya kepadamu tentang bulan sabit. Katakanlah: “Bulan sabit itu adalah tanda-tanda waktu bagi manusia dan (bagi ibadah) haji; dan bukanlah kebajikan memasuki rumah-rumah dari belakangnya, akan tetapi kebajikan itu ialah kebajikan orang yang bertakwa, dan masuklah ke rumah-rumah itu dari pintu-pintunya; dan bertakwalah kepada Allah agar kamu beruntung.” (QS. Al-Baqarah/2: 189)

Sebab turun ayat ini ialah tatkala masa Jahiliyah, orang-orang melakukan ihram pada saat haji yang memasuki rumah lewat pintu belakang, tidak dari depan. Hal ini pun ditanyakan oleh para Sahabat kepada Nabi Saw, lalu turunlah ayat ini.⁵² Menurut al-Zarqânî (w. 1367 H), ayat tersebut sukar dipahami karena sangat padat (*îjâz*), ia membutuhkan semacam penjelasan

⁵¹ Al-Qur`an dan Terjemahnya.

⁵² Abû al-Hasan ‘Alî bin Ahmad bin Muḥammad bin ‘Alî al-Wâhidî, *Asbâb al-Nuzûl*, Bairût: Dâr al-Kutub, 2006, hal. 28.

sehingga bila ditambahkan akan terangkai kalimat: “Dan bukanlah suatu kebaikan itu kalian memasuki rumah-rumah dari belakang, bila kalian dalam keadaan ihram ketika pelaksanaan haji atau umrah.”⁵³

Paling tidak ada dua pendapat ulama dalam menyikapi ayat-ayat yang *mutasyâbihât*; pendapat pertama menerima ayat-ayat *mutasyâbihât* dengan tanpa melakukan takwil. Mereka tak tertarik untuk membicarakan ayat-ayat yang bermakna samar ini dalam perbincangan yang rinci dan menyerahkan sepenuhnya maksud ayat pada Allah Swt. Kalangan dengan pendapat ini dikenali dengan sebutan ulama salaf, salah satu tokohnya antara lain ialah Imam Mâlik (w. 179 H). Saat ditanya tentang makna *istiwâ`* dalam QS. Thâhâ/20: 5:

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴿٥﴾

5. “(yaitu) Tuhan yang Maha Pemurah. Yang bersemayam di atas ‘Arsy.” (QS. Thâhâ/20: 5)

Dijawab oleh Imam Mâlik:

“...إلا استواء غير مجهول , والكيف غير معقول , والإيمان به واجب , والسؤال عنه
” ... ,

“... *Istiwâ`* Allah telah jelas, akan tetapi caranya tidak diketahui dan pertanyaan berkenaan hal itu mengantarkan seseorang pada bid’ah, (lalu Imam Mâlik marah pada orang yang bertanya): “Saya tidak melihatmu melainkan dalam kesesatan!...”⁵⁴

Selanjutnya, sikap sebagian ulama terhadap ayat-ayat *mutasyâbihât* ialah menerima dengan takwil. Kalangan ini dikenal dengan ulama *khalaf* yang hidup di abas ketiga hijriyyah dan merupakan generasi setelah ulama salaf. Di kalangan *khalaf*, membicarakan ayat-ayat *mutasyâbihât* mulai diperbolehkan setelah sebelumnya tertutup samasekali oleh kalangan *salaf*. Meskipun demikian, mayoritas ulama *khalaf* masih berpegang pada pendapat ulama *salaf*. Tapi paling tidak sudah agak longgar dan ada ruang untuk mendiskusikan ayat-ayat bermakna samar tersebut.⁵⁵

Pemaparan tentang ayat-ayat *muhkamât* dan *mutasyâbihât* di atas menunjukkan adanya dua hal yang berbeda namun berada di ranah yang sama, yakni ranah pemahaman makna ayat. Dengan kata lain, terdapat sejumlah ayat yang mempunyai makna yang terang dan jelas, san ada juga

⁵³ Muḥammad ‘Abd al-‘Azhîm al-Zarqânî, *Manâhil al-‘Irfân fî ‘Ulûm al-Qur`ân*, Bairût Dâr al-Kutub, 2004, hal. 281.

⁵⁴ Shubhî al-Shâliḥ, *Mabâhith fî ‘Ulûm al-Qur`ân*, Bairût: Dâr al-‘Ilm li al-Malâiyîn, 1977, cet. ke-IX, hal. 284.

⁵⁵ Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, cetakan ke-II, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, hal. 163.

ayat yang maknanya samar dan kabur. Untuk mengelaborasi kedua hal tersebut dibutuhkan langkah komparatif agar keduanya dapat dipahami secara utuh tidak sepihak.

c. Hakiki Dan Majazi

Hakiki ialah kalimat yang awalnya dipakai dalam arti yang dimaksudkan oleh pemakai bahasa dan yang terlintas kali pertama dalam benak apabila kata tersebut dituturkan. Adapun majazi ialah makna yang berlainan dengan makna hakiki disebabkan adanya indikator yang menggeser maknanya dari makna tersebut.⁵⁶ Dengan pemahaman ini dapat dikatakan: “Pejabat yang terlibat korupsi itu dibawa ke meja hijau,” maka frase “meja hijau” tidak dapat diartikan dengan meja yang berwarna hijau, tetapi maksudnya ialah pengadilan. Dengan demikian, frase “meja hijau” dalam kalimat ini telah bergeser maknanya dari makna dasarnya dengan mangacu pada indikator dan konteks kalimatnya. Dari sinilah dapat diungkap pemahaman bahwa penetapan makna kata-perkata yang menrangkai sebuah kalimat dan atau kalimat itu sendiri dapat dilakukan setelah kalimat yang bersangkutan sempurna diucapkan oleh pengucapnya.

Tak berbeda dengan gambaran kalimat di atas, kalimat-kalimat yang menguntai ayat-ayat Al-Qur`an juga memiliki dua dimensi makna yang berlainan, sama dengan uraian tadi, yaitu makna hakiki dan majazi. Seperti dalam QS. Shâd/38: 75:

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



75. “Allah berfirman: “Hai Iblis, apakah yang menghalangi kamu sujud kepada yang telah Ku-ciptakan dengan kedua tangan-Ku. Apakah kamu menyombongkan diri atautkah kamu (merasa) termasuk orang-orang yang (lebih) tinggi?”(QS. Shâd/38: 75)

Frase “kedua tangan-Ku” (tangan Tuhan) yang tercantum dalam ayat di atas bagaimanakah memaknainya? Sekedar diketahui, jelas bahwa yang dimaksudkan adalah “kedua tangan Tuhan” tidaklah seperti tangan manusia

⁵⁶ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur`an*, cetakan ke-III. Tangerang: Lentera Hati, 2015, hal. 210. 113; Muḥammad bin ‘Alawî al-Mâlikî al-Ḥasanî, *Al-Qawâ'id al-Asâsiyyah fî 'Ulûm al-Qur`ân, Zubdat al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur`ân*, Jeddah: Dâr al-Syurûq, 1986, hal. 114; Abû Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazâlî, *Al-Mustashfâ min 'Ilm al-'Ushûl*, Bairût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2014, hal. 296; Khâlid ‘Abd al-Raḥmân al-'Akk, *'Ushûl Al-Tafsîr wa Qawâ'iduh*, Bairût: Dâr al-Nafâ'is, 1995, hal. 280. Bandingkan dengan: Fahd bin ‘Abd al-Raḥmân bin Sulaimân al-Rûmî, *Buhûts fî 'Ushûl al-Tafsîr wa Manâhijuh*, cet. ke-4, Riyâdh: Al-Taubah, 1419 H, hal. 50.

sebab sifat Tuhan ialah berbeda dengan makhluk. Di sinilah terdapat perbedaan di kalangan ulama.

M. Quraish Shihab mencatat ada tiga macam makna hakiki bagi suatu lafazh: i) *hakikat lugawiyyah* atau pengertian kebahasaan, yaitu makna lafazh yang sejak awal ditetapkan oleh pemakai bahasa, telah dapat dipahami oleh pihak lainnya secara langsung tanpa dibutuhkan indikator, misalnya kata “kursi” niscaya yang tergambar dalam pikiran adalah tempat duduk; ii) *hakikat ‘urfiyyah* atau pengertian keseharian, ialah makna tertentu yang tidak selalu sama dengan makna kebahasaan, sebab kata tersebut menunjuk sebagian makna kebahasaan atau mungkin menunjuk pada makna yang lebih luas. Misalnya, kata “fikih” yang pada dasarnya mempunyai makna pemahaman secara umum, kemudian dibatasi penggunaannya dalam keseharian dengan makna pengetahuan dalam hukum Islam, begitu pula dengan kata “ulama”, “amal” dan lainnya; iii) *hakikat syar’iyyah*, yaitu makna yang dipakai oleh agama atau syariat, misalnya kata “zakat”, “*ganîmah*”, “shalat” dan lainnya. Para ulama menyatakan bahwa yang mesti didahulukan dalam memahami Al-Qur`an dan hadits ialah *hakikat syar’iyyah*, apabila makna teks tak lurus dengannya maka pemikiran harus diarahkan sejalan dengan *hakikat ‘urfiyyah*, jika ini pun tidak, maka pemikiran ditujukan pada *hakikat lugawiyyah*.⁵⁷

Di dalam Al-Qur`an, tepatnya QS. Al-Baqarah/2: 187 yang dirasa sesuai untuk menjelaskan hakiki dan majazi dalam bagian ini:

أَحَلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَثِ إِلَى نِسَائِكُمْ ۚ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ ۗ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ ۖ فَالْعَنَنْ بِشِرْوَاهُنَّ وَأَبْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ ۗ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ۖ ثُمَّ أَتُمُوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ۚ وَلَا تُبَشِّرُوهُنَّ ۚ وَأَنْتُمْ عَنْكُنَّ فِي الْمَسْجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا ۗ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لِّلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴿١٨٧﴾

187. “Dihalalkan bagi kamu pada malam hari bulan puasa bercampur dengan isteri-isteri kamu; mereka adalah pakaian bagimu, dan kamu pun adalah pakaian bagi mereka. Allah mengetahui bahwasanya kamu tidak dapat menahan nafsumu, karena itu Allah mengampuni kamu dan memberi ma’af kepadamu. Maka sekarang campurilah mereka dan ikutilah apa yang telah ditetapkan Allah untukmu, dan makan minumlah hingga terang bagimu

⁵⁷ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur`an*, cetakan ke-III. Tangerang: Lentera Hati, 2015, hal.116.

benang putih dari benang hitam, yaitu fajar. Kemudian sempurnakanlah puasa itu sampai (datang) malam, (tetapi) janganlah kamu campuri mereka itu, sedang kamu beri'tikaf dalam masjid. Itulah larangan Allah, maka janganlah kamu mendekatinya. Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepada manusia, supaya mereka bertakwa.”(QS. Al-Baqarah/2: 187)

Seorang Sahabat bernama ‘Adiy bin Hâtim (w. 68 H) memahami ayat di atas dengan mengambil benang yang berwarna hitam dan berwarna putih, kemudian ia mengikat benang tersebut di bantalnya. Lalu Rasulullah Saw mengatakan bahwa maksud dari benang yang hitam ialah gelapnya malam dan benang yang putih ialah terangnya fajar.

Senada dengan keluputan yang dialami ‘Adiy bin Hâtim, Ibnu Abbâs menyatakan bahwa dirinya pernah merasa kesulitan memahami maksud QS. Fâthir/35: 1:

الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولَىٰ أَجْحِحَةٍ مِّثْنَىٰ وَتُلَاثَ
وَرُبْعَ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١﴾

1. “Segala puji bagi Allah Pencipta langit dan bumi, yang menjadikan Malaikat sebagai utusan-utusan (untuk mengurus berbagai macam urusan) yang mempunyai sayap, masing-masing (ada yang) dua, tiga dan empat. Allah menambahkan pada ciptaan-Nya apa yang dikehendaki-Nya. Sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu.”

Hingga suatu ketika terjadi pertengkaran antara dua orang yang memperebutkan sumur. Salah seorang diantaranya mengatakan: “*anâ fathartuhû*”. Saat itulah, ia menyadari bahwa lafazh “*fathara*” mempunyai arti membuat atau menciptakan untuk kali pertama.

Tarik-menarik pemaknaan hakiki dan majazi juga terjadi di kalangan teolog masa silam, dengan pendekatan yang berbeda dengan beberapa paparan pandangan di atas. Ini dilakukan misalnya, kelompok al-Hasywiyyah dan al-Karâmiyyah yang memahami Al-Qur`an sesuai dengan makna primernya, sehingga Tuhan, menurut mereka, adalah berwujud jasmani, daging, darah, mempunyai anggota tubuh semisal tangan, kaki, mulut, telinga, dan lainnya. Atas dasar ini, mereka disebut sebagai kaum Mujassimah, yakni orang-orang yang mempersamakan Tuhan dengan jasmani manusia. Dari sini juga dapat diketahui bahwa keduanya, al-Hasywiyyah dan al-Karâmiyyah, menggunakan pendekatan literer (*al-naql*) untuk memahami Al-Qur`an, dan bertolak belakang dengan kaum Muktazilah yang memprioritaskan akal (*al-‘Aql*) daripada *al-naql*.⁵⁸

⁵⁸ Husein Aziz, *Bahasa Al-Qur`an: Perspektif Filsafat Ilmu*, Pasuruan: Pustaka Sidogiri, 1431 H, hal. 68-69; Al-Syahrastâni, *al-Milal al-Nihal*, Bairût: Dâr al-Fikr, 1972, hal. 105-106.

Bahasa apa pun, tidak terkecuali bahasa Al-Qur`an, ialah laksana kulit. Kulit merupakan sesuatu yang terlihat terlebih dahulu oleh indera pengelihatan. Sebagian dari manusia hanya dapat melihat kulit saja, sementara sebagian yang lain mampu menembus kulit lalu mengetahui isinya.⁵⁹ Dengan ungkapan lain, yang dapat dipahami dari suatu bahasa ialah apa yang dapat ditulis dan didengar, karena dua hal itulah yang dapat dicerap oleh indera manusia, di luar itu, kendati ada pesan yang tersimpan di dalamnya maka indera manusia bukan alat yang tepat untuk mencerapnya. Dibutuhkan alat encerap lainnya yang sesuai, misalnya hati atau yang lainnya.

Tidak jauh berbeda dengan kaum Mujassimah di atas, Ibnu Taimiyah (w. 728 H/1328 M) juga memahami Al-Qur`an dengan makna lahirnya (hakiki), sehingga ia meyakini bahwa Allah itu berada di langit, menempati 'Arsy, Allah juga akan datang pada hari kiamat. Pemahaman ini mengacu pada beberapa ayat dalam Al-Qur`an, yaitu QS. Fushshilat/41: 11, QS. Thâhâ/20: 5, dan QS. Al-Fajr/89: 22. Berikut ini adalah ayat-ayat yang dimaksud:

ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا

طَائِعِينَ ﴿١١﴾

11. "Kemudian Dia menuju kepada penciptaan langit dan langit itu masih merupakan asap, lalu Dia berkata kepadanya dan kepada bumi: "Datanglah kamu keduanya menurut perintah-Ku dengan suka hati atau terpaksa", keduanya menjawab: "Kami datang dengan suka hati". (QS. Fushshilat/41: 11)

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ﴿٥﴾

5. "(yaitu) Tuhan yang Maha Pemurah. yang bersemayam di atas 'Arsy." (QS. Thâhâ/20: 5)

وَجَاءَ رُكُودًا وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾

22. "Dan datanglah Tuhanmu; sedang Malaikat berbaris-baris." (QS. Al-Fajr/89: 22)

Lebih lanjut Ibnu Taimiyah mengatakan sesungguhnya Rasulullah Saw sebagai pembawa risalah dari Allah Swt pada umatnya menegaskan bahwa Allah Swt berada di atas 'Arsy. Dia berada di langit. Ibnu Taimiyah juga menandakan bahwa tidak ada dalam Al-Qur`an dan hadits Nabi Saw, dari

⁵⁹ Abû Hamid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazâlî, *Jawâhir al-Qur`ân wa Duraruh*, Bairut: Dâr al-Fikr, 1997, hal. 18. Husein Aziz, *Bahasa Al-Qur`an: Perspektif Filsafat Ilmu*, ..., hal. 79.

nukilan ulama *salaf*, baik dari kalangan Sahabat maupun *Tâbi'în*, tidak pula dari para tokoh yang hidup di jaman yang penuh dengan perbedaan pandangan dan kepentingan, satu huruf pun yang berbeda dan menyalahi pernyataan ini, baik berupa teks ataupun makna dhahirnya. Tak seorang pun mereka mengatakan Allah tidak ada di langit, tidak di 'Arsy, tidak ada di seluruh tempat, tidak juga seluruh tempat adalah sama bagi-Nya, tidak pula dijumpai pernyataan bahwa Dia tidak di dalam atau di luar alam, tidak menyatu, tidak terpisah, juga tak ada pernyataan yang menyebutkan bahwa Allah tidak boleh ditunjukkan dengan jari-jari.⁶⁰

Lebih dari itu, ketika memahami QS. Al-Hadîd/57: 4, Ibnu Taimiyah mengatakan bahwa Allah telah mengabarkan berada di 'Arsy, mengetahui segala hal serta bersama dengan kalian (manusia) di mana saja berada.⁶¹ Berikut ini adalah ayat yang dimaksud:

هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ ۚ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا ۗ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ ۗ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٤﴾

4. “Dialah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam masa: kemudian Dia bersemayam di atas ‘arsy Dia mengetahui apa yang masuk ke dalam bumi dan apa yang keluar daripadanya dan apa yang turun dari langit dan apa yang naik kepada-Nya, dan Dia bersama kamu di mana saja kamu berada. Dan Allah Maha melihat apa yang kamu kerjakan.” (QS. Al-Hadîd/57: 4)

Adapun kaum Muktazilah yang memprioritaskan akal menyatakan bahwa Tuhan tidak mempunyai sifat-sifat jasmani, sehingga ayat-ayat Al-Qur`an di atas mesti dipahami secara figuratif atau majazi. Dengan demikian, dengan konsep *taqdîs* dan *tanzîh*, mereka secara tegas menolak pendapat kaum Mujassimah. Makna primer yang berbicara tentang Allah ditolak, dan menakwilkannya dengan makna skunder.⁶² Lafazh “*istawâ*” dimaknai menguasai, lafazh “*ain*” ditakwil menjadi bermakna pengetahuan, sementara lafazh “*waj-huh(u)*” diartikan dengan zat-Nya.⁶³

Sedangkan al-Gazâlî (w. 1111 M), juga dengan konsep *taqdîs* dan *tanzîh*, menolak makna primer perihal ayat-ayat Al-Qur`an yang berbicara

⁶⁰ Ibnu Taimiyah, *Majmû'ah al-Rasâil al-Kubrâ*, juz 1, Mesir: Dâr al-Ma'ârif, tth, hal. 420-421.

⁶¹ Ibnu Taimiyah, *Majmû'ah al-Rasâil al-Kubrâ*, ..., hal. 456.

⁶² Al-Syahrastânî, *al-Milal al-Nihal*, Bairût: Dâr al-Fikr, 1972, hal. 45.

⁶³ Qâdhî al-Qudhât Abû al-Hasan bin Ahmad bin 'Abd al-Jabbâr al-Hamazânî al-Asadâbadî, *al-Ushûl al-Khamsah*, Ed. Muḥammad 'Adnân Zarzûr, Kairo: Dâr al-Turâts, 1996, hal. 227-231.

tentang Tuhan. Menurutnya, Allah Swt Mahasuci dari sifat-sifat jasmaniah. Oleh karenanya, ia menakwilkan ayat-ayat tersebut sesuai dengan keagungan Allah Swt. Misalnya, al-Gazalî menakwilkan lafazh “*fauqa*” yang artinya di atas dalam QS. Al-An’âm/6: 18 dan QS. Al-Nahl/16: 50 dengan “keluhuran” atau makna yang lain dari makna sekundernya.⁶⁴

وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ ۚ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ ﴿١٨﴾

18. “Dan Dialah yang berkuasa atas sekalian hamba-hamba-Nya. dan Dialah yang Maha Bijaksana lagi Maha mengetahui.” (QS. Al-An’âm/6: 18)

يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِّنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴿٥٠﴾

50. “Mereka takut kepada Tuhan mereka yang di atas mereka dan melaksanakan apa yang diperintahkan (kepada mereka).” (QS. Al-Nahl/16: 50)

Al-Syâthibî (w. 790 H/1388 M), seperti dikutip M. Quraish Shihab, mengajukan dua syarat pokok dalam penakwilan ayat-ayat al-Qur`an; i) makna yang dipilih berkesesuaian dengan kebenaran yang diakui oleh pihak-pihak yang mempunyai otoritas; ii) arti yang dipilih harus dikenali oleh bahasa Arab masa klasik. Syarat al-Syâthibî ini lebih longgar dibandingkan dengan syarat yang dikemukakan oleh kalangan al-Dhâhiriyyah, yakni arti yang dipilih mesti dikenal secara populer oleh masyarakat Arab di era awal. Syarat al-Syâthibî di atas, tidak lagi dijumpai adanya popularitas kosa kata, dan lebih dari itu ia menegaskan bahwa lafazh atau kata yang ambigu (*musytarak*) yakni lafazh yang memiliki makna lebih dari satu yang seluruhnya dapat dipakai bagi pengertian kalimat tadi sepanjang tak ada pertentangan antara satu dengan yang lain.⁶⁵

2. *Muqâranah* Dalam Fikih

Secara sederhana, fikih dapat diartikan dengan pemahaman tentang apa saja. Namun arti pemahaman yang pada mulanya bersifat umum tersebut secara perlahan tapi pasti mengalami pengerucutan makna hingga terbentuklah makna baru yang mengarah pada makna pemahaman atau pengetahuan tentang hukum Islam.⁶⁶ Karena fikih merupakan produk ijtihad atau hasil kinerja akal maka tidaklah mengherankan manakala rawan terjadi perbedaan antara pihak yang satu dengan pihak lainnya. Dari sudut pandang ini pula muncul sejumlah mazhab fikih yang memiliki sejumlah perbedaan dalam upaya *istimbath* hukum.

⁶⁴ Abû Hamid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazâlî, *Iljâm al-Awwâm*, Bairût: Dâr al-Kutub ‘Ilmiyyah, 1994, hal. 69-70.

⁶⁵ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur`an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, cetakan ke-3. Bandung: Mizan, 2009, hal. 137-138.

⁶⁶ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur`an, ...,* hal. 116.

Kajian perbandingan di bidang fikih, biasa disebut dengan *fiqh muqâran*, yaitu menghimpun pendapat sejumlah imam mujtahid beserta dalilnya mengenai suatu masalah yang diperselisihkan lalu membandingkan dalil-dalil tersebut untuk mendapatkan pendapat yang paling kuat (*tarjîh*) daripadanya. Meskipun sama-sama melakukan langkah komparasi, *fikih muqâran* berbeda dengan tafsir *muqâran* yang dikaji penulis, dalam *fikih muqâran*, seorang peneliti hanya menentukan pilihan pada salah satu pendapat imam mujtahid tanpa mengurangi atau menambahkannya, namun dalam tafsir *muqâran* seorang peneliti (baca: mufasir) dapat menguatkan atau mengambil bagian-bagian tertentu dari sejumlah pendapat selain ranah fikih (hukum) guna mendapatkan penafsiran yang lebih kontekstual, argumentatif, dan solutif. dari pengertian fikih *muqâran* juga tampak nyata bahwa langkah-langkah keduanya – fikih *muqâran* dan tafsir *muqâran* (langkah-langkahnya akan dibicarakan di bab tersendiri) – amat berbeda.

Ayat-ayat Al-Qur'an yang berbicara tentang hukum juga sering dipahami secara beragam oleh para ahli. Hal ini dinilai sebagai sesuatu yang lumrah dengan berbagai alasan yang masuk akal dan bersifat alamiah. Ragam pemahaman tersebut mempunyai argumen dan paradigma masing-masing. 'Alî al-Shâbûnî (l. 1930 M), ketika menafsirkan penggalan kalimat "...*dan sapulah kepalamu...*" dalam QS. Al-Mâidah/5: 6, mengungkap perbedaan oleh para ulama fikih:

يٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ
وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ۚ وَإِن كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا ۚ وَإِن كُنْتُمْ
مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُم مِّنَ الْغَايِبِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً
فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ ۗ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ
عَلَيْكُمْ مِّنْ حَرَجٍ وَلٰكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُنِزِلَ عَلَيْكُمْ رِزْقًا غَيْرَ مَكْرُوهٍ ۗ

6. "Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat, maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku, dan sapulah kepalamu dan (basuh) kakimu sampai dengan kedua mata kaki, dan jika kamu junub maka mandilah, dan jika kamu sakit atau dalam perjalanan atau kembali dari tempat buang air (kakus) atau menyentuh perempuan, lalu kamu tidak memperoleh air, Maka bertayammumlah dengan tanah yang baik (bersih); sapulah mukamu dan tanganmu dengan tanah itu. Allah tidak hendak menyulitkan kamu, tetapi Dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmat-Nya bagimu, supaya kamu bersyukur."(QS. Al-Mâidah/5: 6)

‘Alî al-Shâbûnî menjelaskan bahwa para ulama telah sepakat bahwa mengusap kepala hukumnya wajib dalam wudhu.⁶⁷ Artinya, wudhu seseorang dinilai tidak sah manakala ia tidak mengusap kepala. Akan tetapi, mereka berbeda pendapat dalam penentuan kadar atau bagian kepala yang mesti diusap dalam wudhu. Ulama Mâlikiyyah dan Hanâbilah mewajibkan mengusap kepala seluruhnya, dalam rangka bersikap hati-hati. Sementara itu, ulama Hanafiyyah mewajibkan mengusap dengan kadar seperempat kepala. Dan ulama Syâfi’iyyah mewajibkan mengusap sebagian dari kepala, walaupun hanya beberapa helai rambut saja. Perbedaan pendapat ini timbul karena terjadi perbedaan dalam memahami huruf “ba” pada lafazh “*bi ru’ûsikum*”. Sebagian ulama yang memandang huruf tersebut berfungsi sebagai tambahan (*zâ`idah*) menetapkan wajib hukumnya mengusap seluruh kepala. Ini berarti bahwa keberadaan huruf “ba” tersebut tidak memberi pengaruh pada makna, karena sifatnya tambahan saja. Adapun ulama yang memandang huruf “ba” memiliki fungsi “*lî al-tab`idh*” (menunjukkan arti sebagian) menetapkan wajib hukumnya mengusap sebagian dari kepala. Al-Shâbûnî sendiri memilih pendapat yang mengatakan huruf “ba” dengan fungsi menunjukkan arti sebagaian atau *lî tab`idh*.⁶⁸

Sekedar diketahui, penjabaran tersebut hanya menyangkut perbedaan ulama dalam memberi makna pada kalimat “*wa-msahû bi-ru’ûsikum*” saja, sedangkan beberapa kalimat lainnya yang masih tergolong satu ayat masih dijumpai aneka perbedaan antar mazhab. Ini mengisyaratkan bahwa kajian dalam ranah fikih memang akrab dengan ragam perbedaan. Dan supaya ragam perbedaan tersebut dapat dimengerti secara maksimal maka langkah komparatif merupakan solusi yang sangat tepat.

Ragam pemahaman komparatif dalam bidang fikih, dapat ditemukan di beberapa karya misalnya karya berjudul *Al-Fiqh ‘alâ al-Madzâhib al-Arba’ah* yang disusun oleh ‘Abd al-Rahmân bin Muḥammad al-Jazîrî (w. 1941 M), yang berupaya membandingkan pendapat empat mazhab resmi (*mu’tamad*) di kalangan *Ahl al-sunnah wa al-jamâ’ah*, yakni mazhab Hanafî, Mâlikî, Syâfi’î, dan Hanbalî.⁶⁹

3. Muqâranah Dalam Ilmu Teologi

Kata teologi merupakan bahasa Yunani, berasal dari kata *theos*,⁷⁰ yang

⁶⁷ Muḥammad ‘Alî ash-Shâbûnî, *Tafsîr Ayât al-Ahkâm min al-Qur`ân*, juz 1, Bairût: Dâr al-Kutub, 1999, hal. 385-386.

⁶⁸ Muḥammad ‘Alî ash-Shâbûnî, *Tafsîr Ayât al-Ahkâm min al-Qur`ân*, ..., hal. 385-386.

⁶⁹ ‘Abd al-Rahmân bin Muḥammad al-Jazîrî, *Al-Fiqh ‘ala al-Madzâhib al-Arba’ah*, cet. ke-2, Bairût: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003, hal. 1-5. Tentang perbedaan antara fikih *muqâran* dan tafsir *muqâran* telah dibicarakan penulis di bab I.

⁷⁰ AS Hornby, *Oxford Advanced Learner’s Dictionary of Current English* New York: Oxford University Press, 1995, hal. 1237.

artinya Tuhan, digabung *logos* yang artinya ilmu. Dalam bahasa Yunani tersebut istilah *theologia*, yang memiliki sejumlah pengertian, antara lain ilmu yang membahas hubungan dunia ilahiah dan dunia fisik; ilmu mengenai hakikat serta kehendak Tuhan; keyakinan atau tentang Tuhan; dan sebuah upaya tersistem untuk meyakinkan dan membenarkan keyakinan tentang Tuhan.⁷¹

Dengan berbagai pertimbangan, penulis tidak akan membahas satu persatu sejarah munculnya aliran-aliran teologi yang memang cukup banyak tersebut, akan tetapi penulis akan langsung menghadirkan sejumlah topik yang pernah ramai diperbincangkan di kalangan teolog dari perspektifnya masing-masing. Perbincangan ini menjadi menarik sebab memiliki kaitan langsung dengan kajian Al-Qur`an. Dengan kata lain, perbedaan pemahaman Al-Qur`an juga terjadi di bidang teologi yang sukar untuk dikompromikan antara pendapat satu dengan lainnya.⁷² Boleh jadi karena masing-masing kelompok merasa pendapatnya yang paling benar. Untuk memahami beberapa aliran beserta pemikiran kalamnya tersebut secara utuh, peran metode komparasi amat dibutuhkan.

Tema perdebatan di kalangan teolog klasik diantaranya mengenai daya siapa yang menentukan perbuatan manusia, daya Tuhan atautkah daya manusia? Kalangan Muktaẓilah menilai daya manusialah yang menentukan suatu perbuatan, bukan daya Tuhan. Menurut al-Qâdhî ‘Abd al-Jabbâr (w. 415 H), seperti dikutip al-Bazdawî (w. 493 H), Tuhan telah menciptakan daya dalam diri manusia, dan dalam daya itulah bergantung wujud perbuatan, bukan Tuhan yang mewujudkan perbuatan tapi manusialah yang mewujudkan perbuatannya sendiri.⁷³ Untuk menjawab persoalan ini, Asy’ariyyah memiliki teori tentang *kasb* (perolehan) yang menggambarkan hubungan antara perbuatan manusia, kemauan atau kehendak, dengan kekuasaan Tuhan yang sifatnya mutlak. Makna *al-iktisâb* bagi al-Asy’arî (w. 935 M) sendiri adalah bahwa sesuatu dapat terjadi dari perantaraan daya yang diciptakan sehingga menjadi perolehan (*kasb*) bagi orang yang lantaran dayanya perbuatan tersebut muncul.⁷⁴ Pendapat al-Asy’arî ini disandarkan pada QS. Al-Shâffât/37: 96:

وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾

96. “Padahal Allah-lah yang menciptakan kamu dan apa yang kamu perbuat itu.” (QS. Al-Shâffât/37: 96)

⁷¹ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia, 1996, hal. 1090.

⁷² Abu Bakar Aceh, *Sejarah Al-Qur`an*, Solo: Ramadhani, 1989, hal. 274-297.

⁷³ Abû al-Yusr Muhammad al-Bazdawî, *Kitâb Ushûl al-Dîn*, Kairo: ‘Isâ al-Bâb al-Halabî, 1963, hal. 386.

⁷⁴ Abû al-Hasan bin Isma`il al-Asy’arî, *Maqâlat al-Islâmiyyîn wa Ikhtilâf al-Mushallîn*, jilid 2, Konstantinopel: Mathba’ah al-Daulah, 1930, hal. 221.

Menurut al-Asy'arî (w. 323 H), seperti dikutip Harun Nasution, “*wa mâ ta'malûn*” memiliki arti “*apa yang kamu perbuat*” bukan “*apa yang kamu buat*”. Sehingga, mengandung arti bahwa Allah Swt menciptakan kamu dan perbuatan-perbuatanmu. Dengan demikian, dalam pandangan al-Asy'arî, perbuatan-perbuatan manusia itu diciptakan oleh Allah. Hal ini sedikit mirip dengan Mâtûridiyyah Bukhârâ yang menyebut daya manusia tidak efektif dalam mewujudkan suatu perbuatan.⁷⁵ Bagi golongan Samarkand tentang kehendak sama dengan Bukhârâ. Daya juga sama, yakni diciptakan bersama dengan perbuatan. Adapun Jabariyyah mengatakan seluruh daya, kehendak, dan perbuatan itu berasal dari Tuhan.⁷⁶

Di bawah ini adalah tabel nama-nama aliran disertai pemikiran kalamnya berkaitan dengan daya, perbuatan, kehendak Tuhan dan manusia.⁷⁷

Tabel-II.2. Aliran Kalam dan Pemikirannya

Aliran	Daya	Perbuatan	Kehendak
Muktazilah	Manusia	Manusia	Manusia
Maturidiyyah Samarkand	Manusia	Manusia	Manusia
Maturidiyyah Bukara	Tuhan (efektif) Manusia?	Tuhan (sebenarnya) Manusia (kiasan)	Tuhan
Asy'ariyyah	Tuhan (efektif) Manusia (tak efektif)	Tuhan (sebenarnya) Manusia (kiasan)	Tuhan
Jabariyyah	Tuhan	Tuhan	Tuhan

Persoalan lain yang menjadi tema perdebatan di kalangan teolog ialah tentang pelaku dosa besar. Menurut kaum Khawârij, mereka telah kafir atau

⁷⁵ Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah, Analisa, Perbandingan*, Jakarta: UI-Press, 2002, hal. 108-116; Muhammad Yusuf Musa, *Al-Qur`an dan Filsafat*, terj. M. Thalib, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1991, hal. 100.

⁷⁶ Harun Nasution, *Teologi Islam:...*, hal. 115.

⁷⁷ Harun Nasution, *Teologi Islam:...*, hal. 116.

dinilai sebagai murtad sehingga mesti dibunuh. Mereka berpegang pada akhir firman Allah dalam QS. Al-Mâidah/5: 44:

إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ^ع تَحْكُمُ بِهَا التَّيِّبُونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا
وَالرَّيْبِيِّونَ وَالْأَحْبَابُ بِمَا اسْتَحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ^ع فَلَا تَخْشَوُا
النَّاسَ وَآخِشَوْنَ وَلَا تَشْتَرُوا بِعَآيَتِي ثَمَنًا قَلِيلًا^ع وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ
الْكَافِرُونَ ﴿٤٤﴾

44. “*Sesungguhnya Kami telah menurunkan kitab Taurat di dalamnya (ada) petunjuk dan cahaya (yang menerangi), yang dengan kitab itu diputuskan perkara orang-orang Yahudi oleh nabi-nabi yang menyerah diri kepada Allah, oleh orang-orang alim mereka dan pendeta-pendeta mereka, disebabkan mereka diperintahkan memelihara Kitab-Kitab Allah dan mereka menjadi saksi terhadapnya, karena itu janganlah kamu takut kepada manusia, (tetapi) takutlah kepada-Ku, dan janganlah kamu menukar ayat-ayat-Ku dengan harga yang sedikit. Barangsiapa yang tidak memutuskan menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang kafir.*” (QS. Al-Mâidah/5: 44)

Persoalan pelaku dosa besar ini memang cukup urgen, sebab dari persoalan inilah muncul persoalan lainnya yaitu pelaku dosa besar masihkah dipandang sebagai seorang mukmin. Seperti disinggung sebelumnya, kaum Khawârij menyatakan bahwa mereka telah kafir, dan konsekuensinya wajib untuk dibunuh. Sedangkan aliran Mur’jiah mengatakan bahwa pelaku dosa besar masih dipandang mukmin dan bukan kafir. Adapun mengenai dosa yang diperbuatnya maka diserahkan pada Allah; apakah Allah akan mengampuninya atau tidak, terserah pada-Nya. Kaum Muktazilah mempunyai pandangan yang berlainan dengan kedua aliran tadi, menurut Muktazilah, pelaku dosa besar tidak kafir dan tidak pula mukmin. Orang semacam ini di akhirat kelak akan ditempatkan oleh Allah di suatu tempat antara posisi orang beriman dan posisi orang kafir, inilah yang disebut dengan *manzilat bain al-manzilatain* (posisi di antara dua posisi).⁷⁸ Adapun Mâtûridiyyah, tentang pelaku dosa besar, mempunyai pendapat yang sama dengan Asy’ariyyah, yakni orang yang melakukan dosa besar masih tetap dinilai mukmin, sementara perihal dosanya akan ditetapkan oleh Allah kelak

⁷⁸ Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah, Analisa, Perbandingan*, Jakarta: UI-Press, 2002, hal. 9; Murtada Mutahhari, *Mengenal Ilmu Kalam* Terj: Ilyas Hasan, Jakarta: Pustaka Zahra, 2002, hal. 35.

di akhirat. Dengan demikian, kedua golongan ini menolak dengan konsep posisi diantara dua posisi yang dipegangi oleh kaum Muktazilah.⁷⁹

⁷⁹ Harun Nasution, *Teologi Islam: ...*, hal. 78.

BAB III

NUANSA MUQÂRANAH DALAM KAJIAN AL-QUR`AN:

TATARAN IMPLEMENTASI

A. Nuansa *Muqâranah* Dalam Kajian Al-Qur`an Era Nabi (Abad ke-1 H)

Secara genealogis, sebagian Ulama menyebutkan bahwa metode komparasi (*muqâran*) sebagai sebuah langkah penafsiran guna mengungkap kandungan Al-Qur`an sesungguhnya telah ada sejak era Rasulullah Saw, bahkan beliau sendiri telah menerapkannya.¹ Sedangkan sebagian yang lain berpendapat bahwa pada masa Sahabatlah upaya memahami Al-Qur`an dengan menggunakan metode *muqâran* mulai muncul -- di samping memanfaatkan metode tafsir lainnya – dan terus berlanjut hingga *Tâbi`în*, *Tâbi' al-Tâbi`în*, sampai era modern sekarang ini.² Pemaparan ini memiliki signifikansi tersendiri berkaitan dengan legitimasi penggunaan komparasi

¹ Maḥmūd ‘Aqīl Ma’rūf al-‘Ānī, *Al-Tafsīr al-Muqârin: Dirâsah Ta`shīliyyah Tathbīqiyyah*, ‘Irâq: Wizârah al-Ta’līm al-‘Ālī wa al-al-Baḥts al-‘Ilmī, 2013, hal. 105-113.

² Maḥmūd ‘Aqīl Ma’rūf al-‘Ānī, *Al-Tafsīr al-Muqârin*, ..., hal. 116-157.

sebagai metode tafsir. Melihat dua pendapat ini, penulis melihat adanya perbedaan dalam menentukan batas suatu pola pemahaman sehingga dapat dikatakan bernilai komparatif. Dalam penentuan batas inilah penulis mencoba mengurai pandangannya yang pada gilirannya menghasilkan kesimpulan bahwa nuansa *muqâranah* dalam kajian (baca: tafsir) Al-Qur`an telah ada sejak masa Rasulullah Saw, sebagaimana akan dibicarakan pada bagian selanjutnya.

Terlepas dari dua pendapat tersebut, hal ini menunjukkan bahwa penggunaan metode komparasi untuk memahami kitab suci umat Islam tersebut sudah ditempuh sejak lama seiring dengan perkembangan tafsir,³ sehingga dapat dikatakan bahwa metode *muqâran* dalam tataran praktik jauh lebih dahulu muncul daripada istilah metode *muqâran* itu sendiri. Sama dengan ilmu-ilmu lainnya, fenomena semacam ini banyak dijumpai pada berbagai disiplin ilmu.⁴

Sederet pemaparan di atas, selain mengisyaratkan legalitas tafsir *muqâran* juga menunjukkan efektifitas metode perbandingan dalam mengeksplorasi makna yang tersimpan dalam Al-Qur`an. Bhineka makna yang terhimpun di sejumlah ayat yang memiliki kemiripan redaksi, persamaan tema, ataupun ayat-ayat yang diduga berlawanan makna, dapat diurai secara mendetil berdasarkan pendapat-pendapat para mufasir yang jumlahnya banyak dengan latar belakang yang bermacam-macam. Belum lagi jika ayat tersebut mempunyai kaitan dengan hadits Nabi Saw sebab membicarakan persoalan yang sama, niscaya menambah luas cakrawala informasi untuk mendudukkan suatu permasalahan, mendiagnosanya, untuk ditemukan solusinya.⁵ Dan inilah, sekali lagi, salah satu kelebihan yang terdapat dalam metode *muqâran*.

Menurut Raudhah, tafsir *muqâran* belum ada di jaman Rasul Saw.⁶ Ia beralasan bahwa tidak ada otoritas lain yang berhak menjelaskan makna Al-Qur`an selain beliau sehingga tidak ada pilihan lain selain apa yang

³ Sebagian kalangan menyebut ragam metode tafsir itu muncul seiring dengan kemunculan tafsir itu sendiri. Mereka beralasan bahwa setiap penafsiran meniscayakan suatu bentuk yang khas, sehingga bila tafsiran-tafsiran itu dipilah akan menjelma menjadi apa yang disebut oleh para mufasir sebagai sebuah metode tafsir. Jihâd Muḥammad al-Nushairât, "Al-Tafsîr al-Muqârin: Isykâliyyat al-Mafhûm" dalam *Mu'tah li al-Buḥûts wa al-Dirâsah: Silsilat al-'Ulûm al-Insâniyyah wa al-Ijtimâ'iyah*, Jilid 30, No. 1, Th. 2015, hal. 37-41.

⁴ Afzalur Rahman, *Al-Qur`an Sumber Ilmu Pengetahuan*, terj: H. M. Arifin, Jakarta: Rineka Cipta, 2000, 298-353.

⁵ Misalnya pemahaman tafsir *muqârin* seperti yang diajukan M. Quraish Shihab. M. Quraish Shihab, "Tafsir Al-Qur`an dengan Metode Maudhu'i" dalam *Beberapa Aspek Ilmiah tentang Al-Qur`an*, Jakarta: Litera Antar Nusa, 1986, hal. 31-32; Aḥmad al-Sayyid al-Kûmî dan Muḥammad Aḥmad Yûsuf al-Qâsim, *Al-Tafsîr al-Maudhû'î li al-Qur`ân al-Karîm*, cet. ke-1, t.tp: t.p, 1992, hal. 17.

⁶ Raudhah 'Abd al-Karîm Fir'aun, *Al-Tafsîr al-Muqâran: Bain al-Nazhariyyah wa al-Tathbiq*, Yordania: Dâr al-Nafâ'is, 2015, hal. 50.

diterangkan oleh beliau, dan tafsir yang bersumber dari beliau tidak ada yang bersifat komparatif. Hemat penulis, untuk menentukan ada tidaknya tafsir bernuansa *muqâran* yang bersandar pada Rasulullah terlebih dahulu mesti dielaborasi perihal konsep *muqâran* itu sendiri, batas-batasnya, termasuk juga sinyal-sinyal komparatif yang diidentifikasi sebagai sebuah perbandingan. Dengan begitu, akan lebih mudah ditetapkan apakah penafsiran Rasulullah Saw mempunyai dimensi komparasi atau tidak. Menurut penulis, sejumlah indikator tersebut termuat dalam beberapa penafsiran Nabi Saw. Singkatnya, tafsir bernuansa *muqâran* terdapat dalam sejumlah penafsiran yang bersumber dari Nabi.⁷

Berikut ini akan dihadirkan contoh tafsir Rasulullah Saw yang bernuansa komparatif, misalnya QS. Al-An'âm/6: 82:⁸

الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُمْ مُّهْتَدُونَ ﴿٨٢﴾

82. “Orang-orang yang beriman dan tidak mencampuradukkan iman mereka dengan kezaliman (syirik), mereka itulah yang mendapat keamanan dan mereka itu adalah orang-orang yang mendapat petunjuk.”(QS. Al-An'âm/6: 82)

Ayat di atas ditafsirkan beliau dengan QS. Luqmân/31: 13:

وَإِذْ قَالَ لُقْمٰنُ لِابْنِهِ وَهُوَ يُعْطِيهِ يَبْنِيْ لَا تُشْرِكْ بِٱللّٰهِ ۚ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيْمٌ ﴿١٣﴾

13. “Dan (ingatlah) ketika Luqman berkata kepada anaknya, di waktu ia memberi pelajaran kepadanya: "Hai anakku, janganlah kamu mempersekutukan Allah, sesungguhnya mempersekutukan (Allah) adalah benar-benar kezaliman yang besar.”(QS. Luqmân/31: 13)

Penulis melihat apa yang dilakukan Rasulullah Saw di atas, tidak sekedar memberikan penjelasan bahwa makna “*al-zhulm*” dalam surat QS. Al-An'âm/6: 82 ialah syirik sebagaimana yang terdapat dalam QS. Luqmân/31: 13, akan tetapi ada penekanan yang berdimensi komparatif secara cukup kuat.⁹ Dengan kata lain, ayat pertama yang disebut tidak akan

⁷ Pembahasan mengenai *tafsîr al-Qur`ân bi al-Qur`ân* sebagai salah satu bentuk penafsiran bernuansa *muqâran* oleh Rasulullah Saw beserta beberapa contohnya, dapat ditemukan dalam Mahmûd ‘Aqîl Ma`rûf al-‘Ânî, *Al-Tafsîr al-Muqârin: Dirâsah Ta`shîliyyah Tathbîqiyyah*, ‘Irâq: Wizârah al-Ta`lîm al-‘Âlî wa al-Baḥts al-‘Ilmî, 2013, hal. 105-113.

⁸ Muḥammad Ibrâhîm ‘Abd al-Raḥmân, *Al-Tafsîr al-Nabawî li al-Qur`ân al-Karîm*, Kairo: Maktabah al-Tsaqâfah al-Dîniyyah, 1995, hal. 241 dan 259; Thameem Ushama, *Methodologies of The Quranic Exegesis*, Kuala Lumpur: Zafar, 1995, hal. 9. Penafsiran yang bersumber dari Rasulullah tersebut dapat ditemukan dalam: Muḥammad bin Ismâ’îl al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, Juz VI, Singapura: Sulaimân Mar’i, t.th, hal. 20.

⁹ Lihat kembali makna *muqârin*, dalam: Al-Râgib al-Ashfahânî, *Al-Mufradât fî Garîb al-Qur`ân*, Bairût: Dâr al-Ma`rifat, 2001, hal. 402. Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir: Arab-Indonesia*, cet. ke-14, Surabaya: Pustaka Progressif, 1997, hal. 1113. Mahmud Yunus, *Kamus Arab Indonesia*, Jakarta: Hidakarya Agung, 1990, hal. 339.

diketahui maknanya secara terang tanpa merujuk pada ayat yang kedua, dan di sinilah dimensi komparatif yang dimaksudkan penulis. Yakni, membandingkan term “*al-zhulm*” yang satu dengan yang lain dalam rangka mengungkap makna yang dikandungnya.¹⁰

Selain itu, ada semacam sinergi pemaknaan yang kuat antara QS. Al-An’âm/6: 82 dan QS. Luqmân/31: 13 dalam rangka membangun suatu pesan tentang implikasi perbuatan syirik yang dilakukan seseorang pada kehidupannya si akhirat kelak. Hanya orang-orang yang bersih dari perbuatan syirik itulah yang akan mendapatkan keamanan dan mereka itu yang disebut oleh Allah sebagai orang-orang yang memperoleh petunjuk.

Contoh selanjutnya ialah sebuah hadits dari Abû Umâmah, ketika Nabi Saw menjelaskan QS. Ibrâhîm/14: 16-17:¹¹

مِّنْ وَرَائِهِ جَهَنَّمُ وَيُسْقَىٰ مِنْ مَّاءٍ صَدِيدٍ ﴿١٦﴾ يَتَجَرَّعُهُ وَلَا يَكَادُ يُسِيغُهُ وَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَمَا هُوَ بِمَيِّتٍ وَمِن وَرَائِهِ عَذَابٌ غَلِيظٌ ﴿١٧﴾

16. “Di hadapannya ada jahannam dan dia akan diberi minuman dengan air nanah,”

17. “Diminumnya air nanah itu dan hampir dia tidak bisa menelannya dan datanglah (bahaya) maut kepadanya dari segenap penjuru, tetapi dia tidak juga mati, dan di hadapannya masih ada azab yang berat.”(QS. Ibrâhîm/14: 16-17)

Dijelaskan oleh beliau dengan QS. Muḥammad/47: 15:

مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَّمْ يَتَّغَيَّرَ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُّصَفًّى وَهُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَمَغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ كَمَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي النَّارِ وَسُقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ ﴿١٥﴾

15. “(Apakah) perumpamaan (penghuni) jannah yang dijanjikan kepada orang-orang yang bertakwa yang di dalamnya ada sungai-sungai dari air yang tiada berubah rasa dan baunya, sungai-sungai dari air susu yang tidak berubah rasanya, sungai-sungai dari khamar yang lezat rasanya

¹⁰ Penting untuk diketahui, bahwa antara tafsir *bi al-ma`tsûr* dan *muqâranah* dalam beberapa contoh di atas merupakan dua hal yang berbeda karena memiliki fokus yang berlainan. Yang pertama berbicara tentang sumber penafsiran, yakni *tafsîr al-Qur`ân bi al-Qur`ân*, dan selain al-Qur`ân masih ada sumber penafsiran yang lain, yaitu hadits Nabi, perkataan Sahabat, dan lainnya. Sedangkan yang kedua lebih memfokuskan diri pada metode penafsiran dengan cara komparasi.

¹¹ Muḥammad Ibrâhîm ‘Abd al-Raḥmân, *Al-Tafsîr al-Nabawî li al-Qur`ân al-Karîm*, Kairo: Maktabah al-Tsaqâfah al-Dîniyah, 1995, hal. 249.

bagi peminumnya dan sungai-sungai dari madu yang disaring; dan mereka memperoleh di dalamnya segala macam buah-buahan dan ampunan dari Rabb mereka, sama dengan orang yang kekal dalam jahannam dan diberi minuman dengan air yang mendidih sehingga memotong ususnya?”(QS. Muḥammad/47: 15)

Dan QS. Al-Kahf/18: 29:

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَمْ ۖ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ۗ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا
أَحَاطَ بِهِنَّ سُرَادِقُهَا ۗ وَإِنْ يَسْتَعِثُّوا بُعَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ ۗ بِئْسَ الشَّرَابُ
وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا ﴿٢٩﴾

29. “Dan katakanlah: "Kebenaran itu datangnya dari Tuhanmu; maka barangsiapa yang ingin (beriman) hendaklah ia beriman, dan barangsiapa yang ingin (kafir) biarlah ia kafir". Sesungguhnya Kami telah sediakan bagi orang orang zalim itu neraka, yang gejolaknya mengepung mereka. Dan jika mereka meminta minum, niscaya mereka akan diberi minum dengan air seperti besi yang mendidih yang menghanguskan muka. Itulah minuman yang paling buruk dan tempat istirahat yang paling jelek.”(QS. Al-Kahf/18: 29)

Pola pendekatan komparatif yang terdapat dalam penafsiran Rasulullah Saw pada dua ayat yang terakhir (QS. Muḥammad/47: 15 dan QS. Al-Kahf/18: 29) sebagai penjelasan bagi ayat yang pertama (QS. Ibrâhîm/14: 16-17) semakin menyingkap tabir seputar gambaran¹² siksa yang terdapat di neraka jahannam. Dalam hal ini, *muqâran* sebagai suatu perbandingan lebih menekankan maknanya pada aspek penghimpunan – seperti dibahas pada bab terdahulu tentang makna *muqârin* – sehingga diperoleh sejenis abstraksi yang lebih utuh mengenai maksud ayat 16 dan 17 di surat Ibrâhîm tersebut.

B. Nuansa *Muqâranah* dalam Kajian Al-Qur`an Era Sahabat (Abad ke-1 H)

Bila nuansa *muqâranah* atau perbandingan dalam penafsiran Rasulullah Saw seringkali berada pada ayat-ayat yang ditafsirkannya sejajar dan sinkron dengan ayat-ayat lain yang berfungsi sebagai penjelasnya, maka nuansa *muqâranah* di era Sahabat lebih meluas dan telah merasuk pada lini figur Sahabat sebagai pihak mufasir. Sejumlah sumber bahkan menyebut

¹² Dalam kajian ‘*ulûm al-Qur`ân*, ayat-ayat seperti ini termasuk dalam sub bab *amtsâl al-Qur`ân* yang membahas secara rinci tentang cara Al-Qur`an menjelaskan permasalahan tentang hal-hal yang sulit dijangkau oleh indera atau pun akal manusia. Jalâl al-Dîn ‘Abd al-Raḥmân bin Abî Bakr al-Suyûthî, *Al-Itqân fi ‘Ulûm al-Qur`ân*, Bairût: Dâr al-Kutub, 2007, hal. 254-258; Badr al-Dîn Abî Abdillâh Muḥammad bin Bahâdur bin Abdillâh al-Zarkasyî, *Al-Burhân fi ‘Ulûm al-Qur`ân*, Bairût: Dâr al-Kutub, 2007, hal. 257-260.

bahwa benih-benih tafsir *muqâran* di jaman Sahabat ini muncul dan bermula dari perbedaan Sahabat dalam memahami ayat-ayat Al-Qur`an.¹³ Tesis ini diutarakan Musthafâ Ibrâhîm al-Musyannâ yang mengatakan munculnya tafsir *muqâran* disebabkan perbedaan yang beraneka dari berbagai aspek antara mufasir satu dan lainnya, yang meliputi sumber *naqlî* atau *aqlî*, metode, dan lainnya.¹⁴ Apa yang diajukan al-Musyannâ sesungguhnya bukan sesuatu yang baru hingga perlu pemikiran yang rumit untuk dicerna. Sumber dan metode tafsir yang berbeda akan menghasilkan produk penafsiran yang berbeda pula.

Contoh perbedaan penafsiran yang terjadi di kalangan Sahabat dan bermuatan komparasi secara mencolok ialah perbandingan tafsir yang dilakukan Umar atas surat al-Nashr yang dipahami oleh para Sahabat berbeda dengan penafsiran Ibnu ‘Abbâs (w. 68 H).¹⁵ Seperti dikutip al-Qatthân (w. 1999 M), al-Bukhârî (w. 256 H/870 M) meriwayatkan melalui jalur Sa’id bin Jubair (w. 714 M), dari Ibnu ‘Abbâs,¹⁶ ia menceritakan bahwa Umar membawanya dalam suatu majelis yang dihadiri tokoh-tokoh tua dalam perang Badar. Terlihat sebagian mereka tidak senang dan berkata: “Kenapa anak ini diikutsertakan dalam kelompok kami, padahal kami memiliki anak-anak yang sepadan dengannya?” Umar pun menjawab: “Ia memang sebagaimana yang kalian ketahui.” Hingga suatu hari Umar memanggil mereka serta memasukkan Ibnu ‘Abbâs bersama mereka. Ibnu ‘Abbâs merasa bahwa dirinya dipanggil di majelis Sahabat senior tersebut dalam rangka memperlihatkan kemampuannya pada mereka. Umar lalu berkata: “Bagaimana pendapat kalian semua tentang QS. Al-Nashr/110: 1:

إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ ﴿١﴾

1. “Apabila telah datang pertolongan Allah dan kemenangan.” QS. (Al-Nashr/110: 1)

Sebagian dari mereka ada yang menjawab: “Kita diperintahkan untuk memuji dan meminta ampunan pada-Nya tatkala Dia memberi pertolongan dan kemenangan pada kita.” Sementara itu, sebagian yang lain diam saja. Kemudian Umar bertanya pada Ibnu ‘Abbâs tentang ayat itu. Dan ia pun mengatakan bahwa pemahamannya tidaklah sama dengan apa yang

¹³ Raudhah ‘Abd al-Karîm Fir’aun, *Al-Tafsîr al-Muqâran: Bain al-Nazhariyyah wa al-Tathbîq*, Yordania: Dâr al-Nafâ’is, 2015, hal. 52.

¹⁴ Mushthafâ Ibrâhîm al-Musyannâ, “Al-Tafsîral-Muqârin: Dirâsah Ta’shîliyyah” dalam *Jurnal al-Syarî’ah wa al-Qânûn*, No. 26, April 2006, hal. 148.

¹⁵ Raudhah ‘Abd al-Karîm Fir’aun, *Al-Tafsîr al-Muqâran: ...*, hal. 51.

¹⁶ Merupakan seorang Sahabat yang diakui kepakarannya di bidang tafsir Al-Qur`an, sebab figur inilah yang pernah disoakan oleh Rasulullah: “*Allâhumma faqqih-hu fi al-dîn wa ‘lîm-hu al-ta’wîl*” (Ya Allah, berilah dia pemahaman agama, juga ajarkanlah tafsir padanya). Ahmad Syurbasyî, *Study tentang Sejarah Perkembangan Tafsir al-Qur`an*, terj: Zufan Rahman, Jakarta: Kalam Mulia, 1999, hal. 110.

disampaikan oleh Sahabat sebelumnya. Menurutnya, ayat itu merupakan pertanda ajal Rasulullah Saw yang disampaikan Allah pada padanya. Allah Swt berfirman, “*Apabila telah datang pertolongan Allah dan kemenangan, dan itu adalah tanda datangnya ajalmu (Muhammad), dan kamu lihat manusia masuk agama Allah dengan berbondong-bondong, maka bertasbihlah dengan memuji Tuhanmu dan mohonlah ampun kepada-Nya. Sesungguhnya Dia adalah Maha Penerima taubat.*” Umar lalu berkata: “Aku tak tahu maksud ayat itu melainkan apa yang kaukatakan.”¹⁷

Secara tersurat, Umar memang tidak menyebut telah melakukan langkah perbandingan dalam mencapai pemahaman pada ayat surat al-Nashr di atas. Akan tetapi pemahaman yang bersifat komparatif dapat dikenali dari pernyataannya yang menyebutkan bahwa dirinya tak mengetahui maksud ayat tersebut melainkan dari apa yang disampaikan oleh Ibnu ‘Abbâs. Ini mengandung arti penjelasan makna ayat yang diajukan oleh Sahabat sebelum keterangan Ibnu ‘Abbâs dipaparkan dipandang Umar masih belum tepat. Buktinya, ia kemudian memilih penjelasan Ibnu Abbâs dibanding penjelasan lainnya. Hasil perbandingan yang dilakukan Umar itulah yang mengantarkannya lebih berpegang pada penafsiran Ibnu Abbâs.

Contoh penafsiran yang bernuansa perbandingan selanjutnya masih bersandar pada penafsiran Ibnu Abbas yang menjelaskan QS. Al-Baqarah/2: 37 dengan QS. Al-A’râf/7: 23:¹⁸

فَتَلَقَىٰ آدَامَ مِنْ رَبِّهِ ۖ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ ۗ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴿٣٧﴾

37. “Kemudian Adam menerima beberapa kalimat dari Tuhannya, maka Allah menerima taubatnya. Sesungguhnya Allah Maha Penerima taubat lagi Maha Penyayang.” (QS. Al-Baqarah/2: 37)

قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٢٣﴾

23. “Keduanya berkata: “Ya Tuhan Kami, kami telah menganiaya diri kami sendiri, dan jika Engkau tidak mengampuni kami dan memberi rahmat kepada kami, niscaya pastilah kami termasuk orang-orang yang merugi.” (QS. Al-A’râf/7: 23)

Hubungan yang erat dari dua ayat di atas amat terasa. Apalagi keduanya membicarakan tema yang sama tentang kisah pertaubatan Adam As dan istrinya. Meskipun demikian, antara satu dengan yang lain harus

¹⁷ Mannâ’ Khalîl al-Qatthân, *Mabâhith fi ‘Ulûm al-Qur`ân*, t.tp: Mansyûrât al-‘Ashr al-Hadîts, t.th, hal. 383; ‘Abd al-Rahmân bin Nâshir al-Sa`dî, *Taysîr al-Karîm al-Rahmân fi al-Tafsîr al-Kalâm al-Mannân*, Kairo: Dâr al-Manâr, 2002, hal. 932; Wahbah al-Zuhailî, *Al-Tafsîr al-Wajîz*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1431 H, hal. 604; Abî Thâhîr bin Ya`qûb al-Fairûzâbâdî, *Tanwîr al-Miqbâs min Tafsîr Ibn ‘Abbâs*, Bairût: Dâr al-Fikr, 1995, hal. 397.

¹⁸ Maulây ‘Umar bin Hammâd, *‘Ilm Ushûl al-Tafsîr: Muḥâwalah fi al-Binâ*, Maroko: Dâr al-Salâm, 2010, hal. 82.

diperbandingkan untuk mengungkap maknanya secara sempurna. Dengan alur perbandingan yang bersifat deduktif¹⁹ keduanya dapat dipahami dengan mudah, sehingga jika dirangkai dalam sebuah kalimat informatif yang utuh kurang lebih akan tersusun, *Adam menerima beberapa kalimat dari Tuhannya, maka Allah menerima taubatnya. Sesungguhnya Allah Maha Penerima taubat lagi Maha Penyayang.* Dan kalimat yang dipanjatkan Adam dalam fase taubatnya ialah, *“Ya Tuhan Kami, kami telah menganiaya diri kami sendiri, dan jika Engkau tidak mengampuni kami dan memberi rahmat kepada kami, niscaya pastilah kami termasuk orang-orang yang merugi.”*

C. Nuansa *Muqâranah* dalam Kajian Al-Qur`an Era *Tâbi`în* (Abad ke 1 H - 2 H)

Perlu dicermati bahwa sumber-sumber tafsir di era *Tâbi`în* berkisar pada lima, yakni Al-Qur`an itu sendiri, hadits Nabi Saw, dan penjelasan Sahabat, keterangan dari Ahli Kitab, dan ijtihad.²⁰ Ketiga sumber yang pertama disebut terbingkai dengan istilah *bi al-ma`tsûr* atau *bi al-riwâyat*,²¹ sedangkan yang merujuk pada Ahli Kitab dinamakan *Israiliyyat*,²² sementara untuk ijtihad dalam dunia tafsir disebut juga dengan terma *bi al-ra`y*.

Melalui penelusuran sumber tafsir di era *Tâbi`în* semacam ini, dapat memudahkan pemilahan suatu penafsiran, dalam kaitan ini, yang mempunyai nuansa *muqâranah* atau komparasi. Seperti diketahui, penafsiran Al-Qur`an dengan Al-Qur`an yang merupakan sumber tafsir urutan pertama acapkali bermuatan komparasi. Sebuah ayat menjadi sukar disingkap maknanya tanpa diiringi penjelasan dari ayat yang lain. Dengan ungkapan berbeda, ayat A tidak dapat diketahui maknanya secara terang tanpa menyandingkan, melibatkan, dan menganalisis terlebih dahulu ayat B, demikian seterusnya. Hal ini juga berlaku pada tafsir Al-Qur`an serta hadits, atau bahkan penafsiran yang bersumber dari Ahli Kitab (*Israiliyyat*), yang oleh al-Farmâwî (w. 2017 M) termasuk dalam kategori perbandingan antar kitab samawi.²³

¹⁹ Merupakan kata sifat dari deduksi yang artinya menyimpulkan; penarikan suatu kesimpulan dari yang berbentuk umum pada yang berbentuk khusus, kesimpulan itu muncul dari satu atau beberapa premis. Pius A Partanto, dan M. Dahlan al Barry, *Kamus Ilmiah Populer*, Arkola: Surabaya, t.th, hal. 95.

²⁰ ‘Abd al-Gafûr Mahmûd Mushthafâ Ja’far, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn fî Tsaubih al-Jadîd*, Kairo: Dâr al-Salâm, 2012, cet. ke-2, hal. 470.

²¹ Thameem Ushama, *Methodologies of The Quranic Exegesis*, Kuala Lumpur: Zafar, 1995, hal. 7-13.

²² *Isrâ`iliyyat* adalah berita-berita yang berasal dari Ahli Kitab, yakni Yahudi dan Nasrani, yang telah masuk Islam. 345-355.

²³ ‘Abd al-Hayy al-Farmâwî, *Al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Maudhû’î: Dirâsah Manhajiyah Maudhû’iyyah*, cet. ke-2, Mesir: Al-Maktabah al-Jumhûriyyah, 1977, hal. 45.

D. Nuansa *Muqâranah* dalam Kajian Al-Qur`an Era *Tâbi' al-Tâbi'in* (Abad ke 2 H - 3 H)

Era pasca *Tâbi'in* ini dapat disebut dengan generasi keempat terhitung semenjak jaman Rasulullah Saw sebagai era awal penafsiran Al-Qur`an, disusul generasi Sahabat, dan *Tâbi'in* sebagai generasi ketiga. Tak heran apabila penafsiran Al-Qur`an mengalami perkembangan baik dari aspek sumber tafsir, metode, pendekatan, corak, maupun hal lain dari segi jumlah karya yang terus bermunculan.²⁵ Termasuk juga dalam perbedaan penafsiran yang semakin beragam hingga diperlukan langkah pemilahan dan pemilihan untuk menentukan penafsiran yang dinilai paling kuat sesuai dasar yang digunakan.²⁶

Di era ini pula mulai dilakukan kodifikasi penafsiran Al-Qur`an yang bersumber dari hadits Nabi maupun Sahabat kendati dalam bentuknya yang sangat sederhana, berserak-serak karena masih berpadu dengan hadits-hadits tentang *mu'âmalat*, *munâkahat*, dan lainnya. Diantara tokoh yang berupaya mengodifikasi hadits-hadits yang bermuatan tafsir tersebut adalah Sufyân bin 'Uyainah (w. 198 H), Wâqî' bin Jarrâh (w. 196 H), Syu'bah bin Hajjâj (w. 160 H), Ishâq bin Rahawaih (w. 238 H),²⁷ al-Farrâ` (w. 207 H) dengan karyanya *Ma'ânî al-Qur`ân*, Abû 'Ubaidah (w. 209 H) yang menulis *Majâz al-Qur`ân*, al-Akhfasy (w. 215 H) dengan karya berjudul *Ma'âni al-Qur`ân*, dan lainnya.²⁸

Dari sekian generasi seperti dibicarakan di atas, selain model komparasi langsung sebagaimana tampak pada sejumlah contoh sebelumnya, model komparasi yang juga ditemukan pada era Sahabat maupun *Tâbi'in* ialah model tidak langsung seperti yang pernah dilakukan Yahyâ bin Salâm (w. 200 H) yang menulis tafsir dengan mengutip pendapat yang banyak akan tetapi ia tidak memberi penilaian atas pendapat tersebut, tidak juga memilih mana pendapat yang paling kuat, pendapat-pendapat tersebut juga tak ada sanadnya.²⁹ Adapun model langsung yang dimaksud penulis ialah langkah perbandingan yang dilakukan secara instan dan seketika seperti yang terjadi pada Umar bin Khattab yang lebih memilih penafsiran Ibnu 'Abbâs daripada penafsiran Sahabat lainnya. Sedangkan model tidak langsung adalah langkah perbandingan yang dilakukan melalui beberapa tahap, yakni pengumpulan beberapa penafsiran untuk dikomparasikan dan dinilai, kemudian dipilih

²⁵ Raudhah 'Abd al-Karîm Fir'aun, *Al-Tafsîr al-Muqâran: Bain al-Nazhariyyah wa al-Tathbîq*, Yordania: Dâr al-Nafâ'is, 2015, hal. 54.

²⁶ Mushthafâ Ibrâhîm al-Musyannâ, "Al-Tafsîral-Muqârin: Dirâsah Ta'shîliyyah" dalam *Jurnal al-Syarî'ah wa al-Qânûn*, No. 26, April 2006, hal. 155.

²⁷ M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur`an/Tafsir*, Jakarta: Bulan Bintang, cet. ke-15, 1994, hal. 224-225.

²⁸ Raudhah 'Abd al-Karîm Fir'aun, *Al-Tafsîr al-Muqâran: ...*, hal. 54.

²⁹ Raudhah 'Abd al-Karîm Fir'aun, *Al-Tafsîr al-Muqâran: ...*, hal. 54.

sebuah penafsiran yang paling kuat, seperti yang ditempuh oleh Yahyâ bin Salâm. Yahyâ bin Salâm inilah yang kemudian disebut oleh Ibnu Âsyûr (w. 1973 M) sebagai peletak dasar metode kritik tafsir.³⁰

E. Nuansa *Muqâranah* dalam Kajian Al-Qur`an Era Modern

1. Maurice Bucaille (w. 1998 M)

Kajian perbandingan atau *muqâranah* yang dilakukan oleh ilmuwan asal Perancis ini ialah dengan cara menelusuri penjelasan tentang sains modern dalam Perjanjian Lama, Perjanjian Baru (Bibel, Injil) dan Al-Qur`an. Kajian semacam ini, sebagaimana dibahas dalam bab sebelumnya, termasuk dalam wilayah kajian *muqâran*, tepatnya perbandingan antara kitab samawi. Jamak diketahui bahwa abad 20 merupakan abad modern yang ditandai dengan perkembangan ilmu pengetahuan dengan amat pesat dari berbagai bidang. Sehingga, kajian yang dilakukan oleh Bucaille ini menjadi sebuah kajian yang cukup menarik di kalangan pengkaji Al-Qur`an sebab kitab suci umat Islam tersebut merupakan sebagai salah satu sumber yang diperbandingkan.

Tema utama yang dikomparasikan oleh Bucaille dalam kajiannya, yakni penciptaan alam, di samping beberapa tema lain yang serumpun dengannya, seperti tahun penciptaan manusia dan alam di atas bumi, banjir besar di masa Nabi Nuh As, dan sebagainya.³¹ Disebabkan keterbatasan tempat, penulis hanya akan memperbincangkan komparasi Bucaille pada tema penciptaan alam dalam teropong kitab suci samawi; Al-Qur`an dan Bibel, yang disandingkan dengan sains modern.

Bucaille menyebutkan bahwa proses penciptaan alam menurut Taurat dapat ditemukan diantaranya dalam Kitab Kejadian fasal 1, ayat 1 dan 2, yang berbunyi: 1) “Bahwa pada mula pertama yang dijadikan Allah akan langit dan bumi; 2) maka bumi itu lagi campur baur adanya, yaitu suatu hal yang ketutupan kelam kabut; maka Roh Allah berlayang-layang di atas muka air itu.”³² Bagi Bucaille, terdapat bagian yang kurang dapat diterima oleh kacamata ilmiah dari penjelasan Taurat tersebut, yaitu penyebutan “air” sebagai suatu tahapan penciptaan alam yang sebenarnya bukan berwujud air akan tetapi berupa gas, sehingga menurutnya, munculnya terma “air” dalam ayat tersebut jelas suatu kekeliruan.³³ Hal ini belum termasuk penjelasan perihal waktu penciptaan yang juga banyak mendapat sorotan. Selanjutnya,

³⁰ Ibnu Âsyûr, *Al-Tafsîr wa Rijâluh*, Bairût: al-Maktabah al-‘Ashriyyah, 1970, hal. 28.

³¹ Maurice Bucaille, *Bibel, Al-Qur`ân dan Sains Modern*, terj: H. M. Rasjidi, Jakarta: Bulan Bintang, 1978, hal. vii.

³² Terjemahan diambil oleh penerjemah (H. M. Rasjidi) dari Alkitab terbitan Lembaga Alkitab Indonesia, tahun 1962.

³³ Maurice Bucaille, *Bibel, Al-Qur`ân dan Sains Modern*, ..., hal. 36.

Bucaille cukup intens menyoroiti ragam Injil dan sumber-sumbernya, sejarah teksnya, serta silsilah nasab Yesus. Kekeliruan demi kekeliruan yang ada dalam kitab tersebut dipaparkannya secara mendetil terutama mengenai kontradiksi-kontradiksi yang menyelimutinya, seperti riwayat-riwayat penyaliban, kebangkitan Yesus dari kuburnya, dan lainnya.³⁴

Sementara itu dalam Al-Qur`an, menurut Bucaille, tidak dijelaskan secara rinci tentang proses penciptaan alam sebagaimana dalam Perjanjian Lama. Sebuah ayat yang dapat dijadikan rujukan ialah QS. Al-A`râf/7: 54:

إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ
يُعْشَىٰ اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ ۗ أَلَا لَهُ
الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٥٤﴾

54. “*Sesungguhnya Tuhan kamu ialah Allah yang telah menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, lalu Dia bersemayam (menguasai) di atas 'Arsy. Dia menutupkan malam kepada siang yang mengikutinya dengan cepat, dan (diciptakan-Nya pula) matahari, bulan dan bintang-bintang (masing-masing) tunduk kepada perintah-Nya. Ingatlah, menciptakan dan memerintah hanyalah hak Allah. Maha suci Allah, Tuhan semesta alam.*” (QS. Al-A`râf/7: 54)

Bagi Bucaille, terjadi kesalahan fatal yang telah dilakukan oleh para ilmuan yang menganggap terdapat kesamaan antara Bibel dengan Al-Qur`an tepatnya saat memahami kata “hari” sebagai waktu penciptaan alam. Bibel menyebut secara gamblang bahwa penciptaan alam itu terjadi selama enam hari yang ditutup dengan hari sabtu sebagai “hari istirahat” sebagaimana hari-hari dalam sepekan. Riwayat semacam ini telah diutarakan oleh para pendeta sejak abad ke-IV sebelum masehi yang dimaksudkan unruk pengajaran bagi kaum Yahudi untuk beristirahat pada hari sabtu seperti yang dilakukan Tuhan sesudah bekerja selama enam hari. Dan memaknai enam hari, yakni masa antara dua terbitnya matahari secara berturut-turut sebagai waktu penciptaan alam merupakan suatu hal yang tidak dapat diterima secara logika akal sehat sebab kala itu belum tercipta secara sempurna benda-benda langit bernama matahari, bumi, dan langit, sebagai unsur pengukur dari hari-hari yang dimaksud. Sedangkan Al-Qur`an menyebut kata “hari” (Arab: *yaum/ayyâm*) dengan penunjukan makna yang beragam sesuai konteks kalimatnya. Dan kata “*ayyâm*” dalam ayat di atas mempunyai arti periode atau masa.³⁵

³⁴ Maurice Bucaille, *Bibel, Al-Qur`ân dan Sains Modern*, ..., hal. 66-162.

³⁵ Maurice Bucaille, *Bibel, Al-Qur`ân dan Sains Modern*, ..., hal. 150; Bandingkan dengan: Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Qur`an: Text, Translation, and Commentary*. Maryland: Amana Corp, 1983, hal. 355.

Ahmad Zidan mengartikan kata “*fī sittati ayyâm*” dalam ayat ini dengan “in six period of time” yang artinya enam periode dari waktu.³⁶ Dari sini semakin jelas bahwa ragam pemaknaan memang tidaklah tunggal, namun demikian penulis tak menjumpai satu pun makna yang secara terbuka menyebutnya sebagai 24 jam sebagaimana makna hari dalam Bibel seperti yang ditunjukkan oleh Bucaille.

Sejalan dengan keterangan di atas, pemaknaan hari dengan waktu sejak terbitnya matahari hingga terbenamnya matahari memang tidak sepenuhnya salah, sebab kata “*yaum*” juga mengandung arti yang demikian. Akan tetapi penting untuk diutarakan bahwa selain makna tersebut makna lain yang terdapat dalam Al-Qur`an, seperti yang diungkap oleh al-Asfahânî (w. 502 H), juga bermakna masa, apa saja yang sifatnya tak tentu.³⁷ Misalnya dalam QS. Al-Hajj/22: 47 dijelaskan satu hari (*yaum*) dalam perhitungan Allah sama dengan seribu tahun dalam perhitungan manusia:³⁸

وَيَسْتَعِجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَنْ تُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ ۗ وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا

تَعُدُّونَ

47. “Dan mereka meminta kepadamu agar azab itu disegerakan, padahal Allah sekali-kali tidak akan menyalahi janji-Nya. Sesungguhnya sehari disisi Tuhanmu adalah seperti seribu menurut perhitunganmu.” (QS. Al-Hajj/22: 47)

Alur pikir yang digunakan Bucaille cukup logis. Pemaknaan hari yang belakangan dipahami berdurasi 24 jam dalam proses penciptaan alam tersebut tentu kurang tepat dan keliru sehingga mesti diubah atau paling tidak dikoreksi ulang. Sementara al-Qur`an sejak semula memang mempunyai karakteristik yang unik yakni lafazh-lafazh yang digunakan seringkali mampu menampung sekian makna sehingga satu lafazh tidak mustahil dipahami secara beragam yang tiap-tiap maknanya memiliki dasar. Termasuk dalam bingkai pemaknaan serupa ini adalah kata “*yaum-ayyâm*” sebagaimana dibicarakan di atas. Meskipun demikian, kitab suci umat Islam tersebut konsisten dalam penggunaan lafazh-lafazhnya sesuai konteks kalimatnya.

³⁶ Ahmad Zidan and Dina Zidan, *The Glorious Qur'an: Text and Translation*, Cairo: Islamic INC, 1979, hal. 157.

³⁷ Al-Râgib al-Ashfahânî, *Al-Mufradât fī Garīb al-Qur`ân*, Bairût: Dâr al-Ma`rifah, 2001, hal. 554.

³⁸ Ahsin Sakho Muhammad, *Keberkahan al-Qur`an: Memahami Tema-tema Penting Kehidupan dalam Terang Kitab Suci*, T.tp: QAF, 2017, hal. 168.

2. John Wansbrough (w. 2002 M)

Beberapa kajian Al-Qur`an dilakukan oleh Wansbrough yang menggunakan metode komparatif, baik komparasi antar ayat Al-Qur`an maupun komparasi antar kitab suci, dalam hal ini Al-Qur`an dengan kitab samawi sebelumnya yakni Injil (perjanjian Baru) dan Taurat (Perjanjian Lama). Keuletannya dalam membandingkan ayat-demi ayat maupun narasi-narasi ketiga kitab suci tersebut pada akhirnya menghasilkan tesis yang cukup kontroversial karena ditemukan aneka tanda tanya dari paparan temuannya tersebut. Tak pelak, berbagai reaksi pun bermunculan baik dari kalangan sarjana Barat, seperti yang dilakukan Fazlur Rahman (w. 1988 M),³⁹ maupun kaum Muslim sendiri selaku pemilik kitab suci misalnya oleh Taufik Adnan Amal⁴⁰ dan M. Alfatih Suryadilaga.⁴¹ Bermula dari langkah-langkah komparasi yang acapkali dipakai Wansbrough inilah penulis berasumsi bahwa orientalis kelahiran Illinois Amerika ini memang memiliki *genre* komparatif dalam kajian Al-Qur`an.

Sejumlah analisis komparatif atas Al-Qur`an yang dilakukan Wansbrough, misalnya antara lain mengenai konsep dua surga (*jannatân*) yang masing-masing terdapat dalam kelompok ayat di QS. Al-Rahmân/55: 46-60 dan QS. Al-Rahmân/55: 62-76, sebagai berikut:⁴²

Tabel-III.1. Analisis Komparatif QS. Al-Rahmân/55: 46-60 dan 62-76

Ayat dalam versi A QS. Al-Rahmân/55: 46-60	Ayat dalam versi A QS. Al-Rahmân/55: 62-76
46. dan bagi orang yang takut akan saat menghadap (<i>maqâm</i>) Tuhannya ada dua surga.	62. dan selain dari dua surga itu ada dua surga lagi.

³⁹ Fazlur Rahman, "Approaches to Islam in Religious Studies: Review Essay," dalam Richard C. Martin (ed) *Islam and The History of Religions*, catatan kaki 10, hal. 234.

⁴⁰ Taufik Adnan Amal, "Al-Qur`andi Mata Barat: Kajian Baru John Wansbrough" dalam *Jurnal Ulumul Qur`an*, No. 3, Volume II, Tahun 1995.

⁴¹ M. Alfatih Suryadilaga, "Kajian atas Pemikiran John Wansbrough tentang Al-Qur`ân dan Nabi Muhammad" dalam *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 7, No. 1, April 2011.

⁴² John Wansbrough, *Quranic Studies*, London: Oxford University Press, 1977, hal. 25-27.

<p>48. kedua syurga itu mempunyai pohon-pohonan dan buah-buahan.</p>	<p>64. kedua syurga itu (kelihatan) hijau tua warnanya.</p>
<p>50. di dalam kedua syurga itu ada dua buah mata air yang mengalir</p>	<p>66. di dalam kedua syurga itu ada dua buah mata air yang memancar.</p>
<p>52. di dalam kedua syurga itu terdapat segala macam buah-buahan yang berpasangan.</p>	<p>68. di dalam keduanya (ada macam-macam) buah-buahan dan kurma serta delima.</p>
<p>54. mereka bertelekan di atas permadani yang sebelah dalamnya dari sutera. dan buah-buahan di kedua syurga itu dapat (dipetik) dari dekat.</p>	<p>70. di dalam syurga itu ada bidadari-bidadari yang baik- baik lagi cantik-cantik.</p>
<p>56. di dalam syurga itu ada bidadari-bidadari yang sopan menundukkan pandangannya, tidak pernah disentuh oleh manusia sebelum mereka (penghuni-penghuni syurga yang menjadi suami mereka), dan tidak pula oleh jin.</p>	<p>72. (Bidadari-bidadari) yang jelita, putih bersih, dipingit dalam rumah.</p>
<p>58. seakan-akan bidadari itu permata yakut dan marjan.</p>	<p>74. mereka tidak pernah disentuh oleh manusia sebelum mereka (penghuni-penghuni syurga yang menjadi suami mereka), dan tidak pula oleh jin.</p>
<p>60. tidak ada Balasan kebaikan kecuali kebaikan (pula).</p>	<p>76. mereka bertelekan pada bantal-bantal yang hijau dan permadani-permadani yang indah.</p>

Dalam pandangan Wansbrough, kedua versi “dua surga” (*jannatân*) di atas telah menjadi perdebatan sarjana Muslim terdahulu. Menurut Zamakhsyari (w. 1144 M), seperti dikutipnya, mengatakan bahwa ilustrasi dua surga versi B kurang menarik dila dibandingkan dengan versi A. Melihat fenomena ini, bagi Wansbrough, membawa implikasi pada penerimaan tata

urut kanonik kedua versi tersebut. Menurutnya, diduga kuat terdapat dua naskah atau dua tradisi yang berbeda yang masing-masing dimasukkan dalam naskah Al-Qur`an.⁴³ bermula dari tesis inilah ia kemudian mengemukakan bahwa Al-Qur`an saat ini merupakan perpaduan berbagai tradisi kaum Muslim masa awal bahkan pada titik tertentu merupakan duplikasi dari kitab samawi sebelumnya.

Untuk menjawab temuan Wansbrough ini muncul sejumlah penjelasan bahwa yang dimaksud dua surga dalam versi A adalah satu untuk manusia sedangkan satu lainnya untuk jin. Mufasir yang berpendapat surga dunia dan surga akhirat. Adapun surga versi B adalah surga yang disediakan bagi orang-orang mukmin yang derajatnya berda di bawah dari orang-orang mukmin yang menempati surga versi A.⁴⁴

Sementara itu kajian Wansbrough yang lain ialah tentang adanya pengaruh tradisi Yahudi dalam Al-Qur`an, seperti konsep “pemilihan” dan “yang tersisa” (*al-bâqiyât*). Menurutnya, ini dapat dibuktikan melalui terma “*balâ*” dan “*fatana*” dimana Tuhan berlaku sebagai subjeknya. Misalnya dalam QS. Al-Baqarah/2: 49,

وَإِذْ جَعَلْنَاكَ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكَ سُوءَ الْعَذَابِ يُدَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ ﴿٤٩﴾

49. “Dan (ingatlah) ketika Kami selamatkan kamu dari (Fir’aun) dan pengikut-pengikutnya; mereka menimpakan kepadamu siksaan yang seberat-beratnya, mereka menyembelih anak-anakmu yang laki-laki dan membiarkan hidup anak-anakmu yang perempuan. Dan pada yang demikian itu terdapat cobaan-cobaan yang besar dari Tuhanmu.”(QS. Al-Baqarah/2: 49)

Hal senada juga dijumpai dalam QS. Al-Fajr/89: 15, QS. ‘Ankabût/29: 3, QS. Al-Anbiyâ/21: 35, yang menurutnya, keadilan Tuhan menjadi berkurang yang dinilainya jelas sebagai suatu refleks atas tradisi “pemilihan” dalam Bibel. Buktinya, dalam berbagai ayat lain beberapa orang Nabi menjadi objek pengujian seperti yang dialami Ibrahim (QS. Al-Baqarah/2: 124), Daud (QS. Shâd/38: 24), juga Sulaiman (QS. Shâd/38: 34). Sedangkan untuk konsep *bâqiyah*, *bâqiyah*, atau *bâqiyûn*, diajukannya beberapa ayat semisal QS. Hûd/11: 116:

فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ أُولُوا بَقِيَّةَ يَهُودَ عَنْ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّنْ أَحْيَيْنَا مِنْهُمْ ۗ وَاتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَا أَتَرَفُوا فِيهِ وَكَانُوا مُجْرِمِينَ ﴿١١٦﴾

⁴³ John Wansbrough, *Quranic Studies*, London: Oxford University Press, 1977, hal. 25-27.

⁴⁴ *Al-Qur`an dan Terjemahnya*.

116. “Maka mengapa tidak ada dari umat-umat yang sebelum kamu orang-orang yang mempunyai keutamaan yang melarang daripada (mengerjakan) kerusakan di muka bumi, kecuali sebahagian kecil di antara orang-orang yang telah Kami selamatkan di antara mereka, dan orang-orang yang zalim hanya mementingkan kenikmatan yang mewah yang ada pada mereka, dan mereka adalah orang-orang yang berdosa.” (QS. Hûd/11: 116)

Ayat-ayat lain yang juga membahas hal yang sama terdapat dalam QS. Al-Syu'arâ'/26: 120, QS. Al-Shaffât/37: 77, QS. Al-Zukhruf/43: 28, QS. Al-Baqarah/2: 248, QS. Al-Hâqqah/69: 8, Al-Najm/53: 51. Seluruh ayat ini oleh Wansbrough dinilai sebagai konsepsi “yang tersisa” selaras dengan paparan yang ada dalam Perjanjian Lama. Kedua penampakan ini dalam Al-Qur'an dapat ditafsirkan sebagai pengalaman normatif yang diasimilasikan dengan tak sempurna.⁴⁵

Kajian Wansbrough di atas tampak demikian logis, namun sebenarnya banyak sekali celah yang membuka beragam pertanyaan. Pembahasan tentang ini akan diutarakan penulis secara lebih mendalam di bab V, tepatnya pada studi atas peristiwa *Isrâ' Mi'râj* Nabi Muhammad Saw, sekaligus pemaparan celah yang dimaksud penulis sekaligus analisis kritisnya.

3. Sayyid Ahmad al-Kûmî

Melalui karyanya berjudul *Al-Tafsîr al-Maudhû'î li al-Qur`ân al-Karîm*, ia menerangkan pengertian, langkah kerja, dan wilayah kajian tafsir komparasi. Menurutnya, tafsir *muqâran* ialah penjelasan ayat-ayat Al-Qur`an tentang apa ditulis oleh sejumlah mufasir dengan cara membandingkan pendapat mereka, membandingkan ragam kecenderungan mereka, serta meneliti apa yang dilakukan dalam penyesuaian antar ayat yang tampak berlawanan, juga pada hadits Nabi, dan apa-apa yang sama ataupun berbeda dari kitab-kitab samawi yang lain. Peneliti mengacu ke sejumlah ayat dalam satu tempat lalu menelusuri penjelasannya melalui pendapat para mufasir dari kitab-kitab tafsir mereka; baik mufasir tersebut dari kalangan *salaf* maupun *khalaf*, baik tafsir kategori *bi al-ma`tsûr* maupun *bi al-ra`y*, kemudian mengomparasikan antar kecenderungan yang berbeda-beda itu dari sisi langkah yang telah ditempuh sehingga diketahui siapa diantara mereka yang terpengaruh perselisihan mazhab, dan siapa pula yang berusaha menguatkan pendapat golongannya.⁴⁶

Al-Kûmî menyebutkan bahwa medan kajian tafsir *muqâran* amat luas, misalnya terkait ayat-ayat yang berbicara pada topik yang sama namun maknanya tampak berlawanan, seperti QS. Al-Shâffât/37: 24 dan QS. Al-

⁴⁵ John Wansbrough, *Quranic Studies*, ..., hal. 4.

⁴⁶ Ahmad al-Sayyid al-Kûmî dan Muḥammad Ahmad Yûsuf al-Qâsim, *Al-Tafsîr al-Maudhû'î lil al-Qur`ân al-Karîm*, cet. ke-1, t.tp: t.p, 1992, hal. 17.

Rahmân/55: 39.⁴⁷ Agar lebih jelas, berikut ini adalah dua ayat yang dimaksud:

وَقَفُّوهُمْ^ط إِيَّاهُمْ مَسْئُولُونَ ﴿٣٧﴾

24. “Dan tahanlah mereka (di tempat perhentian) karena sesungguhnya mereka akan ditanya.” (QS. Al-Shâffât/37: 24)

فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ ﴿٣٩﴾

39. “Pada waktu itu manusia dan jin tidak ditanya tentang dosanya.” (QS. Al-Rahmân/55: 39)

QS. Al-Shâffât/37: 24 di atas menyebutkan bahwa kelak di akhirat manusia akan ditanya oleh para Malaikat, sedangkan QS. Al-Rahmân/55: 39 menegaskan bahwa manusia dan jin tidak akan ditanya. Dua ayat yang terlihat seolah-olah bertentangan ini harus dijelaskan secara gamblang, dalam konteks apa keduanya berbicara, serta bagaimana duduk masalahnya untuk diurai lebih lanjut, sebab seluruh umat Islam bahkan Al-Qur`an sendiri menyatakan tidak ada kontradiksi di dalamnya.

Juga seperti terlihat dalam QS. Al-Taubah/9: 111 dan QS. Al-A`râf/7: 43⁴⁸ di bawah ini:

إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقْتُلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدًّا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بَبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ ۚ وَذَٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿١١١﴾

111. “Sesungguhnya Allah telah membeli dari orang-orang mukmin diri dan harta mereka dengan memberikan surga untuk mereka. Mereka berperang pada jalan Allah; lalu mereka membunuh atau terbunuh. (Itu telah menjadi) janji yang benar dari Allah di dalam Taurat, Injil dan Al-Quran. Dan siapakah yang lebih menepati janjinya (selain) daripada Allah? maka bergembiralah dengan jual beli yang telah kamu lakukan itu, dan itulah kemenangan yang besar.” (QS. Al-Taubah/9: 111)

⁴⁷ Ahmad al-Sayyid al-Kûmî dan Muḥammad Ahmad Yûsuf al-Qâsim, *Al-Tafsîr al-Maudhû`î li al-Qur`an al-Karîm*, ..., hal. 14-15.

⁴⁸ Ahmad al-Sayyid al-Kûmî dan Muḥammad Ahmad Yûsuf al-Qâsim, *Al-Tafsîr al-Maudhû`î li al-Qur`ân al-Karîm*, ..., hal. 14-15.

وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِّنْ غَلٍ جَرِيٍّ مِّنْ نَّحْتِهِمْ إِلَّا نُهِرُوا وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا
 لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنَّ هَدَانَا اللَّهُ لَقَدْ جَاءَتْ رُسُلٌ رَبِّنَا بِالْحَقِّ وَنُودُوا أَنْ تَتْلُوا
 الْجَنَّةَ أَوْرَثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٤٣﴾

43. "Dan Kami cabut segala macam dendam yang berada di dalam dada mereka; mengalir di bawah mereka sungai-sungai dan mereka berkata: "Segala puji bagi Allah yang telah menunjuki Kami kepada (surga) ini, dan Kami sekali-kali tidak akan mendapat petunjuk kalau Allah tidak memberi Kami petunjuk. Sesungguhnya telah datang Rasul-rasul Tuhan Kami, membawa kebenaran." Dan diserukan kepada mereka: "Itulah surga yang diwariskan kepadamu, disebabkan apa yang dahulu kamu kerjakan." (QS. Al-A'râf/7: 43)

Sama seperti dua ayat sebelumnya, dua ayat yang terakhir ini pun terlihat bertentangan maknanya; yang pertama (QS. Al-Taubah/9: 111) menyebutkan sejak awal jiwa dan harta kaum beriman telah dibeli Allah dengan surga atau semata-mata karena kemurahan Allah Swt (pen), namun dalam ayat yang kedua (QS. Al-A'râf/7: 43) dinyatakan bahwa kaum beriman masuk surga disebabkan karena amal perbuatannya. Kedua ayat semacam ini juga harus dipahami secara mendalam dengan cara diperbandingkan sehingga pemaknaan yang benar dapat diperoleh, dan kesan kebertentangan pun menjadi dihilang.

Al-Kûmî tidak mengurai secara terang langkah kompromi yang ditawarkan oleh tafsir *muqâran* untuk memahami kedua ayat yang terlihat berseberangan tersebut. Karena di bagian ini penulis hanya bermaksud menyampaikan uraian al-Kûmî tentang tafsir *muqâran* semata, maka penulis sengaja tidak membicarakan kedua ayat yang dijadikan contoh pencetus metode tafsir komparasi tersebut secara lebih mendalam, dan mencukupkannya hingga di sini.

Sebagaimana disinggung di bab-bab sebelumnya, bahwa al-Kûmî merupakan figur yang memperkenalkan dan memilah-milah sejumlah metode tafsir termasuk tafsir *muqâran*, meskipun pemilahan yang dilakukannya relatif sederhana. Meskipun demikian, ia telah berhasil memetakan pancang-pancang inti dari sekian metode tafsir yang ada sehingga memudahkan para pengkaji tafsir di era sesudahnya.

4. 'Abd al-Ḥayy al-Farmâwî (w. 2017 M)

Dalam karya tulis bertajuk *Al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Maudhû'î: Dirâsah Manhajîyyah Maudhû'îyyah*, Guru Besar Tafsir di Universitas al-Azhar ini membicarakan metode *muqâran* sebagai salah metode tafsir juga di sela-sela pembahasan utamanya mengenai tafsir *maudhû'î*. Sebelum

memaparkan konsep tafsir *maudhû'î* secara lebih lanjut, al-Farmâwî menjelaskan titik-titik pembeda antara metode tafsir *maudhû'î* dengan metode tafsir *ijmâlî*, *tahlîlî*, serta metode *muqâran*. Mula-mula, al-Farmâwî menjelaskan definisi tafsir *muqâran* dengan beberapa areal yang tercakup dalam ranah kajiannya. Definisi yang ditawarkan al-Farmâwî rupanya merupakan penegasan dari definisi yang diutarakan al-Kûmî sebelumnya, hanya saja ada beberapa hal yang dirincinya bahwa perbandingan yang dimaksud dalam tafsir *muqâran* juga mencakup perbandingan ayat Al-Qur`an dengan perkataan Sahabat yang dalam ilmu hadits disebut hadits *mauqûf*, serta perkataan *Tâbi'în* yang juga disebut dengan hadits *maqthû'*.⁴⁹ Selibuhnya, al-Farmâwî memaparkan penjelasan terkait metode *maudhû'î* dilengkapi contoh-contoh aplikatif sebagaimana judul buku yang ditulisnya tersebut.

Perlu diketahui, termasuk areal yang mesti memperoleh porsi penjelasan yang cukup adalah spesifikasi kelimuan yang mewarnai sebuah penafsiran. Di sinilah pada gilirannya nanti akan membentuk suatu corak tafsir dari uraiannya yang lebih mendiminasi dari keterangan yang lainnya. Juga dari aspek kebahasaan terutama mengenai *i'râb* suatu kalimat sejauh mana dipaparkan oleh mufasir, dan beberapa hal lainnya.⁵⁰

Pembagian yang dilakukan al-Kûmî atas metode tafsir di atas memang memberi arah baru bagi kajian tafsir Al-Qur`an. Akan tetapi terdapat beberapa hal yang patut disayangkan berkaitan dengan metode dan kriteria pembagian tersebut yang alpa dari sistematisasi dan penjelasan. Padahal bila hal ini dilakukannya tentu akan menambah luas cakrawala pemikiran tafsir secara utuh.

5. M. Quraish Shihab (l. 1944 M)

Penulis *Tafsir al-Mishbâh* ini mengatakan bahwa adalah tafsir *muqâran* adalah mengomparasikan ayat Al-Qur`an satu dengan lainnya, yakni ayat-ayat yang memiliki kemiripan/kesamaan redaksi dalam dua masalah atau kasus yang berbeda atau yang memiliki redaksi berbeda untuk kasus/masalah yang sama atau diduga sama; atau mengomparasikan ayat-ayat Al-Qur`an dengan hadits Nabi yang tampak bertentangan, serta membandingkan pendapat-pendapat para ulama tafsir terkait penafsiran Al-Qur`an.⁵¹

⁴⁹ 'Abd al-Hayy al-Farmâwî, *Al-Bidâyah fi al-Tafsîr al-Maudhû'î: Dirâsah Manhajîyyah Maudhû'îyyah*, cet. ke-2, Mesir: Al-Maktabah al-Jumhûriyyah, 1977, hal. 45-46.

⁵⁰ 'Abd al-Hayy al-Farmâwî, *Al-Bidâyah fi al-Tafsîr al-Maudhû'î: ...*, hal. 45-46.

⁵¹ M. Quraish Shihab, "Tafsir Al-Qur`an dengan Metode *Maudhû'î*" dalam *Beberapa Aspek Ilmiah tentang Al-Qur`an*, Jakarta: Litera Antar Nusa, 1987, hal. 31. Lihat juga: M. Quraish Shihab dkk, *Sejarah dan Ulum al-Qur`an*, Azyumardi Azra (ed.), Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999, hal. 186-192; M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur`an*, Tangerang: Lentera Hati, cetakan ke-III, 2015, hal. 382-388.

Terdapat tiga objek yang dikomparasikan dalam metode *muqâran*, yakni: komparasi ayat Al-Qur`an dengan ayat lain; komparasi ayat Al-Qur`an dengan hadits; dan komparasi antar pendapat para mufasir. Berikut ini adalah langkah-langkah komparatif untuk masing-masing objek komparasi tersebut.

a. Komparasi antara ayat Al-Qur`an dan ayat lainnya:⁵²

- 1) Menginventarisir sejumlah ayat Al-Qur`an yang mempunyai redaksi berbeda tetapi dalam kasus yang sama, atau redaksi yang sama namun dalam kasus yang berbeda.
- 2) Menghimpun ayat-ayat tersebut berdasarkan pada kesamaan serta perbedaan redaksinya.
- 3) Menganalisis tiap-tiap kelompok ayat lalu mengaitkannya dengan beberapa kasus yang dibicarakan oleh ayat bersangkutan.
- 4) Melakukan perbandingan.

Menurut hemat menulis, terdapat beberapa bagian yang luput dari pengamatan sekaligus pembahasan M. Quraish Shihab, terutama mengenai ayat-ayat yang tidak memiliki kemiripan redaksi dengan ayat-ayat lainnya, apakah juga dilakukan langkah komparasi atau tidak. Ini dianggap penting sebab akan mengungkap konsep dan langkah kerja metode tafsir *muqâran* yang ditawarkannya. Jika jawabnya ya, maka benar ia telah melewatkan sisi urgen dari sebuah bagian komparasi. Namun jika jawabannya tidak, berarti langkah kerja yang diajukannya tersebut dialamatkan secara khusus untuk ayat-ayat yang mempunyai keserupaan redaksi dengan ayat-ayat lainnya seperti yang digagas Nasruddin Baidan pada jenjang selanjutnya, sebagaimana akan dibahas di bab ini.

b. Komparasi ayat Al-Qur`an dan hadits.

- 1) Menentukan kualitas hadits yang hendak diperbandingkan, yakni hadits mesti berkualitas shahih sebab hadits dengan kualitas *dha'if* otentisitasnya diragukan justru semakin tertolak karena dapat dipastikan tidak sejalan dengan Al-Qur`an.
- 2) Menganalisis dan menelusuri sebab-sebab terjadinya pertentangan antar keduanya.

c. Komparasi antar pendapat para mufasir.

- 1) Menemukan, menggali, serta menentukan titik pertemuan antara sejumlah perbedaan antar mufasir bila dimungkinkan.
- 2) Melakukan langkah *tarjih* atas suatu pendapat sesudah mengkaji kualitas argument masing-masing mufasir.⁵³

Penulis *Tafsir al-Mishbâh* tersebut mengajukan sebuah contoh penerapan penafsiran menggunakan metode *muqâran* dengan

⁵² M. Quraish Shihab dkk, *Sejarah dan Ulum al-Qur`an*, ..., hal. 186-190.

⁵³ M. Quraish Shihab dkk, *Sejarah dan Ulum al-Qur`an*, ..., hal. 191.

mengomparasikan QS. Ali ‘Imrân/3: 126 dan QS. Al-Anfâl/8: 10 sebagai berikut:

وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُم بِهِ ۗ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ

الْحَكِيمِ ﴿١٢٦﴾

126. “Dan Allah tidak menjadikan pemberian bala bantuan itu melainkan sebagai khabar gembira bagi (kemenangan)mu, dan agar tenteram hatimu karenanya, dan kemenanganmu itu hanyalah dari Allah yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.” (QS. Ali ‘Imrân/3: 126)

Ayat di atas tampak mirip dengan QS. Al-Anfâl/8: 10 berikut ini:

وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ ۗ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ

عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿١٠﴾

10. “Dan Allah tidak menjadikannya (mengirim bala bantuan itu), melainkan sebagai kabar gembira dan agar hatimu menjadi tenteram karenanya, dan kemenangan itu hanyalah dari sisi Allah. Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.” (QS. Al-Anfâl/8: 10)

Pada ayat Ali ‘Imrân, lafazh “*bihi*” berada setelah lafazh “*qulûbukum*”, sedangkan dalam al-Anfâl lafazh yang sama terletak sebelum lafazh “*qulûbukum*”. Pada al-Anfâl, penutup ayat atau *fashilah* diiringi dengan huruf *taukîd* “*inna*” yang artinya “sesungguhnya”, sementara dalam Ali ‘Imrân huruf yang berfungsi sebagai penegas tersebut tidak dijumpai. Hal ini tentu menjadikan setiap pembaca bertanya, kenapa demikian? Bukankah keduanya menerangkan tentang malaikat yang turun sebagai bala bantuan bagi kaum muslimin? Menurut M. Quraish Shihab, QS. Al-Anfâl/8: 10 berbicara mengenai perang Badar, sementara QS. Ali ‘Imrân/3: 126 berbicara perihal perang Uhud.⁵⁴ Dari sini tampak dengan jelas bahwa Shihab hendak menunjukkan signifikansi analisis redaksional dari ayat-ayat yang beredaksi mirip. Ia meyakini adanya rahasia penempatan sebuah lafazh yang tak sama kendati lafazh tersebut sama.

Masih menurut M. Quraish Shihab, perbedaan redaksional mengisyaratkan adanya perbedaan situasi kejiwaan serta pikiran mitra bicara atau *mukhâthab*, yakni kaum muslimin. Saat perang Badar, mereka amat khawatir sebab kondisi yang masih lemah dilihat dari aspek jumlah pasukan serta perlengkapan perangnya. Umat Islam kala itu, yakni sebelum perang Badar, belum pernah berperang memperjuangkan agama serta belum pernah

⁵⁴ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur`an*, Tangerang: Lentera Hati, cetakan ke-III, 2015, hal. 382-383.

mendapat bala bantuan malaikat. Sebab itu, Allah menekankan firman-Nya dengan memakai lafazh “inna” yang berarti “sesungguhnya”, dan hal ini jelas tak sama dengan dengan perang Uhud: jumlah pasukan yang cukup banyak, semangat pun menggebu, serta keyakinan bala bantuan malaikat akan turun sebagaimana terjadi saat perang Badar. Tapi sayang, malaikat yang mereka harapkan ternyata tidak kunjung datang dan akhirnya mereka pun kalah.⁵⁵ Dengan perbandingan semacam ini tidak hanya mengetahui titik-titik perbedaan secara redaksional namun juga dapat mengungkap rahasia perbedaan letak suatu lafazh serta konteks masing-masing ayat yang tampaknya serupa tersebut.

6. M. Ridlwan Nasir (l. 1951 M)

Metode tafsir *muqâran* merupakan metode penafsiran yang dilalui oleh mufasir dengan cara mengambil beberapa ayat Al-Qur`an, lalu mengutarakan penafsiran para mufasir atas ayat-ayat tersebut baik mereka yang termasuk ulama salaf, atau ulama hadits yang memiliki metode dan kecenderungan yang berbeda-beda, baik penafsirannya berkategori *bi al-ma`tsûr* maupun *bi al-ra`y* maupun *bi al-iqtirân* (perpaduan antara *al-ma`tsûr* dan *al-ra`y*), serta mengungkap pendapat mereka sembari membandingkan segi-segi dan kecenderungan tiap-tiap mereka dalam menafsirkan Al-Qur`an.⁵⁶

Berawal dari sederet langkah di atas dilakukan penjelasan siapa saja di antara mufasir yang terpengaruh oleh perbedaan mazhab dan siapa pula yang penafsirannya bermotif melegitimasi golongan atau pun aliran tertentu. Setelah itu, seorang mufasir *muqâran* menyampaikan pendapatnya perihal sejumlah mufasir lain yang telah dikajinya di atas mengenai corak penafsiran dari masing-masing mufasir. Di sinilah akan tampak corak yang beraneka ragam, mulai dari corak kebahasaan yang meliputi gramatika (*nahwu*), *balâghah*, *majâz*, dan sebagainya.

Menurut Ridlwan Nasir, sebenarnya juga perlu dilakukan perbandingan antara kitab tafsir yang satu dan lainnya dengan cakupan yang luas, yaitu dengan cara menelaah riwayat hidup mufasirnya, metode, dan kecenderungannya masing-masing. Sehingga, seluruh aspek tersebut dapat diketahui secara lebih gamblang. Jika hal ini dilakukan secara konsisten niscaya akan memberi kontribusi besar serta wawasan yang kaya pada para pembacanya.⁵⁷

Selain itu, tafsir *muqâran* menurut Nasir dapat ditempuh dengan tiga alternatif, yakni:⁵⁸

⁵⁵ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur`an*, ..., hal. 383.

⁵⁶ M. Ridlwan Nasir, *Memahami al-Qur`an Perspektif Baru: Metode Tafsir Muqârin*, cetakan I, Surabaya: Indera Media, 2003, hal. 20.

⁵⁷ M. Ridlwan Nasir, *Memahami al-Qur`an Perspektif Baru: ...*, hal. 21-22.

⁵⁸ M. Ridlwan Nasir, *Memahami al-Qur`an Perspektif Baru: ...*, hal. 22-40.

- a. Pendekatan sederhana atau mudah, yakni mengomparasikan antara ayat-ayat Al-Qur`an dengan sebagian yang lain. Pendekatan yang pertama ini mempunyai dua langkah kerja:
 - 1) Menelusuri ayat-ayat Al-Qur`an yang ada kemiripan dengan ayat lainnya dari segi redaksi.
 - 2) Menelusuri ayat-ayat Al-Qur`an yang serupa atau sama dengan ayat lainnya dari segi redaksi.
- b. Pendekatan kategori sedang, yakni mengomparasikan ayat-ayat Al-Qur`an berdasarkan apa yang telah ditulis oleh sejumlah mufasir, dengan langkah-langkah berikut ini:
 - 1) Memilih beberapa ayat Al-Qur`an.
 - 2) Menentukan beberapa mufasir yang hendak diperbandingkan mengenai ayat-ayat tersebut. Beberapa mufasir di sini boleh dari kalangan terdahulu (*mutaqaddimîn*) maupun belakangan (*muta`akhirîn*), baik tafsir yang termasuk, *bi al-ma'tsûr*, *bi al-ra'y*, maupun *bi al-iqtirân*, misalnya tafsir Sayyid Quthub (w. 1966 M) dan al-Zamakhsyarî (w. 1144 M).
 - 3) Menelaah pendapat para mufasir tersebut tentang ayat-ayat yang dibahas dari kitab tafsir mereka.
 - 4) Mengomparasikan kecenderungan tiap-tiap mufasir dalam menerapkan metode tafsirnya.
- c. Pendekatan kategori luas atau sukar, yakni mengomparasikan sebuah kitab tafsir dengan kitab tafsir lainnya dari beraneka sudut pandang, yang meliputi:
 - 1) Penyajian fakta yang terdiri atas riwayat hidup, latar belakang penulisan tafsir dan karya-karya lainnya, aliran dan kecenderungannya, metode, sistematika serta sumber tafsirnya.
 - 2) Evaluasi dari segi kesamaan dan perbedaannya.

7. Nashruddin Baidan (l. 1951 M)

Seraya mengutip pendapat M. Quraish Shihab dan al-Farmâwî, Nashruddin menyatakan bahwa tidak ada perbedaan di kalangan mufasir tentang metode komparatif, yakni yang dimaksud dengan metode *muqâran* ialah i) mengomparasikan teks ayat-ayat Al-Qur`an yang mempunyai kemiripan atau kesamaan redaksional yang beraneka ragam, dalam suatu kasus yang sama maupun diduga sama; ii) mengomparasikan ayat Al-Qur`an dan hadits Nabi yang secara lahirnya tampak bertentangan; iii) mengomparasikan beraneka pendapat mufasir dalam menafsirkan ayat-ayat tadi.⁵⁹

⁵⁹ Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur`an: Kajian Kritis atas Ayat-ayat yang Beredaksi Mirip*, cetakan ke-II, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, hal. 59-60; Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, cetakan ke-II, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, hal. 381. 379-385.

Langkah perbandingan dalam metode *muqâran* merupakan ciri utama, oleh sebab itu, seorang mufasir *muqârin* mesti meninjau pendapat para mufasir lain. Dan ini tidak ditemukan pada tiga metode tafsir lainnya; *ijmâlî*, *tahlîlî*, dan *maudhû'î*. Sebab itu pula apabila suatu penafsiran *muqârin* tidak melalui langkah perbandingan antar mufasir maka pola semacam ini tidak dapat disebut sebagai bermetode *muqâran*.⁶⁰ Baidan juga menjelaskan langkah-langkah komparasi dari tiga model perbandingan. Berikut ini akan dipaparkan masing-masing metode yang diajukannya.

a. Langkah kerja komparasi ayat dengan ayat:

- 1) Mengidentifikasi serta mengumpulkan ayat-ayat Al-Qur`an yang mempunyai kemiripan redaksi, sehingga dikenali mana ayat-ayat yang beredaksi mirip dan mana yang tidak.
- 2) Mengomparasikan ayat-ayat yang mirip tadi, baik yang membahas suatu kasus yang sama maupun dua kasus yang berbeda namun dengan redaksi yang sama.
- 3) Menganalisis perbedaan yang terdapat dalam sejumlah redaksi yang mirip, baik perbedaan tersebut menyangkut konotasi ayat, maupun perbedaan penggunaan redaksi atau penempatan suatu lafazh, dan sebagainya.
- 4) Mengomparasikan pendapat para mufasir mengenai ayat yang dikaji tersebut.

Tawaran langkah kerja mengenai komparasi antar ayat yang diajukan Baidan di atas rupanya kurang komprehensif dan dapat dikatakan relatif sederhana. Ia hanya berfokus pada aspek lahiriah ayat semata dan kurang menyentuh bagian-bagian penting di balik suatu ayat, misalnya tentang sebab turun ayat, keterkaitan suatu ayat dengan ayat sebelum dan sesudahnya atau yang biasa dikenal dengan *munâsabah*, dan lainnya. Dengan demikian, tidaklah mengherankan apabila langkah Baidan di atas terlihat dangkal dan kurang menitik. Pada gilirannya, hasil analisis dengan prosedur kerja semacam itu agaknya kurang menjawab rasa dahaga para peneliti yang berharap memperoleh data yang lebih banyak.

b. Kedua, langkah kerja dalam mengomparasikan ayat dengan hadits:

- 1) Mengumpulkan ayat-ayat yang secara lahir tampak bertentangan dengan hadits Nabi, baik ayat yang dimaksud memiliki kemiripan redaksional dengan ayat yang lain ataupun tidak.
- 2) Mengomparasikan dan menganalisis pertentangan dari aspek redaksi pada keduanya; ayat dan hadits.
- 3) Mengomparasikan pendapat mufasir dalam memaknai ayat dan hadits tersebut.

⁶⁰ Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur'an: ...*, hal. 63.

Adapun langkah perbandingan antara ayat Al-Qur`an dengan hadits sebagai materi komparasi selanjutnya oleh Baidan, dirasa penulis juga masih kurang tegas. Hal ini terlihat pada sisi penandasan kualitas hadits yang hendak diperbandingkan. Mestinya, pernyataan adanya prasyarat hadits yang akan dibandingkan berstatus sahih seyogyanya diangkat terlebih dahulu, sehingga hadits tersebut benar-benar mendesak untuk didudukkan muatan pesannya yang terlihat kontradiksi dengan sumber utama Islam, yakni Al-Qur`an. Langkah ini selain memberi kesan yang kuat dari sisi ketatnya kualifikasi hadits, juga dapat berfungsi sebagai faktor penghemat energi para peneliti yang bersangkutan. Dengan diketahui bahwa sebuah hadits yang diteliti berstatus tidak sahih – bisa *hasan*, *dha'if*, bahkan *maudhû'* – maka peneliti yang bersangkutan tidak perlu berpayah-payah membandingkannya dengan ayat Al-Qur`an yang memiliki makna bertentangan dengannya. Hal ini menjadi berbeda, apabila salah satu tujuan yang hendak dicapai sang peneliti adalah status suatu hadits yang belum jelas, sebab seperti dimaklumi, salah satu tolak ukur kesahihan hadits ialah tidak bertentangan dengan Al-Qur`an.

c. Langkah kerja mengomparasikan pendapat para mufasir dalam menafsirkan suatu ayat:

- 1) Mengumpulkan beberapa ayat Al-Qur`an yang dikaji tanpa menoleh pada sisi redaksinya.
- 2) Menelusuri pendapat para mufasir dalam menafsirkan sejumlah ayat tersebut.
- 3) Mengomparasikan pendapat para mufasir tersebut guna memperoleh informasi yang berkaitan dengan identitas serta pola berpikir tiap-tiap mufasir.⁶¹

Menurut Baidan, metode menafsirkan ayat-ayat yang mempunyai kemiripan redaksi terdapat beberapa langkah, yakni: i) mengidentifikasi dan mengumpulkan ayat-ayat yang mirip; ii) membandingkan redaksi ayat yang mirip; iii) menganalisis redaksi yang mirip; iv) mengomparasikan pendapat sejumlah mufasir. Penting untuk dicatat bahwa untuk menafsirkan Al-Qur`an dengan pola komparatif ini, mufasir dituntut mempunyai kualifikasi dalam beberapa hal, yaitu: i) Menguasai ilmu bahasa Arab yang meliputi: kosakata Al-Qur`an, ilmu *nahwu* atau sintaksis, ilmu *sharaf* atau morfologi, ilmu *balâgah*; ii) Mengetahui ilmu *asbâb al-nuzûl*; iii) Mengetahui ilmu *qirâ`at* atau ragam bacaan Al-Qur`an; iv) Mengetahui sirah Nabi Muhammad Saw.⁶² Pemaparan yang dilakukan Baidan sepertinya tidak jauh berbeda dengan

⁶¹ Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur'an:...*, hal. 64-66; penjelasan Baidan tentang metode penafsiran komparatif juga dalam ditemukan dalam: Nashruddin Baidan, *Konsepsi Taqwa Perspektif Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015, hal. 22-24.

⁶² Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur'an:...*, hal. xvi-xix.

perbandingan sebelumnya, yakni sama-sama sederhana, sehingga bagi kalangan yang hendak meneguk pemahaman secara lebih tuntas tentang tafsir komparasi masih belum dapat menghilangkan rasa hausnya dalam mencari keterangan tentang kajian yang mau didalami.

BAB IV

ANATOMI MUQÂRANAH DALAM TAFSIR MUQÂRAN KONVENSIONAL

A. Definisi Dan Langkah Kerja

Sebelum memasuki pembicaraan tentang tafsir *muqâran*, ada baiknya dibahas pengertian tentang tafsir itu sendiri. Langkah ini ditempuh sebagai dasar pemahaman yang selanjutnya akan diproyeksikan lebih jauh dalam rangka merajut pengertian tafsir *muqâran* secara utuh.

Secara bahasa tafsir berasal dari *isim mashdar* “*taf`îl*” dari akar kata “*al-fasr*” yang artinya menyingkap, menjelaskan, atau menerangkan makna yang abstrak.¹ Kata kerjanya mengikuti wazan “*dharaba-yadhribu*” dan “*nashara-yanshuru*”, dengan demikian dapat diaplikasikan menjadi “*fasara-yafsiru/yafsuru-fasr(an)*” artinya “*abânahu*” atau menjelaskan, sehingga kata “*tafsir*” memiliki arti menjelaskan dan menyingkap yang tertutup.

¹ Al-Râgib al-Ashfahânî, *Al-Mufradât fî Garîb al-Qur`ân*, Bairût: Dâr al-Ma`rifat, 2001, hal. 381.

Yakni, menyingkap maksud sesuatu lafazh yang musykil atau pelik.² Ibn Manzûr (w. 711 H), sebagaimana dikutip Nashruddin Baidan, memaknai tafsir dengan “*kasyf al-mughathâ*” atau membuka sesuatu yang tertutup.³ ‘Alî al-Shâbûnî (l. 1930 M) mengatakan secara bahasa tafsir berarti menjelaskan (*al-îdhâh*) dan menerangkan (*al-tabyîn*).⁴ Pendapat ini sama persis dengan pendapat al-Dzahabî (w. 1999 M).⁵ Tafsir dalam aspek kebahasaan ini lebih menekankan sisi pengungkapan makna suatu kata atau kalimat, dari yang asalnya masih belum jelas secara makna untuk kemudian dijelaskan maknanya.

Pendapat lain diajukan oleh Al-Jurjânî (w. 816 H) yang mengatakan, tafsir pada dasarnya berarti menyingkap dan menerangkan, sedangkan secara *syara*’ dapat dipahami dengan menjelaskan makna ayat, konteks, kisah-kisah, dan sebab ayat tersebut diturunkan (*asbâb al-nuzûl*), dengan lafazh yang menunjuknya secara terang.⁶ Tidak jauh berbeda dengan makna kata tafsir seperti diungkap di atas, al-Jurjânî juga berpendapat senada yakni menyingkap dan menjelaskan sebagai makna tafsir secara bahasa, sementara pada tataran istilah, ahli bahasa tersebut menyertakan sejumlah unsur penting dalam tata kerja tafsir yaitu pemahaman ayat, konteks dimana suatu ayat diturunkan, kisah-kisah serta sebab turun suatu ayat. Dengan demikian pendapat al-Jurjânî ini dapat dipandang sudah mendekati pada ranah tafsir yang sifatnya aplikatif.

Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) mengartikan tafsir dengan keterangan atau penjelasan tentang ayat-ayat Al-Qur`an agar maksudnya lebih mudah dipahami.⁷ Pemaknaan ini agaknya merupakan pengerucutan makna yang awalnya dipahami sebagai penjelasan semata, kemudian mengarah pada pemaknaan ayat-ayat secara lebih mendetail. Dalam bahasa Inggris, kata tafsir dipadankan dengan term “exegesis” dan “interpretation” yang keduanya diartikan penjelasan, penafsiran, dan penerjemahan,⁸ dan

² Mannâ’ al-Qaththân, *Mabâhîts fî ‘Ulûm al-Qur`ân*, ttp: Mansyûrat al-‘Ashr al-Hadîts, tth, hal. 323.

³ Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, cetakan ke-II, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, hal. 66.

⁴ ‘Alî ash-Shâbûnî, *Al-Tibyân fî ‘Ulûm al-Qur`ân*, Jakarta: Dâr al-Kutub al-Islamiyyah, 2003, hal. 65.

⁵ Muḥammad Ḥusain al-Dzahabî, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, juz I, ttp: Mush’ab bin Umair, 2004, hal. 12.

⁶ ‘Alî bin Muḥammad al-Jurjânî, *Al-Ta’rîfât*, ttp: Al-Haramain, 1421 H, hal. 62.

⁷ Tim Redaksi Kamus Besar Bahasa Indonesia, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi ketiga, cetakan ke-III, Jakarta: Balai Pustaka, 2005, hal. 1119.

⁸ John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia*, cetakan ke-XXVII, Jakarta: Gramedia, 2003, hal. 223 dan 328.

dapat juga dipadankan dengan term “explanation” seperti yang dilakukan Abdullah Yusuf Ali (w. 1953 M).⁹

Sementara itu, al-Suyûthî (w. 911 H) mengatakan bahwa tafsir itu ber-*wazan* “*taf’îl*” dari lafadh “*al-fasr*” yang mempunyai arti “*al-bayân*” (penjelasan) dan “*al-kasyf*” (penyingkapan).¹⁰ Al-Zarkasyî (w. 794 H) menyebutkan tafsir ialah ilmu yang digunakan untuk mengetahui dan memahami maksud kitab Allah (Al-Qur`an) yang diturunkan kepada Nabi-Nya, Muhammad Saw, menjelaskan makna-makna, mengeluarkan hukum-hukum, dan hikmah-hikmahnya. Dan untuk semua itu diperlukan pengetahuan tentang ilmu bahasa, *nahwu*, *sharaf*, ilmu *bayân*, *ushûl fiqh*, *qirâ`at*, serta pengetahuan mengenai *asbâb al-nuzûl* dan *nâsikh-mansûkh*.¹¹ Selain mengungkap sisi maksud firman Allah dalam Al-Qur`an, al-Zarkasyî menggarisbawahi hal-hal penting yang juga harus disingkap dari kandungan Al-Qur`an yakni sisi hukum dan hikmahnya. Rupanya ia meyakini bahwa di balik hukum-hukum yang telah ditetapkan Allah Swt terdapat hikmah yang banyak, tidak semata-mata penetapannya. Pendeknya, dengan tafsir segenap peraturan yang dititahkan Allah pada manusia dapat diketahui lengkap dengan hikmahnya. Untuk sampai pada tahap ini, diperlukan ilmu pendukung antara lain ilmu bahasa – Arab – *nahwu*, *sharaf*, *bayân*, *ushûl fiqh*, *qirâ`at*, *asbâb al-nuzûl*, dan *nâsikh-mansûkh*.

Sedikit berbeda dengan sejumlah pendapat di atas, al-Zarqânî (w. 1367 H) menyebutkan bahwa tafsir secara bahasa berarti penjelasan, dan secara istilah dapat didefinisikan ilmu yang membahas tentang Al-Qur`an dari aspek petunjuk-petunjuknya untuk mengetahui maksud yang dikehendaki Allah Swt sesuai kadar kemampuan manusia.¹² Ada penekanan khusus yang ditampilkan oleh al-Zarqânî dalam memahami istilah tafsir, yaitu “sesuai kadar kemampuan manusia.” Kalimat ini menarik untuk dicermati sebab dalam definisi-definisi sebelumnya tidak ditemukan. Asumsi ini berawal dari kesadaran yang kuat jika Al-Qur`an sebagai kalam Ilahi berasal dari Yang Mahagesalanya dan Tidak Terbatas ditujukan kepada manusia yang lemah dan sangat terbatas. Sebab itu, menjadi suatu kelaziman manakala dalam memahami untaian ayat Ilahi tersebut tidak akan sempurna seperti maksud

⁹ Hal ini dapat ditelusuri ketika ia menerjemahkan lafadh tafsir dalam QS. Al-furqan 25: 33, lihat: Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Qur`an: Text, Translation, and Commentary*, Maryland: Amana Corp, 1983, hal. 933; lihat juga: M. Taqiuddin al-Hilali dan Muhammad Muhsin Khan, *The Noble Qur`an English Translation of The Meanings and Commentary*, Madinah: King Fahd Glorious Qur`an Printing Complex, tth, hal. 363.

¹⁰ Jalâl al-Dîn ‘Abd al-Rahmân bin Abû Bakr al-Suyûthî, *Al-Itqân fî ‘Ulûm al-Qur`ân*, jilid 2, Bairût: Dâr al-Kutub, 2007, hal. 346.

¹¹ Badr al-Dîn Abî ‘Abdillâh Muḥammad bin Bahâdur bin ‘Abdillâh al-Zarkasyî, *Al-Burhân fî ‘Ulum al-Qur`ân*, Bairût: Dâr al-Kutub, 2007, hal. 29.

¹² Muḥammad ‘Abd al-Azhîm al-Zarqânî, *Manâhil al-‘Irfân fî ‘Ulûm al-Qur`ân*, Bairût: Dâr al-Kutub, 2004, hal. 265.

yang dikehendaki oleh Allah selaku penyampai kalam, sehingga manusia hanya dituntut memahaminya sejauh kemampuan kemanusiaan yang ada padanya.

Kata “*tafsîr*” dalam Al-Qur`an ditemukan hanya sekali, tepatnya dalam QS. Al-Furqân/25: 33:¹³

وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴿٣٣﴾

33. “*Tidaklah orang-orang kafir itu datang kepadamu (membawa) sesuatu yang ganjil, melainkan Kami datangkan kepadamu suatu yang benar dan yang paling baik penjelasannya.*” (QS. Al-Furqân/25: 33)

Maksudnya, setiap kali mereka datang kepada Nabi Muhammad Saw membawa suatu hal yang aneh berupa usul dan kecaman, Allah menolaknya dengan suatu yang benar dan nyata.¹⁴ Ayat ini turun, tepatnya berangkaian dengan satu sebelumnya, berkaitan dengan perkataan kaum Musyrik: “Jika Muhammad benar-benar Nabi sebagaimana yang disangkanya, lantas kenapa Tuhannya mengazabnya dengan cara tidak menurunkan Al-Qur`an padanya dengan sekaligus.” Juga orang-orang kafir yang mengatakan, “Kenapa Al-Qur`an tidak diturunkan pada Muhammad secara sekaligus seperti Taurat yang diturunkan pada Musa?” Lalu Allah menjawabnya melalui ayat ini: “Kami menurunkan Al-Qur`an padamu secara berangsur-angsur semacam ini, ialah untuk mengokohkan hatimu, juga memudahkanmu menghafal dan memahaminya, dan Kami pun membacakannya padamu melalui lisan Jibril dengan tartil dan indah.¹⁵ Al-‘Akbarî (w. 616 H), memahaminya bahwa orang-orang kafir tidak akan mampu mendatangkan bacaan yang serupa dalam kebenaran isi maupun keindahan penjelasannya (tafsirnya).¹⁶

Dari ayat di atas menjadi jelas bahwa pengertian tafsir adalah seputar penjelasan berkaitan dengan isi kandungan Al-Qur`an. Dengan prosedur tafsir yang telah sistematis beserta beragam perangkatnya, pesan-pesan Ilahiah yang dibawanya dapat diungkap. Al-Qur`an yang diakui tersusun dari rangkaian ayat yang indah menjadi bertambah menakjubkan manakala aspek kandungan maknanya berhasil disingkap. Dan hal ini amat relevan dengan cara penurunannya yang tidak sekaligus akan tetapi berangsur-angsur sebab

¹³ Muḥammad Fu‘âd ‘Abd al-Bâqî, *Al-Mu‘jam al-Mufahras li Alfâdh al-Qur`ân*, Indonesia: Maktabah Dahlân, tth, hal. 659.

¹⁴ *Al-Qur`an dan Terjemahnya*.

¹⁵ Wahbah Zuhailî, *Al-Tafsîr al-Wajîz*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1431 H, hal. 363. Tentang keindahan-keindahan pesan dan ketentuan hukum Al-Qur`an, dapat dijumpai dalam: Sulaimân bin ‘Abdillâh bin Ḥamûd Abâ al-Khail, *Mashâdir al-Dînî al-Islamî wa Abraza Mahâsinuh wa Mayâzâh*, Riyâdh: Dâr al-‘Ashimah, 2010, hal. 7-12.

¹⁶ Abû al-Baqâ‘ ‘Abdullâh bin al-Husain al-‘Akbarî, *Al-Tibyân fi I`râb al-Qur`ân*, juz 2, Bairût: Dâr al-Fikr, 2005, hal. 261.

untuk mewujudkan keduanya (keindahan *lafzhî* dan mengurai kedalaman maknawinya) dibutuhkan waktu yang tidak sebentar.

Dari sejumlah pemaparan tentang arti tafsir dari sisi kebahasaan dan istilah, dapat ditarik benang merah sehingga menghasilkan tiga karakteristik penting yang muncul seperti disampaikan oleh M. Quraish Shihab: Pertama, seorang mufasir mesti serius dan sungguh-sungguh juga berulang-ulang dalam upaya menemukan makna yang tepat dan bisa dipertanggungjawabkan. Proses kerja tafsir bukanlah kerja sampingan yang dapat dilakukan dengan tanpa dasar atau sekadar perkiraan, sebab yang ditafsirkan ialah firman Allah dan karena itu ia dapat memberi dampak yang besar pada duniawi dan ukhrawi manusia; Kedua, seorang penafsir tidak hanya bertugas menjelaskan makna yang dipahaminya, akan tetapi ia hendaknya juga berusaha menyelesaikan kemusykilan atau kesamaran makna lafadh ataupun kandungan kalimat ayat. Perlu diingat, penyelesaiannya juga tidak benar jika dipaksakan, namun dibiarkan dalam kesamarannya bagi yang bersangkutan, bahkan boleh jadi selama generasinya. Hingga ketika, *in syâ` Allâh*, akan terungkap sebagaimana yang terbukti dewasa ini dari banyak masalah yang belum terungkap di masa lalu; Ketiga, karena tafsir merupakan hasil karya manusia sesuai dengan kemampuan dan kecenderungannya, niscaya tak bisa dihindari adanya jenjang-jenjang hasil karya penafsiran, baik dari aspek kedalaman analisis maupun kedangkalannya, luas ataupun sempitnya, serta corak tafsirannya. Masing-masing penafsir mengeksplorasi ayat Al-Qur`an lalu mempersembahkan hasilnya. Meskipun berbeda-beda, tetapi tidak menutup kemungkinan semuanya benar.¹⁷

Selanjutnya, adalah sebuah keniscayaan bahwa dalam menafsirkan Al-Qur`an terdapat sumber-sumber yang dijadikan rujukan oleh seorang penafsir untuk memahami ayat-ayat yang ditafsirkannya. Al-Dzahabî (w. 1999 M) mengatakan sumber-sumber tafsir, secara runtut, dapat dipilah dalam empat bagian, yakni Al-Qur`an, penjelasan dari Nabi atau hadits, ijtihad serta kemampuan beristimbath, dan keterangan Ahli Kitab dari kalangan Yahudi dan Nasrani atau yang lebih dikenal dengan istilah *israiliyyat*.¹⁸ Runtut sumber sebagaimana dinyatakan al-Dzahabî di atas

¹⁷ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur`an*, cetakan ke-III, Tangerang: Lentera Hati, 2015, hal. 10. Pernyataan M. Quraish Shihab ini menjadi penting mengingat ada kecenderungan, yang tanpanya, akan membawa tafsir Al-Qur`an mengarah pada hal-hal yang berseberangan dengan spirit kitab suci tersebut, lihat: Muḥammad Ḥusain al-Dzahabî, *Al-Ittijâhât al-Munḥarifât fî Tafsîr al-Qur`ân Dawâfî'uhâ wa Daf'ihâ*, ttp: Maktabah Wabbah, 1986, hal. 7; Komaruddin Hidayat, *Wahyu di Langit Wahyu di Bumi: Doktrin dan Peradaban Islam di Panggung Sejarah*, Jakarta: Paramadina, 2003, hal. 229.

¹⁸ Muḥammad Ḥusain al-Dzahabî, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, ttp: Mush'ab bin 'Umair, 2004, hal. 31. Keberadaan *israiliyyat* ini mendapat perhatian tersendiri di kalangan orientalis seperti Goldziher, lihat: Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir: Dari Aliran Klasik*

merupakan deretan integral yang menjadi pedoman para mufassir dalam pola kerjanya. Misalnya, apabila dalam Al-Qur`an sendiri telah ada penjelasannya maka sumber yang lain tidak mendapat ruang kecuali yang sifatnya pelengkap saja sebab penjelasan (tafsir) yang utama telah dijumpai dalam Al-Qur`an. Pendeknya, ayat Al-Qur`an yang satu menjadi penjelasan pada ayat yang lain. Apabila di dalam Al-Qur`an tidak ada penjelasannya maka beralih pada tingkatan yang kedua yaitu penjelasan dari Nabi tentang ayat yang hendak ditafsirkan tersebut; jika ditemukan penjelasannya, secara otomatis hadits Nabi inilah yang dipergunakan untuk memahami maksud kalimat Al-Qur`an yang dikaji tadi. Demikian seterusnya. Berikut ini akan dibahas tiap-tiap sumbernya secara lebih rinci:

Pertama, Al-Qur`an. Artinya, ayat Al-Qur`an yang satu ditafsirkan atau dapat menjelaskan ayat Al-Qur`an yang lain. Dalam istilah tafsir umum dipahami sebuah *ungkapan* “Al-Qur`anu yufassiru ba’dhuhû ba’dlâ(n)” artinya “sebagian ayat Al-Qur`an itu menjelaskan sebagian ayat yang lain.”¹⁹ Misalnya QS. Al-Mâidah/5: 1, yang ditafsirkan dengan QS. Al-Mâidah/5: 3:

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ۗ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرِ
مُحَلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ ۗ إِنَّ اللَّهَ تَحَكُّمٌ مَا يُرِيدُ ﴿٥﴾

1. “Hai orang-orang yang beriman, penuhilah aqad-aqad itu. Dihalalkan bagimu binatang ternak, kecuali yang akan dibacakan kepadamu. (yang demikian itu) dengan tidak menghalalkan berburu ketika kamu sedang mengerjakan haji. Sesungguhnya Allah menetapkan hukum-hukum menurut yang dikehendaki-Nya.”

Aqad (perjanjian) yang disinggung pada ayat di atas mencakup janji prasetia hamba kepada Allah dan perjanjian yang dibuat oleh manusia dalam pergaulan sesamanya.²⁰ Sementara itu, untuk lafazh yang bergaris bawah dalam ayat di atas yaitu “bahîmat al-‘an’âm” ditafsirkan dengan ayat 3 dalam surat yang sama sebagai berikut:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ ۖ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ
وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ
تَسْتَفْسِمُوا بِالْأَزْلَمِ ۗ ذَلِكُمْ فِسْقٌ ۗ الْيَوْمَ يَيسُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ

hingga Modern, terj: M. Alaika Salamullah, dkk, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003, hal. 80-86.

¹⁹ Majdî al-Hilâlî, *Al-‘Audah ilâ al-Qur`ân: Li Mâdzâ wa Kaifa?*, Kairo: Dâr al-Tauzî’ wa al-Nasyr al-Islâmiyyah, 2003, hal. 184.

²⁰ *Al-Qur`an dan Terjemahnya*.

وَأَحْشَوْنَ^ع الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا
فَمَنْ أَضْطَرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٢١﴾

3. “Diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah, daging babi, (daging hewan) yang disembelih atas nama selain Allah, yang tercekik, yang terpukul, yang jatuh, yang ditanduk, dan diterkam binatang buas, kecuali yang sempat kamu menyembelinya, dan (diharamkan bagimu) yang disembelih untuk berhala. Dan (diharamkan juga) mengundi nasib dengan anak panah, (mengundi nasib dengan anak panah itu) adalah kefasikan. pada hari ini orang-orang kafir telah putus asa untuk (mengalahkan) agamamu, sebab itu janganlah kamu takut kepada mereka dan takutlah kepada-Ku. pada hari ini telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Ku-cukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Ku-ridhai Islam itu jadi agama bagimu. Maka barang siapa terpaksa karena kelaparan tanpa sengaja berbuat dosa, Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Darah yang dimaksud dalam ayat ini ialah darah yang keluar dari tubuh, sebagaimana tersebut dalam surat al-An`âm ayat 145. Adapun yang termasuk kategori tidak sempat menyembelinya ialah binatang yang tercekik, yang dipukul, yang jatuh, yang ditanduk dan yang diterkam binatang buas adalah halal apabila sempat disembelih sebelum mati. Sedangkan term *al-azlâm* artinya anak panah yang belum pakai bulu. Masyarakat Arab Jahiliyah menggunakan anak panah yang belum pakai bulu untuk menentukan Apakah mereka akan melakukan suatu perbuatan atau tidak. Caranya, mereka mengambil tiga buah anak panah yang belum pakai bulu. setelah ditulis masing-masing yaitu dengan “lakukanlah”, “jangan lakukan,” sedang yang ketiga tidak ditulis apa-apa, diletakkan dalam sebuah tempat dan disimpan dalam Ka`bah. Jika mereka hendak melakukan sesuatu maka mereka meminta supaya juru kunci Ka`bah mengambil sebuah anak panah itu. Terserah nanti apakah mereka akan melakukan atau tidak melakukan sesuatu, sesuai dengan tulisan anak panah yang diambil itu. Kalau yang terambil anak panah yang tidak ada tulisannya, maka undian diulang sekali lagi.²¹

Atau dalam QS. Al-Nisâ`/4: 27, yang ditafsirkan dengan Ahli Kitab seperti penjelasan dalam QS. Al-Nisâ` /4: 44 berikut ini:

وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا ﴿٢٧﴾

²¹ Al-Qur`an dan Terjemahnya.

27. “Dan Allah hendak menerima taubatmu, sedang orang-orang yang mengikuti hawa nafsunya bermaksud supaya kamu berpaling sejauh-jauhnya (dari kebenaran).”

Orang-orang yang mengikuti hawa nafsunya pada ayat di atas ialah para Ahli Kitab, hal ini dijelaskan dalam QS. Al-Nisâ`/4: 44. Agar lebih jelas ayat yang dimaksud ialah sebagai berikut:

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يَشْتَرُونَ الضَّلَالََةَ وَيُرِيدُونَ أَن تَضِلُّوا السَّبِيلَ



44. “Apakah kamu tidak melihat orang-orang yang telah diberi bahagian dari Al kitab (Taurat)? mereka membeli (memilih) kesesatan (dengan petunjuk) dan mereka bermaksud supaya kamu tersesat (menyimpang) dari jalan (yang benar).”

Kedua, Al-Qur`an ditafsirkan dengan hadits Nabi.²² Salah satu fungsi hadits adalah sebagai penjelasan bagi Al-Qur`an. Hal ini sejalan dengan tugas beliau untuk menjelaskan Al-Qur`an pada umatnya. Misalnya, ialah lafadh “quwwat” dalam QS. Al-Anfâl/8: 60 yang ditafsirkan oleh Nabi dengan memamah, berikut ini ayat yang dimaksud:

وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِن قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ

وَأَٰخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ۗ وَمَا تُنْفِقُوا مِن شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ

وَأَنْتُمْ لَا تظَلُمُونَ ﴿٦٠﴾

60. “Dan siapkanlah untuk menghadapi mereka kekuatan apa saja yang kamu sanggupi dan dari kuda-kuda yang ditambat untuk berperang (yang dengan persiapan itu) kamu menggentarkan musuh Allah dan musuhmu dan orang-orang selain mereka yang kamu tidak mengetahuinya; sedang Allah mengetahuinya. apa saja yang kamu nafkahkan pada jalan Allah niscaya akan dibalasi dengan cukup kepadamu dan kamu tidak akan dianiaya (dirugikan).”

Ada banyak persenjataan yang harus disiapkan untuk menghadapi musuh dalam perang yang sewaktu-waktu meletus, antara lain tombak, pedang, termasuk juga panah. Dan untuk senjata yang terakhir disebut inilah yang dimaksudkan oleh ayat di atas seperti dijelaskan oleh Rasulullah. Penjelasan tersebut tentu tidak bisa dilepaskan dari sosiokultur saat itu dimana persenjataan tidak secanggih dan beraneka seperti jaman ini. Hal ini

²² Tentang penafsiran Nabi, dalam tinjauan lebih kritis dapat ditemukan dalam: Muhammad ‘Ata al-Sid, *Sejarah Kalam Tuhan: Kaum Beriman Menalar Kalam Al-Qur`an Masa Nabi, Klasik dan Modern*, terj: Ilham B. Saenong, Jakarta: Teraju, 2004, hal. 187-198.

tidak serta merta menyebabkan tafsir Rasulullah Saw ini tertolak, akan tetapi alat pemahaman tafsir tersebut dapat diperluas dengan mengidentifikasi peralatan lain seperti pelontar yang sejenis dengan panah. Di era sekarang, panah dapat berubah bentuknya dengan senjata mutakhir misalnya bom nuklir, senjata kimia, dan lainnya, yang cara kerjanya mirip dengan panah dari sisi urgensi fokusnya maupun anak peluru yang dilontarkannya.

Misal yang lainnya ialah dalam QS. Al-Fath/48: 26, yakni lafazh “*kalimat al-taqwâ*” yang ditafsirkan oleh Nabi Saw dengan kalimat “*Lâ ilâha illa-Allâh*” (tidak ada tuhan selain Allah Swt). Di bawah ini adalah ayat yang dimaksud:

إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ
وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَىٰ وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا ۗ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ
عَلِيمًا ﴿٢٦﴾

26. “*Ketika orang-orang kafir menanamkan dalam hati mereka kesombongan (yaitu) kesombongan Jahiliyah lalu Allah menurunkan ketenangan kepada Rasul-Nya, dan kepada orang-orang mukmin dan Allah mewajibkan kepada mereka kalimat-takwa dan adalah mereka berhak dengan kalimat takwa itu dan patut memilikinya. dan adalah Allah Maha mengetahui segala sesuatu.*”

Ketiga, Al-Qur`an ditafsirkan dengan ijtihad dan kemampuan beristimbath. Tahap ketiga ini mula-mula terjadi di jaman Shabihat, saat mereka hendak memahami suatu ayat sementara penjelasannya tidak dijumpai dalam Al-Qur`an maupun hadits Nabi Saw, maka langkah yang diambil adalah melakukan ijtihad, yang tentu saja dengan seperangkat pengetahuan yang berkaitan dengan hal itu, yakni i) pengetahuan tentang bahasa (Arab) dan kandunga maknanya, ii) pengetahuan adat kebiasaan bangsa Arab, iii) pengetahuan sosiokultur masyarakat Yahudi dan Nasrani di jazirah Arab saat Al-Qur`an diturunkan, iv) kemampuan memahami disertai wawasan pengetahuan yang luas.²³ Tanpa beberapa pengetahuan ini dapat dipastikan seseorang akan banyak mengalami kendala dalam menafsirkan Al-Qur`an.

Contoh yang dapat diajukan perihal ijtihad sebagai sumber penafsiran Al-Qur`an ialah maksud dari QS. Al-Nashr/110: 1-3. Ketika itu para Sahabat memahaminya sebagai perintah Allah kepada mereka agar memuji dan meminta ampunan pada-Nya manakala dianugerahi pertolongan dan kemenangan. Akan tetapi berbeda dengan Ibnu Abbas Ra (w. 68 H) yang

²³ Al-Dzahabi, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, ..., hal. 45.

memahaminya sebagai pemberitahuan Allah Swt kepada Rasulullah Saw bahwa ajalnya telah dekat.²⁴

Keempat, Ahli Kitab dari kalangan Yahudi dan Nasrani. Kenyataan yang sulit dibantah perihal Al-Qur`an ialah adanya kebersesuaiannya terhadap kitab-kitab sebelumnya yakni kitab Taurat dan Injil. Terlepas penjelasan Al-Qur`an bahwa kedua kitab yang disebut terakhir telah mengalami perubahan-perubahan, ada sejumlah informasi yang diyakini asli sehingga patut dinilai sejalan dengan informasi Al-Qur`an, misalnya tentang kisah-kisah Nabi terdahulu yang selain diceritakan oleh Al-Qur`an juga dikisahkan dalam Taurat dan Injil. Harus diakui pula bahwa penjelasan yang terdapat dalam Taurat dan Injil dalam banyak hal dipandang lebih terperinci, dan hal ini menjadi titik perhatian tersendiri di kalangan Sahabat untuk mengungkapkannya guna dijadikan sebagai penjelas bagi ayat-ayat Al-Qur`an yang berbicara tentang hal yang sama namun dengan ayat-ayat yang global atau tidak terperinci. Perihal israiliyyat ini, Rasulullah pernah berpesan melalui sabdanya, “*Janganlah kalian membenarkan Ahli Kitab, dan jangan pula mendustakan mereka, akan tetapi katakanlah kami beriman kepada Allah dan apa yang diturunkan pada kami...*”

Adapun urgensi tafsir, para Ulama memandang tafsir` memiliki peran yang besar sebab tanpa adanya tafsir pesan Al-Qur`an sebagai kitab petunjuk bagi umat manusia tidak dapat berfungsi secara optimal. Sebab itu, eksistensi tafsir mesti diapresiasi dengan cara menjaga sekaligus melestarikan khazanah tafsir yang ada, ditambah upaya-upaya baru dari aspek pendekatan penafsiran Al-Qur`an yang harus diakui sudah merupakan kebutuhan.²⁵

Jamak diketahui bahwa Allah menyeru makhluk-Nya – dalam hal ini manusia --, hanya pada hal-hal yang mereka pahami. Karena itu Ia mengutus para rasul dengan menggunakan bahasa yang dimengerti oleh kaumnya, menurunkan kitab suci dengan bahasa mereka. Dengan demikian misi kenabian untuk menyampaikan pesan Ilahiah menjadi lebih mudah dan efektif, karena paling tidak, persoalan komunikasi bukan lagi menjadi kendala misi tersebut.

Sejumlah ulama – sebagaimana dikutip Abd. Lathif – antara lain Ahmad al-Syirbasyi, mengatakan bahwa kedudukan tafsir bergantung pada materi atau masalah yang ditafsirkannya, karena materi tafsir adalah kitab

²⁴ Muḥammad Ḥusain al-Dzahabî, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, ttp: Mush’ab bin ‘Umair, 2004, hal. 47; tentang kapabilitas Ibnu ‘Abbâs dalam tafsir, lihat: Ahmad Syurbasyi, *Study tentang Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur`an*, terj: Zulfan Rahman, Jakarta: Kalam Mulia, 1999, hal. 110.

²⁵ Untuk contoh ini muncul cukup banyak karya, lihat misalnya Yusuf Rahman, dkk, *Qur`anic Studies in Contemporary Indonesia*, Jakarta: UIN Jakarta Press, 2015. Atau kajian tafsir metode tematik, misalnya: M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur`an: Tafsir Maudlu’i atas Pelbagai Persoalan Umat*, cetakan XVII, Bandung: Mizan, 2006.

suci Al-Qur`an yang memiliki kedudukan yang mulia, maka kedudukan tafsir pun amatlah mulia. Al-Zarkasyî (w. 794 H) menyebutkan bahwa perbuatan paling baik yang dilakukan oleh akal manusia serta kemampuan berpikirnya yang tinggi adalah kegiatan mengungkapkan rahasia yang terkandung dalam wahyu Ilahi dan menyingkapkan pentakwilannya yang benar berdasarkan pengertian-pengetian yang kokoh dan tepat. Pendapat yang lain disampaikan al-Râghib al-Ashfahânî (w. 502 H) bahwa karya yang termulia ialah buah kesanggupan menafsirkan dan mentakwilkan Al-Qur`an. Sementara penulis Tafsir al-Mishbah, M. Quraish Shihab, mengatakan pemahaman terhadap ayat-ayat Al-Qur`an melalui penafsiran-penafsirannya mempunyai peranan yang sangat besar bagi maju-mundurnya umat. Sekaligus penafsiran-penafsiran itu menjadi tolok ukur perkembangan serta corak pemikiran mereka. Sementara itu, Abd. Muin Salim menyebut ada dua fungsi tafsir Al-Qur`an: pertama, fungsi epistemologis, yakni sebagai metode pengetahuan terhadap ayat-ayat Al-Qur`an yang informatif, dan kedua, pendayagunaan norma-norma kandungan Al-Qur`an melalui tafsir.²⁶

Tafsir adalah langkah untuk menjelaskan atau menyingkap kandungan makna ayat-ayat Al-Qur`an dengan segenap ilmu pendukungnya yang terangkai dalam *'ulûm al-Qur`ân*. Selain itu, eksistensi tafsir Al-Qur`an memiliki dasar yang tak terbantahkan baik dari aspek teologis, yuridis, maupun historis. Dengan demikian, upaya menafsirkan Al-Qur`an merupakan suatu keniscayaan, sebab tanpa kehadirannya, Al-Qur`an sebagai kitab petunjuk takkan bernilai apa-apa kecuali bunyi, langgam, dan tulisan belaka.

Pembahasan seputar pengertian, sumber dan sumber tafsir di atas jelas berbeda dengan takwil, yang seringkali disalahpahami oleh sebagian kalangan. Pembicaraan ini, meskipun tidak tuntas, dirasa penting guna menghindari kekeliruan yang ama terulang. Tafsir dan takwil, dalam beberapa titik memang mempunyai persamaan dan sekaligus perbedaan sehingga tanpa pengetahuan yang memadai, peluang terjadinya tumpah tindih di tataran praktik besar kemungkinan dapat terjadi. Hal ini tentu tidak menafikan sebagian pendapat yang menyatakan bahwa keduanya adalah sama atau sinonim saja, yaitu dua kata yang berbeda tetapi memiliki makna yang sama.

Menurut al-Qaththân (w. 1999 M), ada beberapa pendapat perihal pengertian tafsir dan takwil yang terangkum menjadi empat bagian: i) tafsir dan takwil adalah dua kata berbeda yang memiliki makna sama atau sinonim, sehingga dapat dikatakan takwil ialah menafsirkan perkataan dan menjelaskan maknanya. Termasuk dalam pengertian ini ialah doa yang

²⁶ Abd Latihf, dalam: M. Alfatih Suryadilaga, dkk, *Metodologi Ilmu Tafsir*, cetakan ke-III, Yogyakarta: Teras, 2010, hal. 34-35.

dilantunkan Rasulullah Saw untuk Ibnu ‘Abbâs: “*Ya Allah, berikanlah kemampuan padanya untuk memahami agama dan ajarkanlah kepadanya takwil,*” ii) takwil ialah esensi dari suatu perkataan, maka takwil dari tuntutan (*thalab*) adalah esensi perbuatan yang dituntut itu sendiri dan takwil dari *khbar* ialah esensi sesuatu yang diberitakan. Atas dasar ini perbedaan antara takwil dan tafsir cukup besar, sebab tafsir merupakan *syarah* dan penjelasan dari suatu perkataan dan penjelasan tersebut berada dalam pikiran dengan cara memahaminya serta dalam lisan dengan ungkapan yang menunjukkannya. Sedangkan takwil ialah esensi sesuatu yang berada dalam realita, bukan dalam pikiran. Misalnya dikatakan, “matahari telah terbit” maka takwil dari ucapan ini adalah terbitnya matahari itu sendiri, iii) tafsir ialah apa yang telah jelas dalam Al-Qur`an atau tertentu (pasti) dalam hadits yang shahih karena maknanya telah jelas dan gamblang. Adapun takwil ialah apa yang disimpulkan para ulama; sebagian kalangan menyebut tafsir adalah apa yang berhubungan dengan riwayat sementara takwil ialah apa yang berhubungan dengan *dirâyah*, iv) tafsir lebih banyak dipergunakan dalam menerangkan lafazh dan kosa kata, sedangkan takwil lebih dominan dipakai untuk menjelaskan makna dan susunan kalimat.²⁷

Al-Ashfahânî (w. 502 H), seperti dikutip al-Suyûthî (w. 991 H), mengatakan bahwa perbedaan tafsir dan takwil ialah tafsir sifatnya lebih umum daripada takwil dan penggunaannya lebih dominan dalam lafazh-lafazh atau kosakata. Sementara takwil lebih banyak digunakan dalam hal menyingkap kandungan makna dan susunan kalimat (bukan sekedar kata atau lafazh), dan itu pun mayoritas terdapat pada kitab-kitab Ilahiyah (kitab suci) sedangkan tafsir terdapat dalam kitab suci maupun selain kitab suci.²⁸ Penjelasan al-Suyûthî ini mempunyai kelebihan selain sederhana karena sifatnya yang ringkas namun juga definitif sebab batasan-batasan tafsir dan takwil terpilah secara jelas dan gamblang. Pengertian inilah, menurut hemat penulis, yang banyak digunakan oleh para pengkaji tafsir dan ilmu Al-Qur`an.

²⁷ Manna' Khalil al-Qaththan, *Studi Ilmu-ilmu Al-Qur`an*, terj: Mudzakkir AS, Jakarta: Litera Antar Nusa, 2000, hal. 460-461. Lihat juga: Muḥammad bin ‘Alawî al-Mâlikî al-Ḥasanî, *Zubdat al-Itqân fî ‘Ulûm al-Qur`ân*, Jeddah: Dâr al-Syurûq, 1986, hal. 167.

²⁸ Jalâl al-Dîn ‘Abd al-Rahmân bin Abû Bakr al-Suyûthî, *Al-Itqân fî ‘Ulûm al-Qur`ân*, jilid 2, Bairût: Dâr al-Kutub, 2007, hal. 346. Lihat juga: Muḥammad bin Alawî al-Mâlikî al-Ḥasanî, *Al-Qawâ'id al-Asasiyyah fî ‘Ulûm al-Qur`ân*, Malang: Hai`at al-Shafwat, tth, hal. 149. Untuk diskusi tentang tafsir dan takwil dalam perspektif yang berbeda dapat dijumpai misalnya dalam tulisan, Md. Salleh Yaapar, “Takwil sebagai Bentuk Hermeneutika Islam”, dalam *Jurnal ‘Ulumul Qur`an*, Vol. III, No. 3, Tahun 1992, hal. 4.

Para pakar tafsir memberikan penjelasan yang beragam tentang pengertian tafsir *muqâran*.²⁹ Kendati secara umum tampak serupa, ragam pendapat tersebut jika ditarik dalam spektrum yang lebih besar akan menjelma menjadi dua pemahaman yang mempunyai cakupan kajian komparatif yang berbeda.³⁰ Secara lebih khusus, terdapat perbedaan di kalangan ahli perihal apa saja yang diperbandingkan dalam ranah tafsir *muqâran*;³¹ sebagian mengatakan bahwa yang menjadi objek perbandingan ialah ayat Al-Qur`an, hadits Nabi Saw, pendapat mufasir, bahkan termasuk pula kitab samawi yang lain. Sementara sebagian lainnya menyatakan bahwa objek yang dikomparasikan dalam tafsir *muqâran* ialah pendapat mufasir saja.

Dengan pemaparan yang komprehensif beserta pemilahan dua pendapat besar di atas, diharapkan akan diketahui bagian mana yang menjadi area kajian *muqâran* dalam tafsir *muqâran*. Dari sini akan memudahkan langkah penulis dalam menentukan posisinya dalam penelitian ini. Langkah dianggap ini penting sebab di titik inilah upaya sinkronisasi dan harmonisasi yang dilakukan penulis terlihat cukup jelas.

Ahmad Sayyid al-Kûmî sebagai peletak istilah tafsir *muqâran* mengatakan sebagai berikut:³²

سير المقارن هو بيان الايات القرآنية على ما كتبه جمع من المفسرين بموازنة
أرائهم و المقارنة بين مختلف اتجاهاتهم و البحث عما عساه يكون من التوفيق بين
ظاهره مختلف من ايات القرآن و الاحاديث و ما يكون من ذلك مؤتلفا أو
مختلفا من الكتب السماوية الاخرى . يعمد الباحث الى جملة من الايات
القرآنية في مكان واحد ويستطلع آراء المفسرين متبعا من كتب في تفسير تلك
لجملة من الايات ، سواء كانوا من السلف ام كانوا من الخلف ، وسواء اكان

²⁹ Jihâd Muḥammad al-Nushairât, "Al-Tafsîr al-Muqârin: Isykâliyyat al-Mafhûm" dalam *Mu'tah li al-Buḥûts wa al-Dirâsah: Silsilat al-'Ulâm al-Insâniyyah wa al-Ijtîmâ'iyyah*, jilid 30, No. 1, Th. 2015.

³⁰ Jihâd Muḥammad al-Nushairât, "Al-Tafsîr al-Muqârin: Isykâliyyat al-Mafhûm"..., Th. 2015.

³¹ Misalnya: M. Quraish Shihab (et. al), *Sejarah dan Uloomul Qur'an*, Azyumardi Azra (ed.), Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999, hal. 186-192; Maḥmûd Aqîl Ma'rûf al-Ânî, *Al-Tafsîr al-Muqârin: Dirâsah Ta'shîliyyah Tathbîqiyyah*, 'Irâq: Wizârah al-Ta'lîm al-Âlî wa al-Baḥts al-'Ilmî, 2013, hal. 88; Raudhah 'Abd al-Karîm Fir'aun, *Al-Tafsîr al-Muqâran: Bain al-Nazhariyyah wa al-Tathbîq*, Yordania: Dâr al-Nafâ'is, 2015, hal. 43; Abd al-Gafûr Maḥmûd Mushthafâ Ja'far, *Al-Tafsîr wa al-Mufassirûn fî Tsaubih al-Jadîd*, Kairo: Dâr al-Salâm, 2012, cet. ke-2, hal. 557.

³² Ahmad al-Sayyid al-Kûmî dan Muḥammad Ahmad Yûsuf al-Qâsim, *Al-Tafsîr al-Maudhû'î li al-Qur'an al-Karîm*, cet. ke-1, t.tp: t.p, 1992, hal. 17.

تفسيرهم من التفسير المنقول ام كان معتمدا على الرأي ويوازن بين الاتجاهات المختلفة والمشارب المتنوعة فيما سلكه كل منهم في تفسيره وما اتجه في مسلكه فيرى من كان منهم متأثرا بالخلاف المذهبي ، ومن كان منهم قاصدا تأييد فرقه من الفرق ، او مذهبها من المذاهب .

“Tafsir *muqâran* ialah penjelasan ayat-ayat Al-Qur`an atas apa yang telah ditulis oleh sejumlah mufasir dengan membandingkan pendapat mereka, membandingkan perbedaan kecenderungan mereka, serta meneliti apa yang mereka lakukan untuk menyesuaikan (pemahaman) ayat-ayat Al-Qur`an yang tampak berlawanan, dan pada hadits, demikian juga sejalan ataukah tidak dengan kitab-kitab samawi yang lain. Dalam hal ini, seorang peneliti mengarahkan kajiannya pada sebuah kalimat dalam ayat-ayat Al-Qur`an di satu tempat, lalu menyelidiki pendapat mufasir dengan cara menelusuri kitab-kitab tafsir mereka pada ayat yang dimaksud, baik mufasir kalangan terdahulu maupun belakangan, baik kitab tafsir *bi al-ma`tsûr*³³ maupun *bi al-ra`y*,³⁴ serta membandingkan kecenderungan yang beraneka macam dari tiap-tiap mufasir lengkap dengan metode yang digunakannya. Dari sini akan diketahui mana mufasir yang terpengaruh perbedaan mazhab serta siapa saja yang berupaya memperkuat pendapat golongan ataupun mazhabnya.”

Dalam pandangan al-Kûmî, objek perbandingan dalam tafsir *muqâran* meliputi empat hal; ayat Al-Qur`an, hadits Nabi Saw, pendapat mufasir, dan kitab samawi lainnya. Untuk tiga dari empat objek perbandingan, yakni ayat Al-Qur`an dan hadits Nabi Saw, serta kitab samawi lainnya, langkah komparasi dimaksudkan untuk mendudukan dan menjelaskan ayat-ayat atau hadits, serta penjelasan kitab samawi lainnya, yang tampak kontradiktif dengan ayat yang hendak ditafsirkan. Walaupun telah diyakini oleh kalangan Muslim bahwa kasus adanya kontradiksi antar ayat sebagai suatu hal yang

³³ Tafsir *bi al-ma`tsûr* disebut juga tafsir *bi al-naql* dan *bi al-riwâyat*, yaitu penafsiran Al-Qur`an dengan Al-Qur`an, penafsiran Al-Qur`an dengan sunnah Nabi, dan penafsiran Al-Qur`an dengan penjelasan para Sahabat. ‘Alî al-Shabûni, *Al-Tibyân fî ‘Ulûm al-Qur`ân*, Jakarta: Dâr al-Kutub al-Islâmiyyah, 2003, hal. 67.

³⁴ Tafsir *bi al-ra`y* disebut juga tafsir *bi al-ma`qûl* dan *bi al-dirâyat*, yaitu penafsiran Al-Qur`an yang bersumber dari hasil ijtihad mufasir. ‘Alî al-Shâbûni, *Al-Tibyân fî ‘Ulûm al-Qur`ân*,..., hal. 155. Dua istilah *bi al-ma`tsûr* dan *bi al-ra`y* yang umum dipahami sebagai sumber tafsir selain *isyârî* ini, disebut oleh Nashruddin Baidan dengan bentuk tafsir. Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, cetakan ke-II, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, hal. 370-378.

mustahil,³⁵ tetap saja dibutuhkan langkah konkrit untuk menjelaskan sejumlah ayat yang tampak berlawanan. Dan problem ini dapat diurai secara efektif jika dituangkan dalam paparan komparatif.

Al-Kûmî juga menyebutkan bahwa objek perbandingan dalam tafsir *muqâran* ialah ayat yang dikaji dengan hadits Nabi Saw. Yakni, hadits-hadits yang dinilai memiliki makna yang terlihat berlawanan dengan ayat Al-Qur`an yang dibahas. Demikian juga dengan penjelasan dari kitab-kitab samawi³⁶ yang lain. Untuk yang terakhir disebut, yakni perbandingan antara ayat Al-Qur`an dan kitab samawi lainnya, semisal kajian komparatif yang dilakukan oleh Kâmil Sa`fân yang mengkaji Taurat dan Injil secara komparatif,³⁷ Maurice Bucaille yang membandingkan antara Bibel, Al-Qur`an dan Sains modern,³⁸ sebagaimana akan dibicarakan pada bagian selanjutnya.

Objek komparasi selanjutnya, masih menurut al-Kûmî, ialah pendapat mufasir. Yaitu penafsiran suatu ayat yang diperoleh dari kitab-kitab tafsir untuk kemudian diteliti secara komparatif mengenai kecenderungan mufasirnya, metode yang digunakan, kategorisasi aliran tafsirnya; *bi al-ma`tsûr* atau *bi al-ra`yi*, kalangan terdahulu (*salaf*) atau *belakangan* (*khalaf*),³⁹ serta sejumlah aspek lainnya yang berkaitan dengan diri mufasir maupun penafsirannya. Khusus untuk bagian ini, penulis tidak menemukan perbedaan dengan pakar tafsir lainnya bahwa pendapat mufasir merupakan ranah komparasi yang senantiasa muncul di berbagai pendapat.

Pendapat berikutnya perihal pengertian tafsir *muqâran* dipaparkan oleh al-Farmâwî (w. 2017 M), yaitu:⁴⁰

³⁵ QS. Al-Nisâ`/4: 82:

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا

82. "Maka apakah mereka tidak memperhatikan Al-Qur`an? kalau kiranya Al-Qur`an itu bukan dari sisi Allah, tentulah mereka mendapat pertentangan yang banyak di dalamnya."

³⁶ Artinya bertalian dengan langit. Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi ketiga, cetakan ke-III, Jakarta: Balai Pustaka, 2005, hal. hal. 987.

³⁷ Kâmil Sa`fân, *Dirâsât fî al-Taurât wa al-Injîl*, Kairo: Dâr al-Fadhîlah, 1989.

³⁸ Maurice Bucaille, *Bibel, Al-Qur`an dan Sains Modern*, terj: H. M. Rasjidi, Jakarta: Bulan Bintang, cet. ke-9, 1992, hal. 1-10.

³⁹ Periodisasi penyebutan ulama *salaf* (terdahulu) atau *mutaqaddimîn* dimaksudkan untuk ulama yang masa hidupnya dibawah tahun 300 H, sedangkan ulama *khalaf* (terkemudian) atau *mutaakhirîn* disematkan pada ulama yang hidup di atas tahun 300 H. Said Agil Husin Al Munawwar, *Al-Qur`an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, Tangerang: Ciputat Press, 2005, hal. 61-62.

⁴⁰ 'Abd al-Hayy al-Farmâwî, *Al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Maudhû`î: Dirâsah Manhajiyah Maudhû`iyah*, cet. ke-2, Mesir: Al-Maktabah al-Jumhûriyyah, 1977, hal. 45.

التفسير المقارن هو بيان الايات القرآنية على ما كتبه جمع من المفسرين ، وذلك ان الباحث الى جملة من الايات القرآنية في مكان واحد ، ويستطلع آراء المفسرين فيها ، متتبعا من كتب في تفسير تلك الجملة من الايات ، سواء كانوا من السلف ، او كانوا من الخلف ، وسواء اكان تفسيرهم من التفسير المنقول ، ام كان معتمدا على الرأي ويوازن بين الاتجاهات المختلفة والمشارب المتنوعة فيما سلكه كل منهم في تفسيره ، وما اتجه في مسلكه ، فيرى من كان منهم متأثرا بالخلاف المذهبي ، ومن كان منهم قاصدا تأييد فرقه من الفرق ، او مذهبا من المذاهب .

“Tafsir *muqâran* adalah penjelasan ayat-ayat Al-Qur`an tentang apa yang ditulis oleh sejumlah mufasir, hal itu dilakukan peneliti dengan mangarahkan kajiannya pada sebuah kalimat dalam ayat-ayat Al-Qur`an di satu tempat, lalu mengeksplorasi pandangan para penafsir dengan mengikuti kitab-kitab tafsirnya pada ayat tersebut, baik dari kalangan *salaf* (terdahulu) maupun *khalaf* (belakangan), baik tafsirnya *bi al-ma`tsûr* ataupun *bi al-ra`yi*, serta membandingkan antar kecenderungan tafsir mereka yang beragam, metode yang mereka gunakan. Kemudian akan terlihat siapa yang terpengaruh oleh perselisihan sektarian, dan siapa pula yang bersikukuh mendukung golongan atau mazhabnya.”

Bila ditelaah lebih mendalam, pendapat al-Farmâwî di atas tidak jauh berbeda dengan pendapat al-Kûmî sebelumnya. Hal ini tidaklah mengherankan sebab dalam bukunya berjudul *Al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Maudlû`î*, al-Farmâwî memang banyak mengutip al-Kûmî, dan kutipannya dilakukan dengan bahasa yang hampir sama. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa pendapat al-Farmâwî mengikuti pendapat pendahulunya, yakni al-Kûmî, dengan sedikit perbedaan pada bagian kitab samawi lainnya yang secara tersurat tidak dijumpai dalam definisi yang diutarakan al-Farmâwî.

Pakar tafsir lain yang juga berpendapat relatif sama dengan dua al-Kûmî dan al-Farmâwî ialah M. Quraish Shihab. Penulis tafsir *Al-Mishbâh* tersebut mengatakan bahwa tafsir *muqâran* ialah: “Membandingkan ayat Al-Qur`an satu dengan yang lainnya, yaitu ayat-ayat yang mempunyai persamaan atau kemiripan redaksional dalam dua masalah/kasus berbeda atau mungkin lebih, dan atau yang memiliki redaksi berbeda untuk masalah/kasus yang sama atau diduga sama, dan atau membandingkan ayat-ayat Al-Qur`an dengan hadits-hadits Nabi Saw yang tampak berlawanan, dan

mengomparasikan pendapat para ulama tafsir terkait penafsiran Al-Qur`an. Dalam metode ini, khususnya yang membandingkan antara ayat dengan ayat sebagaimana dikemukakan, biasanya sang penafsir sekadar menerangkan hal-hal yang berkaitan dengan beragam kandungan makna yang terdapat di tiap ayat atau perbedaan masalah atau kasus itu sendiri.”⁴¹

Pendapat M. Quraish Shihab (l. 1944 M) tersebut menyebutkan hal yang sama baik dengan pendapat al-Kûmî maupun al-Farmâwî dalam tiga hal, yakni ayat Al-Qur`an, hadits Nabi Saw, dan pendapat mufasir.⁴² Sementara untuk kitab samawi yang lain tidak disertakan untuk dikomparasikan. Menurutnya, perbandingan antar ayat Al-Qur`an dilakukan pada ayat-ayat yang memiliki kemiripan redaksional dalam dua masalah/kasus yang berbeda atau mungkin juga lebih, dan atau yang mempunyai redaksi berbeda untuk masalah/kasus yang sama ataupun diduga sama. Perbandingan kedua ialah antar ayat Al-Qur`an dengan hadits Nabi yang dianggap berlawanan makna. Dan ketiga ialah komparasi antara pendapat mufasir atas pemaknaan suatu ayat yang sedang dikaji. Pendapat M. Quraish Shihab ini, pada perjalanan selanjutnya, banyak diikuti pakar tafsir dan ilmu Al-Qur`an Indonesia semisal Muhammad Amin Suma,⁴³ Nashruddin Baidan,⁴⁴ dan lainnya.

Penulis mencukupkan uraiannya pada tiga pakar di atas yang dipandang sebagai representasi pendapat pertama yang mengatakan bahwa objek yang diperbandingkan dalam tafsir *muqâran* mencakup tiga unsur utama yaitu ayat

⁴¹ M. Quraish Shihab, “Tafsir Al-Qur`an dengan Metode Maudlu`i” dalam Bustami A. Ghani dan H. Chotibul Umam (ed.), *Beberapa Aspek Ilmiah tentang Qur`an*, Jakarta: Litera Antar Nusa, cetakan ke-II, 1994, hal. 31. Bandingkan dengan bukunya yang lain; M. Quraish Shihab (et. al), *Sejarah dan Ulumul Qur`an*, Azyumardi Azra (ed.), Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999, hal. 186-192; *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur`an*, Tangerang: Lentera Hati, cetakan ke-III, 2015, hal. 382-385.

⁴² Ahmad al-Sayyid al-Kûmî dan Muhammad Ahmad Yûsuf al-Qâsim, *Al-Tafsîr al-Maudhû`î li al-Qur`ân al-Karîm*,...,hal. 17; Abd al-Hayy al-Farmâwî, *Al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Maudhû`î*:...,hal. 45.

⁴³ Muhammad Amin Suma, *Ulumul Qur`an*, Jakarta: Rajawali Pers, cetakan ke-I, 2013, hal. 383-391.

⁴⁴ Menurut hemat penulis, Baidan kurang cermat dalam melihat perbedaan definisi para pakar tentang tafsir *muqârin*, padahal sejumlah pakar begitu nyata menyebutkan ranah kajian yang dikomparasikan. Oleh karena itu, penulis memasukkan Baidan dalam kelompok pertama sebab menurutnya, para ahli tidak berbeda pendapat mengenai metode tafsir *muqârin*, yakni: i) membandingkan teks ayat-ayat Al-Qur`an yang memiliki persamaan atau kemiripan redaksi yang beragam dalam kasus yang sama atau diduga sama, ii) membandingkan ayat Al-Qur`an dengan hadits Nabi Saw yang pada lahirnya terlihat bertentangan, dan iii) membandingkan berbagai pendapat ulama tafsir dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur`an. Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur`an: Kajian Kritis atas Ayat-ayat yang Beredaksi Mirip*, cetakan ke-II, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, hal. 59-73.

Al-Qur`an, hadits, dan pendapat mufasir.⁴⁵ Adapun pendapat kedua yang menyatakan bahwa objek yang dikomparasikan dalam tafsir *muqâran* semata-mata hanya pada penafsiran mufasir. Menurut hemat penulis, kelompok kedua ini merasa bahwa dalam penafsiran itulah pokok dari tafsir *muqâran*, yang bisa jadi penafsiran tersebut berisi ayat-ayat Al-Qur`an, hadits, juga pendapat ulama lainnya, sehingga secara otomatis tiga objek yang diajukan oleh pendapat pertama telah terbingkai di dalamnya. Sebaliknya, jika ayat-ayat Al-Qur`an, hadits, dan pendapat mufasir yang lain, tidak dijumpai dalam suatu penafsiran maka hal itulah juga yang menjadi acuan untuk diperbandingkan.

Pendapat kedua ini diajukan oleh beberapa pakar tafsir, antara lain Shalâh ‘Abd al-Fattâh al-Khâlidî, ‘Abd al-Sattâr Fathullâh Sa’îd, Musthafâ Ibrâhîm al-Musyannâ, dan lainnya.⁴⁶ Agar lebih jelas, berikut ini adalah pendapat masing-masing pakar tafsir tersebut. Menurut Shalâh ‘Abd al-Fattâh al-Khâlidî, tafsir *muqâran* ialah:⁴⁷

تفسير المقارن يقوم الباحث فيه باجراء مقارنات بين عدة مفسرين ، على اختلاف مناهجهم ، حيث يجمع بين تفسيرهم لسورة قصيرة ، او مجموعة آيات ، او موضوع من موضوعات الايمان او الفقه او اللغة ، وذلك ليتعرف على منهج كل مفسر ، وطريقته في تناول موضوعه ومدى التزامه بمنهجه وسيره على خطوات

⁴⁵ Sebenarnya terdapat beberapa nama lain yang dapat dimasukkan dalam kelompok ini, misalnya Ahmad Jamâl al-‘Umrî, Musâ’id bin Sulaimân al-Thayyâr, Fahd bin ‘Abd al-Rahmân bin Sulaimân al-Rûmî, dan lainnya. Lihat: Ahmad Jamâl al-‘Umrî, *Dirâsât fî al-Tafsîr al-Maudhû’i li al-Qashash al-Qur`ânî*, Kairo: al-Khanjî, 1986, cet. ke-1, hal. 44; Musâ’id bin Sulaimân al-Thayyâr, *Fushûl fî ‘Ushûl al-Tafsîr*, Riyâdh: Dâr al-Nasyr al-Daulî, 1993, cet. ke-1, hal. 20; Fahd bin ‘Abd al-Rahmân bin Sulaimân al-Rûmî, *Buhûts fî ‘Ushûl al-Tafsîr wa Manâhijuh*, cet. ke-4, Riyâdh: Al-Taubah, 1419 H, hal. 60.

⁴⁶ Selain tiga nama yang dipaparkan pendapatnya ini, terdapat nama-nama yang memiliki pendapat senada dengan ketiganya, antara lain Mahmûd Aqîl Ma’rûf al-‘Ânî, Jihâd Muḥammad al-Nushairât, Raudhah ‘Abd al-Karîm Fir’aun, ‘Abd al-Gafûr Mahmûd Mushthafâ Ja’far, dan lainnya. Lihat pernyataan mereka dalam masing-masing karyanya: Mahmûd Aqîl Ma’rûf al-‘Ânî, *Al-Tafsîr al-Muqârin: Dirâsah Ta`shiliyyah Tathbîqiyyah*, ‘Irâq: Wizârah al-Ta’lîm al-‘Âlî wa al-Baḥts al-‘Ilmî, 2013, hal. 88; Jihâd Muḥammad al-Nushairât, “Al-Tafsîr al-Muqârin: Isykâliyyat al-Mafhûm” dalam *Mu`tah li al-Buhûts wa al-Dirâsah: Silsilat al-‘Ulûm al-Insâniyyah wa al-Ijtîmâ’iyyah*, Jilid 30, No. 1, Th. 2015; Raudhah ‘Abd al-Karîm Fir’aun, *Al-Tafsîr al-Muqârin: Bain al-Nazhariyyah wa al-Tathbîq*, Yordania: Dâr al-Nafâ`is, 2015, hal. 43; ‘Abd al-Gafûr Mahmûd Mushthafâ Ja’far, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn fî Tsaubih al-Jadîd*, Kairo: Dâr al-Salâm, 2012, cet. ke-2, hal. 557.

⁴⁷ Shalâh ‘Abd al-Fattâh al-Khâlidî, *Al-Tafsîr al-Maudhû’î: Bain al-Nadhariyyah wa al-Tathbîq*, Yordania: Dâr al-Nafâ`is, 2012, cet. ke-3, hal. 32.

طريقته ، ثم يقارن بينه وبين المفسرين الآخرين في ذلك ، ثم يعرض عمل هؤلاء المفسرين على ميزان الصحيح ، في تحديد احسن طرق التفسير .

“Tafsir *muqâran* ialah peneliti membuat perbandingan diantara beberapa mufasir berdasar atas metode mereka yang berbeda-beda, menggabungkan interpretasi mereka tentang sebuah surat pendek, sekelompok ayat, atau sebuah tema dari tema-tema tentang keimanan, fikih atau bahasa, untuk mengidentifikasi metode masing-masing mufasir, serta cara yang ditempuh untuk mengelaborasi tema kajiannya dan sejauh mana konsistensinya dalam penerapan metodenya, langkah-langkah aplikasinya, kemudian membandingkannya dengan mufasir lain. Setelah itu, menyajikan kinerja para mufasir ini pada neraca yang valid dalam menentukan metode penafsiran yang paling baik.”

Secara garis besar, materi yang dijadikan bahan perbandingan dalam tafsir *muqâran* menurut Shalâh ‘Abd al-Fattâh al-Khâlidî ialah pendapat para mufasir, bukan perbandingan antar ayat atau pun hadits seperti pemahaman pendapat pertama. Hanya saja ada penekanan pada aspek tertentu, misalnya untuk ranah perbandingan dibatasinya hanya berkisar satu surat pendek, atau sekelompok ayat, juga bisa berbentuk sub tema dari suatu tema besar semisal tema keimanan, yurisprudensi (*fiqh*), bahasa, dan lainnya.

Dengan pemilahan semacam itu memudahkan seorang peneliti pada kejelasan batasan mengenai ayat, juga tema yang dikajinya.⁴⁸ Dari wilayah kajian itulah kemudian ditelusuri pendapat mufasir lainnya untuk kemudian dibandingkan dari aspek metode, konsistensi penerapan metode, juga cara mufasir mengelaborasi pemahamannya atas suatu ayat. Dan tahap akhir dari paparan al-Khâlidî mengerucut pada penentuan sebuah kinerja tafsir yang dinilai paling baik di sejumlah aspek yang telah disebutkan tadi. Hemat penulis, penentuan hasil akhir yang dimaksudkan di sini bertumpu pada kaidah-kaidah ilmiah yang telah disepakati para ulama, bila berkaitan langsung dengan tafsir maka diperankan disiplin ‘*ulûm al-Qur`ân*,⁴⁹

⁴⁸ Contoh efektifitas pemilahan: Ishlah Gusmian, *Khazanah tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*, Bandung: Teraju, 2003, hal. 116.

⁴⁹ ‘*Ulûm al-Qur`ân* adalah pembahasan yang berhubungan dengan turunnya Al-Qur`an, tata urutan, kodifikasi, penulisan, pembacaan, penafsiran, mukjizat, *nâsikh-mansûkh*, serta upaya menepis hal-hal yang meragukannya dan yang semacamnya. Muḥammad ‘Abd al-‘Azhîm al-Zarqânî, *Manâhil al-‘Irfân fî ‘Ulûm al-Qur`ân*, Bairût Dâr al-Kutub, 2004, hal.21; Mannâ’ Khalîl al-Qaththân, *Mabâhîts fî ‘Ulûm al-Qur`ân*, t.tp: Mansyûrât al-‘Ashr al-Ḥadîts, t.th, hal. 15-16.

sementara bila terkait dengan hadits secara otomatis menjadi wilayah *'ulûm al-hadîts*,⁵⁰ demikian seterusnya.

Sejalan dengan Shalâh 'Abd al-Fattâh al-Khâlîdî, pendapat lainnya diajukan oleh 'Abd al-Sattâr Fathullâh Sa'îd, yang mengatakan bahwa tafsir *muqâran* adalah:⁵¹

سير المقارن وهو الذي يتتبع فيه المفسر آية من القرآن ، او جملة من الايات ، ليستطلع آراء المفسرين فيها ، ويقارن بين اقوالهم ، ويستخلص نتائج المقارنة سواء من معاني الايات الكريمة ، او من كلام المفسرين . وذلك كايات الحج في سورته ، او آيات الصيام في سورة البقرة . اذا عرضت على اقوال المفسرين سلفا وخلفا ، وفي كتب المأثور ، أو الرأي المحمود .

“Penafsiran komparatif adalah seorang mufasir mengikuti sebuah ayat Al-Qur`an atau beberapa ayat, untuk melihat pandangan para mufasir atas ayat tersebut, lalu membandingkan pendapat mereka, dan menyeleksi hasil perbandingan; baik dari makna-makna yang dikandung ayat maupun pendapat para mufasirnya. Hal itu dilakukan misalnya pembahasan tentang haji dalam surat al-Hajj, atau ayat-ayat tentang puasa di surat al-Baqarah. Apabila Anda menawarkan pendapat mufasir terdahulu dan belakangan, dalam kitab tafsir *bi al-ma`tsûr* atau *bi al-ra`y* yang terpuji.”

Pendapat Fathullâh Sa'îd ini, meskipun secara tegas mengarah pada ayat Al-Qur`an sebagai objek tunggal dalam kajian tafsir komparasi, namun esensinya mengacu pendapat mufasir. Alasannya, tidak ada penjelasan lebih lanjut tentang ayat-ayat mana yang diperbandingkan, berbeda dengan ketika ia menjelaskan upaya perbandingan pendapat mufasir dalam rangkaian definisi di atas yang terpola secara sistematis. Lebih dari itu, ia juga banyak membicarakan petunjuk teknis dari tafsir *muqâran*, yang diawali dengan merujuk pada sebuah ayat atau beberapa ayat, disusul langkah penelusuran pendapat mufasir atas ayat-ayat tersebut dan diakhiri dengan upaya seleksi atas hasil perbandingan sebelumnya. Namun perlu digaris bawahi, Sa'îd membatasi wilayah kajian tafsir *muqâran* berbasis surat Al-Qur`an yang dinilai bernuansa sama dengan tema suatu kajian yang dibahas, sebagaimana dicontohkannya dengan tema tentang haji yang diarahkan pada surat al-Hajj,

⁵⁰ Seperti dikutip Shubhî Shâlih, Ibnu Hajar al-'Asqalânî mengatakan bahwa *'ulûm al-hadîts* ialah kumpulan pembahasan dan masalah untuk mengetahui keadaan rawi dan yang diriwayatkan dari segi diterima atau ditolak. Shubhî al-Shâlih, *'Ulûm al-Hadîts wa Mushthalahuh*, Bairût: Dâr 'Ilm li al-Malâ'yîn, 1988, hal. 107.

⁵¹ 'Abd al-Sattâr Fathullâh al-Khâlîdî, *Al-Madkhal ilâ al-Tafsîr al-Maudhû'î*, Kairo: Dâr al-Thibâ'ah wa al-Nasyr al-Islâmiyyah, t.th, hal. 17.

dan sebagainya. Di titik-titik tertentu, pendapat ini tampaknya memiliki kesamaan karakter dengan tafsir *maudlû'î*, meskipun masih terdapat mata rantai langkah tafsir tematik yang tidak ditemukan.

Adapun pendapat berikutnya disampaikan oleh Musthafâ Ibrâhîm al-Musyannâ, ia mengatakan:⁵²

التَفْسِيرُ الْمُقَارِنُ هُوَ التَّفْسِيرُ الَّذِي يُعْنَى بِالْمُؤَاظَنَةِ بَيْنَ آرَاءِ الْمَفْسِرِينَ وَأَقْوَالِهِمْ فِي مَعَانِي
الْآيَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ وَمَوْضُوعَاتِهَا وَدَلَالَاتِهَا ، وَالْمُقَارَاةُ بَيْنَ الْمَفْسِرِينَ فِي ضَوْءِ تَبَايُنِ ثِقَاتِهِمْ
نُوحِهِمْ وَمَعَارِفِهِمْ ، وَاخْتِلَافِ مَنَاهِجِهِمْ وَتَعَدُّدِ ابْتِهَاجَاتِهِمْ وَطَرَائِقِهِمْ فِي التَّفْسِيرِ ،
وَمُنَاقَشَةِ ذَلِكَ ضَمَّنَ مَنَهْجِيَّةٍ عِلْمِيَّةٍ مَوْضُوعِيَّةٍ ، ثُمَّ اعْتِمَادِ الرَّأْيِ الرَّاجِحِ اسْتِنَادًا إِلَى
الْأَدْلَةِ الْمَعْتَبَرَةِ فِي التَّرْجِيحِ .

“Interpretasi komparatif adalah peneliti menitikberatkan kajiannya pada aspek perbandingan antara pandangan para mufasir, pernyataan mereka atas makna ayat-ayat Al-Qur`an, tema-tema ayat, serta petunjuk-petunjuknya, juga perbandingan antar mufasir dalam terang perbedaan budaya mereka, bidang dan pengetahuan mereka, serta perbedaan metode, ragam kecenderungan, dan jalan penafsiran mereka, dan mendiskusikan ini dalam metodologi ilmiah yang objektif, kemudian mengadopsi pandangan yang kuat berdasarkan dalil-dalil yang benar dalam *tarjih*.”

Musthafâ Ibrâhîm dengan tegas menyatakan bahwa tafsir *muqâran* yang memprioritaskan kinerja komparasi menjadikan pendapat mufasir sebagai satu-satunya objek yang diperbandingkan, tidak ada yang lain. Sisi internal dari mufasir mendapat sorotan cukup tajam untuk dianalisa lalu dikomparasikan antara mufasir satu dengan yang lainnya baik dari sudut pandang budaya, bidang keilmuan, pengetahuan, serta sudut pandang metodologi yang dipergunakan.⁵³ Selanjutnya, sama seperti sejumlah pendapat sebelumnya, langkah *tarjih*⁵⁴ menjadi penentu pendapat mana yang dianggap paling kuat berdasarkan penilaian ilmiah yang objektif.

⁵² Mushthafâ Ibrâhîm al-Musyannâ, “Al-Tafsîr al-Muqârin: Dirâsah Ta‘shiliyyah” dalam Jurnal *al-Syarî‘ah wa al-Qânûn*, No. 26, April 2006, hal. 148.

⁵³ Dalam kacamata Nashruddin Baidan sejumlah sudut pandang ini dibedakan menjadi dua bagian, yaitu i) komponen eksternal yang meliputi jati diri Al-Qur`an dan kepribadian mufasir, ii) komponen internal yang terdiri atas bentuk, metode dan corak tafsir. Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, cetakan ke-II, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, hal. 5.

⁵⁴ *Tarjih* merupakan istilah yang biasanya dipakai dalam kajian fikih (pen). Secara bahasa, berasal dari kata *rajjahâ-yurajjihû-tarjih(an)* yang artinya menjadikannya lebih berat hingga miring; memenagkannya. Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir: Arab-Indonesia*, cet. ke-14, Surabaya: Pustaka Progressif, 1997, hal. 474.

Tawaran definisi Musthafâ Ibrâhîm ini terlihat sederhana namun jika ditelaah lebih mendalam akan membawa seorang peneliti pada areal penelitian yang cukup luas, sebab aspek yang dikomparasikan ternyata amat kompleks yang tidak hanya meliputi level penafsiran semata tetapi juga sisi personal mufasirnya yang menuntut untuk diungkap lebih jauh.

Berdasarkan pada sederet definisi di atas baik dari kelompok pertama yang digawangi oleh al-Kûmî, juga kelompok kedua yang diajukan oleh al-Khâlidî serta pakar lainnya, penulis memiliki pendapat sendiri yang dinilai pas karena sifatnya yang akomodatif dan komprehensif.

Adapun penyebutan perihal tafsir yang berciri perbandingan ini, memang terdapat perbedaan di kalangan pakar ilmu Al-Qur`an dan tafsir. Diantara mereka ada yang menyebutnya tafsir *muqârin*, dan ada juga yang menyebut tafsir *muqâran*. Dari dua penyebutan tersebut cukup mudah diketahui perbedaan dari keduanya, yakni terdapat huruf vokal “a” (bahasa Arab: *fathah*) di huruf kedua terakhir dan huruf vokal “i” (bahasa Arab: *kasrah*) di huruf yang kedua sebelum huruf terakhir.

Sejumlah pakar tafsir Indonesia yang penulis kaji pandangannya seakan sepakat menyebutnya dengan tafsir *muqârin*. Penyebutan istilah ini tersebar di berbagai karya yang mereka hasilkan tentang tafsir dan ilmu-ilmu Al-Qur`an. Para pakar yang dimaksud antara lain M. Quraish Shihab,⁵⁵ M. Ridlwan Nasir,⁵⁶ Nashruddin Baidan,⁵⁷ Ahsin Sakho Muhammad,⁵⁸ dan lainnya. Pakar tafsir Indonesia yang lain, menyebutnya dengan “*muqâran*” seperti yang dilakukan oleh Said Agil Husin Al Munawwar⁵⁹ dan Muhammad Amin Suma.⁶⁰ Sedangkan pakar tafsir dari Timur Tengah, selain Raudhah ‘Abd al-Karîm Fir’aun,⁶¹ membiarkan tak berbaris lafazh yang tersusun dengan konsonan “*m-q-r-n*” tersebut dengan apa adanya⁶² guna

⁵⁵ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur`an*, cetakan ke-III, Tangerang: Lentera Hati, 2015, hal. 382.

⁵⁶ M. Ridlwan Nasir, *Memahami al-Qur`an Perspektif Baru: Metode Tafsir Muqârin*, cetakan I, Surabaya: Indera Media, 2003.

⁵⁷ Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur`an: Kajian Kritis atas Ayat-ayat yang Beredaksi Mirip*, cetakan ke-II, Yogyakarta: PustakaPelajar, 2011, hal. 68.

⁵⁸ Ahsin Sakho Muhammad, *Membumikan Ulumul Qur`an: Tanya Jawab Memudahkan tentang Ilmu Qiraat, Ilmu Rasm Utsmani, Ilmu Tafsir, dan Relevansinya dengan Muslim Indonesia*, Jakarta: Qaf, 2019, hal. 166.

⁵⁹ Said Agil Husin Al Munawwar, *Al-Qur`an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, Tangerang: Ciputat Press, 2005, hal. 73.

⁶⁰ Muhammad Amin Suma, *Ulumul Qur`an*, cetakan ke-I, Jakarta: Rajawali Pers, 2013, hal. 383.

⁶¹ Raudhah ‘Abd al-Karîm Fir’aun, *Al-Tafsîr al-Muqâran: Bain al-Nazhariyyah wa al-Tathbîq*, Yordania: Dâr al-Nafâ`is, 2015.

⁶² Misalnya, Mahmûd ‘Aqîl Ma`rûf al-‘Ânî, *Al-Tafsîr al-Muqârin: Dirâsah Ta`shiliyyah Tathbîqiyyah*, ‘Irâq: Universitas Baghdad, 2013; Mushtafâ Ibrâhîm al-

memberi keleluasaan pembacanya untuk menentukan sendiri pola pembacaan yang dirasa pas. Hal ini memang memungkinkan untuk dilakukan sebab dalam bahasa Arab, baris, harakat, atau *syakl*, memang acapkali tidak dibubuhkan sehingga terbuka peluang pemaknaan yang tidak tunggal sesuai pola pembacaan yang ditempuh. Namun demikian, tetap saja akan terdapat sebuah pola pembacaan yang memiliki tingkat siratan makna yang paling tinggi dalam suatu kalimat sehingga, mau tidak mau, pola pembacaan itulah yang dipilih.

Sementara itu, pencetus tafsir komparasi sendiri, al-Kûmî⁶³ dan al-Farmâwî,⁶⁴ juga melakukan hal yang sama, dengan tidak membubuhkan baris pada karya utama mereka yang berbicara mengenai tafsir ini.

Adapun pendapat kedua yang menyebutnya dengan “tafsir *muqârin*” agaknya beralasan, secara gramatika bahasa Arab, perbedaan pembacaan *muqârin* dan *muqâran* bersumber dari penentuan status kata *muqârin/muqâran* itu sendiri. Kata “*muqârin*” merupakan *isim fâ’il* (subjek) yang berfungsi sebagai kata sifat bagi kata sebelumnya, yaitu “*tafsîr*”. Kata ini berasal dari kata kerja lampau (*fi’il mâdhi*) *qârana* yang artinya “yang membandingkan” sehingga jika dirangkai secara sempurna dalam sebuah kalimat akan tersusun tafsir *muqârin* ialah tafsir yang bersifat membandingkan antara ayat dengan ayat, ayat dengan hadits, dan seterusnya. Selain itu, karena ber-*wazan isim fâ’il* (subjek) maka ia memiliki peran aktif dalam kinerja yang ditunjukkan oleh kalimat yang merangkainya.

Selanjutnya, kata “*muqâran*” menggunakan *wazan* yang berkedudukan sebagai *isim maf’ûl* (objek) dari kata kerja lampau yang sama dengan *muqârin* sebelumnya, *qârana*. Kata ini juga dapat berfungsi sebagai sifat, namun karena berkedudukan sebagai objek, maka sifat yang diperankannya akan membawa kata yang disifatinya menjadi sasaran kinerja yang diketahui dari suatu kalimat dimana ia diletakkan. Dengan demikian, kata majemuk “*tafsir muqâran*” dapat dimaknai dengan tafsir yang dibandingkan. Pemaknaan ini akan lebih jelas nuansanya apabila diaplikasikan dalam bahasa Arab, yakni “*al-tafsîr al-muqâran*” yang secara mendasar dapat diterjemahkan dengan tafsir yang dibandingkan sehingga, menurut hemat penulis, terasa kurang pas jika makna ini dirajut dalam serangkaian kalimat yang menyusun definisi yang diutarakan oleh para pakar di atas. Penyebutan ini agaknya lebih pasa jika diarahkan untuk menunjuk kitab-kitab tafsir yang

Musyannâ, “Al-Tafsîr al-Muqârin: Dirâsah Ta’shîliyyah” dalam *Majallah al-Syarî’ah wa al-Qânûn*, No. 26, April 2006. Pembacaan dengan menggunakan *syakl* kasar, yakni “*muqârin*” merupakan inisiatif penulis, dalam tulisan aslinya tidak dibubuhi *syakl* atau harakat.

⁶³ Ahmad al-Sayyid al-Kûmî, dan Muḥammad Ahmad Yūsuf al-Qâsim, *Al-Tafsîr al-Maudhû’î li al-Qur’ân al-Karîm*. t.tp: t.p, 1982, 14-15.

⁶⁴ ‘Abd al-Hayy al-Farmâwî, *Al-Bidâyah fi al-Tafsîr al-Maudlû’î: Dirâsah Manhajîyyah Maudlû’îyyah*, cetakan II. T.tp: tp, 1977, hal. 44.

dirujuk yang tidak lain ialah referensi primer dari kajian tafsir perbandingan ini, sebab kitab-kitab tafsir itulah yang nantinya akan dibandingkan oleh penafsir komparatif dalam kinerja tafsirnya.

Perlu digarisbawahi, bahwa perbedaan penyebutan ini merupakan perbedaan kecil yang tidak begitu urgen sebab rasa bahasa sebagian kalangan dengan sebagian kalangan yang lain tentu akan berbeda, dan masing-masing pihak niscaya memiliki alasan tersendiri dengan pola pembacaan yang dipilihnya. Pendek kata, penyebutan *muqârin/muqâran* sama-sama dibenarkan, tidak ada yang salah, selama ada alasan yang memadai.

B. Anasir Tafsir *Muqâran*

1. Ayat Sebagai Obyek Penafsiran

Ayat yang dimaksud di sini ialah ayat yang dipilih untuk diketahui maknanya secara mendalam atau untuk ditafsirkan dengan metode *muqâran*. Pemilihan ini akan mengantarkan pada tema pokok yang hendak dibahas. Langkah penentuannya dimulai dari menelusuri ayat yang dinilai memiliki kaitan kuat tentang masalah yang hendak dicari solusinya. Penelusuran ayat ini dapat dilakukan paling tidak dengan dua cara: yakni melalui pendekatan redaksional (*lafdzî*) dan pendekatan substansial (*ma'nawî*). Yang pertama dapat dilakukan dengan cara melacak sebuah term yang terdapat pada sebuah ayat Al-Qur`an beserta ragam derivasinya, sementara yang kedua adalah setiap ayat yang memiliki keterkaitan dengan tema yang dibahas kendati secara redaksional samasekali tidak ditemukan kesamaan.

Ayat Al-Qur`an merupakan objek utama dalam dunia penafsiran beserta ragam metodenya tidak terkecuali metode *muqâran*, baik penafsiran yang mengacu pada realitas untuk kemudian ditelusuri konsep dan solusinya dari Al-Qur`an (*min al-wâqi' ilâ al-nashsh*), maupun penafsiran langsung atas ayat Al-Qur`an untuk diimplementasikan dalam tataran realitas (*min al-nashsh ilâ al-wâqi'*).⁶⁵ Keduanya memiliki dua hal yang menjadi kunci utama dalam metode *muqârin*, yakni tema pokok ayat secara substansial, seperti disinggung di atas, dan term atau lafazh tertentu pada ayat tersebut yang hendak didalami maknanya.

Sebuah ayat bisa jadi mempunyai beberapa kata kunci yang masing-masing dapat dibahas secara mandiri. Misalnya dalam QS. Al-Baqarah/2: 26:

⁶⁵ Ahsin Sakho Muhammad, "Ulum al-Qur'an Klasik Sekadar Pancingan", dalam *Al-Burhan: Kajian Ilmu dan Pengembangan Budaya Al-Qur'an*, Jakarta: Institut PTIQ, No. 7, Tahun 2007, hal. 78-81.

إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي ۚ أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ۚ فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَيَعْلَمُونَ
 أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ ۗ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا ۗ يُضِلُّ
 بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا ۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ ﴿٢٦﴾

26. “*Sesungguhnya Allah tiada segan membuat perumpamaan berupa nyamuk atau yang lebih rendah dari itu. Adapun orang-orang yang beriman, maka mereka yakin bahwa perumpamaan itu benar dari Tuhan mereka, tetapi mereka yang kafir mengatakan: "Apakah maksud Allah menjadikan ini untuk perumpamaan?" dengan perumpamaan itu banyak orang yang disesatkan Allah, dan dengan perumpamaan itu (pula) banyak orang yang diberi-Nya petunjuk. dan tidak ada yang disesatkan Allah kecuali orang-orang yang fasik.*” (QS. Al-Baqarah/2: 26)

Ayat di atas memiliki beberapa bagian yang dapat dikaji secara *maudlû’î*, semisal kajian bertema “malu” melalui pendekatan kebahasaan “*istihyâ*” atau tentang perumpamaan dalam Al-Qur`an melalui lafazh “*matsalâ(n)*”,⁶⁶ juga binatang dalam Al-Qur`an dalam hal ini nyamuk (*ba’ûdhah*) seperti dilakukan oleh Ahmad Bahjat,⁶⁷ dan lainnya.

Di sisi lain, lafazh-lafazh yang berada dalam ayat 26 al-Baqarah di atas juga dijumpai di berbagai surat dalam Al-Qur`an, dengan demikian, seorang mufasir *muqâran* dituntut cermat dalam menentukan ayat yang hendak ditafsirkannya. Penentuan ayat ini dapat dilakukan melalui pertimbangan bahwa ayat tersebut dipandang representatif karena mengandung karakteristik utama dari tema yang dibahas.

2. Aspek Yang Diperbandingkan

a. Ayat Al-Qur`an

Ayat yang disebut di sini, berbeda dengan ayat yang dibahas pada poin nomor satu di atas. Ayat pada poin nomor satu adalah ayat utama yang menjadi fokus kajian, sementara ayat-ayat di bagian ini adalah ayat-ayat lain yang memiliki kesamaan tema atau kemiripan redaksi dengan ayat utama tersebut. Jadi, setelah ditentukan ayat yang akan ditafsirkan secara *muqâran*, maka upaya selanjutnya ialah melacak ayat-ayat lain yang dipandang mempunyai kesamaan tema, atau kemiripan redaksi meskipun berbicara tentang tema-yang berbeda. Tujuannya, ialah untuk mengetahui konteks kalimat suatu ayat, adakah pertentangan ataupun keterkaitan antar ayat yang memang tampak identik tadi.

⁶⁶ Misalnya, Sâmih Âtif al-Zain, *Mu’jam al-`Amsâl fi Al-Qur`ân*, Libanon: Dâr al-Kutub al-Lubnan, 2000.

⁶⁷ Ahmad Bahjat, *Animals in The Glorious Quran: Relating Their own Stories*. www.islamicbookshub.com (Diakses: Selasa, 19 Maret 2019).

Di dalam Al-Qur`an, fenomena kemiripan antar ayat baik secara tekstual maupun substansial cukup banyak ditemukan. Untuk yang pertama disebut, yakni kemiripan tekstual ayat, al-Zarkasyî (w. 794 H) mencatat paling tidak ada delapan model kemiripan yang terdapat dalam ayat-ayat Al-Qur`an:⁶⁸

Pertama, perbedaan letak suatu lafazh dalam sebuah kalimat atau ayat, seperti dalam QS. Al-Baqarah/2: 120 dan QS. Ali ‘Imrân/3: 73:

وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ ۗ قُلْ إِنْ هَدَىٰ اللَّهُ هُوَ أَهْدَىٰ ۗ

وَلَيْنِ اتَّبَعَتْ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ ۚ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴿١٢٠﴾

120. “Orang-orang Yahudi dan Nasrani tidak akan senang kepada kamu hingga kamu mengikuti agama mereka. Katakanlah: “Sesungguhnya petunjuk Allah itulah petunjuk (yang benar)”. Dan sesungguhnya jika kamu mengikuti kemauan mereka setelah pengetahuan datang kepadamu, maka Allah tidak lagi menjadi pelindung dan penolong bagimu.” (QS. Al-Baqarah/2: 120)

QS. Ali ‘Imrân/3: 73

وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ قُلْ إِنْ أَلْهَدَىٰ اللَّهُ هَدَىٰ ۗ اللَّهُ أَنْ يُؤْتِيَ أَحَدٌ مِثْلَ مَا أُوتَيْتُمْ أَوْ

يُحَاجُّوكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ ۗ قُلْ إِنْ أَلْفَضَلَّ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ ۗ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٧٣﴾

73. “Dan janganlah kamu percaya melainkan kepada orang yang mengikuti agamamu. Katakanlah: “Sesungguhnya petunjuk (yang harus diikuti) ialah petunjuk Allah, dan (janganlah kamu percaya) bahwa akan diberikan kepada seseorang seperti apa yang diberikan kepadamu, dan (jangan pula kamu percaya) bahwa mereka akan mengalahkan hujjahmu di sisi Tuhanmu”. Katakanlah: “Sesungguhnya karunia itu di tangan Allah, Allah memberikan karunia-Nya kepada siapa yang dikehendaki-Nya; dan Allah Maha Luas karunia-Nya) lagi Maha Mengetahui”;

Kalimat yang bergaris bawah pada dua ayat di atas adalah pangkal perbedaan yang mesti dicermati, yakni di QS. Al-Baqarah/2: 120 dan QS. Ali ‘Imrân/3: 73.

Kedua, penambahan dan pengurangan huruf, seperti yang terlihat dalam QS. Al-Baqarah/2: 6 dan QS. Yâsîn/36: 10:⁶⁹

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٦﴾

⁶⁸ Muḥammad ‘Abd al-‘Azhîm al-Zarqânî, *Manâhil al-‘Irfân fi ‘Ulûm al-Qur`ân*, Bairût: Dâr al-Kutub, 2004, hal. 78-87.

⁶⁹ Lihat penjelasan dua ayat ini dalam: Maḥmûd bin Hamzah bin Nashr al-Kirmânî, *Al-Burhân fi Mutasyâbih al-Qur`ân*, T.tp: Dâr al-Wafa`, 2004, hal. 101.

6. “*Sesungguhnya orang-orang kafir, sama saja bagi mereka, kamu beri peringatan atau tidak kamu beri peringatan, mereka tidak juga akan beriman.*” (QS. Al-Baqarah/2: 6)

وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٦﴾

10. “*Sama saja bagi mereka apakah kamu memberi peringatan kepada mereka ataukah kamu tidak memberi peringatan kepada mereka, mereka tidak akan beriman.*” (QS. Yâsîn/36: 10)

Ketiga, pengawalan (*taqdîm*) dan pengakhiran (*ta'khîr*), misalnya tampak dalam QS. Al-Baqarah/2: 129 dan QS. Al-Jumu'ah/62: 2:

رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ ءَايَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ

إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿١٢٩﴾

129. “*Ya Tuhan kami, utuslah untuk mereka seseorang Rasul dari kalangan mereka, yang akan membacakan kepada mereka ayat-ayat Engkau, dan mengajarkan kepada mereka al-Kitab (Al-Qur`an) dan al-hikmah (al-sunnah) serta mensucikan mereka. Sesungguhnya Engkaulah yang Maha Kuasa lagi Maha Bijaksana.*” (QS. Al-Baqarah/2: 129)

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ ءَايَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ

وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٦٢﴾

2. “*Dia-lah yang mengutus kepada kaum yang buta huruf seorang Rasul di antara mereka, yang membacakan ayat-ayat-Nya kepada mereka, mensucikan mereka dan mengajarkan mereka kitab dan hikmah (al-sunnah). Dan sesungguhnya mereka sebelumnya benar-benar dalam kesesatan yang nyata.*” (QS. Al-Jumu'ah/62: 2)

Keempat, perbedaan antara *nakirah* dan *ma'rifat*, sebagaimana dalam QS. Fushshilat/41: 36 dan QS. Al-A'râf/7: 200:⁷⁰

وَأِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿٣٦﴾

36. “*Dan jika syetan mengganguimu dengan suatu gangguan, maka mohonlah perlindungan kepada Allah. Sesungguhnya Dia-lah yang Maha mendengar lagi Maha mengetahui.*” (QS. Fushshilat/41: 36)

وَأِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٠٠﴾

⁷⁰ Maḥmūd bin Ḥamzah bin Nashr al-Kirmânî, *Al-Burhân fî Mutasyâbih al-Qur`ân*, ..., hal. 295.

200. "Dan jika kamu ditimpa sesuatu godaan syaitan maka berlindunglah kepada Allah." (QS. Al-A'râf/7: 200)

Kelima, perbedaan bentuk lafazh jamak dan tunggal, misalnya dalam QS. Al-Baqarah/2: 80 dan QS. Ali Imrân/3: 24:⁷¹

وَقَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَةً ۚ قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ تُخْلَفَ اللَّهُ
عَهْدَهُ ۗ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٨٠﴾

80. "Dan mereka berkata: "Kami sekali-kali tidak akan disentuh oleh api neraka, kecuali selama beberapa hari saja." Katakanlah: "Sudahkah kamu menerima janji dari Allah sehingga Allah tidak akan memungkiri janjinya, atautkah kamu hanya mengatakan terhadap Allah apa yang tidak kamu ketahui?" (QS. Al-Baqarah/2: 80)

ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ ۗ وَغَرَّبَهُمْ فِي دِينِهِمْ مَا كَانُوا
يَفْتَرُونَ ﴿٨٠﴾

24. "Hal itu adalah karena mereka mengaku: "Kami tidak akan disentuh oleh api neraka kecuali beberapa hari yang dapat dihitung". Mereka diperdayakan dalam agama mereka oleh apa yang selalu mereka ada-adakan." (QS. Ali Imrân/3: 24)

Keenam, perbedaan pemakaian kata depan, seperti dalam QS. Al-Baqarah/2: 58 dan QS. Al-A'râf/7: 161:

وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا ۖ وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا
وَقُولُوا حِطَّةٌ نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطِيئَتِكُمْ ۗ وَسَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ ﴿٥٨﴾

58. "Dan (ingatlah), ketika Kami berfirman: "Masuklah kamu ke negeri ini (Baitul Maqdis), dan makanlah dari hasil buminya, yang banyak lagi enak dimana yang kamu sukai, dan masukilah pintu gerbangnya sambil bersujud, dan katakanlah: "Bebaskanlah Kami dari dosa", niscaya Kami ampuni kesalahan-kesalahanmu, dan kelak Kami akan menambah (pemberian Kami) kepada orang-orang yang berbuat baik". (QS. Al-Baqarah/2: 58)

وَإِذْ قِيلَ لَهُمْ اسْكُنُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ وَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ وَقُولُوا حِطَّةٌ ۖ وَادْخُلُوا
الْبَابَ سُجَّدًا نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطِيئَتِكُمْ ۗ وَسَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ ﴿٥٨﴾

⁷¹ Mahmûd bin Hamzah bin Nashr al-Kirmânî, *Al-Burhân fî Mutasyâbih al-Qur`ân*, ..., hal. 114.

161. “Dan (ingatlah), ketika dikatakan kepada mereka (Bani Israil): "Diamlah di negeri ini saja (Baitul Maqdis) dan makanlah dari (hasil bumi)nya di mana saja kamu kehendaki". Dan katakanlah: "Bebaskanlah kami dari dosa kami dan masukilah pintu gerbangnya sambil membungkuk, niscaya Kami ampuni kesalahan-kesalahanmu". Kelak akan Kami tambah (pahala) kepada orang-orang yang berbuat baik.” (QS. Al-A’râf/7: 161)
Ketujuh, perbedaan pemakaian kosakata, seperti pada QS. Al-Baqarah/2: 170 dan QS. Luqmân/31: 21:

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا آفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَاءَنَا ۗ أَوْلَوْا كَانِ
ءَابَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٧٠﴾

170. “Dan apabila dikatakan kepada mereka: "Ikutilah apa yang telah diturunkan Allah," mereka menjawab: "(Tidak), tetapi Kami hanya mengikuti apa yang telah Kami dapati dari (perbuatan) nenek moyang kami". "(Apakah mereka akan mengikuti juga), walaupun nenek moyang mereka itu tidak mengetahui suatu apapun, dan tidak mendapat petunjuk?" (QS. Al-Baqarah/2: 170)

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَاءَنَا ۗ أَوْلَوْا كَانَ
الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ ﴿٢١﴾

21. “Dan apabila dikatakan kepada mereka: "Ikutilah apa yang diturunkan Allah". Mereka menjawab: "(Tidak), tapi kami (hanya) mengikuti apa yang kami dapati bapak-bapak kami mengerjakannya". dan apakah mereka (akan mengikuti bapak-bapak mereka) walaupun syaitan itu menyeru mereka ke dalam siksa api yang menyala-nyala (neraka)?" (QS. Luqmân/31: 21)

Kedelapan, perbedaan pemakaian *idgâm* (memasukkan huruf yang satu ke huruf lain yang letaknya bersebelahan), semisal dalam QS. Al-Anfâl/8: 13 dan QS. Al-Hasyr/59: 4:

ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۗ وَمَنْ يُشَاقِقِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿١٣﴾

﴿١٣﴾

13. “(Ketentuan) yang demikian itu adalah karena sesungguhnya mereka menentang Allah dan Rasul-Nya; dan barangsiapa menentang Allah dan Rasul-Nya, maka sesungguhnya Allah smat keras siksaan-Nya.” (QS. Al-Anfâl/8: 13)

ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۗ وَمَنْ يُشَاقِقِ اللَّهَ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿١٣﴾

4. “Yang demikian itu adalah karena sesungguhnya mereka menentang Allah dan Rasul-Nya. Barangsiapa menentang Allah dan Rasul-Nya, sesungguhnya Allah sangat keras hukuman-Nya.” (QS. Al-Hasyr/59: 4)

Untuk menelusuri kemiripan redaksi ayat Al-Qur`an di atas, para ulama banyak menulis karya tentang hal itu sehingga memudahkan berbagai kalangan dalam menemukan ayat-ayat yang tampak sama namun berbeda tersebut. Karya yang dimaksud misalnya *Al-Tibyân fî Mutasyâbih al-Qur`ân* buah pikiran dari al-Kirmânî (w. 505 H),⁷² *Al-Mu`jam al-Mufahras li Alfâdh al-Qur`ân* karya Muḥammad Fu`âd Abd al-Bâqî (w. 1388 H/1968 M),⁷³ *Konkordansi Al-Qur`an* yang disusun oleh Ali Audah (w. 2017),⁷⁴ dan lainnya.

Menurut hemat penulis, di ranah inilah signifikansi dan urgensi tafsir *muqâran* demikian *kentara*, dan memang di titik ini pula bagian yang tidak dipunyai oleh sejumlah metode tafsir lainnya. Haidar Bagir menyebut bagian ini sebagai salah satu alasan kemunculan metode *muqâran* dalam tafsir Al-Qur`an.⁷⁵ Dalam pandangan Bagir, metode-metode yang ada tidak memiliki akses untuk membahas mengungkap ayat-ayat maupun hadits yang serupa tapi tak sama, baik dari aspek redaksional terlebih lagi aspek substansial dari suatu tema. Jika dicermati memang terdapat semacam kesan yang tidak lurus dari penilaian sejumlah metode tafsir yang ada. Idealnya, sudut pandang yang digunakan untuk mengukur dan menilai beberapa metode tafsir tersebut memang seharusnya sama akan tetapi tidak demikian kenyataannya. Lebih lanjut, metode *ijmâlî* (global) dan *tahlîlî* (terperinci/mendetil) merupakan metode tafsir dilihat dari sisi kedalaman pembahasan suatu kandungan ayat, sedangkan *maudhû`î* (tematik) lebih pada penyajian tafsir, sementara *muqâran* (perbandingan) lebih fokus pada aspek perbandingannya. Dengan demikian, sangat mungkin terjadi perpaduan antara metode yang satu dengan yang lain, misalnya tafsir perbandingan namun pembahasannya bersifat global atau bahkan mendetil, dan lainnya.

b. Hadits Nabi Saw

Termasuk lahan kajian dalam tafsir *muqâran* adalah hadits Nabi Saw yang memiliki keterkaitan dengan tema yang dibahas.⁷⁶ Keterkaitan tersebut bisa artikan mempunyai makna yang satu tema dan sejalan dengan ayat yang

⁷² Maḥmûd bin Ḥamzah bin Nashr al-Kirmânî, *Al-Burhân fî Mutasyâbih al-Qur`ân*. T.tp: Dâr al-Wafa`, 2004.

⁷³ Muḥammad Fu`âd Abd al-Bâqî, *Al-Mu`jam al-Mufahras li Alfâzh al-Qur`ân*, Indonesia: Maktabah Dahlan, t.th.

⁷⁴ Ali Audah, *Konkordansi al-Qur`an: Panduan Kata dalam Mencari Ayat Quran*, Jakarta: Litera Antar Nusa, 2003.

⁷⁵ Haidar Bagir, “Komparasi dalam Tafsir al-Qur`an” dalam Jurnal *Al-Hikmah*, No. 2, Tahun 1411 H.

⁷⁶ Untuk mengetahui pendapat pakar tentang ini, bisa dirujuk kembali beberapa pengertian tafsir *muqârin* pada bagian sebelumnya.

dikaji, atau bisa juga sebaliknya yakni berada dalam tema yang sama akan tetapi mempunyai makna yang bertolak-belakang. Keduanya mesti didudukkan dan dianalisis secara komparasi hingga jelas dari maknanya masing-masing.

Jamak diketahui bahwa salah fungsi hadits ialah sebagai penjelas bagi Al-Qur`an. Sebagai penjelas, meniscayakan hadits mesti senantiasa sejalan dengan apa yang dijelaskannya. Jika tidak, maka hadits bersangkutan telah keluar dari tabiatnya yang semula sehingga dengan sendirinya berdampak pada keabsahan hadits tersebut yang dianggap bermasalah dan pada gilirannya dinilai tidak valid untuk digunakan sebagai sumber hukum.

Bahan perbandingan yang berupa hadits ini mempunyai ranah yang lebih sedikit daripada perbandingan antar ayat dalam Al-Qur`an. Bila komparasi antar ayat dapat berwujud perbandingan dari sisi lafazh, juga redaksi, dan aspek makna dari tiap-tiap ayat, maka perbandingan ayat dengan hadits hanya berkisar pada sisi kandungan makna saja sebab secara alamiah bahasa dan redaksi hadits memang berbeda sekali dengan ayat-ayat Al-Qur`an. Apabila dari sisi kandungan makna telah sejalan dan tidak ditemukan adanya kontradiksi dengan Al-Qur`an niscaya hadits tersebut dapat dipastikan validitasnya.

c. Pendapat Para Mufassir

Aspek ketiga yang juga diperbandingkan ialah pendapat mufasir lain atas ayat yang dikaji. Pendapat mufasir di sini dapat ditemukan dalam karya tafsir yang bersangkutan sehingga merujuk pada kitab-kitab tafsir merupakan tahapan yang tidak bisa ditawar lagi. Kitab-kitab tafsir itulah yang akan membeberkan informasi secara tersurat maupun tersirat. Secara tersurat seseorang dimungkinkan memperoleh penjelasan tentang makna ayat yang sedang dibahasnya sesuai yang tertera dalam buku tafsir tersebut, sekaligus juga dimungkinkan mendapatkan informasi yang sifatnya tersirat mengenai seluk-beluk sang penulis tafsir yang meliputi metode tafsir yang digunakan, mazhab yang dianut, penguasaan suatu disiplin keilmuan, kecenderungan (*ittijâh*), juga bahkan pandangan teologis mufasir.⁷⁷ Pengayaan aspek ini sangat penting bagi penafsir Al-Qur`an metode *muqâran* sebab dengan berbekal data inilah posisinya di antara para mufasir dapat ditentukan.

Secara sederhana, untuk perbandingannya pendapat mufasir ini dapat dipilah dalam dua bagian, yaitu: dimensi internal dan dimensi eksternal. Yang dimaksud dimensi internal ialah hal-hal yang berkaitan langsung dengan diri sang mufasir, seperti spesifikasi riwayat hidupnya, pendidikan, keilmuan, mazhab, pandangan teologi, kecenderungan (mufasir), sosiokultur,

⁷⁷ ‘Abd al-Ḥayy al-Farmâwî, *Al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Maudlû’î: Dirâsah Manhajîyyah Maudlû’iyyah*, cetakan II. T.tp: T.p, 1977, hal. 46-47; Aḥmad al-Sayyid al-Kûmî dan Muḥammad Aḥmad Yûsuf al-Qâsim, *Al-Tafsîr al-Maudhû’î li al-Qur`an al-Karim*, cet. ke-1, t.tp: t.p, 1992, hal. 17.

dan lainnya. Sedangkan dimensi eksternal adalah segala hal yang dijumpai dalam produk penafsirannya, misalnya metode penafsiran, gaya bahasa, corak tafsir, pendekatan yang digunakan, sumber tafsir, dan lainnya.

Dengan pemilahan sebagaimana di atas, niscaya langkah perbandingan antar pendapat mufasir menjadi lebih sistematis. Memahami alur pemikiran serta kecenderungan dari tiap-tiap mufasir pun menjadi lebih mudah. Hal ini tentu melancarkan jalan kajian penafsir *muqâran* dalam menapaki tahap-tahap penafsirannya.

3. Penentuan Persamaan Dan Perbedaan

Pada bagian ini, kecermatan seorang mufasir metode *muqâran* amat dibutuhkan. Semakin cermat dalam menemukan titik persamaan dan perbedaan dari dua hal yang dikomparasikan – dalam hal ini bisa berupa ayat dengan ayat sebagaimana dibicarakan sebelumnya, atau ayat dengan hadits, dan lainnya -- maka akan semakin detil informasi yang akan diperoleh dan pada gilirannya membawa pada kualitas analisis yang semakin tajam.

Bagian-bagian yang penting dicari persamaan dan perbedaannya menyangkut ayat Al-Qur`an, selain level redaksinya seperti dibahas sebelumnya, ialah level konteks ayat atau *asbâb al-nuzûlnya*. Sebab, bisa jadi redaksi yang serupa ternyata memiliki konteks turun yang berbeda. Dan konteks turun inilah yang banyak menentukan makna dan kandungan suatu ayat. Contoh yang pas untuk menjelaskan hal ini adalah QS. Ali ‘Imrân/3: 126 tentang perang Uhud dan QS. Al-Anfâl/8: 10 tentang perang Badar. Dari sisi redaksi, keduanya terlihat serupa dan amat mirip. Akan tetapi dari sisi konteks keduanya berbeda samasekali karena waktu dan kondisi penurunan ayat tidak sama. Bila tidak teliti, kekeliruan sangat mungkin terjadi dan penarikan suatu pemahaman pun menjadi kurang tepat.

Selanjutnya, dari sisi metode, corak, sumber, serta kecenderungan mufasir juga penting untuk diperbandingkan sebab setiap mufasir tentu memiliki karakteristik yang beraneka ragam, sejak kondisi sosial yang melingkupinya, lingkungan pendidikan, spesifikasi keilmuan, dan lainnya.⁷⁸

4. Penentuan Kelebihan Dan Kekurangan

Penentuan kelebihan dan kekurangan yang dimaksud ialah kelebihan dan kekurangan masing-masing pandangan para mufasir lengkap dengan basis argumen yang digunakannya. Epistemologi tentang bagaimana seorang mufasir dapat menyatakan pendapatnya sebagaimana tertera dalam karya

⁷⁸ Muḥammad bin ‘Abd al-Raḥmân bin Shâlih al-Syâyi’ menghimpun ada sekitar 20 faktor penyebab munculnya perbedaan pendapat di kalangan mufasir, diantaranya: perbedaan *qira`at*, penentuan kualitas sebuah hadits sebagai penjelas Al-Qur`an, penentuan *naskh*, penentuan *‘umûm* dan *khushûsh*, dan lainnya. Untuk mengetahui penyebab dan ranah perbedaan secara leboh lengkap, dapat ditemukan di: Muḥammad bin ‘Abd al-Raḥmân bin Shâlih al-Syâyi’, *Asbâb Ikhtilâf al-Mufassirîn*, Riyâdh: Maktabah al-‘Ubaykân, 1995, hal. 10-36.

tafsirnya merupakan langkah penting yang mesti ditelusuri oleh mufasir *muqâran* sebab dari situlah dapat diperoleh sekaligus ditentukan pendapat yang paling kuat atau argumentatif. Di area ini pula seorang mufasir *muqârin* mendapatkan cakrawala yang luas atas suatu pendapat beserta dalil yang digunakannya.

Ketika membicarakan bagian ini, Haidar Bagir menyebutkan bahwa aneka pendapat mufasir dapat diketahui mana pendapat yang orisinil serta mana pendapat yang kutipan,⁷⁹ baik kutipan dengan penyebutan nama tokoh yang dikutip maupun kutipan yang dilakukan tanpa penyebutan tokoh yang dikutip. Bagian ini juga turut menentukan kelebihan maupun kekurangan suatu pendapat mufasir.

Penentuan kelebihan dan kekurangan juga dapat dilihat dari sisi *bi al-ma`tsûr* dan *bi al-ra`yi* dalam mehamami suatu ayat. Jamak diketahui bahwa tafsir *bi al-ma`tsûr* mempunyai kedudukan yang lebih tinggi daripada tafsir *bi al-ra`yi*. Hal ini tidaklah mengherankan sebab sumber-sumber *bi al-ma`tsûr*, khususnya Al-Qur`an dan hadits Nabi Saw, merupakan sumber-sumber yang bersifat transenden, sementara *bi al-ra`yi* yang menyandarkan penafsirannya pada rasio memiliki ruang keluputan yang cukup lebar karena sifatnya nisbi.

5. Penentuan Posisi Mufasir *Wahdah* Di Antara Mufasir Yang Lain

Setelah mengetahui berbagai pendapat mufasir yang lain, penting bagi penafsir (baca: peneliti) metode *muqâran* untuk menentukan posisi dan pandangannya.⁸⁰ Alasannya, segenap data yang telah terhimpun merupakan khazanah vital yang dapat digunakan untuk membangun pijakan berpikir dengan cakrawala baru yang relatif berbeda dengan pendapat-pendapat yang sudah ada. Kelebihan pendapat dari sejumlah mufasir lain dapat dikembangkan dengan sudut pandang yang berbeda, sebaliknya kelemahan-kelemahannya bisa dicari solusinya.

Berawal dari ragam pendapat di atas dapat diketahui pula peta dan pola pemikiran masing-masing mufasir. Dengan begitu, akan lebih mudah memutuskan langkah yang lebih orisinil dengan basis-basis argumen yang lebih kuat. Orisinil yang dimaksud tidak mesti baru samasekali tapi juga bermakna pengembangan dan sistem pendekatan yang tak sama dengan lainnya. Di sinilah tantangan bagi mufasir komparatif; apakah hanya sekedar mengikuti mengikuti dan mendiskripsikan bursa pendapat yang ada ataukah mengajukan perspektif dan tawaran baru.

⁷⁹ Haidar Bagir, "Komparasi dalam Tafsir al-Qur'an" dalam Jurnal *Al-Hikmah*, No. 2, Tahun 1411 H.

⁸⁰ Sebagian kalangan menyebutnya dengan *tarjih*, yakni langkah memilih dan menentukan pendapat yang paling kuat dari sejumlah pendapat yang ada melalui prosedur penentuan yang sistematis. Lihat: Raudhah 'Abd al-Karîm Fir'aun, *Al-Tafsîr al-Muqâran: Bain al-Nazhariyyah wa al-Tathbîq*, Yordania: Dâr al-Nafâ'is, 2015, hal. 65-67.

C. Peta Konsep Metode Tafsir *Muqâran* Dengan Metode Tafsir Yang Lain

Istilah tafsir *muqâran* barangkali belum begitu populer bila dibandingkan dengan metode tafsir yang lain,⁸¹ yakni *ijmâlî*, *tahlîlî*, dan *maudhû'î*.⁸² Hal ini samasekali tidak berarti bahwa nilai dan validitas tafsir *muqâran* berada di bawah tiga metode tafsir tadi, akan tetapi lebih pada aspek relevansi dari suatu topik atau permasalahan yang hendak diungkap, dan itulah yang lazim menentukan kapan suatu metode tafsir dipergunakan. Boleh jadi untuk kasus A metode *tahlîlî* yang dianggap sesuai untuk diterapkan, sedangkan pada kasus B metode *ijmâlî* yang dipandang relevan, demikian seterusnya.

Meskipun sejumlah metode di atas mempunyai tujuan yang sama yaitu mengungkap kandungan makna ayat-ayat Al-Qur`an, namun cara yang ditempuh oleh tiap-tiap metode berbeda-beda. Perbedaan tersebut terdapat pada titik pusran yang juga tidak sama letaknya. Untuk menentukan titik-titik pusran yang dimaksud paling tidak dapat dilakukan melalui tiga cara, i) dari nama metode, ii) prosedur kerja metodenya, dan, iii) ayat atau materi yang dikaji. Dengan pendekatan ini akan diperoleh kejelasan mengenai hal-hal penting dari tiap-tiap metode tersebut beserta perbedaannya dengan metode tafsir yang lain. Tak berhenti sampai di sini, selanjutnya akan tergambar peta konsep dari lima metode tafsir. Berikut ini adalah penjabaran masing-masing peta konsep metode yang dibandingkan dengan metode tafsir *muqâran* sebagai pokok pembahasan dalam kajian ini:

1. Tafsir *Muqâran* Dan Tafsir *Ijmâlî*

Ijmâlî, secara kebahasaan berasal dari *fi'il mâdhi* "*ajmala-yujmilu-ijmâl(an)*" yang berarti mengumpulkan secara umum atau tidak terperinci. Sedangkan *ijmâlî* sendiri merupakan bentuk nisbah atau penggolongan pada suatu sifat, sehingga dalam pengertian ini *ijmâlî* dapat dimaknai yang bersifat

⁸¹ Pembagian metode tafsir dalam empat metode ini mengikuti pendapat sejumlah pakar seperti al-Kûmî, al-Farmâwî, dan beberapa lainnya. Pembicaraan ini akan dibahas lebih lanjut di bab II. Sekedar diketahui, pembagian metode tafsir antara pakar satu dengan yang lain berbeda-beda, misalnya al-Syurbâsyî yang menambahkan satu metode lagi yakni metode tafsir kontekstual. Ahmad Syurbâsyî, *Study tentang Sejarah Perkembangan Tafsir al-Qur`an al-Karim*, terj: Zulfan Rahman, Jakarta: Kalam Mulia, 1999, hal. 232-233.

Agar cakrawala pembahasan tentang peta konsepmetode tafsir ini menjadi lebih luas, akan dimasukkan pula metode hermeneutik sebagai suatu metode tafsir yang beberapa tahun belakangan ramai diperbincangkan dalam dunia kajian Al-Qur`an.

⁸² Untuk penjelasan lebih lanjut perihal ketiga metode tafsir ini, dapat dilihat: M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami ayat-ayat Al-Qur`an*, cet. ke-3, Tangerang: Lentera Hati, 2015, hal. 377-385; Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur`an: Kajian Kritis atas Ayat-ayat yang Beredaksi Mirip*, cet. ke-2, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, hal. 54-72.

global atau umum.⁸³ Sedangkan pengertian istilah, *ijmâlî* sebagai salah satu metode tafsir memiliki arti menjelaskan ayat-ayat Al-Qur`an secara ringkas, singkat, namun padat.⁸⁴

Dalam metode *ijmâlî*, tidak seluruh lafadh yang merangkai suatu ayat dijabarkan tafsirnya, namun hanya menjelaskan lafadh-lafadh tertentu yang dipandang sebagai term kunci dari rangkaian term yang ada. Term-term tersebut biasanya dijelaskan dengan term lain yang dinilai memiliki kesamaan makna. Sistematika pembahasannya mengikuti runtut ayat, dan urutan surat, sebagaimana yang ada dalam *mushhaf*. Salah satu tujuan dari metode penulisan tafsir semacam ini ialah pencapaian yang mudah dalam memahami kandungan ayat Al-Qur`an oleh berbagai kalangan, baik yang mempunyai tingkat kecerdasan yang tinggi, sedang, maupun rendah.⁸⁵ Dengan kata lain, karena bahasa yang digunakan sifatnya ringkas dan mudah maka segala lapisan dari sudut pandang intelektual dapat memperoleh manfaatnya.

Metode *ijmâlî* menyajikan penafsiran Al-Qur`an secara lengkap dari surat pertama Al-Qur`an (*al-fâtiḥah*) hingga terakhir (*al-nâs*), namun perlu diingat, bahwa penafsiran tersebut sifatnya umum atau global, penjelasannya tidak mendetil, dan istilah-istilah teknis tafsir yang terangkum dalam '*ulûm al-Qur`ân* semisal *munâsabah*, *muḥkam-mutasyâbih*, dan lainnya, juga jarang dijumpai.

Kelebihan metode *ijmâlî* diantaranya amat cocok untuk kalangan yang tidak memiliki banyak waktu dalam menelusuri kandungan makna suatu ayat, dan tafsir bermetode *ijmâlî* dianggap mampu menjawab persoalan tersebut. Selain itu, sifat penafsirannya yang global menjadikan metode *ijmâlî* dapat digunakan oleh berbagai lapisan masyarakat mulai dari kalangan umum (awam) hingga komunitas dengan intelektualitas menengah ke atas. Sementara itu, kelemahan yang acapkali dijumpai dalam metode ini ialah minimnya penjelasan makna sehingga untuk kalangan yang bermaksud mengetahui kandungan makna secara lebih mendalam dapat dipastikan akan menemui kesulitan.

Dari penjelasan di atas, cukup mudah membedakan antara metode *ijmâlî* dan *muqâran* sebagai metode penafsiran Al-Qur`an. Yang disebut pertama tidak ada prasyarat komparasi dalam langkahnya, sementara yang kedua, langkah komparatif merupakan satu hal yang tidak bisa ditawar lagi. Juga demikian dengan aspek kedalaman, penafsiran metode *ijmâlî* memiliki

⁸³ Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia*, Surabaya: Pustaka Progresif, 1997, hal. 210-211.

⁸⁴ Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur`an: Kajian Kritis atas Ayat-ayat yang Beredaksi Mirip*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, cetakan ke-II, hal. 67.

⁸⁵ Said Agil Husin Al Munawwar, *Al-Qur`an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, Tangerang: Ciputat Press, 2005, cet. ke-IV, hal. 72-73.

sifat yang umum, global, dan tidak mendalam, sementara metode *muqâran* bersifat lebih mendetil karena harus membandingkan dua penafsiran atau lebih.

2. Tafsir *Muqâran* Dan Tafsir *Tahlîlî*

Secara bahasa, *tahlîlî* berasal dari *fi'il mâdhi hallala-yuhallilu-tahlil(an)* yang artinya mengurai, menganalisis. Metode tafsir *tahlîlî* adalah suatu metode tafsir yang mengungkap ayat-ayat Al-Qur`an dengan cara menjabarkan makna dengan segala aspek yang dikandungnya sesuai urutan ayat sebagaimana tertib ayat dan surat dalam mushaf *Utsmânî*.⁸⁶ Dari sini dapat dipahami bahwa metode *tahlîlî* memiliki dua ciri yang khas: pertama, upaya menggali kandungan makna ayat Al-Qur`an dari berbagai sudut pandang dan kedua, tata urutan pembahasan ayat mengikuti mushaf *Utsmânî*.

Upaya penggalian kandungan makna Al-Qur`an dari berbagai sudut pandang meniscayakan metode tahlili berkembang dalam corak-corak tafsir yang beraneka ragam sesuai keahlian dan spesifikasi keilmuan sang mufasir. Di sinilah titik awal munculnya kitab-kitab tafsir bercorak bahasa (*lugawî*), tasawuf (*shûfî*), fikih (*fiqhî*), filsafat (*falsafî*), sains ('*ilmî*) dan sebagainya.

Menurut Ahsin Sakho Muhammad, metode *tahlîlî* terbagi menjadi tiga; pertama, metode *tahlîlî* yang bersifat ensiklopedis (*basîth*), semisal tafsir Ibn Jarîr al-Thabarî, tafsir al-Râzî, tafsir Abu Hayyân, tafsir al-Alûsi, dan lainnya. Kedua, metode *tahlîlî* yang bersifat pertengahan (*wasîth*) misalnya tafsir al-Baidhâwî, tafsir al-Nasafî, tafsir Abû Su'ûd, *al-Tafsîr al-Wasîth* karya Wahbah Zuhailî (w. 2015 M) atau Sayyid Thanthawî (w. 2010 M), dan lainnya. Ketiga, metode *tahlîlî* yang bersifat ringkas (*wajîz*) misalnya tafsir al-Jalâlain, tafsir al-Muyassar, tafsir al-Muntakhab, dan lainnya.⁸⁷ Pembagian metode *tahlîlî* semacam ini memang cukup baik untuk langkah pemetaan yang bersandar pada karakteristik meskipun masih terhitung satu metode. Tapi sayang, Ahsin tidak menyebutkan standar atau ukuran dalam memetakan metode *tahlîlî* tersebut di samping juga tidak menyertakan keterangan rujukan yang digunakannya jika memang penjabaran ini merupakan sebuah kutipan sebagaimana dilakukannya pada pemilahan metode tafsir *maudhû'î*.⁸⁸

Adapun langkah-langkah yang ditempuh oleh mufasir *tahlîlî* adalah sebagai berikut:⁸⁹

⁸⁶ M. Quraish Shihab (et. al), *Sejarah dan 'Ulûm Al-Qur`ân*, Azyumardi Azra (ed.), Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999, hal. 172.

⁸⁷ Ahsin Sakho Muhammad, *Membumikan Ulumul-Qur`an: Tanya Jawab Memudahkan tentan Ilmu Qiraat, Ilmu Rasm Usmani, Ilmu Tafsir, dan Relevansinya dengan Muslim Indonesia*, Jakarta: Qaf, 2019, hal. 166.

⁸⁸ Ahsin Sakho Muhammad, *Membumikan Ulumul-Qur'an:...*, hal. 166.

⁸⁹ M. Quraish Shihab (et. al), *Sejarah dan 'Ulûm Al-Qur`ân*,..., hal. 173-174.

- a. Menjelaskan hubungan atau kaitan antara ayat yang ditafsirkan dengan ayat sebelum dan sesudahnya atau hubungan antara satu surat dengan surat lainnya, yang dalam *'ulûm al-Qur`ân* disebut dengan *munâsabah*. Tahap ini dilakukan untuk mengetahui rangkaian dan tema besar pembicaraan yang terdapat pada ayat yang ditafsirkan. Pemaparan mengenai munasabah ini dapat dilakukan secara singkat maupun panjang lebar sesuai kebutuhan.
- b. Menelusuri sebab turun ayat atau *asbâb al-nuzûl* jika ada. *Asbâb al-nuzûl* penting untuk ditelusuri guna mengungkap konteks ayat, kapan, dan dalam kondisi dan masyarakat seperti apa ia diturunkan. Dengan berbekal sebab turun, memudahkan seorang mufasir dalam tahap kontekstualisasi ayat pada masa saat ini, dan menarik benang merah untuk mengetahui makna yang tepat atas ayat tersebut.
- c. Menganalisis kosa kata ayat dari aspek kebahasaan. Uraian tentang bahasa umumnya dilakukan dengan melacak kata dasar dan ragam pecahannya, dan jarang pula diutarakan syair-syair yang berkembang saat ayat tersebut diturunkan. Tujuannya, untuk mengetahui aneka makna yang terdapat dalam lafad atau kosa kata tersebut.
- d. Menjabarkan kandungan ayat secara global beserta maksudnya. Tahap keempat ini merupakan penjelasan garis besar atas makna ayat.
- e. Menjelaskan aspek *fashâhah*, *bayân*, dan *i'jâz* ayat, jika dirasa perlu, terutama pada ayat-ayat yang tampak sisi balaghahnya. Untuk mufasir dengan keahlian kebahasaan, ranah ini biasanya memiliki porsi yang dominan dibandingkan ranah yang lain, dan memang salah satu keistimewaan Al-Qur`an adalah nilai sastra dan keindahan bahasanya.
- f. Menerangkan hukum dari ayat yang ditafsirkan bila ayat-ayat tersebut berbicara tentang hukum. Tidak cukup sampai di sini, meskipun tidak mempersyaratkan langkah perbandingan, dalam perbincangan mengenai ayat berdimensi hukum, mufasir metode *tahlîlî* acapkali juga mengajukan beberapa pendapat ahli hukum (fikih) untuk menjelaskan maksudnya.
- g. Memaparkan makna dan maksud syara' yang terdapat dalam ayat yang ditafsirkan. Tahap ini umumnya diperkuat dengan mengajukan ayat-ayat lain, hadits Nabi, pendapat Sahabat dan *Tâbi'în*, sembari menyampaikan ijtihad mufasir sendiri.

Di antara kelebihan yang dimiliki metode *tahlîlî* adalah pembahasan suatu ayat dapat dikatakan menyeluruh sebab sebuah ayat dikaji dari berbagai sudut pandang, yang meliputi *asbâb al-nuzûl* (jika ada), *munâsabah* ayat

ayang dibicarakan dengan ayat sebelum dan sesudahnya, aspek kebahasaan dengan cara membahas lafazh-lafazh dalam ayat, juga penafsiran ayat yang seringkali diungkap dengan panjang lebar, dan lainnya. Dengan pembahasan yang cukup komprehensif tersebut memungkinkan para pembacanya memperoleh informasi seputar kandungan makna ayat tersebut secara mendetil dan relatif banyak. Adapun kelemahan metode *tahlîlî* diantaranya selain terkesan bertele-tele juga seringkali ditemukan pembahasan yang parsial atas suatu tema tertentu. Pembahasan yang parsial ini agaknya bisa pahami sebab dalam metode *tahlîlî* memang tidak disyaratkan adanya pengaitan apalagi komparasi antara satu ayat dengan ayat lainnya meskipun membicarakan tema yang sama. Selain itu, karena karakteristiknya yang detil dalam pembahasan, menyebabkan kalangan dengan kadar inteletualitas tertentu yang tertarik dan mampu mengeskplorasi pernik-perik penjabarannya.

Dari sini dapat diketahui perbedaan metode *tahlîlî* dan metode *muqâran* diantaranya, metode *tahlîlî* bisa jadi menjadi bagian dari metode *muqâran* dalam kinerja komparasinya, dan ini tidak berlaku sebaliknya. Dengan kata lain, dalam metode *tahlîlî* tidak ada ketentuan untuk langkah perbandingan yang merupakan karakter utama dari metode *muqâran*, sementara bisa jadi dalam hal analisis metode *muqâran* dapat saja dilakukan secara mendetil dan terinci yang merupakan watak paling menonjol dari metode *tahlîlî*. Dengan demikian menjadi terang perbedaan antara keduanya.

3. Tafsir *Muqâran* Dan Tafsir *Maudlû'î*

Dalam tinjauan kebahasaan, *maudhu'* berarti judul atau tema, sehingga term *maudlû'î* dapat diartikan dengan bersifat tematik. Sedangkan melalui tinjauan istilah, *maudlû'î* memiliki dua bentuk, yakni: i) Metode tafsir yang membahas sebuah surat Al-Qur'an dengan menyeluruh, memaparkan maksud-maksud yang sifatnya umum dan khusus dikandungnya, melalui hubungan antar ayat, ataupun satu pokok masalah yang satu dan lainnya. ii) metode tafsir yang menghimpun ayat-ayat Al-Qur'an yang mempunyai kesamaan tema, lalu memberikan penjelasan, untuk kemudian menarik suatu kesimpulan.⁹⁰

Seperti dikutip Lilik Ummi Kultsum, sejumlah sumber menyebut al-Kûmî sebagai tokoh yang mula-mula memperkenalkan metode tafsir *maudlû'î* di kalangan Sunnî, sementara dari kalangan Syi'ah terdapat nama Baqir al-Shadr (w. 1980 M) sebagai figur yang dianggap punggawa munculnya metode tematik ini.⁹¹ Metode ini belakangan banyak

⁹⁰ M. Quraish Shihab (et. al), *Sejarah dan 'Ulûm Al-Qur'ân*,..., hal. 192-193.

⁹¹ Lilik Ummi Kultsum, "Thematic Interpretation: Trend of Qur'anic Study (Critical Study to Thematic Interpretation Development in Contemporary Indonesia)" dalam: Yusuf Rahman, dkk, *Qur'anic Studies in Contemporary Indonesia*. Jakarta: UIN Jakarta Press, 2015, hal. 84-85.

diganderungi oleh pengkaji Al-Qur`an dalam masa-masa selanjutnya baik dari kalangan Sunnî maupun Syi'ah, -- kendati menurut penulis pemilahan dua haluan besar serupa ini sesungguhnya tidak banyak memberi manfaat dan kurang signifikan.

Sesuai dengan namanya, ciri utama dari metode *maudlû'î* ialah tema tunggal yang menjadi fokus kajian. Tema-tema ini acapkali dijelmakan dalam bentuk term-term atau lafazh-lafazh tertentu sebagai kata kuncinya karena penelusuran ayat-ayat Al-Qur`an senantiasa mangacu pada term tersebut. Term inilah yang dikatakan oleh Izutsu memiliki memiliki dua makna, yaitu maka dasar dan makna relasional.⁹²

Adapun langkah-langkah metode *maudhû'î* adalah sebagai berikut:

- a. Menentukan tema bahasan setelah memastikan batasan-batasannya.
- b. Menyaring dan mengumpulkan ayat-ayat yang berbicara tentang tema yang dimaksud.
- c. Menyusun urutan ayat sesuai dengan masa penurunnya, semisal mendahulukan ayat-ayat *makkiyyah* daripada ayat-ayat *madaniyyah*.
- d. Menganalisis ayat-ayat tersebut dengan sejumlah perangkat ilmu Al-Qur`an seperti yang digunakan dalam metode *tahlîlî*, yakni *munâsabah*, *asbâb al-nuzûl*, *dilâlah* lafazh, dan lainnya.
- e. Menyusun sistematika pembahasan dengan kerangka yang komprehensif.
- f. Melengkapi penafsiran dengan hadits-hadits yang berbicara tentang tema tersebut.
- g. Mempelajari seluruh ayat dengan cara mengumpulkan ayat yang memiliki pengertian yang sama, mengompromikan yang umum (*'âm*) dan yang khusus (*khâshsh*), yang *muthlaq* dan yang *muqayyad*. Termasuk juga ayat-ayat yang tampak bertentangan sehingga seluruhnya menjadi padu dalam satu muara sembari menghindari pemaksaan dalam penafsiran.
- h. Pembahasan dipilah dalam sejumlah bab yang terdiri atas beberapa pasal, dan tiap-tiap pasal dikaji, lalu ditetapkan mana yang pokok dan mana yang cabang.

Metode *maudhû'î* memiliki sejumlah kelebihan seperti pembahasannya yang utuh atas suatu tema atau permasalahan sehingga hasil kajiannya dapat disebut relatif tuntas. Sedangkan kelemahannya antara lain dibutuhkan banyak waktu, tenaga dan pikiran hanya untuk menjawab satu tema saja padahal dalam Al-Qur`an terdapat tema-tema yang tak terhitung jumlahnya.

⁹² Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik dalam Al-Qur`an*, terj: Agus Fahri Husein, dkk, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1997, hal. 10-16.

Adapun perbedaannya dengan metode muqarin antara lain, dalam metode tematik tidak disyaratkan menempuh jalan perbandingan, sementara pada metode *muqâran* disyaratkan untuk itu. Selain itu, metode *maudhû'î* dapat ditempuh dengan merujuk pada satu kitab tafsir selama dinilai mencukupi atau karena memang demikian yang dikehendaki oleh mufasirnya, sedangkan untuk metode *muqârin* disyaratkan minimal dua buah karya tafsir.

4. Tafsir *Muqâran* Dan Hermeneutik

Secara bahasa, hermeneutika berasal dari bahasa Yunani “hermeneuein” yang artinya menjelaskan. Sedangkan kata hermeneuien sendiri dinisbatkan pada Hermes, figur yang bertugas sebagai penghubung antara Tuhan dan manusia, terutama dalam hal menjelaskan dan menerjemahkan pesan-pesan ketuhanan kepada manusia. Dalam perjalanan selanjutnya, kata tersebut diserap dalam bahasa Jerman menjadi hermeneutic atau dalam bahasa Inggris disebut hermeneutics.⁹³ Hermeneutika, menurut sementara pakar bahasa Arab, seperti dikuti M. Quraish Shihab, mengatakan bahwa hermeneutika diterjemahkan dengan ‘ilm al-ta`wil⁹⁴ atau al-ta`wiliyyah dan ada juga yang langsung menamainya dengan ilmu tafsir, karena memang secara umum fungsinya ialah menjelaskan maksud teks yang diteliti. Agaknya penamaannya dengan ilmu takwil atau al-ta`wiliyyah lebih tepat karena titik berat uraiannya adalah pengalihan makna satu kata atau susunan ke makna lain yang lebih tepat menurut sang penakwil. Masih menurut Shihab, sebagian ulama atau cendekiawan Muslim Sulaiman Ibn Hassan Ibn Juljul, Muhammad Thahir Ibn Asyur (w. 1973 M), Sayyed Hossein Nasr (l. 1933 M),⁹⁵ serta beberapa ulama lainnya berpendapat bahwa

⁹³ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2017, hal. 13.

⁹⁴ Dalam kamus yang umum digunakan semisal *Al-Munawwir*, kata hermeneutik agaknya belum digunakan. Hal ini terbukti saat mengalihbahasakan kata “takwil” tidak dijumpai istilah itu, melainkan arti yang biasa dan sudah familiar yakni “menafsirkan” atau “menjelaskan”. Lihat: Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir*, Surabaya: Pustaka Progressif, cet. ke-14, 1997, hal. 48. Hal serupa juga dijumpai dalam *Al-Qur'an dan Terjemahnya* berbahasa Inggris, sejumlah referensi saat menyalin kata “takwil” dengan menggunakan istilah interpretation, misalnya dalam QS. Yusuf /12: 44. Lihat: Ahmad Zidan and Dina Zidan, *The Glorious Qur'an: Text and Translation*, Cairo: Islamic INC, 1979, hal. 241; Muhammad Taqiuddin al-Hilali and Muhammad Muhsin Khan, *Interpretation of The Meaning of The Noble Qur'an in The English Language*, Riyadh: Maktaba Dar al-Salam, 1994, hal. 359; Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Qur'an: Text, Translation and Commentary*, USA: Amana Corp, 1983, hal. 567. Sebaliknya, dalam kamus bahasa Inggris seperti juga tidak dijumpai istilah hermeneutic, lihat: John M. Echol dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia*, cet. ke-27, Jakarta: Gramedia, 2003.

⁹⁵ Hossein Nasr berpendapat bahwa Hermes tak lain ialah Nabi Idris As yang disebutkan dalam *Al-Qur'an*. Dalam legenda yang beredar di kalangan pesantren pekerjaan Nabi Idris ialah tukang tenun. Jika profesi tukang tenun dikaitkan dengan mitos Yunani tentang peran Dewa Hermes, ternyata ada korelasi positif. Kata kerja memintal padanannya dalam bahasa Latin adalah “tegere”, sedangkan produknya disebut “textus” atau “text” yang

Hermes adalah Nabi Idris As. Barangkali alasannya ialah karena penamaannya dengan Idris bisa jadi disebabkan beliau adalah orang pertama yang mengenal tulisan atau orang yang banyak belajar dan mengajar. Lafazh “Idris” seakar kata dengan “*darasa*” yang berarti ajar-mengajar.⁹⁶ Pemaparan yang diutarakan M. Quraish Shihab ini dalam perjalanan selanjutnya menjadi angin segar bagi kalangan Muslim yang setuju dengan hermeneutika. Betapa tidak, penyandaran aspek historis pada sosok Nabi Idris As merupakan legitimasi kokoh dalam pemanfaatan langkah hermeneutis mereka guna memahami Al-Qur`an, yang berarti juga menapak jejak figur Nabi Idris As sebagai salah satu utusan Tuhan yang wajib diyakini. Dengan kata lain, tidak ada yang salah dengan penggunaan hermeneutika sebagai pisau analisis dalam menyelami kandungan Al-Qur`an, sebab ia (hermeneutika) merupakan ilmu yang bersumber dari seorang Nabi Allah yang mesti diimani sebagaimana Nabi-nabi lainnya.

Sementara Webster memberikan penjelasan menarik, ia membedakan kosakata hermeneutic (tanpa huruf “s”) dengan hermeneutics (menggunakan huruf “s”); term yang pertama berkonotasi sifat (adjective) yang dalam bahasa Indonesia dapat diartikan dengan ketafsiran atau ketakwilan, yakni menunjuk kepada “keadaan” atau sifat yang terdapat dalam suatu penafsiran. Adapun term yang kedua (hermeneutics) adalah kata benda (noun) yang mengandung tiga makna; i) ilmu penafsiran; ii) ilmu untuk mengetahui maksud yang terkandung dalam kata-kata atau ungkapan penulis, dan iii) penafsiran, khususnya menunjuk kepada penafsiran kitab suci.⁹⁷ Perbedaan antara *hermeneutic* dengan dan tanpa imbuhan huruf “s” ini menjadi penting karena memiliki implikasi dalam pemaknaan dan penggunaan hermeneutika itu sendiri, seperti akan dibicarakan dalam bagian selanjutnya.

Hermeneutika merupakan satu diantara jenis filsafat yang membahas tentang interpretasi makna. Nama hermeneutika diambil dari kata kerja dalam bahasa Yunani *hermeneuein* yang berarti, menafsirkan, memberi pemahaman, atau menerjemahkan. Jika dirunut lebih jauh, kata kerja tersebut terambil dari nama Hermes, nama dewa Pengetahuan dalam mitologi Yunani yang memiliki tugas sebagai memberi pemahaman kepada manusia terkait pesan yang disampaikan oleh dewa-dewa di Olympus. Tugas Hermes tentu penting sebab bila terjadi kesalahpahaman tentang pesan dewa-dewa, dapat berakibat

merupakan isu sentral dalam hermeneutika. Lihat: Sayyed Hosen Nasr, *Knowledge and The Sacred*, Ttp: State University Press, 1989, hal. 19.

⁹⁶ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur`an*, cet. ke-3, Tangerang: Lentera Hati, 2015, hal. 402; M. Quraish Shihab, “Tafsir, Takwil dan Hermeneutika: Suatu Paradigma Baru dalam Pemahaman al-Qur`an” dalam *Al-Burhan: Jurnal Kajian Ilmu dan Pengembangan Budaya Al-Qur`an*, Jakarta: Institut PTIQ, No. 01, tahun 2007.

⁹⁷ Noah Webster, *Webster's New Twentieth Century Dictionary*, USA: William Collins, edisi ke-2, 1979, hal. 851-852.

fatal bagi seluruh umat manusia. Hermes mesti sanggup menginterpretasikan atau bahkan menyadur suatu pesan ke dalam bahasa yang dipergunakan oleh para pendengarnya. Sejak saat itu Hermes menjadi simbol duta yang dibebani dengan misi tertentu. Sukses-tidaknya misi itu tergantung pada cara bagaimana pesan itu disampaikan. Oleh karena itu, hermeneutik pada akhirnya diartikan sebagai proses mengubah sesuatu atau situasi ketidaktahuan menjadi mengerti atau mengetahui.⁹⁸

Dalam terminologi modern, hermeneutika juga merupakan ilmu yang digunakan dalam memahami teks secara umum, yakni dengan memunculkan pertanyaan-pertanyaan yang beragam dan saling berkaitan seputar teks dari aspek karakteristik serta hubungannya dengan kondisi yang melingkupinya, pengarang teks itu sendiri, juga para pembacanya. Selain itu, perlu diperhatikan bahwa hermeneutika fokus membahas seputar hubungan penafsir dengan teks khususnya yang berkaitan dengan Alkitab. Tujuannya, ialah untuk menemukan kebenaran dan nilai-nilai yang terkandung dalam Bibel. Pendapat yang lain mengatakan bahwa hermeneutika ialah suatu disiplin ilmu yang berkepentingan dengan upaya memahami makna, arti, dan maksud, dalam sebuah konsep pemikiran. Sekadar diketahui, konsep pemikiran di sini, sebelumnya, tidak jelas perihal apa makna sesungguhnya yang dikehendaki teks, atau masih ada makna yang tersembunyi sehingga masih diperlukan penafsiran untuk menjadikan makna tersebut transparan, terang, jelas, dan gamblang. Dua pendapat terakhir ini tidak jauh berbeda dengan pendapat sebelumnya yang memaknai hermeneutika sebagai serangkaian langkah yang bertujuan mengungkap makna sebuah teks yang asalnya belum jelas menjadi jelas.

Di antara kelebihan metode hermeneutik ialah aspek kontekstualitasnya yang mendapat perhatian secara maksimal sehingga produk tafsir metode ini senantiasa aktual dan hangat. Sementara itu, pro-kontra yang melingkupi munculnya metode hermeneutik merupakan kelemahan tersendiri, sisi subjektifitas mufasir yang rentan terjadi, di samping hasil penafsirannya yang bisa jadi berlawanan dengan *mainstream* sebab dalam hermeneutik tidak ada tuntutan untuk merujuk pada piranti tafsir seperti hadits Nabi Saw, pendapat Sahabat, maupun *'ulûm al-Qurân*, sebagai *ushûl al-tafsîr* sebagaimana disepakati mayoritas ulama.⁹⁹ Dari sini, secara otomatis juga memberikan gambaran yang cukup jelas perbedaan antara hermeneutik dengan metode *muqâran* sebagai metode tafsir Al-Qur`an.

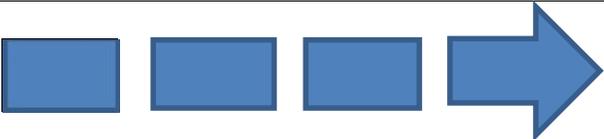
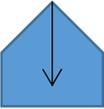
⁹⁸ <https://id.wikipedia.org/wiki/Hermeneutika> (Diakses: Ahad, 15 April 2018)

⁹⁹ Abdusshomad Buchori, *Ilmu Tafsir Sejarah dan Implementasinya: Mewaspadai Hermeneutika sebagai Metode Penafsiran Al-Qur`an*, Surabaya: MUI Jawa Timur, 2008, hal. 166-167.

5. Tafsir *Muqâran* Dalam Rumpun Metode Tafsir

Berdasarkan pemaparan metode tafsir di atas, dapat diketahui secara jelas perihal prosedur, ranah, serta perbedaannya dengan tafsir *muqâran* sebagai pusran utama dari kajian metode tafsir dalam kajian ini. Agar pembahasan bisa dipahami secara lebih maksimal berikut ini adalah tabel yang berisi simbol-simbol dari beberapa metode tafsir di atas:¹⁰⁰

Tabel-IV.1. Metode Tafsir dan Simbolnya

Metode	Simbol
<i>Ijmâlî</i>	
<i>Tahlîlî</i>	
<i>Maudhû'î</i>	
Hermeneutik	
<i>Muqârin</i>	

Metode *ijmâlî* disimbolkan dengan garis tipis dan terputus-putus mengisyaratkan bahwa tidak seluruh lafazh yang merangkai sebuah ayat Al-Qur`an dijelaskan dalam metode ini, sebagaimana gambar pada simbol di atas. Lafazh yang ditafsirkan hanyalah lafazh yang dinilai oleh mufasirnya

¹⁰⁰ Bandingkan dengan simbol-simbol yang dibuat oleh Nashruddin Baidan dalam: Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, cetakan ke-II, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, hal. 381.

sebagai lafazh yang asing atau sukar untuk dicerna, sementara lafazh-lafazh yang dipandang memiliki makna yang umum dan mudah dimengerti dibiarkan begitu saja. Karena sifatnya global, maka terlihat dengan jelas penafsiran *ijmâlî* data dikatakan cukup ringkas. Adapun gambar anak panah yang menunjuk dari arah permulaan sampai akhir mengisyaratkan metode *ijmâlî* mempunyai materi kajian dari surat pertama hingga terakhir.

Tidak jauh berbeda dengan metode *ijmâlî*, metode *tahlîlî* disimbolkan dengan garis tebal beserta anak panah sebagaimana pada simbol metode *ijmâlî*. Perbedaannya hanya pada tingkat ketebalan garisnya yang berarti bahwa metode *tahlîlî* lebih leluasa dalam menjelaskan suatu ayat karena dianalisis dengan berbagai sudut pandang mulai dari *munâsabah*, *asbâb al-nuzûl* (jika ada), penjelasan tentang arti *mufradat*, penjelasan makna ayat, dan lainnya. Sehingga tidak mengherankan manakala penjabaran satu ayat saja memerlukan beberapa halaman dan ini yang dimaksud oleh garis tebal dalam simbol di atas. Sekedar diketahui, meskipun garis-garis dalam gambar terlihat tebal, tetap saja tertera dengan putus-putus yang menandakan bahwa tidak seluruhnya lafazh-lafazh yang merajut sebuah ayat ditafsirkan namun terdapat lafazh-lafazh tertentu yang tidak diberi penjelasan oleh mufasirnya, dan hal ini bukanlah suatu kelemahan signifikan sebab tentu mustahil menjabarkan secara lengkap seratus persen.

Selanjutnya adalah metode *maudhû'î* yang disimbolkan dengan segitiga di bagian atas dengan semacam bujur sangkar di bagian bawah, dan terdapat sebuah anak panah mengarah ke bawah. Hal ini mengandung arti bahwa metode *maudhû'î* berawal dari sebuah tema yang umumnya ditentukan dengan sebuah term dari lafazh dalam Al-Qur`an lalu melakukan penelusuran ayat-ayat atau hadits berdasar pada term tersebut. Persis seperti gambar segitiga yang memiliki ujung atau bagian atas yang lancip lalu ke arah bawah semakin membesar. Sedangkan gambar berbentuk mirip bujur sangkar pada bagian dasarnya menunjukkan dalam metode *maudhû'î* tidak disyaratkan melakukan *tarjîh* akan tetapi lebih pada hasil suatu konsep yang definitive layaknya bujur sangkar yang garisnya tegak. Perlu dicatat, alur dari metode *maudhû'î* ditunjukkan dengan anak panah yang mengarah ke bawah yang memiliki arti bahwa metode ini tidak dilakukan secara berurutan dari surat pertama yang ditafsirkan mengalir hingga ke surat terakhir seperti metode *ijmâlî* dan *tahlîlî*, tetapi lebih pada tema-pertema. Ayat-ayat yang dibahas pun seringkali berada di berbagai surat dengan acuan dasar kesatuan tema. Inilah alasan kenapa metode ini disebut metode tafsir tematik.

Adapun metode hermeneutik disimbolkan dengan garis mendatar dengan dilingkupi anak panah yang mengarah ke belakang dan ke depan. Hal ini mengandung arti bahwa dalam penafsiran metode hermeneutik, sebuah ayat mesti dibawa ke masa lalu dimana dan kapan ia diturunkan. Dalam situasi masa lalu itulah ayat dipahami dengan cara mengelaborasi kondisi

sosial serta bagaimana ayat tersebut dimaknai selaras dengan kondisi sosial tadi. Setelah ditemukan makna “masa lalu” tersebut, barulah dibawa ke masa sekarang dengan cara melakukan kontekstualisasi atau penyesuaian konteks di masa kini. Inilah yang disebut oleh Fazlur Rahman dengan “double movement” (gerak ganda).

Sedangkan metode *muqâran* disimbolkan dengan gambar semacam prisma yang memiliki ujung atas yang lancip, lalu semakin ke bawah semakin membesar dan posisi tengah merupakan bagian paling lebar yang disusul bentuk yang kian mengecil dan mengerucut. Ditambah anak panah yang mengarah ke bawah. Makna bentuk ujung lancip di titik atas adalah merupakan langkah awal yang bermula dari satu tema atau dapat juga satu ayat (diksi), kemudian ditelusuri ayat-ayat dan hadits yang memiliki kesamaan tema (seleksi), dan pada langkah pertengahan merupakan langkah perbandingan (komparasi, *muqâran*) antara ayat, hadits, juga pendapat mufasir. Karena digambarkan dengan bentuk paling lebar, hal ini menandakan bahwa materi yang diperbandingkan memang banyak, lalu dilakukan langkah pemilahan bagian-bagian dari sejumlah pendapat yang dinilai unggul dan kuat (ekleksasi), untuk kemudian dijadikan semacam simpulan sebagai hasil akhir yang sifatnya mengerucut (konklusi). Perlu digarisbawahi, seluruh jenjang ini dilakukan dengan ketentuan tersendiri sebagaimana akan dibahas dalam bab-bab berikutnya.

Berawal dari serangkaian penjabaran tafsir *muqâran* di atas, khususnya definisi, anasir, dan sejumlah aspek yang terdapat dalam tafsir *muqâran*, penulis menganggap perlu diajukan klasifikasi tafsir *muqâran* dari yang paling rendah hingga yang paling kompleks. Fungsinya tidak lain ialah untuk memilah kadar serta wujud suatu penafsiran bernuansa komparasi. Berikut ini adalah klasifikasi tafsir *muqâran* yang dimaksud:

Pertama, tafsir *muqâran* sederhana (simple comparative interpretation). Sebuah pemahaman niscaya dapat diperoleh dengan cara melihat sepintas lalu saja meskipun tanpa dibubuhi suatu penjelasan. Pemahaman tersebut didapat melalui proses identifikasi secara komparatif yang berlangsung alamiah. Seseorang dapat membedakan antara buku dengan pena tanpa diawali dengan penjelasan terlebih dahulu sebab dari bentuk, ukuran, boleh jadi warna yang tak sama, yang dicerap oleh indera penglihatan menjadi sumber data tersendiri untuk mengenali objek yang ada di hadapannya.¹⁰¹ Pengamatan ini jelas mengandung unsur serta memanfaatkan jasa komparasi sehingga dua benda tersebut dapat diketahui secara tepat bahwa eksistensinya memang berbeda.

¹⁰¹ Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik*, Bandung: Mizan, 2005, hal. 101-103.

Selangkah ke depan dari pemaparan di atas, metode komparasi level sederhana dalam pembahasan ini juga bermain di ruang gerak yang sama. Dua pendapat yang berbeda dapat segera dikenali kendati tanpa didahului dengan penjelasan dari masing-masing tokoh yang dikutip pendapatnya tersebut. Dengan kata lain, bila sebuah tafsir menyuguhkan penafsiran yang berbeda dari dua mufasir atau lebih kendati tanpa diterangkan aspek-aspek mana yang menjadi titik kajian, selama berada dalam ranah atau topik yang sama, oleh penulis disebut telah bermetode komparasi atau *muqâranah*. Karena, sekali lagi, walaupun tanpa penjelasan dua panyajian pendapat tersebut secara otomatis telah membawa pembacanya untuk melakukan identifikasi dan penyerapan informasi melalui proses perbandingan. Pola semacam ini cukup banyak ditemukan dalam Al-Qur`an sebagaimana dibicarakan pada bab-bab sebelumnya, khususnya pada pembahasan tafsir *muqâran* di masa-masa awal.

Termasuk dalam metode *muqâran* tahap ini adalah menghadirkan ayat atau hadits saat membahas suatu ayat tertentu walaupun tanpa ada penjelasannya.¹⁰² Dengan begitu, penyajian ayat beredaksi mirip yang acapkali tidak dibubuhi penjelasan perihal sisi-sisi kemiripannya secara otomatis dapat dimasukkan dalam *muqâran* sederhana. Misalnya, perbandingan redaksional yang dilakukan oleh Muḥammad Fu`âd `Abd al-Bâqî (w. 1968 M) dalam karya kamusnya, tentang lafazh *shumm*, *bukm*, *‘umy*,¹⁰³ yang berada dalam satu ayat, sebagai berikut dalam QS. Al-Baqarah/2: 18:

صُمُّ بَكْمٍ عُمَىٰ فَهَمْ لَا يَرْجِعُونَ ﴿١٨﴾

18. “Mereka tuli, bisu dan buta, maka tidaklah mereka akan kembali (ke jalan yang benar).”

Dengan QS. Al-Baqarah/2: 171:

وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً ۗ صُمُّ بَكْمٍ

عُمَىٰ فَهَمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿١٧١﴾

¹⁰² Ini merupakan salah satu arti *muqârin* sebagaimana dibincangkan di bab kedua, lihat: Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir: Arab-Indonesia*, cet. ke-14, Surabaya: Pustaka Progressif, 1997, hal. 1113. Mahmud Yunus, *Kamus Arab Indonesia*, Jakarta: Hidakarya Agung, 1990, hal. 339. Adapun pakar bahasa yang memfokuskan kajiannya pada lafazh-lafazh Al-Qur`an, al-Ashfahânî, memahami kata *qarana* antara lain dengan *iqtarana* yang berarti seperti duplikat dalam keadaannya; bertemunya dua hal atau beberapa hal dalam satu makna. Al-Râgib al-Ashfahânî, *Al-Mufradât fî Garîb al-Qur`ân*, Bairût: Dâr al-Ma`rifat, 2001, hal. 402.

¹⁰³ Muḥammad Fu`âd `Abd al-Bâqî, *Al-Mu`jam al-Mufahras li Alfâzh al-Qur`ân*, Indonesia: Maktabah Dahlan, t.th, 70.

171. “Dan perumpamaan (orang-orang yang menyeru) orang-orang kafir adalah seperti penggembala yang memanggil binatang yang tidak mendengar selain panggilan dan seruan saja. mereka tuli, bisu dan buta, maka (oleh sebab itu) mereka tidak mengerti.”

Dengan pemaparan yang runtut antara dua ayat di atas yang secara redaksional mirip tersebut sudah tentu ‘Abd al-Bâqî bermaksud agar para pembacanya melakukan komparasi baik dari sisi lafazh-perlafazh, identitas ayat, serta susunan kalimat yang merangkai ayat tersebut. Dengan begitu, masing-masing ayat dapat dikenali dengan akurat dan terhindar dari kesalahan pemahaman yang bisa saja keliru karena sianggap sebagai dua ayat yang sama. Jadi, perbandingan sederhana level satu dalam metode *muqârin* tidak mesti bersumber dari dua kitab rujukan, akan tetapi bisa hanya dalam satu kitab sumber namun di dalamnya terdapat dua hal yang dihidangkan untuk dipahami secara komparatif seperti yang terlihat pada contoh di atas.

Contoh yang lain seperti yang ditulis al-Suyûthî saat membahas alasan *basmalah* yang tidak dicantumkan di awal surat al-Taubah. Menurutnya, sebab Rasulullah tidak diperintahkan untuk hal tersebut sebagaimana dijelaskan sebuah hadits riwayat al-Hâkim (w. 933 M). Tentang hadits inilah al-Suyûthî (w. 991 H) menyajikan pemaknaan yang berasal dari Ali bin Abi Thalib Ra (w. 40 H/661 M) yang mengatakan bahwa basmalah itu (berlaku dalam keadaan) aman sementara surat al-Taubah menghapus keamanan tersebut dengan pedang (perang). Adapun Khuzhaifah memahaminya dengan surat azab.¹⁰⁴ Sementara itu, pendapat yang lain menyebutkan tidak ada kejelasan apakah surat al-Taubah ini merupakan satu surat yang sama dengan surat al-Anfâl, atukah dua surat yang berbeda.¹⁰⁵ Sesuai dengan namanya, pola perbandingan semacam ini -- perbandingan pendapat Ali dan Khuzhaifah (w. 656 M) -- amat sederhana, cukup dengan menampilkan dua pendapat yang berbeda tanpa ada unsur lainnya. Pemaparan ini agaknya tidak sejalan dengan pendapat ‘Abd al-Gafûr Mahmûd Mushthafâ Ja’far, menurutnya, menghadirkan dua penafsiran atau lebih bukan termasuk tafsir *muqâran* akan tetapi hanya bermaksud untuk memberi penjelasan secara lengkap saja.¹⁰⁶ Menurut penulis, Mushthafâ Ja’far lalai bahwa pengajuan dua hal yang berbeda meniscayakan pihak kedua (mitra bicara) untuk melakukan komparasi, baik diakui atau tidak. Misalnya, tatkala seorang tamu disuguhi dua macam minuman di hadapannya, kopi dan teh manis, kendati

¹⁰⁴ Jalâl al-Dîn bin Muḥammad bin Aḥmad al-Maḥallî dan Jalâl al-Dîn Abd al-Raḥmân bin Abî Bakr al-Suyûthî, *Tafsîr al-Qur`ân al-‘Adzîm*, Surabaya: Dâr al-‘Ilm, t.th, hal. 156.

¹⁰⁵ Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Qur’an: Text, Translation, and Commentary*, Maryland: Amana Corp, 1983, hal. 436-437.

¹⁰⁶ ‘Abd al-Gafûr Mahmûd Mushthafâ Ja’far, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn fî Tsaubih al-Jadîd*, cetakan II, Kairo: Dâr al-Salâm, 2012, hal. 558.

tanpa instruksi untuk memandingkannya terlebih dahulu tentu sang tamu dengan sendirinya akan melakukan upaya perbandingan secara otomatis; perbandingan tersebut boleh jadi dilakukan dengan pertimbangan kesesuaian suasana saat itu (cuaca yang panas atau dingin), kesehatan tubuhnya yang berkaitan dengan pantangan-pantangan dari konsumsi makanan/minuman, dan lainnya. Alhasil, gambaran tersebut sama persis dengan dua penafsiran yang diajukan secara bersandingan di hadapan mufasir, tentu secara alamiah akan terjadi proses perbandingan antar keduanya.

Metode komparasi level satu ini memiliki fungsi utama yang bersifat informatif semata, tidak ada tujuan yang lebih utama dari itu. Dengan ungkapan yang lain, pihak pertama atau penulis kitab hendak menyampaikan dua atau lebih ragam data pada pembacanya. Dan pembaca itulah yang akan mengolahnya secara mandiri melalui perbandingan.

Kedua, tafsir *muqâran* biasa (ordinary comparative interpretation). Berbeda dengan level satu yang hanya menghadirkan dua hal yang berbeda semata, level komparasi biasa memerlukan sebuah langkah tambahan yaitu penunjukan aspek atau bagian yang hendak diperbandingkan. Pemaparan unsur yang diperbandingkan merupakan titik pembeda antara tafsir *muqâran* sederhana dengan tafsir *muqâran* biasa.

Selain itu, meskipun ringkas, dalam *muqâran* biasa sudah mulai tampak analisis yang dipaparkan. Analisis ini dapat dijelmakan menjadi semacam langkah identifikasi di titik mana saja terdapat persamaan dan perbedaan antara dua hal yang dikomparasikan tersebut. Langkah ini membawa implikasi pada para pembacanya semakin mudah mengetahui dua bagian yang sama dan berbeda tersebut.

Seorang mufasir mengarahkan analisisnya pada bagian utama yang dibahasnya, baik dari sisi redaksi maupun dari sisi substansi makna yang terkandung di dalamnya. Contoh dari tafsir *muqâran* level kedua ini adalah langkah komparatif yang dilakukan M. Quraish Shihab saat menelusuri penjelasan tentang hijab dalam QS. Al-Aḥzâb/33: 53, yakni apakah secara khusus diarahkan kepada istri-istri Nabi Saw saja ataukah juga kepada perempuan muslimah secara umum:¹⁰⁷

يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرٍ
نَظَرِينَ إِنَّهُ وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَا مُسْتَعِينِينَ حَدِيثٌ ٤
ذَلِكَ كَانَ يُؤْذَى النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِيءُ مِنْكُمْ ٥ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِيءُ مِنَ الْحَقِّ ٦ وَإِذَا

¹⁰⁷ M. Quraish Shihab, *Jilbab: Pakaian Wanita Muslimah, Pendangan Ulama Masa Lalu dan Kontemporer*, Jakarta: Lentera hati, cet. ke-3, 2006, hal. 56-70.

سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسَئَلُوهُنَّ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ وَمَا
 كَانَ لَكُمْ أَن تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَن تَنكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِن بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ
 ذَلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا ﴿٥٣﴾

53. “Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memasuki rumah-rumah Nabi kecuali bila kamu diizinkan untuk makan dengan tidak menunggu-nunggu waktu masak (makanannya), tetapi jika kamu diundang maka masuklah dan bila kamu selesai makan, keluarlah kamu tanpa asyik memperpanjang percakapan. Sesungguhnya yang demikian itu akan mengganggu Nabi lalu Nabi malu kepadamu (untuk menyuruh kamu keluar), dan Allah tidak malu (menerangkan) yang benar. Apabila kamu meminta sesuatu (keperluan) kepada mereka (isteri-isteri Nabi), maka mintalah dari belakang tabir. Cara yang demikian itu lebih suci bagi hatimu dan hati mereka, dan tidak boleh kamu menyakiti (hati) Rasulullah dan tidak (pula) mengawini isteri-isterinya selama-lamanya sesudah ia wafat. Sesungguhnya perbuatan itu adalah amat besar (dosanya) di sisi Allah.” (QS. Al-Aḥzâb/33: 53)

M. Quraish Shihab membandingkan pendapat sejumlah Ulama dalam tiga pendapat utama;¹⁰⁸ Satu, pendapat yang mengatakan bahwa aurat perempuan ialah seluruh tubuhnya termasuk wajah dan telapak tangan. Menurut mereka, ayat di atas berlaku secara umum yakni mencakup seluruh perempuan muslimah. Alasannya: i) sebuah realita pada masa Rasulullah Saw tidak hanya para istri Nabi Saw yang menggunakan hijab dalam pengertian menutupi seluruh tubuhnya, namun juga perempuan muslimah lainnya; ii) terdapat larangan memasuki tempat tinggal Nabi Saw tanpa izin, tidak berarti larangan tersebut khusus untuk rumah Nabi Saw saja, tapi juga untuk rumah semua orang. Ini menunjukkan bahwa perintah penggunaan hijab tersebut, kendati secara redaksional mengarah pada istri-istri Nabi Saw, tetapi hukumnya mencakup seluruh perempuan muslimah; iii) kalimat “...cara yang demikian itu lebih suci bagi hatimu dan hati mereka...” Kesucian hati meniscayakan tidak diperuntukkan bagi istri Nabi semata namun untuk semua kaum Muslimin. Ketepatan ini, kendati diturunkan khusus berkaitan dengan Nabi Saw dan istri beliau, namun memiliki makna yang umum termasuk untuk selain mereka. Dua, pendapat yang megaskan bahwa seluruh tubuh perempuan adalah aurat, namun ayat di atas dikhususkan untuk istri-istri Nabi Saw saja. Akan tetapi kekhususan yang dimaksud dipahami oleh mereka secara lebih ketat dibanding pendapat

¹⁰⁸ M. Quraish Shihab, *Jilbab: Pakaian Wanita Muslimah, Pandangan Ulama Masa Lalu dan Kontemporer*, Jakarta: Lentera hati, cet. ke-3, 2006, hal. 56-63.

sebelumnya, yaitu bahwa tidak dibenarkan samasekali bagi istri-istri Nabi Saw menampakkan dirinya di tempat umum kecuali ada hal yang sifatnya darurat. Menurut mereka, saat Umar bin Khattab meninggal dunia, putri beliau yang juga istri Rasulullah Saw bernama Hafshah Ra, ditutupi oleh perempuan-perempuan di sekelilingnya. Selain itu, ketika istri Nabi bernama Zainab binti Jahsy meninggal dunia, jenazahnya juga ditutup dengan kubah supaya tidak tampak bentuk badannya. Pendapat ini disampaikan oleh Qadhî Iyâdh (w. 544 H) seperti dikutip al-Alûsi (w. 1270 H/1854 M) dalam tafsirnya.¹⁰⁹ Tiga, pendapat mayoritas yang berbeda dengan dua pendapat sebelumnya, yakni seluruh tubuh perempuan adalah aurat. Pendapat ini beralasan istri Nabi Saw, misalnya Â'isyah Ra bahkan pernah memimpin peperangan melawan Ali bin Abi Thalib. Selain itu, acuan lain dari pendapat ketiga ini ialah seperti yang disampaikan oleh Ibn Hajar al-Asqalânî yang menyatakan bahwa tujuan hijab ialah ketertutupan supaya tidak tampak sesuatu dari tubuh perempuan. Bukan menutup diri mereka (menempatkan mereka tetap) di rumah-rumahnya.¹¹⁰

Pemaparan M. Quraish Shihab di atas amat jelas aspek komparasinya. Mula-mula ayat yang dibicarakan diunggah lalu diajukan sejumlah pemaknaan, dalam hal ini konsep hijab, yang menjadi salah satu bahasan utama ayat. Ia menyampaikan paling tidak tiga pendapat tentang pemaknaan hijab dalam ayat tersebut, dan masing-masing pendapat juga dilengkapi dengan alasan-alasan yang dijadikan pijakan. Dengan demikian, contoh tersebut telah memenuhi kriteria *muqâran* menengah yang mempunyai dua unsur yang merupakan pembentuk suatu *muqâranah*; pendapat ulama, dan adanya analisis dari sejumlah pendapat yang diajukan.

Contoh berikutnya adalah seperti yang dilakukan Nasaruddin Umar ketika memaparkan pendapat sejumlah imam mazhab tentang cakupan lafazh pengecualian (*istitsnâ`*) dalam QS. Al-Nûr/ 24: 4-5:¹¹¹

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا
تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٤﴾ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ
وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٥﴾

¹⁰⁹ Mahmûd al-Alûsî, *Rûh al-Ma'ânî*, jilid 22, Kairo: Al-Munîriyyah, 1985, cet. ke-5, hal. 11-12.

¹¹⁰ Ahmad Ibn Hajar al-Asqalânî, *Fathh al-Bârî*, Bairût: Dâr al-Ma'rifah, cet. ke-2, t.tp: t.th, hal. 530.

¹¹¹ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 2001, cet. ke-2, hal. 274-276.

4. “Dan orang-orang yang menuduh wanita-wanita yang baik-baik (berbuat zina) dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, maka deralah mereka (yang menuduh itu) delapan puluh kali dera, dan janganlah kamu terima kesaksian mereka buat selama-lamanya, dan mereka itulah orang-orang yang fasik.”

5. “Kecuali orang-orang yang bertaubat sesudah itu dan memperbaiki (dirinya), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.” (QS. Al-Nûr/ 24: 4-5)

Dari ayat di atas diketahui bahwa hukuman untuk pelaku tuduhan palsu meliputi: i) dicambuk 80 kali; ii) persaksiannya tidak diterima untuk selamanya; iii) dikategorikan sebagai orang fasik. Lalu terdapat pengecualian dengan adanya kalimat “kecuali orang-orang yang bertaubat sesudah itu dan memperbaiki (dirinya)...,” sembari mengutip al-Shâbûnî, terkuak penjelasan bahwa mayoritas Ulama termasuk Mâlik bin Anas (w. 179 H), al-Syâfi’î (w. 204 H), dan Ahmad bin Hanbal (w. 248 H), menyatakan pengecualian tersebut hanya menyangkut hal kedua dan terakhir (ii dan iii). Sedangkan Abû Hanîfah (w. 150 H) memiliki pendapat yang lebih ketat sebab pengecualian yang dimaksud hanya mengacu pada hukuman yang terakhir saja (iii).

Nasaruddin Umar jelas telah mengajak para pembacanya untuk membandingkan pendapat keempat imam mazhab kendati tiga imam mempunyai pendapat yang sama dan satu imam berpendapat berbeda. Selanjutnya, Umar melakukan analisis atas pendapat-pendapat tersebut meski tanpa menunjuk pendapat mana yang dipilihnya, tak jauh berbeda dengan apa yang telah dilakukan oleh M. Quraish Shihab di atas.

Metode *muqâran* tingkat dua ini mempunyai fungsi bukan sekedar bersifat informatif semata, namun lebih dari itu telah mengandung dimensi eksplanatif,¹¹² yakni berupaya untuk memberi penjelasan yang memadai kepada para pembacanya. Meskipun demikian tidaklah berarti bahwa tingkat penejalsan yang dihidangkan senantiasa berhasil menghilangkan rasa dahaga pembaca setelah meneguk informasi yang dihidangkan tersebut. Ini menunjukkan adanya aneka perbedaan perihal kualitas dan kuantitas informasi yang disampaikan oleh tiap-tiap mufasir.

Ketiga, tafsir *muqâran* menengah (middle comparative interpretation). Adapun tafsir *muqâran* tahap menengah ialah langkah komparasi yang telah melintas pada dua ranah secara bersamaan, yaitu ranah teks sebagai objek kajiannya dan ranah mufasir sebagai pihak yang mendulang makna dari teks tersebut. Dalam bahasa al-Khûlî (w. 1966 M) ialah apa yang disebut dengan “*mâ fî al-Qur`ân*” (segala sesuatu yang dalam Al-Qur`an itu sendiri) dan

¹¹² Adalah kata sifat dari eksplanasi(pen), sedangkan eksplanasi sendiri memiliki arti keterangan, penjelasan, eksplikasi. Pius A Partanto, dan M. Dahlan al Barry, *Kamus Ilmiah Populer*, Arkola: Surabaya, t.th, hal. 136.

“*mâ haul al-Qur`ân*” (segala sesuatu yang ada di seputar Al-Qur`an).¹¹³ Nasruddin Baidan menyebutnya dengan faktor internal dan faktor eksternal.¹¹⁴ Sekedar dicatat, hanya diperlukan satu aspek saja dari masing-masing dua wilayah tersebut.

Untuk melangkah di tahap komparatif menengah, seorang mufasir dituntut memiliki wawasan lebih luas tidak hanya mengenai hal-hal yang berkaitan dengan teks Al-Qur`an namun juga tentang hal-hal yang berkaitan dengan diri mufasir yang dikajinya.

Adapun contoh metode komparasi level tiga atau menengah misalnya penjelasan al-Kirmânî (w. 505 H) tentang ayat “*al-rahmân al-rahîm*” dalam surat al-Fâtihah. Menurutnya, sifat Allah Swt ini diulang setelah sebelumnya juga ditemukan pada ayat pertama surat yang sama. Sementara itu, untuk alasan pengulangannya terdapat beberapa pendapat seperti yang diutarakan ‘Alî bin ‘Isâ yang mengatakan bahwa pengulangan tersebut mempunyai fungsi mengukuhkan (*li al-taukid*). Pendapat lain disampaikan oleh Abû al-Qâsim bin Ḥabîb yang menyebutkan bahwa pengulangan dalam ayat ketiga bermakna suatu pujian wajib diperuntukkan bagi Allah Swt sebab Dia-lah yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang. Al-Kirmânî sendiri berpendapat bahwa pengulangan itu dilakukan karena kasih sayang adalah memberi nikmat pada yang membutuhkan. Penyebutan yang terdapat pada ayat pertama ialah Yang memberi kasih sayang tanpa disertasi penyebutan pihak yang diberi kasih sayang, lalu diulangi penyebutannya pada ayat ketiga yakni “*al-rahmân*” Yang mengasihi serta Memberinya rizki secara keseluruhan, dan “*al-rahîm*” Yang menyayangi orang-orang yang beriman secara khusus kelak pada hari pembalasan, memberi nikmat dan ampunan pada mereka.¹¹⁵

Terdapat tiga hal yang menjadikan contoh penjelasan al-Kirmânî di atas dianggap telah memenuhi prasyarat bermetode komparasi tingkat menengah, yaitu: i) adanya perbandingan antar ayat, dalam kaitan ini ayat pertama surat al-Fâtihah dan ayat ketiga yang sama-sama memiliki redaksi “*al-rahmân al-rahîm*”; ii) pendapat sejumlah ulama tafsir, Alî bin ‘Isâ dan Abû al-Qâsim bin Ḥabîb; iii) aspek analisis yang nuansa *tarjîh* sebagaimana pendapat yang diajukannya sendiri.

Selain fungsi informatif dan eksplanatif, seperti yang terlihat dalam dua jenjang sebelumnya, metode *muqâran* tahap tiga ini juga mempunyai dimensi argumentatif sebagai fungsi utamanya. Faktor utama yang mengantarkan

¹¹³ Amin Al-Khuli dan Nasr Hamid Abu Zaid, *Metode Tafsir Sastra*, terj: Khoiron Nahdliyyin, Yogyakarta: Adab Press, 2004, hal. 64.

¹¹⁴ Nasruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, cetakan ke-II, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, hal. 92, 367; Nasruddin Baidan, *Konsepsi Taqwa Perspektif Al-Qur`an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015, hal. 16-17.

¹¹⁵ Maḥmûd bin Ḥamzah bin Nashr al-Kirmânî, *Al-Burhân fî Mutasyâbih al-Qur`ân*. T.tp: Dâr al-Wafâ`, 2004, hal. 99.

pada fungsi ini ialah penjabaran sekaligus dasar-dasar yang digunakan untuk penjabaran atas kalimat yang dijelaskan. Dimensi argumentatif sesungguhnya telah memuat sejumlah aspek, mulai dari dasar-dasar argumen yang diunggah serta pemaparan yang mengarah pada penguatan basis argumen tersebut. Dasar-dasar argumen yang dimaksud dapat berupa dalil-dalil *naqlî* yang bersumber dari sumber-sumber *bi al-ma`tsûr*, misalnya ayat-ayat Al-Qur`an lainnya yang berbicara tentang masalah yang sama, atau juga hadits Nabi Saw, serta perkataan paras Sahabat. Sedangkan pemaparan yang dimaksud di sini ialah penjelasan nalar mufasir yang dapat berwujud penjelasan ilmiah berbasis sains, penalaran logika, dan lainnya.

Dengan demikian, tafsir *muqâran* level tiga di atas dapat dikatakan telah mapan meskipun jika dilihat dari aspek keluasannya masih di bawah tafsir *muqâran* level empat, sebagaimana akan dibahas berikutnya.

Keempat, tafsir *muqâran* komprehensif (comprehensive comparative interpretation). Sementara untuk tafsir *muqâran* yang terakhir ialah tafsir *muqâran* yang dilakukan secara menyeluruh atau komprehensif. Disebut menyeluruh sebab tataran perbandingan telah merangsek ke segala lini yang memungkinkan untuk diperbandingkan selama mempunyai signifikansi dengan tema kajian. Yang termasuk dalam kategori lini kajiannya ialah unsur yang tampak secara nyata berupa teks *naqlî* berwujud teks ayat Al-Qur`an, hadits, maupun paparan mufasir lain yang terangkai dalam karya tafsir mereka. Sedangkan unsur yang tak tampak secara nyata umumnya berbentuk elaborasi yang difatnya *aqlî* dari mufasir berupa konsep-konsep, cara berpikir, serta nuansa tafsirnya, dapat ditelusuri melalui metodologi, langkah kerja tafsir, serta pendekatan yang ditempuh oleh mufasir bersangkutan, dan sebagainya.

Melihat demikian luasnya medan kajian yang dapat diselami oleh mufasir *muqâran*, agaknya amat sukar dijumpai penafsiran tipe empat ini dalam suatu karya yang utuh. Hal ini disebabkan tidak adanya batasan-batasan yang tegas mengenai apa saja yang hendak dibandingkan oleh sang peneliti. Oleh karena itu, penulis merasa perlu mengajukan semacam areal perbandingan yang setidaknya dijadikan sudut pandang pembahasan agar langkah kajian menjadi terarah. Dan bagian inilah yang antar lain akan dibahas oleh penulis pada bab selanjutnya.

Tataran aplikasi untuk *muqâran* komprehensif pernah dilakukan oleh Ridlwan Nasir yang diistilahkannya sebagai pendekatan rumit. Ia mencoba membandingkan penafsiran Zamakhsyarî (w. 1144 M) yang menganut Muktaẓilah dengan Sayid Quthub (w. 1966 M) yang beraliran Asy`ariyah.¹¹⁶

¹¹⁶ M. Ridlwan Nasir, *Memahami al-Qur`an Perspektif Baru: Metode Tafsir Muqârin*, cetakan I, Surabaya: Indera Media, 2003, hal. 41-75. Termasuk dalam kualifikasi tafsir *muqârin* komprehensif adalah model komparasi yang ditempuh oleh M. Quraish Shihab saat membandingkan sosok Muhammad `Abduh dan Rasyîd Ridhâ. Walaupun

Penafsiran yang menjadi objek kajiannya ialah ayat-ayat yang berbicara tentang hal-hal teologis.

Berikut ini adalah contoh penafsiran *muqâran* komprehensif, dan agar objek-objek seputar perbandingan beserta modelnya lebih mudah dipahami maka akan disajikan oleh penulis dalam bentuk tabel:

Tabel-IV.2. Perbandingan Tafsir *Fî Dhilâl al-Qur`ân* Karya Sayid Quthub dan Tafsir *al-Kasyâf* Karya al-Zamakhsyarî

Aspek yang dibandingkan	Tafsir <i>Fî Dhilâl al-Qur`ân</i> karya Sayid Quthub	Tafsir <i>al-Kasyâf</i> Karya al-Zamakhsyarî
Biografi	Nama lengkapnya Sayid bin Quthub bin Haji Ibrahim. Lahir tahun 1906 M di desa Qahâ Propinsi Al-Syûth, Mesir. Ibunya bernama Fathimah dan ayahnya seorang petani yang saleh	Nama lengkapnya Abu al-Qâsim Mahmûd bin ‘Umar bin Muhammad bin ‘Umar al-Hawârizmî al-Zamakhsyarî. Lahir pada 8 Maret 1075 M di Zamakhsyar sebuah kawasan di Khawarizm (Turkistan)
Lingkungan dan keluarga	Ia tumbuh di lingkungan yang gemar belajar Al-Qur`an sehingga berhasil hafal Al-Qur`an di usia remaja berkat didikan orang tuanya	Ia tumbuh di masa Malik Syah (w. 511 H) yang maju di bidang perdagangan, industri, pengetahuan, dan juga pendidikan agama. Ia berada di lingkungan keluarga sederhana yang agamis. Ayahnya bernama ‘Umar bin Muhammad dikenal alim dan zuhud.
Latar belakang keilmuan	Sekolah sederhana di desanya, saat remaja masuk di Madrasah Modern,	Saat memasuki usia sekolah, ia pergi ke Bukhara untuk belajar bahasa, sastera Arab,

perbandingan dilakukan dalam medan yang sama pada karya tafsir tunggal, yakni *Tafsir al-Manâr*, namun terlihat sejumlah perbedaan karakteristik yang khas dari masing-masing Abduh dan Ridhâ, lihat: M. Quraish Shihab, *Rasionalitas Al-Qur`an: Studi Kritis atas Tafsir al-Manar*, Jakarta: Lentera Hati, 2006.

	<i>Tahjîziyyah Dâr al-'Ulûm</i> , Kairo, menekuni bidang ilmu modern dan sastra. Ketika berusia 23 tahun (1929 M) mulai kuliah di Perguruan Tinggi Dâr al-'Ulûm dan selesai Sarjana Muda di bidang pendidikan pada 1933 M dengan prestasi yang baik hingga diangkat sebagai dosen	teologi, dan hadits pada Maḥmûd ibn Jarîr al-Dabbî, penganut Muktazilah yang fanatik. Pernah tinggal di Mekkah dan berguru pada Ibn al-Wahhâs, di sinilah ia digelar “Jârullâh” (tetangga Allah). Juga pernah tinggal di Bagdad dan Khurasan berguru pada Ulama setempat.
Perjalanan karir	Diangkat sebagai pengawas sekolah di Departemen Pendidikan. Lalu ditunjuk sebagai Duta Departemen Pendidikan di Amerika Serikat. Sempat mengunjungi Italia, Swedia, dan Inggris. Di sinilah mulai tumbuh keyakinan bahwa Islamlah yang sanggup menyelamatkan manusia dari eksese materialisme	Mendirikan lembaga kajian ilmiah “Madrasah ‘ilmiyyah”.
Perjalanan politik	Sekembali dari AS, ia bergabung dengan al-Ikhwân al-Muslimûn (IM) di bawah pimpinan Ḥasan al-Bannâ`. Pada 1951 M, ia diangkat sebagai tokoh utama dan pencetus gagasan. Di masa inilah IM bangkit dari keterpurukannya sepeninggal al-Bannâ`	Ketika remaja, pernah bercita-cita ingin memiliki harta yang banyak dan kekuasaan. Namun cita-citanya tak tercapai, ia mengalami berbagai kegagalan dan akhirnya sakit keras. Pada saat itulah, ia tak lagi memikirkan dan melupakan cita-citanya tersebut.
Kondisi sosiokultur	Tidak stabil dengan adanya pendudukan Inggris	Relatif aman dan tidak ada gejolak yang berarti
Latar belakang penulisan tafsir	Penjajahan Inggris pada 1882 M yang juga hendak membenturkan Islam dengan ilmu pengetahuan hingga menumbuhkan paham imperialisme, kolonialisme,	Ditulis atas motivasi teman-teman dab orang dekatnya yang mengetahui keluasan ilmunya. Selain itu, rasa keprihatinan atas minimnya perhatian ilmu <i>ma'ânî</i> dan

	dan materialisme di Mesir	<i>bayân</i> untuk mengungkap kandungan Al-Qur`an.
Corak tafsir	Bercorak sastra; gaya bahasa, keindahan kalimat, dan balagh	Bercorak lugawi, yakni sastra Arab, yang menonjolkan sisi <i>ma`ânî</i> dan <i>bayân</i> ¹¹⁷
Sistematika penulisan	Penafsiran diawali dengan pendahuluan surat ataupun unit ayat yang menggambarkan isi surat atau unit ayat, juga pokok pikiran dan tujuannya. Lalu menafsirkan ayat dengan mengacu pada nash-nash shahih, sembari menjelaskan dari aspek kebahasaan dalam ungkapan yang lugas dan sederhana. Terakhir, memberi pandangan berwujud stimulasi dinamis dan konsep alternatif, yang bersumber dari Islam bagi perkembangan pengetahuan dan untuk menjawab problem masa kini	Menafsirkan ayat per-ayat, lafazz-lafazz yang dirasa penting khususnya yang memiliki keterkaitan dengan teologi Muktazilah diberi penjelasan secara gramatika kebahasaan, <i>ma`ânî</i> dan <i>bayân</i> hingga sejalan dengan konsep teologinya. Al-Kasysyâf ditulis dalam 2 tahap; tahap 1 menafsirkan QS. Al-Fâtîhah sampai QS. Al-Baqarah, tahap 2 QS. Ali Imrân hingga QS. Al-Nâs. Kedua tahap ini ditulisnya di Mekkah selama 2 tahun 4 bulan dan secara sempurna selama 30 tahun, atau 10 tahun sebelum kewafatannya.
Metode tafsir	<i>Tahlîlî</i>	<i>Tahlîlî</i>
Sumber tafsir	Perpaduan <i>bi al-ma`tsûr</i> dan <i>bi al-ra`y</i>	<i>Bi al-ra`y</i>
Karya-karya	Fî Zhilâl al-Qur`ân; Muhimmah al-Syâ`ir fî al-Hayât; Al-Tashwîr al-Fannî fî al-Qur`ân; Masyâhid al-Qiyâmah fî al-Qur`ân; Al-`Adâlah al-Ijtimâ`iyyah fî al-Islâm; Ma`rakah al-Islâm wa Ra`sumâliyyah; Al-Salâmah al-`Alami wa al-Islâm; Nahwa	Al-Kasysyâf; Al-Faiq fî Garîb al-Hadîts; Al-Minhâj; Al-Mufashshal; Asas al-balagâh; Muqaddimat al-Adab; Kitâb al-Amâkinah wa al-Jibâl wa al-Miyâh; Al-Mustaqshâ fî al-Amtsâl; Rabî` al-Abrâr wa al-Nushûsh al-Akhhbâr; Al-Anmudhaj fî al-`Ilm al-

¹¹⁷ Fenomena corak tafsir al-Kasysyâf yang lebih didominasi aspek *ma`ânî* dan *bayân* juga disampaikan oleh Ahmad Thib Raya. Temuannya membuktikan *bayân* dalam tafsir Zamakhsyarî ini memiliki dua fungsi utama; fungsi interpretatif dan argumentatif. Ahmad Thib Raya, *Rasionalitas Bahasa Al-Qur`an: Upaya Menafsirkan Al-Qur`an dengan Pendekatan Kebahasaan*, Jakarta: Fikra, 2006, hal. 203-234.

	al-Mujtama' al-Islâmi; Dirâsat Islâmiyyah; Khashâ'ish al-Tashawwur al-Islâmî	'Arabiyyah; Dalât al-Nasyîd wa al-Ra'id fî 'Ilm al-Farâ'idh; Ru'ûs al-Masâ'il al-Fiqhiyyah
Aliran teologi	Asy'ariyyah	Muktazilah
22. <i>Wajah-wajah (orang-orang mukmin) pada hari itu berseri-seri.</i> 23. <i>kepada Tuhannyalah mereka melihat. (QS. al-Qiyâmah/75: 22-23)</i>	Wajah yang berseri-seri ini...Allah memberi kemudahan pada manusia sebab ia dapat melihat Tuhannya...	Kata " <i>al-wajh</i> " adalah ungkapan kualitas/jumlah. Sementara " <i>al-nâdhirah</i> " ialah ungkapan perihal indahnya nikmat Allah. Allah tidak mungkin dapat dilihat karena Ia tidak berbentuk <i>jisim</i> dan <i>haiat</i> , sehingga yang dimaksud ialah menunggu dan berharap.

Adapun fungsi utama dalam metode *muqâran* di tahap empat ini ialah, selain tiga fungsi pada tiga jenjang sebelumnya, fungsi eksploratif¹¹⁸ lebih mendominasi. Dikatakan eksploratif sebab dalam serangkaian langkah kerjanya memang berupaya untuk menggali data sebanyak-banyaknya untuk digunakan sebagai materi perbandingan antara mufasir dan karyanya di satu sisi yang dikomparasikan dengan mufasir serta karyanya di sisi yang lain. Selain itu, informasi yang melimpah memungkinkan seorang pengkaji untuk digunakan secara leluasa berkaitan dengan penelitian maupun capaian tafsir yang ditujunya.

Jika tafsir *muqâran* tipe menyeluruh tersebut dikerjakan dengan konsisten, niscaya akan menghasilkan produk tafsir yang amat bagus sebab dapat memperkaya khazanah keilmuan dan wawasan pada para pembacanya. Mufasir *muqâran* dituntut untuk menguasai sekian rujukan tafsir Al-Qur`an; baik tafsir yang berasal dari kalangan salaf maupun tafsir yang berasal dari kalangan kontemporer. Akan tetapi mengingat ruang lingkupnya yang sangat luas sebagai bahan yang akan diperbandingkan, maka umumnya tafsir *muqârin* hanya akan membahas surat-surat atau ayat-ayat tertentu saja. Jamak dimaklumi, bahwa para penafsir Al-Qur`an mempunyai beraneka ragam

¹¹⁸ Merupakan kata sifat dari eksplorasi(pen), dan adapun eksplanasi sendiri berarti keterangan, penjelajahan; penjajahan/penyelidikan. Pius A Partanto, dan M. Dahlan al Barry, *Kamus Ilmiah Populer*, Arkola: Surabaya, t.th, hal. 136.

tingkat intelektual dan sensitifitasnya saat mengkaji sebuah ayat ataupun surat, kendati ayat maupun surat tersebut sama. Diantara mereka ada yang lebih cenderung di bidang bahasa, filsafat, sosial kemasyarakatan, hukum, sastra, tasawuf, dan beberapa bidang lainnya.¹¹⁹ Hal ini dapat dimaklumi sebab tentu mustahil mengharapakan keseragaman pemaknaan dari sekian banyak mufasir yang memiliki latar belakang berbeda-beda tersebut. Dan justeru di sinilah satu diantara urgensi dari tafsir *muqâran* dibandingkan metode tafsir lainnya.

D. Manfaat Tafsir *Muqâran*

1. Membuktikan Kejelian Dan Ketelitian Al-Qur`an

Kejelian dan ketelitian Al-Qur`an yang dimaksud di sini meliputi berbagai aspek yang diawali dari sisi terluar yakni redaksi yang berwujud untaian lafazh dalam ayat-ayat Al-Qur`an itu sendiri. M. Quraish Shihab mencatat bebarapa unsur penting dalam hal ini, antara lain: i) keseimbangan antara jumlah suatu lafazh dan antonimnya; ii) keseimbangan jumlah suatu lafazh dan sinonimnya atau makna yang terkandung di dalamnya; iii) keseimbangan jumlah suatu lafazh dan jumlah lafazh yang menunjuk pada dampaknya; iv) keseimbangan jumlah suatu lafazh dan lafazh penyebabnya; v) juga terdapat beberapa keseimbangan khusus.¹²⁰ Berbagai lini terkait kejelian dan ketelitian Al-Qur`an ini berada dalam bingkai redaksi kebahasaan yang menggambarkan adanya lapisan-lapisan yang terstruktur demikian rapi dalam jumlah bilangan yang berimbang. Dan untuk mengungkapkannya, diperlukan metode *muqâran* atau perbandingan antara ayat satu dengan ayat lainnya. Tanpa langkah perbandingan mustahil diketahui runtut jumlah yang sepadan tersebut.

Berikut ini adalah penjelasan ringkas mengenai kejelian dan ketelitian Al-Qur`an yang meliputi lima keseimbangan seperti disinggung di atas:¹²¹

Pertama, kesimbangan antara jumlah suatu lafazh dan lawan kata atau antonimnya. Sejumlah lafazh yang dapat dijadikan contoh ialah lafazh *al-hayât* (kehidupan) dan *al-maut* (kematian) sebanyak 145 kali, lafazh *al-naf`* (manfaat) dan *al-fasâd* (kerusakan) sejumlah 50 kali, serta lafazh *al-harr* (panas) dan *al-bard* (dingin) sejumlah 4 kali, dan lainnya.

Kedua, keseimbangan jumlah suatu lafazh dan sinonimnya atau makna yang terkandung di dalamnya, seperti lafazh *al-harts* (membajak sawah) dan *al-zirâ`ah* (bertani) sejumlah 14 kali, *al-`ujub* (angkuh atau membanggakan diri) dan *al-ghurûr* (angkuh) masing-masing sejumlah 27 kali, *al-jahr* (nyata) dan *al-`alâniyyah* (nyata) masing-masing sejumlah 16 kali, dan lainnya.

¹¹⁹ M. Ridwan Nasir, *Memahami al-Qur`an Perspektif Baru: Metode Tafsir Muqârin*, Cetakan I, Surabaya: Indera Media, 2003, hal. 22.

¹²⁰ M. Quraish Shihab, *Mukjizat Al-Qur`an: Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah, dan Pemberitaan Gaib*, Bandung: Mizan: 2007, cet. ke-1, hal. 16.

¹²¹ M. Quraish Shihab, *Mukjizat Al-Qur`an, ..., hal. 145-147.*

Ketiga, keseimbangan jumlah suatu lafazh dan jumlah lafazh yang menunjuk pada dampaknya, misalnya *al-infâq* (menafkahkan) dan *al-ridhâ* (kerelaan) masing-masing sejumlah 73 kali, *al-bukhl* (kekikiran) dan *al-hasrah* (penyesalan) masing-masing sejumlah 12 kali, *al-kâfirûn* (orang-orang kafir) dan *al-nâr* (neraka) masing-masing sejumlah 154 kali, dan lainnya.

Keempat, keseimbangan jumlah suatu lafazh dan lafazh penyebabnya, semisal *al-isrâf* (pemborosan) dan *al-sur'ah* (ketergesa-gesaan) masing-masing sebanyak 23 kali, *al-`asrâ* (tawanan) dan *al-harb* (perang) masing-masing sebanyak 6 kali, *al-salâm* (kedamaian) dan *al-thayyibat* (kebajikan) masing-masing sebanyak 60 kali, dan lainnya.

Kelima, beberapa keseimbangan khusus, seperti lafazh *al-yawm* (hari) berjumlah 365 hari sebagaimana jumlah hari dalam setahun, lafazh *`ayyâm* (hari-hari) dan *yawmain* (dua hari) yang jumlahnya 30 seperti jumlah hari dalam sebulan, serta lafazh *syahr* dan *asyhur* (bulan/bulan-bulan) yang berjumlah 12 kali sebagaimana jumlah bulan dalam setahun, dan lainnya.

Penelusuran yang sifatnya komparatif untuk menemukan dan sekaligus membuktikan serangkaian pemaparan di atas menjadi keniscayaan, sebab tanpa hal itu sulit rasanya membuktikan kebenaran paparan tersebut. Dalam ranah inilah manfaat dan efektifitas metode *muqâran* dapat dieksplorasi secara maksimal.

2. Membuktikan Tidak Ada Kontradiksi Antar Ayat

Adalah suatu kenyataan bahwa terdapat beberapa ayat Al-Qur`an yang secara sepintas lalu terkesan adanya kontradiksi atau bertentangan antara satu dengan yang lainnya.¹²² Ayat-ayat ini harus dipahami secara baik dan benar sebab pernyataan ini tidak sejalan dengan ungkapan Al-Qur`an sendiri sebagaimana tercantum dalam QS. Al-Nisâ`/4: 82:

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا

¹²² Dalam batas tertentu, kesan pertentangan yang dijumpai pada dua ayat Al-Qur`an atau lebih menjadi salah satu faktor pemicu munculnya konsep *nâsikh-mansûkh* dalam Al-Qur`an. Konsep ini tersembul ke permukaan disebabkan upaya pemaknaan yang kompromistis tak juga ditemukan, ditambah adanya sejumlah ayat yang dinilai sebagai legitimasi konsep ini, meskipun dalam perjalanan selanjutnya terjadi pro-kontra.

Sebagian kalangan, semisal Hamdani Anwar, berpendapat bahwa kontradiksi secara *harfiyyat al-âyat* banyak dijumpai dalam Al-Qur`an sebagai salah satu faktor pemicu munculnya konsep takwil (*al-ta`wil*). Berbeda dengan Hamdani Anwar, Said Agil Husin Al Munawwar menyebut kontradiksi atau pertentangan yang terdapat dalam Al-Qur`an tersebut bukan pertentangan secara *haqîqî* namun secara *nazharî* semata. Penjelasan dua Guru Besar ini disampaikan dalam Sidang Tertutup Disertasi penulis, pada 15 Agustus 2020. Adapun M. Quraish Shihab mengatakan di dalam Al-Qur`an tidak ada kontradiksi sedikit pun. M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, Vol 3, Jakarta: Lentera Hati, 2000, hal. 83.

82. “Maka apakah mereka tidak memperhatikan Al-Quran? kalau kiranya Al-Quran itu bukan dari sisi Allah, tentulah mereka mendapat pertentangan yang banyak di dalamnya.”

Wahbah Zuhailî (w. 2015 M) menjelaskan ayat di atas dengan suatu pertanyaan kepada orang-orang munafik sebagai *mukhâthab*-nya mengenai ada tidaknya upaya mereka mahami secara serius untuk memahami dan merenungkan kandungan makna, hukum-hukum, dan nasehat yang ada dalam Al-Qur`an. Kalau saja melakukan itu, niscaya mereka akan menemukan Al-Qur`an tersebut tersusun dengan rapi satu sama lain. Seandainya Al-Qur`an itu merupakan ucapan manusia tentu akan dijumpai kerancuan dan pertentangan yang banyak sekali.¹²³ Dengan kata lain, menurut Wahbah Zuhailî, jika Al-Qur`an itu berasal dari manusia niscaya akan ditemukan pertentangan yang banyak antara pernyataan satu dengan yang lainnya. Namun demikian, dalam kasus ayat-ayat Al-Qur`an yang mempunyai kesan makna yang bertentangan dibutuhkan keseriusan pemikiran dan refleksi guna memecahkan persoalan tersebut sesuai kadar kesan kebertentangan tersebut.

Contoh kesan pertentangan makna ayat Al-Qur`an yang acapkali muncul ke permukaan, misalnya, QS. Al-Baqarah/2: 115 dan QS. Al-Baqarah/2: 144, sebagai berikut:

وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُولُوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿١١٥﴾

115. “Dan kepunyaan Allah-lah timur dan barat, maka kemana pun kamu menghadap di situlah wajah Allah. Sesungguhnya Allah Maha Luas (rahmat-Nya) lagi Maha mengetahui.” (QS. Al-Baqarah/2: 115)

قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ ۚ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا ۚ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ۚ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوُودُوا وُجُوْهُكُمْ شَطْرَهُ ۗ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ ۗ وَمَا اللَّهُ بِغَفِيْلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ ﴿١٤٤﴾

144. “Sungguh Kami (sering) melihat mukamu menengadah ke langit, maka sungguh Kami akan memalingkan kamu ke kiblat yang kamu sukai. Palingkanlah mukamu ke arah Masjidil Haram. Dan dimana saja kamu berada, palingkanlah mukamu ke arahnya dan sesungguhnya orang-orang (Yahudi dan Nasrani) yang diberi Al-Kitab (Taurat dan Injil) memang mengetahui, bahwa berpaling ke Masjidil Haram itu adalah benar dari Tuhannya; dan Allah sekali-kali tidak lengah dari apa yang mereka kerjakan.” (QS. Al-Baqarah/2: 144)

¹²³ Wahbah Zuhailî, *Al-Tafsîr al-Wajîz*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1431 H, hal. 92.

Al-Wâhidî (w. 427 H) mengatakan *asbâb al-nuzûl* ayat yang kedua ialah Nabi Muhammad Saw sering melihat ke arah langit sembari berdoa dan menanti-nanti turunnya wahyu yang memerintahkannya shalat menghadap ke arah Ka'bah (Masjid al-Harâm) yang merupakan kiblat Nabi Ibrahim As.¹²⁴

Mannâ' Khalîl al-Qaththân (w. 1999 M) mengatakan memang pada mulanya kedua ayat di atas dinilai mengandung makna yang bertentangan padahal keduanya tidaklah bertentangan akan tetapi bermakna berbeda sesuai konteksnya. Menurutnya, ayat yang pertama berkaitan dengan shalat sunnah yang dikerjakan dalam perjalanan, di atas kendaraan, saat kondisi darurat atau ketakutan. Sementara ayat yang kedua berkaitan dengan shalat fardhu atau shalat lima waktu. Selanjutnya ia mengatakan bahwa ayat kedua merupakan *nâsikh* atas hadits yang menetapkan perintah shalat menghadap ke *Bait al-Maqdis*.¹²⁵ Menurut hemat penulis, pendapat yang diutarakan al-Qaththân mencoba memilah arah pemaknaan dalam dua level shalat dilihat dari sisi hukum syar'i yaitu wajib dan sunnah. Tetapi kemudian timbul ketimpangan yang cukup mendasar terutama dalam implementasi ayat pertama, yang olehnya dipahami bahwa shalat sunnah yang dikerjakan di atas kendaraan di sebuah perjalanan, atau ketika kondisinya genting dan menakutkan, yang diijinkan menghadap ke arah manapun. Lantas bagaimana dengan praktik shalat wajib dalam suasana yang sama? Di sinilah letak perbedaan penulis dengan al-Qaththân. Dalam pandangan penulis, baik shalat sunnah maupun wajib manakala dikerjakan dalam situasi tadi diperbolehkan menghadap ke arah manapun disebabkan kondisi yang tidak memungkinkan. Tetapi jika dalam situasi yang normal maka menghadap kiblat merupakan syarat mutlak yang tak bisa ditawar lagi.

Dengan pemaknaan sebagaimana diajukan penulis, kedua ayat yang sebelumnya terkesan berlawanan makna menjadi terang dan tidak bertentangan. Alur pemaknaan ini pun tidak terlepas dari langkah komparatif, baik sejak awal tahap identifikasi nuansa keberlawanannya maupun langkah solutif dalam penyelesaiannya. Sebaliknya, identifikasi makna yang dipandang bertentangan tidak akan diperoleh tanpa langkah komparasi, juga demikian dengan jalan keluar pemecahannya.

3. Memperjelas Kandungan Makna Ayat

Sudah menjadi rahasia umum bahwa ayat Al-Qur`an yang satu merupakan penjelasan bagi ayat yang lainnya. Oleh pakar tafsir, pengertian semacam ini dirangkum dalam sebuah kalimat "*Al-Qur`ân yufassiru*

¹²⁴ Abû al-Hasan 'Alî bin Ahmad bin Muhammad bin 'Alî al-Wâhidî, *Asbâb al-Nuzûl*, Bairût: Dâr al-Kutub, 2006, hal. 24.

¹²⁵ Mannâ' Khalîl al-Qaththân, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur`ân*, t.tp: Mansyûrât al-'Ashr al-Hadîts, t.th, hal. 243.

ba'dhuhû ba'dhâ(n)".¹²⁶ Istilah lain yang semakna dengannya ialah "*tafsîr al-Qur`ân bi al-Qur`ân*" yang secara hirarkis menempati posisi paling tinggi sebagai sumber tafsir dibandingkan dengan tiga sumber lainnya, yakni hadits, perkataan Sahabat dan *Tâbi`în*, serta ijtihad.¹²⁷

Agar lebih jelas, berikut ini merupakan contohnya yakni QS. Al-Baqarah/2: 37 yang ditafsirkan dengan QS. Al-A'râf/7: 23:¹²⁸

فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴿٣٧﴾

37. "Kemudian Adam menerima beberapa kalimat dari Tuhannya, maka Allah menerima taubatnya. Sesungguhnya Allah Maha Penerima taubat lagi Maha Penyayang." (QS. Al-A'râf/7: 23)

Beberapa kalimat dari Tuhan yang diterima oleh Adam As yang dipanjatkan sebagai kata-kata untuk bertaubat ialah sebagaimana terdapat dalam QS. Al-A'râf/7: 23:¹²⁹

قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٢٣﴾

23. "Keduanya berkata: "Ya Tuhan Kami, Kami telah menganiaya diri Kami sendiri, dan jika Engkau tidak mengampuni kami dan memberi rahmat kepada kami, niscaya pastilah kami termasuk orang-orang yang merugi." (QS. Al-A'râf/7: 23)

Setelah Nabi Adam terusir dari surga karena godaan Iblis, ia pun bertaubat kepada Allah. Kalimat yang senantiasa dibacanya ialah sebagaimana yang terekam pada ayat di atas.

Contoh lainnya ialah QS. Al-Dukhân/44: 3 yang ditafsirkan dengan QS. Al-Qadar/97: 1:

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَرَّكَةٍ ﴿١﴾ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ ﴿٢﴾

3. "Sesungguhnya Kami menurunkannya pada suatu malam yang diberkahi dan sesungguhnya Kami-lah yang memberi peringatan." (QS. Al-Dukhân/44: 3)

Malam yang diberkahi pada ayat di atas ialah malam Al-Qur`an pertama kali diturunkan seperti dijelaskan oleh QS. Al-Qadar/97: 1:

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ ﴿١﴾

¹²⁶ Shubhî al-Shâlih, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur`ân*, Bairût: Dâr al-'Ilm li al-Malâ'yîn, cet. ke-IX, 1977, hal. 299.

¹²⁷ Muhammad Husain al-Dzahabî, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, juz I, ttp: Mush'ab bin 'Umair, 2004, hal.

¹²⁸ 'Alî al-Shâbûni, *Al-Tibyân fi 'Ulûm al-Qur`ân*, Jakarta: Dâr al-Kutub al-Islâmiyyah, 2003, hal. 68.

¹²⁹ 'Alî al-Shâbûni, *Al-Tibyân fi 'Ulûm al-Qur`ân*, ..., hal. 68.

1. “*Sesungguhnya Kami telah menurunkannya (Al-Qur`an) pada malam kemuliaan.*”(QS. Al-Qadar/97: 1)

4. Tidak Menggugurkan Hadits Berkualitas Sahih

Metode komparatif juga diperlukan untuk menghindari kekhilafan yang berbuntut gugurnya hadits berkualifikasi sahih. Kealpaan yang berdampak fatal ini dapat terjadi bila implementasi sebuah kajian dilakukan secara sepihak utamanya hanya dari satu sudut pandang semata, baik Al-Qur`an maupun hadits saja. Dengan ungkapan yang lain, ayat-ayat Al-Qur`an dan hadits-hadits yang berbicara tentang topik yang sama mesti dipertemukan melalui langkah *muqâran* agar terhindar dari eksplorasi sepihak yang berujung gugurnya hadits dengan kualitas sahih.

Salah satu manfaat dari upaya perbandingan antara ayat Al-Qur`an dan hadits Nabi adalah mengetahui kualitas hadits. Al-Qur`an sebagai sumber pertama dalam Islam menempati posisi yang vital sehingga sumber hukum yang lain, dalam kaitan ini ialah hadits, tidak boleh bertentangan dengan Al-Qur`an. Apabila itu terjadi maka status sebuah hadits akan menjadi daif atau lemah bahkan dalam batasan tertentu dapat menjadi *maudhû'* atau palsu.

5. Menghasilkan Produk Tafsir Yang Argumentatif

Manfaat selanjutnya dari metode tafsir *muqâran* adalah produk penafsiran yang memiliki karakteristik argumentatif. Argumentatif di sini berarti mempunyai atau mengandung alasan yang bisa digunakan sebagai bukti.¹³⁰ Alasan yang dimaksud dapat beragam bentuknya sesuai topik pembahasan, baik yang sifatnya empiris maupun non-empiris. Argumen yang bersifat empiris dapat dimisalkan dalam kajian-kajian kealaman yang amat banyak dalam Al-Qur`an, sementara argumen non-empiris bisa berwujud rasionalisasi yang logis.

Watak argumentatif boleh jadi bersifat temporer sebab mustahil sebuah argumen dapat secara langgeng dengan kadar nilainya, atau paling tidak akan terbatas pada saat ditemukan argumen lain yang lebih kuat pada suatu masa selanjutnya. Tapi paling tidak, dalam rentang waktu tertentu suatu penafsiran yang argumentatif dapat menjadi basis pijakan bagi suatu pendapat. Dan inilah sesungguhnya yang dibutuhkan semua pihak.

Upaya elaboratif atas pendapat-pendapat mufasir yang sebelumnya dilakukan memungkinkan seorang mufasir *muqâran* menimbang-nimbang sekaligus melakukan pemilahan, pengolahan, dan analisis mendalam mengenai satu persatu pendapat yang dielaborasinya sehingga memudahkannya untuk menentukan penafsiran yang paling unggul dari sejumlah penafsiran yang ada dengan berbagai pertimbangan dan sudut pandang.

¹³⁰ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi ketiga, Jakarta: Balai Pustaka, cetakan ke-III, 2005, hal. 64.

Selain sejumlah kelebihan, dalam tafsir *muqâran* juga terdapat beberapa kekurangan, yakni: i) kurang begitu cocok untuk para pemula. Sebab, seolah-olah para pembaca yang belum sampai pada tahap lanjutan tersebut dipaksa untuk memasuki ruang yang penuh dengan perbedaan pendapat sehingga alih-alih dapat memperkaya dan memperluas wawasannya tapi malah justru membingungkannya. Pemahaman yang merupakan tujuan utamanya menjadi kabur dan tidak tercapai; ii) kurang begitu sesuai untuk memecahkan persoalan kontemporer. Di jaman yang serbakompleks serta membutuhkan solusi yang serba cepat dan tepat, metode ini dipandang kurang sesuai sebab lebih menekankan pada aspek perbandingan daripada menjawab permasalahan, sehingga dapat memperlambat upaya menyingkap makna yang akurat serta relevan dengan jaman; iii) dapat memunculkan kesan adanya pengulangan pendapat para mufasir, karena kemampuan penafsir hanya pada batas membandingkan sejumlah pendapat mufasir lainnya.¹³¹

Untuk poin pertama penulis sependapat dengan penjelasan tentang kelemahan metode *muqâran* di atas, namun untuk kedua dan ketiga penulis kurang sependapat. Untuk poin kedua, kalau alasannya ialah karena dibutuhkan waktu yang cepat dan tepat untuk menjawab persoalan kontemporer seperti saat ini maka sesungguhnya terdapat beberapa pilihan tingkatan metode tafsir *muqâran* sesuai kompleksitasnya, sebagaimana dijelaskan di muka. Keempat tingkatan tafsir *muqâran* di atas dirasa pas untuk dipilih dan dihidangkan sesuai keperluan. Dan ini samasekali tidak mengurangi efektifitas metode tafsir komparasi untuk mengungkap jawaban-jawaban problem kontemporer berbasis Al-Qur`an. Sedangkan untuk poin ketiga, menurut hemat penulis, seorang penafsir *muqâran* tidak hanya sekedar mengomparasikan sejumlah pendapat dari para ulama tafsir semata, akan tetapi ia juga memiliki ruang -- selain menentukan pendapat yang paling kuat dan unggul -- untuk melakukan pemaknaan menurut pandangannya. Justru di sinilah keunggulan penafsir komparatif dibandingkan dengan beberapa penafsir lain yang dirujuk penafsirannya. Sebab, ia dapat mengetahui secara lebih luas aspek kelebihan dan kekurangan dari masing-masing mufasir untuk kemudian diekstrak dalam produk penafsiran yang lebih kontekstual dan argumentatif. Dan memang inilah yang hendak dirumuskan penulis sehingga dapat disebut sebagai langkah maju dari tafsir *muqâran* konvensional sebagaimana yang dikemukakan.

¹³¹ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Mukadimah Al-Qur`an dan Tafsirnya*, cetakan ke-5, Jakarta: Kementerian Agama, 2010, hal. 75.

E. Contoh Aplikasi Tafsir *Muqârin* Konvensional

Misal penerapan tafsir *muqâran* konvensional berikut ini dikutip dari hasil penelitian Nasruddin Baidan.¹³² Sebelum melangkah lebih jauh, ada baiknya diajukan lagi prosedur kerja tafsir komparatif yang ditempuhnya, yakni: i) menghimpun ayat dengan redaksi yang mirip, ii) perbandingan redaksi ayat yang mirip, iii) analisis atas redaksi yang mirip, dan iv) perbandingan pandangan para mufasir.

Melalui empat tahap di atas, Baidan memulai langkahnya dengan menghimpun ayat-ayat yang dipandang mempunyai kemiripan redaksi, berturut-turut sebagai berikut:

QS. Yûnus/10: 75:

ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ مُوسَىٰ وَهَارُونَ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِۦ بِآيَاتِنَا فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا مُّجْرِمِينَ ﴿٧٥﴾

75. “Kemudian sesudah rasul-rasul itu, kami utus Musa dan Harun kepada Fir'aun dan pemuka-pemuka kaumnya, dengan (membawa) tanda-tanda (mukjizat-mukjizat) kami, maka mereka menyombongkan diri dan mereka adalah orang-orang yang berdosa.” (QS. Yûnus/10: 75)

QS. Al-A'râf/7: 103:

ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِۦ فَظَلَمُوا بِهَا ۖ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ ﴿١٠٣﴾

103. “Kemudian kami utus Musa sesudah rasul-rasul itu dengan membawa ayat-ayat kami kepada Fir'aun dan pemuka-pemuka kaumnya, lalu mereka mengingkari ayat-ayat itu, maka perhatikanlah bagaimana akibat orang-orang yang membuat kerusakan.” (QS. Al-A'râf/7: 103)

QS. Hûd/11: 96-97:

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا وَسُلْطٰنٍ مُّبِينٍ ﴿٩٦﴾ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِۦ فَاتَّبَعُوهُ أَمْرًا فِرْعَوْنَ وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ ﴿٩٧﴾

96. “Dan Sesungguhnya kami Telah mengutus Musa dengan tanda-tanda (kekuasaan) kami dan mukjizat yang nyata.”

97. “Kepada Fir'aun dan pemimpin-pemimpin kaumnya, tetapi mereka mengikut perintah Fir'aun, padahal perintah Fir'aun sekali-kali bukanlah (perintah) yang benar.” (Hûd/11: 96-97)

QS. Al-Mukminûn/23: 45-46:

¹³² Nasruddin Baidan, *Metode Penafsiran,...*, hal. 108-118.

ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ وَأَخَاهُ هَارُونَ بِآيَاتِنَا وَسُلْطٰنٍ مُّبِينٍ ﴿٤٥﴾ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَٲِيهِۦ فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا عٰلِينَ ﴿٤٦﴾

45. “Kemudian kami utus Musa dan saudaranya Harun dengan membawa tanda-tanda (kebesaran) kami, dan bukti yang nyata.”

46. “Kepada Fir’aun dan pembesar-pembesar kaumnya, maka mereka ini takbur dan mereka adalah orang-orang yang sombong.” (QS. Al-Mukminûn/23: 45-46)

QS. Al-Qashash/28: 32:

ط
أَسْأَلُكَ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجُ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوٓءٍ وَأَضْمَمَ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ
فَدَانِكَ بُرْهَنَانٍ مِنْ رَبِّكَ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَٲِيهِۦ ۚ إِنَّهُمْ كَانُوا فَسِقِينَ ﴿٣٢﴾

32. “Masukkanlah tanganmu ke leher bajumu, niscaya ia keluar putih tidak bercacat bukan karena penyakit, dan dekapkanlah kedua tanganmu (ke dada)mu bila ketakutan, maka yang demikian itu adalah dua mukjizat dari Tuhanmu (yang akan kamu hadapkan kepada Fir'aun dan pembesar-pembesarnya). Sesungguhnya mereka adalah orang-orang yang fasik.” (QS. Al-Qashash/28: 32)

QS. Al-Zukhruf/43: 46:

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَٲِيهِۦ فَقَالَ إِنِّي رَسُولُ رَبِّ الْعٰلَمِينَ ﴿٤٦﴾

46. “Dan Sesungguhnya kami telah mengutus Musa dengan membawa mukjizat-mukjizat kami kepada Fir'aun dan pemuka-pemuka kaumnya, maka Musa berkata: “Sesungguhnya Aku adalah utusan dari Tuhan seru sekalian alam.” (QS. Al-Zukhruf/43: 46)

QS. Yûnus/10: 83:

فَمَا ءَامَنَ لِمُوسَىٰ إِلَّا ذُرِّئةٌ مِّنْ قَوْمِهِۦ عَلَىٰ خَوْفٍ مِّنْ فِرْعَوْنَ وَمَلَٲِيهِمْ أَن يَفْتِنَهُمْ
وَإِنَّ فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الْمُسْرِفِينَ ﴿٨٣﴾

83. “Maka tidak ada yang beriman kepada Musa, melainkan pemuda-pemuda dari kaumnya (Musa) dalam keadaan takut bahwa Fir'aun dan pemuka-pemuka kaumnya akan menyiksa mereka. Sesungguhnya Fir'aun itu berbuat sewenang-wenang di muka bumi, dan sesungguhnya dia termasuk orang-orang yang melampaui batas.” (QS. Yûnus/10: 83)

Langkah kedua ialah mengomparasikan ayat-ayat yang telah dihimpun tersebut. Menurutny, sejumlah ayat di atas menceritakan tentang Nabi Musa As, kaumnya, dan Fir’aun. Kendati seluruh ayat mengarah pada sebuah kisah namun redaksi berbeda-beda. Ini disebabkan pada keenam ayat yang pertama

dipakai dlamir (kata ganti) tunggal yakni “*hu*” tepatnya pada lafazh “*mala’ihi*” sedangkan di ayat ketujuh, lafazh yang sama dipakai dlamîr “*hum*” atau kata ganti jamak. Kenapa demikian? Padahal jika diamati seluruh lafazh tersebut berada setelah lafazh “*fir’aun*” dengan *huruf ‘athf* (kata hubung) “*waw*”.

Langkah ketiga, adalah menganalisis redaksi ayat yang mirip. Dalam pandangan Baidan, beberapa ayat yang membicarakan sebuah kisah dengan redaksi yang beragam dan sekilas tampak serupa, bukanlah suatu hal yang kebetulan. Akan tetapi memiliki maksud tertentu antara satu ayat dengan ayat lainnya. Dengan kata lain, kendati ayat-ayat tersebut tampak serupa namun tersirat kandungan makna yang berbeda. Sebab itulah, gaya pengungkapannya pun sedikit berbeda. Pesan yang dikandung oleh redaksi keenam ayat pertama adalah menerangkan bahwa Nabi Musa As dan Nabi Harun As diperintahkan Allah untuk berdakwah pada Fir’aun dan para pemuka kaumnya agar beriman pada Allah. Dengan begitu, sangatlah tepat penggunaan kata tunggal pada redaksi sejumlah ayat di atas sebab yang disasar ialah Fir’aun semata. Sekiranya redaksinya berbentuk jamak, niscaya membawa pada pengertian yang kabur dan tidak jelas karena sebelumnya telah disebut tiga nama secara terang, yakni Musa As, Harun As, dan Fir’aun. Alhasil, dengan pemakaian kata ganti tunggal maka menjadi terang bahwa yang dimaksud ialah Fir’aun, sebagaimana kaidah Bahasa Arab yang menyebutkan bahwa *dhamîr* itu merujuk pada lafazh yang paling dekat dengannya. Jika terpaksa mesti kembali pada lafazh yang lebih jauh, maka harus terdapat indikasinya (*qarînah*).¹³³

Sedangkan ayat ketujuh, menerangkan bahwa yang mengikuti dakwah Nabi Musa As untuk beriman pada Allah ialah anak keturunan bangsanya yang diliputi bayang-bayang rasa takut dari Fir’aun beserta para pemuka kaumnya. Artinya, ayat ini hendak menunjukkan kondisi kaum Nabi Musa, bukan berbicara perihal Fir’aun. Oleh karenanya, kata ganti jamak sangat tepat dipakai agar selaras dengan lafazh “*qaum*” yang artinya orang banyak dan dijumpai sebelumnya. Tetapi tidak salah juga manakala kata ganti jamak, yakni “*hum*” di atas dirujuk pada lafazh berbentu tunggal, yaitu “*fir’aun*”, sebab sebagaimana dikatakan Ibnu Qutaibah (w. 236 H/889 M) pola semacam ini acapkali digunakan di kalangan kerajaan semisal ucapan “kami telah melakukan...” padahal yang berucap hanya seorang saja. Baidan menambahkan bahwa di dalam Al-Qur`an juga sering ditemukan pola-pola serupa ini, misalnya dalam QS. Yûsuf/12: 3:

¹³³ Mushthafâ al-Ghulâaynî, *Jâmi’ al-Durûs al-‘Arabiyyah*, Bairût: al-Maktabah al-‘Ashriyyah, 1973, hal. 126.

فَحُنْ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ
 قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ ﴿٣﴾

3. “Kami menceritakan kepadamu kisah yang paling baik dengan mewahyukan Al-Quran ini kepadamu, dan sesungguhnya kamu sebelum (Kami mewahyukan)-nya adalah termasuk orang-orang yang belum mengetahui.” (QS. Yûsuf/12: 3)

QS. Al-Qamar/54: 49:

إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾

49. “Sesungguhnya kami menciptakan segala sesuatu menurut ukuran.” (QS. Al-Qamar/54: 49)

Kedua contoh ayat di atas, kata ganti jamak menunjuk pada Allah SWt sebagai subjeknya, dan seperti dimaklumi, Allah itu Esa atau tunggal. Dengan demikian, penggunaan kata ganti jamak di ayat ketujuh tersebut sangat tepat, kendati kemudian dipahami secara beragam oleh para mufasir seperti akan diungkap pada langkah berikutnya.

Langkah keempat ialah membandingkan pendapat para mufasir. Berkaitan dengan tempat rujuk kata ganti yang terdapat dalam lafadh “*mala’ihi*” di keenam ayat pertama, para mufasir semisal al-Zamakhsharî (w. 1144 M),¹³⁴ al-Marâgî (w. 1371 H/1952 M),¹³⁵ dan lainnya, tidak ditemukan perbedaan pendapat. Sedikit penekanan diajukan oleh Abû Hayyân (w. 414 H/1023 M) dan al-Alûsî (w. 1270 H/1854 M), yang mengatakan bahwa lafadh “*mala’*” di beberapa ayat di atas memiliki konotasi umum, yakni meliputi seluruh kaum Fir’aun, baik kalangan pemuka ataupun rakyat jelata.¹³⁶ Sementara Ibnu Katsîr mengatakan bahwa yang dimaksud “*mala’*” adalah kaum.¹³⁷ Jika dicermati perbedaan yang terjadi di kalangan mufasir ini tidaklah besar, sebab secara umum seluruhnya sepakat bahwa Nabi Musa As diperintahkan Allah Swt untuk berdakwah pada Fir’aun dan kaumnya. Sehingga, bila disebutkan Nabi Musa As berdakwah pada pemuka atau pembesar yang berada di lingkungan Fir’aun, tentu yang dimaksud juga berdakwah pada seluruh kaum jelata di wilayah kekuasaan Fir’aun.

¹³⁴ Abû al-Qâsim al-Zamakhsharî, *Tafsîr al-Kasasyâf*, Bairût: Dâr al-Ma’rifah, t.th. cet. II, 246.

¹³⁵ Ahmad Mushthafâ al-Marâgî, *Tafsîr al-Marâgî* T.tp: t.p, 1874, juz 11, cet. IV, 140.

¹³⁶ Abû Hayyân al-Andalûsî, *al-Bahr al-Muhîth*, Kairo: Dâr al-Fikr, 2004, jilid XI, hal. 181.

¹³⁷ Abû al-Fidâ’ Ismâ’îl Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Adzîm*, Singapura, jilid II, tth, hal. 426.

Terdapat perbincangan menarik seputar kata ganti beberapa ayat di atas bila ditinjau dari sudut pandang gramatika Bahasa Arab (Nahwu). Jamak diketahui, pakar Bahasa Arab terpilah dalam dua aliran yakni; Bashrah dan Kufah. Bagi aliran Basrah yang dimotori oleh Sibawaih (w. 180 H/796 M), seperti dikutip oleh al-Qurthubî (w. 1273 M), menyebutkan tidaklah boleh dikatakan “*qâmat Hind(un)*” yang artinya “Hindun telah berdiri” apabila yang dimaksudkan adalah budaknya. Sehingga, jika dikiaskan dengan ayat-ayat tadi niscaya tidak dapat dibenarkan kata ganti jamak “*hum*” dirujuk pada Fir’aun semata bila yang dimaksudkan adalah keluarganya.¹³⁸ Berbeda dengan para pakar bahasa aliran Kufah, seperti al-Farrâ` (w. 822 M), yang tidak mempersoalkan ungkapan semacam itu. Sebab, dalam di areal kerajaan pola tutur seperti itu sudah umum digunakan,¹³⁹ sebagaimana disinggung sebelumnya. Meski demikian, Ibnu Katsîr (w. 1373 M), agaknya tidak dapat menerima argumen kalangan Kufah, melalui pendapatnya yang menegaskan bahwa siapa yang menyatakan jika kata ganti jamak yang terdapat dalam lafazh “*mala’ihim*” merujuk pada Fir’aun dan keluarganya maka pendapatnya telah jauh (dari kebenaran: pen) meski ahli bahasa berpendapat demikian.¹⁴⁰

Ibnu Katsîr demikian kuat dengan pendapatnya kendati berseberangan dengan para pakar bahasa, menurut analisis Baidan, disebabkan iaberpegang pada metode penafsiran; sebuah ayat ditafsirkan dengan ayat yang lain, atau “*tafsîr al-Qur`ân bi al-Qur`ân*”.¹⁴¹ Metode ini dikembangkan oleh Ibnu Taimiyah (w. 728 H/1328 M) yang tidak lain merupakan gurunya, dan tak mengherankan manakala Ibnu Katsîr mempertahankan alur metode dari gurunya tersebut. Al-Dzahabî (w. 1999 M), sembari mengutip Ibn Qâdhî Syahbah, mengatakan Ibnu Katsîr mempunyai tempat yang istimewa dalam pandangan Ibnu Taimiyah.¹⁴²

Penjabaran yang disampaikan Baidan di atas agaknya kurang elaboratif sehingga terkesan kurang begitu ada temuan dan hal baru yang dapat diungkap dari sejumlah ayat tentang penggalan kisah Nabi Musa As tersebut.

¹³⁸ Abû ‘Abdillâh Muḥammad al-Anshârî al-Qurthubî, *Al-Jâmi’ li Ahkâm al-Qur`ân*, jilid, t.tp: t.pn, t.th, hal. 370.

¹³⁹ Al-Qurthubî, *Al-Jâmi’ li Ahkâm al-Qur`ân*, ..., hal. 369.

¹⁴⁰ Abû al-Fidâ’ Ismâ’îl Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur`ân al-‘Adzîm*, ..., hal. 428.

¹⁴¹ Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran*, ..., hal. 116.

¹⁴² Muḥammad Husain al-Dzahabî, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, juz I, ttp: Mush’ab bin ‘Umair, 2004, hal. 242.

BAB V

ARAH BARU REKONSTRUKSI TAFSIR *MUQÂRAN*

A. Definisi

Pembicaraan mengenai pengertian *muqâran* dengan pendekatan kebahasaan telah dipaparkan di bab II, yang intinya menjadikan perbandingan sebagai fokus utama dalam sistematika penafsiran sehingga penulis memandang tidak perlu diulang di bagian ini. Hanya saja, perlu kiranya diunggah beberapa garis besar pembahasan sebelumnya untuk pijakan dalam menyajikan arah baru tafsir *muqâran* yang menjadi tema sentral di bab V ini.

Seperti dijabarkan sebelumnya, terjadi semacam tumpah tindih dan kesimpangsiuran pandangan dalam mengidentifikasi dan menentukan sistematika prosedural penafsiran secara komparatif. Keadaan kurang stabil ini ternyata juga merambah bagian-bagian penting utamanya mengenai apa saja yang dikomparasikan dalam metode tafsir *muqâran*. Untuk maksud ini al-Nushairât menyusunnya secara cukup *apik*; 1) penjelasan ayat-ayat berdasarkan pendapat para ulama lalu membandingkannya; 2) perbandingan antara perbedaan kecenderungan para mufasir; 3) penyesuaian antara beberapa ayat, atau antara beberapa ayat dengan sejumlah hadits yang secara

lahir tampak bertentangan; 4) perbandingan antara kitab samawi dengan Al-Qur`an; dan 5) perbandingan antara ayat-ayat yang mirip.¹

Berdasar pada paparan inti yang bermuara pada pendapat para mufasir tentang tafsir *muqâran* di bab-bab sebelumnya, maka penulis mendefinisikan metode tafsir *muqâran* dengan “metode penafsiran Al-Qur`an yang mengintegrasikan hasil komparasi dalil *naqlî* dan *‘aqlî* guna menghasilkan penafsiran yang kontekstual, argumentatif, dan solutif.” Agar pembahasan menjadi lebih jelas, perlu kiranya dijabarkan beberapa poin penting berkaitan dengan terma-terma yang merajut definisi metode tafsir *muqâran* di atas, sebagai sebuah konstruk baru dalam khazanah tafsir Al-Qur`an. Terma-terma yang dimaksud ialah i) metode penafsiran; ii) mengintegrasikan hasil komparasi; iii) dalil *naqlî* dan *‘aqlî*; iv) kontekstual; v) solutif; vi) argumentatif.

Pertama, metode penafsiran. Term “metode” berasal dari bahasa Yunani, yakni “*methodos*”, yang artinya jalan atau cara.² Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, metode diartikan dengan “cara teratur yang dipergunakan untuk melaksanakan sebuah pekerjaan agar dapat mencapai tujuan sesuai dengan yang dikehendaki; cara kerja yang tersistem untuk memudahkan pelaksanaan sebuah kegiatan untuk mencapai tujuan yang telah ditentukan.”³ Dengan demikian, metode penafsiran dapat diartikan dengan suatu cara yang teratur guna mencapai pemaknaan yang benar dari apa yang dikehendaki oleh Allah Swt dalam Al-Qur`an, yang tentunya sesuai kadar kemampuan manusia.

Kedua, mengintegrasikan hasil komparasi. Yaitu sebuah langkah memadupadankan hasil perbandingan dari analisis atas dalil *naqlî* dan *‘aqlî*. Upaya ini penting dilakukan dalam rangka memperoleh intisari dari berbagai sumber dan sekaligus bertujuan agar dapat dicapai suatu produk pemahaman yang komprehensif. Langkah integrasi dalam tahap ini berwujud ekleksasi lalu difokuskan lagi dengan tahap konklusi, sebagaimana akan dijelaskan dalam bab tersendiri.

Ketiga, dalil *naqlî* dan *‘aqlî*. Yang dimaksud dengan dalil *naqlî* ialah ayat Al-Qur`an, hadits Nabi Saw, termasuk pula ucapan Sahabat dan *Tâbi`în*.⁴ Istilah *naqlî* di sini secara sederhana dapat dipadankan dengan

¹ Jihâd Muḥammad al-Nushairât, “Al-Tafsîr al-Muqârin: Isyâliyyat al-Mafhûm” dalam *Mu`tah li al-Buḥûts wa al-Dirâsah: Silsilat al-‘Ulûm al-Insâniyyahwa al-Ijtimâ’iyyah*, Jilid 30, No. 1, Th. 2015, hal. 57.

² Fuad Hassan dan Koentjoroningrat (red.), “Beberapa Asas Metodologi Ilmiah” dalam *Metode-metode Penelitian Masyarakat*, Jakarta: Gramedia, 1977, hal. 16.

³ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi ketiga, Jakarta: Balai Pustaka, cetakan ke-III, 2005, hal. 740.

⁴ Hadits dilihat dari sisi penyandarannya paling tidak ada tiga; pertama, hadits *marfû`* ialah ucapan, perbuatan, ketetapan atau sifat yang disandarkan kepada Nabi Muhammad Saw secara khusus; kedua hadits *mauqûf* ialah sesuatu yang disandarkan kepada

ma'tsûr, bisa juga dengan istilah *riwâyah*. Dengan kata lain, penulis mengadopsi pendapat kelompok pertama yang menyebutkan bahwa objek yang dikomparasikan dalam tafsir *muqâran* ialah ayat Al-Qur`an, hadits Nabi, termasuk juga kitab samawi lainnya. Sedangkan yang dimaksudkan penulis dengan dalil *'aqlî* adalah pendapat yang bermuatan tafsir dari seorang mufasir atas pemahamannya pada suatu ayat Al-Qur`an. Sekedar diketahui, kendati pendapat tersebut diinspirasi oleh ayat Al-Qur`an maupun hadits, oleh penulis, dipandang sebagai suatu pendapat mufasir bersangkutan sebab pemaknaan yang demikian meniscayakan olah pikir dari kinerjarasio (*al-'aql*) mufasir itu sendiri. Sementara itu, pendapat-pendapat mufasir yang tidak bermuatan tafsir atau tidak memiliki relevansi dengan tema kajian akan dikesampingkan terlebih dahulu.

Keempat, adalah kontekstual. Jamak diketahui bahwa tujuan utama Al-Qur`an diturunkan Allah Swt ialah sebagai petunjuk bagi manusia.⁵ Efektifitas petunjuk yang dikandung oleh Al-Qur`an dapat diperoleh manakala pemaknaan atas ayat-ayatnya sesuai dengan kondisi dan situasi yang melingkupi audiensnya. Di titik inilah, kontekstualisasi pemahaman suatu ayat dinilai urgen.⁶ Jika langkah ini diabaikan maka dapat berakibat fatal, laksana seorang pengemudi mobil roda empat yang memedomani buku

para Sahabat dan tidak naik kepada Rasulullah Saw; dan ketiga, hadits *maqthû'* adalah hadits yang disandarkan kepada *Tâbi'in*. Nuruddin 'Itr, *'Ulumul Hadits*, terj: Mujiyo, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2012, cet. ke-2, hal. 337-339.

⁵ Misalnya dalam QS. Al-Baqarah/2: 185:

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ ۚ فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ۗ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُم ۗ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٨٥﴾

185. "(Beberapa hari yang ditentukan itu ialah) bulan Ramadhan, bulan yang di dalamnya diturunkan (permulaan) Al-Qur`an sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu dan pembeda (antara yang hak dan yang bathil). Karena itu, barangsiapa di antara kamu hadir (di negeri tempat tinggalnya) di bulan itu, maka hendaklah ia berpuasa pada bulan itu, dan barangsiapa sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka), maka (wajiblah baginya berpuasa), sebanyak hari yang ditinggalkannya itu, pada hari-hari yang lain. Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu. Dan hendaklah kamu mencukupkan bilangannya dan hendaklah kamu mengagungkan Allah atas petunjuk-Nya yang diberikan kepadamu, supaya kamu bersyukur."

⁶ Tentang pentingnya kontekstualisasi pemahaman ayat Al-Qur`an dapat ditemukan dalam: Muhammad Husain al-Dzahabi, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, jilid 2, Bairût: Mush'ab bin 'Umair, 2004, hal. 457; Abd Moqsih Ghazali, dkk, *Metodologi Studi Al-Qur`an*, Jakarta: Gramedia, 2009, hal. 155; Abdusshomad Buchori, *Ilmu Tafsir Sejarah dan Implementasinya: Mewaspadai Hermeneutika sebagai Metode Penafsiran Al-Qur`an*, Surabaya: MUI JawaTimur, 2008, hal. 166-167.

panduan nahkoda perahu layar. Hal ini disebabkan antara lain kontekstualisasi pemahaman ayat berada di titik nadir.

Kelima, yaitu solutif. Ialah produk penafsiran suatu ayat yang memberikan jalan keluar atas permasalahan yang dihadapi oleh umat. Pada tataran inilah petunjuk Ilahiah yang terdapat pada Al-Qur`an begitu berharga. Pemecah persoalan yang memiliki nilai Ilahiah disebabkan bersumber dari kitab suci diyakini sebagai solusi yang terbaik karena aspek transendental yang melekat padanya. Karena itu, merupakan tantangan bagi mufasir untuk menemukan solusi-solusi tersebut dengan tetap berpegang pada kaidah-kaidah penafsiran yang telah mapan. Dan di titik inilah apa yang disebut oleh Malik bin Nabi dengan nilai sosial Al-Qur`an (*The social values of the Quran*) dengan ciri khas yang sifatnya bertahap atau graduatif akan diraih.⁷

Keenam, yakni argumentatif. Sebuah produk tafsir yang baik, selain kontekstual dan solutif, mesti memiliki basis argumen yang kuat sehingga tidak mudah dipatahkan oleh pendapat lain khususnya pendapat yang berseberangan. Karakter argumentative ini amat mungkin dihasilkan oleh metode tafsir *muqâran*, sebab dalam tahap-tahap penafsirannya telah dilakukan sejumlah langkah yang sifatnya elaboratif atas sejumlah pendapat yang ada dalam masalah yang sama, di samping tahap ekleksasi yang dilakukan dengan berbagai sudut pandang dan pertimbangan yang matang. Selain itu, pijakan yang bermuara pada sumber *naqlî* dan *'aqlî* menjadikan hasil penafsiran semakin kokoh.

Alhasil, tafsir *muqâran* menurut hemat penulis dalam penelitian ini dapat dirumuskan dengan kalimat “penafsiran Al-Qur`an yang mengintegrasikan hasil komparasi dalil *naqlî* dan *'aqlî* guna menghasilkan penafsiran yang kontekstual, argumentatif, dan solutif.” Penting diketahui, ketiga term terakhir tersebut dipandang sebagai tolok ukur yang objektif dalam menetapkan bagian-bagian pendapat mufasir lain yang akan dirujuk untuk kemudian elaborasi sesuai dengan tahapan *muqâran* yang telah dirumuskan.

Dengan demikian rekonstruksi tafsir *muqâran* yang dimaksud penulis dapat dirumuskan dengan konstruksi baru dari aspek ontologi yang berbicara tentang hakikat tafsir *muqâran*, lalu epistemologi yang memuat sistematika dan langkah kerja tafsir *muqâran*, serta aksiologi yang diwujudkan dalam bentuk aplikasi atau penerapan tafsir *muqâran*. Dari masing-masing ranah, dirumuskan formulasi dan pemaknaan-- yang menurut hemat penulis – relatif baru dari konsep tafsir *muqâran* konvensional kendati dengan bahan baku yang sama. Atau setidaknya, nuansa baru hendak ditampilkan penulis baik dari sisi definisi, istilah, klasifikasi, serta sistematika kajian. Dari aspek

⁷ Malik Ben Nabi, *The Qur`anic Phenomenon: An Attempt at a Theory of Understanding the Holy Qur`an*, translated by: Abu Bilal Kirkary, Kuala Lumpur: Islamic Trusth Book, 1983, hal. 181-183.

definisi, yang tengah dibahas kali ini, penulis mengajukan pengertian yang lebih tegas dan detil setelah semula terjadi tumpang-tindih dengan prosedur penafsiran; dalam aspek istilah, khususnya dalam langkah kerja tafsir *muqâran*, penulis menggunakan istilah kontemporer, pendek, dan mudah diingat; dari sisi ragam tafsir *muqâran*, penulis memetakan dan mengklasifikasikan penafsiran bermetode komparasi dalam beberapa bagian berdasar pada kompleksitas sajiannya; ada pun sistematika kajian yang dipaparkan penulis dalam penelitian ini ditata secara runtut dan terpola. Dengan konsep dan formulasi ini akan diperoleh bangunan dan arah baru tafsir *muqâran*.

B. Piranti *Muqâran* Dalam Tafsir Al-Qur`an

Sekedar diketahui bahwa sejak semula telah terjadi perbedaan pendapat di kalangan pakar tafsir Al-Qur`an mengenai apa saja yang diperbandingkan dalam metode tafsir *muqâran*. Kelompok *al-awwalûn* mengatakan setidaknya ada tiga hal, yakni ayat Al-Qur`an, hadits, dan pendapat ulama tafsir. Bahkan sebagian dari kelompok ini, misalnya al-Kûmî⁸ dan al-Farmâwî (w. 2017 M)⁹ menambahkan adanya komparasi antara kitab samawi. Sedangkan kelompok *al-âkhirûn*¹⁰ seperti Shalâh ‘Abd al-Fattâh al-Khâlidî, ‘Abd al-Sattâr Fathullâh Sa’îd, dan lainnya, berpendapat bahwa yang menjadi bahan perbandingan hanya berkisar pada pendapat para mufasir saja, ayat dan hadits tidak termasuk unsur yang diperbandingkan. Lebih jauh, sebagian dari kelompok ini, misalnya Raudhah ‘Abd al-Karîm, menyebutkan bahwa hanya pada satu lafazh saja, di surat dan ayat yang sama,¹¹ tidak pada surat dan ayat lainnya walaupun lafazhnya sama.

Penulis setuju dengan pendapat ulama *al-awwalûn*, dengan sejumlah alasan. Karakteristik komparasi yang menjadi ciri utama dari tafsir *muqâran* merupakan keistimewaan tersendiri yang tak dijumpai pada metode tafsir lainnya. Selain karena tiap-tiap metode tafsir mempunyai prosedur dan watak yang khas, langkah perbandingan memang tidak dipersyaratkan, dan inilah inti dari sejumlah perbedaannya. Sementara itu, diakui atau tidak, dalam Al-Qur`an ditemukan beberapa ayat – bila enggan mengatakan banyak – ayat-

⁸ Ahmad al-Sayyid al-Kûmî dan Muhammad Ahmad Yûsuf al-Qâsim, *Al-Tafsîr al-Maudhû’î li al-Qur`an al-Karim*, cet. ke-1, t.tp: t.p, 1992, hal. 17.

⁹ ‘Abd al-Hayy al-Farmâwî, *Al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Maudhû’î: Dirâsah Manhajîyyah Maudhû’îyyah*, cet. ke-2, Mesir: Al-Maktabah al-Jumhûriyyah, 1977, hal. 45-46.

¹⁰ Shalâh ‘Abd al-Fattâh al-Khâlidî, *Al-Tafsîr al-Maudhû’î: Bain al-Nadhariyyah wa al-Tathbîq*, Yordania: Dâr al-Nafâ’is, 2012, cet. ke-3, hal. 32; ‘Abd al-Sattâr Fathullâh Sa’îd, *Al-Madkhal ilâ al-Tafsîr al-Maudhû’î*, Kairo: Dâr al-Thibâ’ah wa al-Nasyr al-Islamiyyah, t.th, hal. 17.

¹¹ Raudhah ‘Abd al-Karîm Fir’aun, *Al-Tafsîr al-Muqâran: Bain al-Nadhariyyah wa al-Tathbîq*, Yordania: Dâr al-Nafâ’is, 2015, hal. 231-246.

ayat yang bila dipandang dengan sepintas terlihat seperti bertentangan, padahal tidak. Untuk menjawab persoalan ini diperlukan langkah efektif yang sanggup mengurai secara detil dan jeli demi memperoleh jawaban yang gamblang. Langkah efektif yang dimaksud tidak lain adalah melalui tafsir *muqâran* dengan seperangkat komparasinya yang memang memiliki *concern* untuk itu. Dari sini menjadi jelas bahwa pendapat kalangan *al-awwalûn* yang hanya membatasi perbandingan pada aspek pendapat mufasir saja, tidak akan sanggup menjawab persoalan tersebut. Hal ini juga berlaku pada hadits Nabi Muhammad Saw.

Selain itu, perbandingan antar ayat atau antar term yang sama diberbagai ayat Al-Qur`an juga bermanfaat untuk memperoleh informasi lebih lanjut atas makna suatu lafazh secara lebih komprehensi. Hal ini tentu tidak bisa dilakukan manakala perbandingan hanya dibatasi pada satu lafazh saja, di ayat dan surat yang sama.

1. Ayat Al-Qur`an

Secara leksikal, kata “*ayat*” mempunyai beberapa arti, diantaranya; alamat, tanda; sesuatu yang ajaib; mukjizat; ayat Al-Qur`an; teladan,¹² dan lainnya. Sedangkan menurut istilah, al-Ja`barî seperti dikutip al-Suyûthî (w. 1505 M), mengatakan bahwa batasan ayat ialah (bagian) Al-Qur`an yang tersusun atas sejumlah kata kendati dalam wujud *taqdîr* (implisit) yang memiliki tempat permulaan serta tempat pemberhentian yang terkumpul dalam suatu surat.¹³ Pendapat ini agaknya kurang mengakomodir adanya kenyataan bahwa terdapat sejumlah ayat yang hanya terdiri dari huruf-huruf potong atau *al-ahruf al-muqaththa`ah*. Titik penekanan yang hendak dicapai al-Ja`barî lebih pada aspek keutuhan suatu kalimat yang umumnya terdiri dari dua lafazh atau lebih hingga tersusun menjadi pesan yang dapat dimengerti. Inilah yang nantinya menjadi ranah utama perbedaan dengan pendapat yang lain, seperti akan dibicarakan selanjutnya.

Sedangkan Mannâ` al-Qaththân (w. 1999 M) menyebutkan bahwa ayat adalah kalimat atau bagian dari kalam Allah yang terhimpun dalam surat Al-Qur`an.¹⁴ Pendapat yang lain menyebutkan ayat ialah bagian tertentu dari sebuah surat yang membahas persoalan tertentu dari surat-surat dalam Al-Qur`an.¹⁵ Pemaknaan yang berbeda mengenai ayat inilah, menurut hemat penulis, yang nantinya memberi dampak pada usaha penghitungan jumlah

¹² Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia*. Surabaya: Pustaka Progresif, 1997, hal. 50.

¹³ Jalâl al-Dîn ‘Abd al-Rahmân bin Abî Bakr al-Suyûthî, *Al-Itqân fî ‘Ulûm al-Qur`ân*, Bairût: Dâr al-Kutub, 2007, hal. 54.

¹⁴ Mannâ` Khalîl al-Qaththân, *Mabâhîts fî ‘Ulûm al-Qur`ân*, t.tp: Mansyûrât al-‘Ashr al-Hadîts, t.th, hal. 139.

¹⁵ Muhammad Amin Suma, *Ulumul Qur`an*, cetakan ke-I. Jakarta: Rajawali Pers, 2013, hal. 62.

ayat Al-Qur`an. Tolok ukur untuk penyebutan yang berbeda atas suatu ayat jelas akan memengaruhi kategori susunan kalimat, atau mungkin formasi dalam tingkatan huruf, sebagai suatu ayat.

Sementara itu, sumber yang lain mengatakan ayat tidaklah dapat diketahui secara nalar akan tetapi hanya dapat diketahui melalui petunjuk Tuhan. Pendapat ini diajukan oleh al-Zamakhsharî (w. 1144 M), seperti dikutip al-Zarqânî (w. 1367 H), sembari memberikan misal ayat-ayat dalam pembuka surat yang terdiri atas huruf-huruf terpotong; *alif lâm mîm*, dalam surat al-Baqarah, Ali ‘Imrân, al-‘Ankabût, dan lainnya. Atau *alif lâm râ* dalam permulaan surat Yûnus, Yûsuf, al-Ra’d, dan lainnya.¹⁶ Terdapat hal menarik di bagian ini perihal pendapat al-Zamakhsharî. Sebagai tokoh Mukhtazilah yang percaya akal lebih tinggi kedudukannya dibanding wahyu, terasa demikian aneh dengan pemahaman al-Zamakhsharî kali ini. Sepatutnya, tokoh Mukhtazilah penulis tafsir al-Kasasyâf ini mengelaborasi kekuatan akalnya untuk mengungkap hakikat suatu ayat secara logis, namun ternyata tidak. Ia rupanya lebih mengedepankan penjelasan Tuhan melalui wahyu untuk mengetahui hakikat sebuah ayat. Namun ada bagian tertentu yang barangkali dapat dijadikan semacam petunjuk bahwa al-Zamakhsharî masih tetap menjejakkan kakinya pada ajaran Mukhtazilah, yakni misteri tentang hakikat ayat merupakan lahan bagi akal manusia agar memikirkannya.

Antara pendapat al-Ja’barî dan al-Zamakhsharî terdapat titik konsentrasi yang berbeda; al-Ja’barî lebih memandang ayat sebagai suatu kalimat yang telah sempurna meskipun yang tampak dari sisi lahiriah terdiri atas satu kata; sedangkan al-Zamakhsharî lebih fokus pada dogma yang tersimpan di dalamnya sehingga terkesan mengajak para pembacanya untuk berpikir secara rasional. Dari sini, menurut Nashruddin Baidan (l. 1951 M), untuk memperoleh gambaran yang utuh perihal “ayat” mesti dilakukan langkah penggabungan sehingga akan tersembul sebuah definisi ayat, yakni beberapa huruf yang tersusun dan membentuk “kata” ataupun “kalimat” yang diketahui melalui petunjuk dan tuntunan Allah Swt.¹⁷ Definisi ini, menurutnya, menerangkan bahwa ayat Al-Qur`an tidak mesti terdiri atas satu kalimat yang sempurna akan tetapi satu kata pun telah cukup, semisal “al-rahmân” dalam QS. Al-Rahmân/55: 1, atau dalam surat yang sama terdapat sebuah ayat “*mud-hâmmatân*” (QS. Al-Rahmân/55: 64) bahkan beberapa huruf semata, seperti dibicarakan sebelumnya, telah dapat dikatakan sebagai sebuah ayat yang sempurna.¹⁸ Di sinilah tampak perbedaan susunan dan pola

¹⁶ Muḥammad ‘Abd al-‘Azhîm al-Zarqânî, *Manâhil al-‘Irfân fî ‘Ulûm al-Qur`ân*, Juz 1, Bairût Dâr al-Kutub, 2004, hal. 340.

¹⁷ Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, cetakan ke-II, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, hal. 25.

¹⁸ Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, ..., hal. 25.

lafazh-lafazh Al-Qur`an yang jauh berbeda dengan susunan kalimat Arab pada umumnya. Hal ini menunjukkan bahwa Al-Qur`an yang berbahasa Arab, dalam kasus tertentu, tidak tunduk dengan aturan kebahasaan yang acapkali mengikat dan umumnya bersifat membatasi.

Panjang dan pendek suatu ayat dalam Al-Qur`an sangat beragam. Ada yang pendek, sedang, dan ada pula yang panjang. Ayat paling pendek yang terdapat dalam Al-Qur`an ialah ayat “*wa al-dhuhâ*” (QS. Al-Dhuhâ/93: 1) dan “*wa al-fajr*” (QS. Al-Fajr/89: 1) yang keduanya terdiri atas lima huruf. Sedangkan ayat yang paling panjang dalam Al-Qur`an ialah QS. Al-Baqarah/2: 282 yang terdiri atas 504 huruf dan 128 kata.¹⁹ Pendapat ini agaknya mengesampingkan sejumlah huruf potong yang membuka sejumlah surat sebagaimana disinggung di atas, padahal di ujung-ujung huruf tersebut dalam beberapa mushaf tercantum nomor ayat. Ini artinya satu, dua, atau lebih, huruf-huruf tersebut terhitung sebagai ayat yang mandiri.

Selanjutnya, komparasi ayat dengan ayat mempunyai maksud membandingkan ayat-ayat Al-Qur`an yang memiliki kemiripan redaksi antara satu dengan yang lain; akan tetapi dari keduanya terdapat sedikit perbedaan namun cukup berperan dalam penentuan konotasi maknanya. Kajian komparatif ayat dengan ayat ini tidak semata-mata hanya di level redaksi, namun meliputi beraneka konotasi yang tersimpan di tiap-tiap ayat yang mempunyai keserupaan tersebut, serta mendesak untuk mendapat perhatian ekstra atas kasus yang dibincangkannya.²⁰ Sekedar diingat, bahwa seluruhnya mempunyai andil besar dalam menentukan suatu pemaknaan atas ayat yang bersangkutan. Dalam melakukan langkah analisis terhadap ayat-ayat yang berkemiripan tersebut, seorang penafsir mesti melakukan penelaahan yang cermat atas beragam pendapat yang diajukan oleh sejumlah penafsir yang dirujuk penafsirannya berkaitan dengan ayat dibicarakan tadi.²¹ Dengan demikian, dapat ditarik benang merah, bahwa kendati yang dilakukan adalah komparasi ayat dengan ayat, tetapi dalam tahap penafsirannya seorang penafsir tetap perlu melakukan verifikasi terhadap sejumlah pendapat mufasir yang dirujuk pendapatnya tadi.

Salah satu urgensi memahami pengertian ayat secara lebih mendetil amat penting sebab dari pemahaman tersebut dapat dijadikan acuan dan langkah awal operasional metode tafsir *muqâran*. Dengan perkataan yang lain, penentuan suatu ayat yang akan dibahas merupakan titik awal yang selanjutnya akan terus berkembang baik melalui proses komparasi dengan

¹⁹ Badr al-Dîn Abî ‘Abdillâh Muḥammad bin Bahâdur bin ‘Abdillâh al-Zarkasyî, *Al-Burhân fî ‘Ulûm al-Qur`ân*, Bairût: Dâr al-Kutub, 2007, jilid 1, hal. 252.

²⁰ M. Quraish Shihab, “Tafsir Al-Qur`ân dengan Metode Maudhu’i” dalam *Beberapa Aspek Ilmiah tentang Al-Qur`an*, Jakarta: Litera Antar Nusa, 1986, hal. 38.

²¹ Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur`an: Kajian Kritis atas Ayat-ayat yang Beredaksi Mirip*, cetakan ke-II, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.

ayat lainnya, hadits Nabi Saw, maupun penafsiran para ulama atas ayat tersebut.

Selain itu, menurut al-Dzahabî (w. 1999 M), agar memperoleh makna yang utuh seyogyanya antara satu ayat dengan ayat yang lain yang terulang ataupun tersebar dan mempunyai topik yang sama mesti dihimpun, diperhadapkan antara ayat yang beredaksi singkat dengan ayat yang beredaksi terperinci atau mendetil, ayat-ayat yang *muthlaq* atau tidak bersyarat dengan ayat-ayat yang *muqayyad* atau bersyarat, ayat-ayat yang umum dan ayat-ayat yang khusus, sehingga ayat yang satu menerangkan maksud ayat yang lain atau dikenal dengan istilah "*tafsîr al-Qur`ân bi al-Qur`ân*" untuk mengetahui maksud Allah Swt berdasar pada apa yang disampaikan-Nya pula. Langkah ini penting karena pemilik tuturan niscaya paling mengetahui maksud dari apa yang dituturkannya.²² Bahan tafsir tipe ini merupakan tafsir dengan kualifikasi paling tinggi dibandingkan dengan tafsir lainnya. Inilah juga yang dimaksud oleh Ali bin Abi Thalib, seperti dikutip Muhammad Bagir al-Shadr (w. 1980 M), dengan ucapannya "...*fastanthiqûh*..." yang artinya ajaklah Al-Qur`an itu berdialog, dalam untaian kalimat yang lebih lengkap:

"... Itulah Al-Qur`an, maka ajaklah ia berdialog. Dia memang tidak akan bertutur kata. Tetapi, aku beritahu kalian tentang Al-Qur`an. Ingatlah sesungguhnya di dalam Al-Qur`an terdapat pengetahuan tentang apa yang akan terjadi. Terdapat cerita tentang apa yang lampau, obat bagi penyakit kalian, dan merupakan sistem yang akan mengatur hidup kalian..."²³

Untuk menyikapi model penafsiran sebagaimana dibicarakan di atas, kendati tampak sederhana dan efektif, menurut M. Quraish Shihab, permasalahan belum selesai. Masalah yang dimaksud ialah munculnya pertanyaan: Siapa gerangan yang berhak menerangkan bahwa ayat A ditafsirkan oleh ayat B, tidak ayat C, dan seterusnya. Apakah Rasulullah yang berwenang? Jika begitu, maka penafsiran sebuah ayat dengan ayatnya sesungguhnya adalah bagian dari penafsiran ayat dengan hadits. Bukankah segala sesuatu yang bersumber dari Rasulullah Saw, dalam hal ini penjelasan suatu ayat, disebut hadits? Ataukah para ulama tafsir juga bisa diikutsertakan dalam upaya menafsirkan ayat dengan ayat? Lalu jika begitu, maka secara otomatis status penafsiran ayat dengan ayat oleh para pakar tafsir tersebut termasuk dalam penafsiran berdasarkan pada nalar atau biasa disebut *bi al-ra`y*, padahal nantinya akan mempunyai kedudukan di atas penafsiran ayat

²² Muḥammad Ḥusain al-Dzahabî, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, juz I, ttp: Mush`ab bin `Umair, 2004, hal. 37.

²³ Ayatullah Muḥammad Bagir Ash-Shadr, *Tafsir Modern*, terj: Hidayaturakhman, Jakarta: Risalah Masa, 1992, hal. 75.

dengan hadits.²⁴ Apa yang dipaparkan M. Quraish Shihab di atas merupakan problem tersendiri bagi penafsiran yang dikatakan sebagai bersumber dari Al-Qur`an. Boleh jadi sebuah ayat yang bermakna umum di satu tempat disebut-sebut dapat dipahami oleh ayat lain yang dipandang lebih terinci, lantas apakah yang demikian dapat dikatakan bahwa Al-Qur`an telah menafsirkan dirinya sendiri? Jika ya, siapakah yang memiliki otoritas untuk menentukan keabsahan tersebut? Inilah problem yang ditemukan di lapangan. Oleh karena itu, dibutuhkan semacam rumusan dan prosedur kerja tafsir Al-Qur`an dengan Al-Qur`an, dengan harapan adanya rumusan tersebut akan mengukuhkan proses pemaknaan prosedural serta dapat terhindar dari sikap semena-mena atas klaim kebenaran sebuah penafsiran bersumber dari Al-Qur`an.

Dalam pandangan penulis, antara lain melalui langkah komparasi ayat-ayat yang disinyalir merupakan penjelas satu dengan yang lainnya didapati petunjuk yang kuat. Petunjuk tersebut dapat berupa hubungan antar ayat atau disebut *munâsabah*, serta dapat pula berupa petunjuk redaksional yang secara kronologis, tematis, maupun linguistik, mempunyai kaitan yang sulit dipisahkan, misalnya penjelasan tentang makna “jalan yang lurus” dalam QS. Al-Fâtihah/1: 6-7 yang secara tertib ayat memang berkesinambungan:

أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا
الضَّالِّينَ ﴿٧﴾

6. “Tunjukilah kami jalan yang lurus.”

7. “(yaitu) jalan orang-orang yang telah Engkau beri nikmat kepada mereka; bukan (jalan) mereka yang dimurkai dan bukan (pula jalan) mereka yang sesat.” (QS. Al-Fâtihah/1: 6-7)

Contoh lainnya ialah tentang rangkaian kisah yang seringkali, dalam beberapa tempat, dijumpai dalam episode-episode yang kurang runtut sehingga tatkala dirangkai akan menjadi cerita utuh yang menarik untuk dinikmati. Misalnya penggalan kisah Nabi Adam As, khususnya episode kalimat rayuan Iblis pada manusia pertama tersebut dalam di QS. Al-A`râf/7: 20-22 yang secara lebih detil ditemukan QS. Thâhâ/20: 120-121:

فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْءَاتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا
رَبُّكُمَا عَنِ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ ﴿٢٠﴾ وَقَاسَمَهُمَا

²⁴ M. Quraish Shihab, “Posisi Sentral al-Qur`an dalam Studi Islam” dalam *Metodologi Penelitian Agama: Suatu Pengantar*, Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim (Ed), Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004, hal. 168-169.

إِنِّي لَكُمْ لَمِنَ النَّاصِحِينَ ﴿٢١﴾ فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ ۖ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتَا هُمَا
 سَوَاءً تَهُمَا وَطَفِقَا مَخَصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ ۗ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكَمَا
 الشَّجَرَةِ وَأَقُلَّ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿٢٢﴾

20. "Maka syaitan membisikkan pikiran jahat kepada keduanya untuk menampakkan kepada keduanya apa yang tertutup dari mereka yaitu auratnya dan syaitan berkata: "Tuhan kamu tidak melarangmu dan mendekati pohon ini, melainkan supaya kamu berdua tidak menjadi Malaikat atau tidak menjadi orang-orang yang kekal (dalam surga)".

21. "Dan dia (syaitan) bersumpah kepada keduanya. "Sesungguhnya saya adalah termasuk orang yang memberi nasehat kepada kamu berdua."

22. "Maka syaitan membujuk keduanya (untuk memakan buah itu) dengan tipu daya. Tatkala keduanya telah merasai buah kayu itu, nampaklah bagi keduanya aurat-auratnya, dan mulailah keduanya menutupinya dengan daun-daun surga, kemudian Tuhan mereka menyeru mereka: "Bukankah aku telah melarang kamu berdua dari pohon kayu itu dan aku katakan kepadamu: "Sesungguhnya syaitan itu adalah musuh yang nyata bagi kamu berdua?" (QS. Al-A'râf/7: 20-22)

فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَتَّعَادُمْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى ﴿٢٢﴾
 فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتَا هُمَا سَوَاءً تَهُمَا وَطَفِقَا مَخَصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ ۗ وَعَصَى
 ءَادَمُ رَبَّهُ فَغَوَى ﴿٢٣﴾

120. "Kemudian syaitan membisikkan pikiran jahat kepadanya, dengan berkata: "Hai Adam, maukah saya tunjukkan kepada kamu pohon khuldi dan kerajaan yang tidak akan binasa?"

121. "Maka keduanya memakan dari buah pohon itu, lalu nampaklah bagi keduanya aurat-auratnya dan mulailah keduanya menutupinya dengan daun-daun (yang ada di) surga, dan durhakalah Adam kepada Tuhan dan sesatlah ia." (QS. Thâhâ/20: 120-121)

Perlu diingat, langkah perbandingan semacam ini baik yang bersifat kronologis, tematis, maupun linguistik, mesti didukung dalil lain yang kuat. Jadi, tidak setiap ayat yang tampak berdekatan secara linguistik, misalnya, dengan serta merta dinilai sebagai penjelas antara satu dengan yang lainnya. Inilah barangkali kesalahkaprahan yang dilakukan oleh sebagian kalangan, misalnya, yang menyatakan bahwa *Ishâq*-lah sebenarnya yang disembelih oleh Ibrâhîm As, bukan Ismâ'îl As, dengan bersandar pada perbandingan QS. Al-Shâffât/37: 101-102, tepatnya lafazh "*Fabasyysarnâhu bi*

gulâm(in)...” dengan QS. Al-Shâffât/37: 112. Perhatikan ayat-ayat berikut ini:

فَبَشِّرْنَهُ بِنُغْلَمٍ حَلِيمٍ ﴿١١٢﴾ فَأَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَبْنَؤُا إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْخُكُ

فَأَنْظِرْ مَاذَا تَرَى ۚ قَالَ يَتَأَبَّتْ أَفْعَلُ مَا تُؤْمَرُ ۖ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ ﴿١١٣﴾

101. “Maka Kami beri dia khabar gembira dengan seorang anak yang amat sabar.”

102. Maka tatkala anak itu sampai (pada umur sanggup) berusaha bersama-sama Ibrahim, Ibrahim berkata: "Hai anakku, sesungguhnya aku melihat dalam mimpi bahwa aku menyembelihmu. Maka fikirkanlah apa pendapatmu!" ia menjawab: "Hai bapakku, kerjakanlah apa yang diperintahkan kepadamu; insya Allah kamu akan mendapatiku termasuk orang-orang yang sabar." (QS. Al-Shâffât/37: 101-102)

وَدَشَّرْنَاهُ بِإِسْحَاقَ نَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ ﴿١١٤﴾

112. “Dan Kami beri dia kabar gembira dengan (kelahiran) Ishaq seorang Nabi yang termasuk orang-orang yang saleh.” (QS. Al-Shâffât/37: 112)

Kembali pada pembicaraan utama tentang ayat sebagai unsur yang dikomparasikan, maka berdasar pada sejumlah pengkajian secara cermat dan mendalam, menurut hemat penulis, yang diperbandingkan ialah: Pertama, ayat secara utuh. Maksudnya, seorang penafsir *muqâran* harus menentukan satu ayat utama yang hendak ditafsirkan secara komparatif. Penentuan ayat tersebut tidak sembarang akan tetapi berdasar pada masalah, topik, dan term, yang merupakan materi utama kajian. Agar lebih jelas berikut ini penulis paparkan beberapa contoh dari masing-masing tiga hal tersebut. Umpamanya, tatkala seorang penafsir *muqâran* bermaksud menguak konsep Al-Qur'an tentang kerusakanbumi maka sebuah ayat yang dapat dijadikan fokus utama untuk dikaji dan dielaborasi adalah QS. Al-A'râf/7: 56:

وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا ۚ إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ

مِّنَ الْمُحْسِنِينَ ﴿٥٦﴾

56. “Dan janganlah kamu membuat kerusakan di muka bumi, sesudah (Allah) memperbaikinya dan Berdoalah kepada-Nya dengan rasa takut (tidak akan diterima) dan harapan (akan dikabulkan). Sesungguhnya rahmat Allah Amat dekat kepada orang-orang yang berbuat baik.” (QS. Al-A'râf/7: 56)

Beranjak dari sebuah ayat di atas, penafsir *muqâran* dapat menjelajahi ayat-ayat lain yang mempunyai fokus pembicaraan yang sama. Dari situ akan

terbentang penjabaran semacam konsep menjaga bumi dari kerusakan yang ada dalam Al-Qur`an. Sebagai misal, QS. Al-Baqarah/2: 11-12:

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴿١١﴾ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ
الْمُفْسِدُونَ وَلَكِن لَّا يَشْعُرُونَ ﴿١٢﴾

11. “Dan bila dikatakan kepada mereka:”Janganlah kamu membuat kerusakan di muka bumi”. Mereka menjawab: ”Sesungguhnya kami orang-orang yang mengadakan perbaikan.”

12. “Ingatlah, sesungguhnya mereka itulah orang-orang yang membuat kerusakan, tetapi mereka tidak sadar.” (QS. Al-Baqarah/2: 11-12)

Dalam pembahasan tentang ayat sebagai salah satu dari piranti tafsir *muqâran* perlu juga diutarakan segi-segi lain berkaitan dengan ayat yang dijadikan kunci utama dalam komparasi. Jika sebelumnya dibahas ayat secara sempurna sebagai bahan yang diperbandingkan maka selanjutnya ialah term kunci yang terdapat dalam sebuah ayat. Langkah operasionalnya mirip dengan metode *maudlû`î*, yakni memilih kosakata sentral yang hendak ditelusuri maknanya dalam Al-Qur`an. Kosakata sentral ini tentu berada dalam sebuah ayat, sehingga mau tidak mau, ayat bersangkutan secara utuh juga mesti dikaji. Misalnya adalah lafazh “*hudâ(n)*” dari potongan kalimat “*hudâ(n) li al-muttaqîn*” dalam QS. Al-Baqarah/2: 1-5:

الَّذِينَ هَدَىٰ لِلْمُتَّقِينَ ﴿١﴾ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ
وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴿٢﴾ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ
إِلَيْكَ وَمِمَّا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ﴿٣﴾ أُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَٰئِكَ هُمُ
الْمُفْلِحُونَ ﴿٤﴾

1. “Alif laam miin.”

2. “Kitab (Al-Qur`an) ini tidak ada keraguan padanya; petunjuk bagi mereka yang bertaqwa.”

3. “(yaitu) mereka yang beriman kepada yang ghaib, yang mendirikan shalat, dan menafkahkan sebahagian rezki yang Kami anugerahkan kepada mereka.”

4. “Dan mereka yang beriman kepada kitab (Al-Qur`an) yang telah diturunkan kepadamu dan Kitab-Kitab yang telah diturunkan sebelumnya, serta mereka yakin akan adanya (kehidupan) akhirat.”

5. “Mereka itulah yang tetap mendapat petunjuk dari Tuhan mereka, dan merekalah orang-orang yang beruntung.” (QS. Al-Baqarah/2: 1-5)

Karena berawal dari topik tentang takwa, maka seorang penafsir komparatif juga dianjurkan untuk merujuk ayat-ayat lain, dalam rangka menghimpun penjelasan secara lebih komprehensif, juga yang paling penting sebagai langkah komparasi untuk memastikan tidak adanya kontradiksi antar sejumlah ayat tersebut. Selain itu, komparasi secara lebih meluas, juga akan memperkaya khazanah dan konsep tentang takwa melebihi sekedar upaya menghimpun ayat-ayat setopik semata. Di titik inilah antara lain urgensi tafsir *muqâran*, sehingga merujuk pada ayat-ayat lain yang berbicara mengenai takwa sudah semestinya ditempuh, misalnya merujuk pada QS. Ali ‘Imrân/3: 133-136:

وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴿١٣٣﴾ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَبِيرِ وَالصَّغِيرِ وَالْعَالِي وَالسَّافِلِ عَنِ النَّاسِ ۗ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴿١٣٤﴾ وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَحِيشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَن يَغْفِرِ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿١٣٥﴾ أُولَٰئِكَ جَزَاؤُهُم مَّغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَجَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ۗ وَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ ﴿١٣٦﴾

133. “Dan bersegeralah kamu kepada ampunan dari Tuhanmu dan kepada surga yang luasnya seluas langit dan bumi yang disediakan untuk orang-orang yang bertakwa.”

134. “(yaitu) orang-orang yang menafkahkan (hartanya), baik di waktu lapang maupun sempit, dan orang-orang yang menahan amarahnya dan mema’afkan (kesalahan) orang. Allah menyukai orang-orang yang berbuat kebajikan.”

135. “Dan (juga) orang-orang yang apabila mengerjakan perbuatan keji atau menganiaya diri sendiri, mereka ingat akan Allah, lalu memohon ampun terhadap dosa-dosa mereka dan siapa lagi yang dapat mengampuni dosa selain dari pada Allah? dan mereka tidak meneruskan perbuatan kejinya itu, sedang mereka mengetahui.”

136. “Mereka itu balasannya ialah ampunan dari Tuhan mereka dan surga yang di dalamnya mengalir sungai-sungai, sedang mereka kekal di dalamnya; dan itulah Sebaik-baik pahala orang-orang yang beramal.” (QS. Ali ‘Imrân/3: 133-136)

Pandangan ini sedikit berbeda dengan konsep *muqâranah* yang digagas oleh sebagian kalangan misalnya Raudhah Fir’aun yang menyatakan bahwa perbandingan dalam tafsir *muqâran* itu memiliki beberapa pijakan, antara

lain yang menjadi bahan perbandingan ialah penafsiran para ulama tafsir atas suatu lafazh dalam Al-Qur'an.²⁵ Lafazh yang dimaksud di sini hanya terpaku pada sebuah lafazh saja, di sebuah surat dan di sebuah ayat, serta semata-mata di satu tempat tersebut, tidak di tempat yang lain. Sebagai contohnya, tafsir muqârin atas lafazh *al-dhâllîn* di surat al-Fâtihah ayat ketujuh. Maka, pandangan para mufasir pada lafazh tersebutlah yang dikomparasikan, bukan lafazh *al-dhâllîn* di ayat yang lain ataupun hadits yang berbicara dengan redaksi *al-dhâllîn*, demikian seterusnya.

Agar lebih jelas, berikut ini merupakan contoh dari perbincangan di atas. Seorang mufasir, jika kurang cermat, dapat terjerumus dalam kekeliruan saat memahami QS. Al-An'âm/6: 151 dan surat al-Isrâ'/17: 31,²⁶ sebagai berikut:

قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ ۖ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ۖ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۖ وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ ۖ مِنْ أَمَلٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ ۖ وَلَا تَقْرَبُوا أَلْفَاوِحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ ۖ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ۚ ذَلِكُمْ وَصَّيْنَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

151. "Katakanlah: "Marilah kubacakan apa yang diharamkan atas kamu oleh Tuhanmu yaitu: janganlah kamu mempersekutukan sesuatu dengan Dia, berbuat baiklah terhadap kedua orang ibu bapa, dan janganlah kamu membunuh anak-anak kamu karena takut kemiskinan, Kami akan memberi rezki kepadamu dan kepada mereka, dan janganlah kamu mendekati perbuatan-perbuatan yang keji, baik yang nampak di antaranya maupun yang tersembunyi, dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya) melainkan dengan sesuatu (sebab) yang benar". Demikian itu yang diperintahkan kepadamu supaya kamu memahaminya)." (QS. Al-an'âm/6: 151)

Yang perlu diperhatikan pada ayat di atas ialah lafazh "*min imlâq*"²⁷, lalu lafazh "*narzuqukum*" tepatnya pada kata ganti "*kum*" (kalian) yang terletak lebih dahulu kemudian lafazh "*wa iyyâhum*" di kata ganti "*hum*"

²⁵ Raudhah 'Abd al-Karîm Fir'aun, *Al-Tafsîr al-Muqâran: Bain al-Nadzariyyah wa al-Tathbîq*, Yordania: Dâr al-Nafâ'is, 2015, hal. 4.

²⁶ Untuk mengetahui dua ayat ini dengan redaksi yang mirip, lihat: Muḥammad Fu'âd 'Abd al-Bâqî, *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâdh al-Qur'ân*, Indonesia: Maktabah Dahlan, t.th, hal. 395.

²⁷ Secara bahasa, kata "*imlâq*" mengandung arti "*syiddat al-faqr*" yang artinya hal sangat miskin. Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia*, cet. ke-14, Surabaya: Pustaka Progresif, 1997, hal. 1358.

(mereka). Di dua lafazh inilah yang menjadi bahan perbandingan dengan ayat dan surat yang berbeda, yakni:

وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ ۚ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا ﴿٣١﴾

31. “Dan janganlah kamu membunuh anak-anakmu karena takut kemiskinan. Kamilah yang akan memberi rezki kepada mereka dan juga kepadamu. Sesungguhnya membunuh mereka adalah suatu dosa yang besar.” (QS. Al-Isrâ`/17: 31)

Ayat ini menggunakan lafazh “*khasy-yata imlâq*” berbeda dengan ayat sebelumnya yang memakai lafazh “*min imlâq*”, lalu lafazh “*narzuquhum*” tepatnya pada kata ganti “*hum*” (mereka) yang terletak lebih dahulu kemudian lafazh “*wa iyyâkum*” di kata ganti “*kum*” (kalian), berkebalikan dengan ayat sebelumnya, QS. Al-An`âm/6: 151.

Kedua ayat di atas memakai redaksi yang berbeda padahal mempunyai maksud yang sama, yakni sama-sama melarang membunuh anak. Hanya saja sasarannya (*khithâb*) berbeda; dalam QS. Al-An`âm/6: 151 ditujukan pada orang miskin, sedangkan dalam QS. Al-Isrâ`/17: 31 diarahkan pada orang-orang kaya (*aghniyâ`*).²⁸ Pemahaman ini didapat dari perbedaan redaksi kedua ayat tersebut. Menurut al-Marâgî (w. 1952 M), lafazh “*min imlâq*” dan “*nahnu narzuqukum wa iyyâhum*” pada ayat 151 surat al-An`âm mengisyaratkan bahwa orang miskin yang mengalami kelaparan dan kekurangan ekonomi tidak boleh membunuh anak-anaknya. Sebab Allah yang akan menjamin rizkimu (orang tua) beserta anak-anaknya. Sementara dalam ayat 31 surat al-Isrâ` yang menggunakan redaksi “*khasy-yata imlâq*” dan “*nahnu narzuquhum wa iyyâkum*” ditujukan untuk orang-orang kaya. Alasannya, kata “*khasy-yata imlâq*” yang berarti takut kelaparan, mengisyaratkan kelaparan itu sendiri belum terjadi. Hanya saja mereka khawatir, kehadiran anak-anaknya akan membuat para orang tua menjadi miskin karena anak-anak mereka turut memakan hartanya. Untuk menghilangkan keraguan orang tua (yang kaya) tersebut, Allah mendahulukan lafazh “*narzuquhum*” (memberi rizki mereka) daripada lafazh “*wa iyyâkum*” (dan juga kalian) para orang tua yang kaya.²⁹ Penjelasan al-Marâgî (w. 1952 M) ini sejalan dengan pendapat Wahbah al-Zuhailî (w. 2015 M)³⁰ dan al-Kirmânî (w. 505 H).³¹ Sementara al-Sa`dî (w. 1956 M),

²⁸ Penyebutkan orang kaya (*aghniyâ`*) agaknya untuk memudahkan semata, bahwa pihak yang bersangkutan hidup dalam kecukupan, tidak dalam keadaan miskin hingga kelaparan: pen.

²⁹ Ahmad Mushthafâ al-Marâgî, *Tafsîr al-Marâgî*, jilid 3, t.tp: t.p, 1974, hal. 67. Lihat juga pembahasan tentang ini dalam: Muhammad Amin Suma, *Ulumul Qur`an*, Jakarta: Rajawali Pers, 2013, hal. 384.

³⁰ Wahbah al-Zuhailî, *Al-Tafsîr al-Wajîz*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1531 H, hal. 286.

rupanya tidak tertarik mengaitkan dua ayat yang sama-sama melarang pembunuhan anak berlatar ekonomi tersebut, sehingga saat menafsirkannya tidak disinggung perbandingan antara keduanya.³² Sama dengan al-Sa'dî, *duo* mufasir, Ahmad Zidan dan Dina Zidan, juga memandang sama kalimat “*wa lâ taqtulû awlâdakum khasy-yata imlâq*” dan “*...min imlâq*” yang ditunjukkan dengan terjemahan yang sama pada ayat keduanya: “*...And do not kill your children for fear of poverty...*”.³³ Fenomena pembunuhan anak oleh orang tuanya sendiri, merupakan potret sosiokultur di jaman Jahiliyyah, dan agaknya juga terjadi di era sekarang dengan motif yang lebih beragam. Melalui penjabaran seperti ini memudahkan seseorang menyibak makna yang terdapat dalam dua ayat yang memang terlihat identik tersebut. Lebih dari itu, juga menunjukkan tingkat akurasi dan kecermatan redaksi Al-Qur`an dalam menyatakan pesan-pesannya, sehingga pada gilirannya, dapat menambah tingkat keyakinan seseorang pada kemukjizatan Al-Qur`an.

Termasuk dalam kategori perbandingan ayat ialah perbandingan ayat-ayat yang berasal dari kitab samawi, seperti yang dilakukan oleh Ibrâhîm Khalîl³⁴ dan Maurice Bucaille (w. 1998 M).³⁵ Perbandingan antar kitab samawi ini juga diajukan oleh al-Kûmî,³⁶ dan untuk prosedur oerasionalnya tidak dapat dipahami sebagai perbandingan umum dan persis dengan perbandingan lainnya, misalnya mengenai aspek redaksi dari masing-masing kitab, ataupun tingkat kemiripan dari ayat-ayat tersebut, dan sebagainya, karena bahasa yang digunakan berbeda. Namun perbandingan ditempuh melalui aspek tema, topik, dan pokok pembahasan dari tiap-tiap kitab. Dengan perbandingan level konsep niscaya akan ditemui prinsip-prinsip dasar atas suatu konsep dari sejumlah kitab yang dikomparasikan tersebut.

Penting untuk dikemukakan perihal komparasi antar kitab samawi, penafsir *muqâran* diperbolehkan menempuh dua sikap; pertama, memaparkan penjelajahannya atas kitab bersangkutan secara objektif. Segala bentuk penjelasan diungkap sesuai fakta yang ditemukan baik uraian yang sifatnya bertentangan maupun sejalan. Kemudian penafsir menuangkan pandangannya secara ilmiah dan mengembalikannya kepada para pembaca

³¹ Maḥmûd bin Ḥamzah bin Nashr al-Kirmânî, *Al-Burhân fî Mitasyâbih al-Qur`ân*, t.tp: Dâr al-Wafâ`, 2004, hal. 161.

³² ‘Abd al-Raḥmân bin Nâshir al-Sa’dî, *Taysîr al-Karîm al-Raḥmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân*, Kairo: Dâr al-Manâr, 2002, hal. 275 dan 453.

³³ Ahmad Zidan dan Dina Zidan, *The Glorious Qur`an: Text and Translation*, Kairo: Dâr al-Tauzî’ wa al-Nasyr al-Islâmiyyah, 1996, hal. 285 dan 148.

³⁴ Fahd bin ‘Abd al-Raḥmân bin Sulaimân al-Rûmî, *Buhûts fî `Ushûl al-Tafsîr wa Manâhijuh*, cet. ke-4. Riyâdh: Al-Taubah, 1419 H, hal. 62.

³⁵ Maurice Bucaille, *Bibel, Al-Qur`ân dan Sains Modern*, terj: H. M. Rasjidi, Jakarta: Bulan Bintang, 1978, hal. 66-162.

³⁶ Aḥmad al-Sayyid al-Kûmî dan Muḥammad Aḥmad Yûsuf al-Qâsim, *Al-Tafsîr al-Maudhû`î li al-Qur`an al-Karîm*, cet. ke-1, t.tp: t.p, 1992, hal. 17.

agar mereka menentukan sikapnya. Kedua, bila terjadi kontradiksi arah pembicaraan dari masing-masing kitab, maka yang menjadi ukurannya adalah Al-Qur`an sebab menyangkut akidah. Sikap ini, selain merupakan konsekuensi dan implementasi rukun iman seseorang pada kitab sucinya, juga dapat dijadikan sebagai koreksi atas kitab-kitab samawi lainnya. Dalam realitas di lapangan memang fakta inilah yang muncul di permukaan. Tatkala penjelasan Al-Qur`an dan Bibel disandingkan dengan penelitian ilmiah atau sains yang rasional dan ilmiah, maka paparan Al-Qur`an berjalan seiring dengan sains, sedangkan Bibel justru ditemukan banyak sekali pertentangan. Paling tidak fenomena inilah yang ditemukan oleh Bucaille dalam penelitiannya.³⁷ Perbandingan antara ayat Al-Qur`an dengan kitab samawi lainnya ini merupakan ajang pembuktian atas kebenaran isinya dan dalam jangka tertentu juga berfungsi sebagai pengungkap kemukjizatan Al-Qur`an yang sejak awal memang berfungsi sebagai kitab penyempurna bagi kitab-kitab samawi sebelumnya.

Fungsi utama dari perbandingan antar ayat, -- khususnya sesama ayat Al-Qur`an -- dalam pembicaraan di bagian ini, ialah metode *muqâran* sesungguhnya merupakan upaya memusatkan perhatiannya pada aspek penggalan hikmah yang ada di balik variasi redaksi ayat pada kasus yang sama serta pemilihan yang serupa atau mirip pada kasus yang berbeda. Dengan begitu, dalam rangka menyelami kandungan makna ayat-ayat Al-Qur`an, yang bisa jadi terlewatkan, atau belum seluruhnya terselami oleh metode tafsir yang lain. Melalui cara ini pula dapat dijadikan sebagai pembuktian bahwa komposisi dan susunan ayat Al-Qur`an tidak sembarangan, apalagi sampai saling berlawanan. Dan ini pada akhirnya dapat mengungkap kemukjizatan Al-Qur`an secara redaksional.³⁸ Alhasil, perbandingan antar ayat merupakan langkah penting yang seyogyanya tak dilewatkan oleh para penafsir pada umumnya dan wajib bagi penafsir *muqârin* secara khusus.

2. Hadits Nabi Saw

Komparasi ayat dengan hadits yang dimaksudkan di sini tidak untuk menyamakan posisi Al-Qur`an dengan hadits sebagai dua hal yang setara sehingga dapat diperbandingkan, akan tetapi untuk menegaskan bahwa kedua sumber hukum Islam tersebut tidak ada kontradiksi atau pertentangan, sebab keduanya berasal dari sumber yang sama yakni Allah Swt.³⁹ Langkah ini

³⁷ Maurice Bucaille, *Bibel, Al-Qur`ân dan Sains Modern*,..., hal. 66-162.

³⁸ Haidar Bagir, "Komparasi dalam Tafsir al-Qur`an" dalam *Jurnal Al-Hikmah*, No. 2, Tahun 1411 H.

³⁹ QS. Najm/53: 3-4:

sejalan dengan posisi hadits yang mesti senada dengan Al-Qur`an baik tentang hal-hal yang sifatnya wajib maupun hal-hal yang bersifat anjuran.

Jamak diketahui, bahwa munculnya sebuah hadits Nabi bukan berdasar pada kemauan Nabi Saw, akan tetapi berdasar restu dari Allah Swt. Akan tetapi perlu digarisbawahi bahwa tidak semua hadits dapat dipertanggungjawabkan legalitasnya, sebab harus diakui, bahwa terdapat hadits-hadits yang secara sanad atau mata rantai periwayatan dipandang lemah karena para perawinya yang tidak *tsiqah*, boleh jadi karena ingatannya yang lemah, kepribadiannya yang kurang baik, dan lainnya. Keabsahan suatu hadits juga ditentukan oleh matan atau teks isi yang terdapat dalam hadits bersangkutan, semisal hadits yang berisi hal-hal yang bertentangan dengan Al-Qur`an atau ada indikasi kepalsuan, yang dikenal dalam ilmu hadits sebagai hadits *maudlû'*. Hal ini mengandung arti bahwa hadits-hadits tersebut tidak berasal dari Rasulullah Saw karena statusnya yang lemah atau *dha'if* seperti dipaparkan tadi. Dengan kata lain, hadits yang dikomparasikan dengan ayat-ayat Al-Qur`an dalam tafsir *muqâran* ialah hadits-hadits yang berstatus shahih atau terhindar dari sejumlah masalah di atas. Di sinilah sebuah hadits ditelaah dalam kaitannya dengan ayat Al-Qur`an; mulai dari apakah bertentangan atau tidak, menegaskan, atau merinci penjelasan dari Al-Qur`an, dan lainnya. Untuk dua yang terakhir merupakan fungsi hadits yang berkaitan langsung dengan Al-Qur`an.⁴⁰

Di dalam Al-Qur`an dinyatakan bahwa salah satu diantara tugas Rasulullah Saw ialah menjelaskan Al-Qur`an kepada manusia. Penjelasan atau *bayân* tersebut dalam pandangan sejumlah ulama mempunyai beragam wujud, sifat, dan fungsinya. Menurut 'Abd al-Halîm Mahmûd (w. 1978 M), seperti dikutip M. Quraish Shihab, mengatakan bahwa fungsi sunnah yang berkaitan dengan Al-Qur`an terbagi menjadi dua fungsi, yakni *bayân ta`kîd* dan *bayân tafsîr*. Fungsi yang pertama semata-mata hanya menguatkan kembali apa yang ada dalam Al-Qur`an, sementara fungsi yang kedua ialah memperjelas, memperinci, membatasi pengertian lahiriah dari ayat-ayat Al-Qur`an.⁴¹ Ini sekaligus juga bernilai argumen bagi sebagian kalangan yang menyangsikan eksistensi hadits sebagai sumber hukum Islam dan penjelas bagi ayat-ayat Al-Qur`an yang sifatnya global. Sebab, dari dua fungsi hadits tadi secara gamblang menunjukkan demikian urgen posisi hadits Nabi Saw utamanya dalam jurisprudensi Islam.

3. "Dan Tiadalah yang diucapkannya itu (Al-Qur`an) menurut kemauan hawa nafsunya."

4. "Ucapannya itu tiada lain hanyalah wahyu yang diwahyukan (kepadanya)."

⁴⁰ M. Quraish Shihab Shihab, *Membumikan Al-Qur`an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, cetakan ke-3. Bandung: Mizan, 2009, hal. 188-189.

⁴¹ M. Quraish Shihab Shihab, *Membumikan Al-Qur`an: ...*, hal. 188-189.

Komparasi ayat dengan hadits yang dimaksudkan di sini tidak untuk menyamakan posisi Al-Qur`an dengan hadits sebagai dua hal yang setara sehingga dapat diperbandingkan, akan tetapi untuk menegaskan bahwa kedua sumber hukum Islam tersebut tidak ada kontradiksi atau pertentangan, sebab keduanya berasal dari sumber yang sama yakni Allah Swt. Jamak diketahui, bahwa munculnya sebuah hadits Nabi Saw bukan berdasar pada kemauan Nabi, akan tetapi berasal restu dari Allah. Akan tetapi perlu digarisbawahi bahwa tidak semua hadits dapat dipertanggungjawabkan legalitasnya, sebab harus diakui, bahwa terdapat hadits-hadits yang secara sanad atau mata rantai periwayatan dipandang lemah karena para perawinya yang tidak *tsiqah*, boleh jadi karena ingatannya yang lemah, kepribadiannya yang kurang baik, dan lainnya. Keabsahan sutau hadits juga ditentukan oleh matan atau teks isi yang terdapat dalam hadits bersangkutan, semisal hadits yang berisi hal-hal yang bertentangan dengan Al-Qur`an atau ada indikasi kepalsuan, yang dikenal dalam ilmu hadits sebagai hadits *maudlû'*. Hal ini mengandung arti bahwa hadits-hadits tersebut tidak berasal dari Rasulullah saw karena statusnya yang lemah atau *dha'îf* seperti dipaparkan tadi. Dengan kata lain, hadits yang dikomparasikan dengan ayat-ayat al-Qur`an dalam tafsir *muqâran* ialah hadits-hadits yang berstatus shahih atau terhindar dari sejumlah masalah di atas. Di sinilah sebuah hadits ditelaah dalam kaitannya dengan ayat Al-Qur`an; mulai dari apakah bertentangan atau tidak, menegaskan, atau merinci penjelasan dari Al-Qur`an, dan lainnya. Untuk dua yang terakhir merupakan fungsi hadits yang berkaitan langsung dengan Al-Qur`an.⁴²

Seorang mufasir niscaya menemui kesulitan bila kurang jeli memahami QS. Al-Nahl/16: 32 dan sebuah hadits riwayat al-Tirmidzî (w. 892 M) karena terkesan bertentangan antara satu dengan lainnya, sebagai berikut:

الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ أَدْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٣٢﴾

32. "(yaitu) Orang-orang yang diwafatkan dalam keadaan baik oleh para Malaikat dengan mengatakan (kepada mereka): "Salaamun'alaikum, masuklah kamu ke dalam surga itu disebabkan apa yang telah kamu kerjakan". (QS. Al-Nahl/16: 32)

Yang menjadi fokus kajian ayat di atas ialah ucapan para Malaikat yang mempersilahkan penghuni surga untuk masuk surga disebabkan amal perbuatan yang mereka kerjakan (di dunia). Oleh sementara kalangan, hal ini dinilai bertentangan dengan hadits Rasulullah Saw dari Abû Hurairah Ra:

⁴² M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: ...*, hal. 209.

أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ لَنْ يُدْخَلَ أَحَدًا عَمَلُهُ الْجَنَّةَ. قَالُوا وَلَا أَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ لَا، وَلَا أَنَا إِلَّا أَنْ يَتَّعَمَدَنِي اللَّهُ بِفَضْلٍ وَرَحْمَةٍ {رواه البخاري} ⁴³

“*Sesungguhnya Abu Hurairah berkata, aku mendengar Rasulullah Saw bersabda: Amal seseorang tidak akan memasukkan seseorang ke dalam surga. Engkau juga tidak wahai Rasulullah? Tanya para Sahabat. Beliau menjawab: Aku pun tidak, itu semua hanyalah karena karunia dan rahmat Allah.*” (HR. Al-Bukhârî)

Untuk mengompromikan pertentangan tersebut, al-Zarkasyî (w. 794 H), mengajukan dua cara: i) dengan mengikuti pengertian harafiah hadits, yakni bahwa tidak seorang pun dapat masuk ke dalam surga disebabkan amal perbuatannya, melainkan karena ampunan dan rahmat Allah Swt. Meskipun begitu, ayat 32 surat al-Nahl di atas tidak disalahkan karena memang amal perbuatan manusia itu turut menentukan tingkatan surga yang raihinya. Pengertian ini sejalan dengan hadits lain dengan periwayat yang sama, yaitu: “*Sesungguhnya para ahli surga, bila memasuki surga, mereka akan menempati posisi berdasarkan keutamaan perbuatannya.*” (HR. Al-Tirmidzî). ii) bahwa huruf “ba” pada ayat di atas berbeda dengan “ba” yang terdapat pada hadits. Huruf “ba” pada ayat memiliki arti imbalan, sedangkan huruf “ba” yang terdapat pada hadits berarti sebab.⁴⁴ Ada dua analisis yang digunakan al-Zarkasyî kali ini, yang pertama menggunakan analisis isi, dan yang kedua menggunakan analisis kebahasaan atau linguistik.

Perihal fungsi huruf “ba” dalam ayat di atas, pendapat berbeda disampaikan al-Shâwî (w. 1241 H), ia mengatakan bahwa huruf “ba” tersebut memiliki fungsi “*sababiyyah*” atau sebab – sebagaimana terjemahan ayat di atas --, dengan begitu amal kebajikan merupakan “sebab” seseorang dapat masuk surga, namun demikian tidak dijelaskan apakah kemampuan melakukan kebajikan tersebut merupakan rahmat dari Allah Swt atau murni daya manusia.⁴⁵ Hal yang sama juga diutarakan Abdullah Yusuf Ali (w. 1953 M), ia menerjemahkan penggalan terakhir dari ayat di atas dengan kalimat “*enter ye The Garden, because of (the good) Which ye did (in the world).*”⁴⁶ Mengamati dua pendapat terakhir ini, setidaknya akan membawa dua

⁴³ Muḥammad bin Ismâ’îl al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, Singapura: Sulaimân Mar’i, t.th, hadits no. 5673.

⁴⁴ Badr al-Dîn Abî ‘Abdillâh Muḥammad bin Bahâdur bin ‘Abdillâh al-Zarkasyî, *Al-Burhân fî ‘Ulûm al-Qur`ân*, Bairût: Dâr al-Kutub, 2007, hal. 292-293. M. Quraish Shihab, *et. al*, Azyumardi Azra (ed.), *Sejarah dan ‘Ulum al-Qur`an*, cet. ke-2, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000, hal. 190-191.

⁴⁵ Aḥmad bin Muḥammad al-Shâwî al-Mishrî al-Khalwatî al-Mâlikî, *Hasyiyah al-Shâwî ‘Alâ Tafsîr al-Jalâlain*, jilid 2, Libanon: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2010, hal. 266.

⁴⁶ Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Qur`an: Text, Translation and Commentary*, Mariland: Amana Corp, 1983, hal. 664.

implikasi; pertama, keduanya tidak melibatkan hadits riwayat al-Bukhârî (w. 256 H/870 M) di atas untuk memahami ayat ini, dan kedua, paradigma berpikir yang digunakan bernuansa Qadariyyah. Untuk yang terakhir disebut, samasekali tidak menjustifikasi bahwa al-Shâwî dan Yûsuf ‘Alî adalah kaum *Qadariyyûn*, namun sebatas pola pikir saat memahami ayat ini saja. Adapun selain itu, tentu diperlukan penelitian yang lebih komprehensif.

Menurut hemat penulis, sinkronisasi pemahaman sebenarnya dapat dicapai dengan menyatakan bahwa amal perbuatan manusia yang membawanya ke surga merupakan rahmat dan kasih sayang Allah Swt,⁴⁷ sehingga dengan demikian, rahmat dan kasih sayang Allah Swt itulah hakikatnya yang menyebabkannya masuk surga sebab tanpa itu – kasih sayang dan rahmat yang berwujud kesehatan jasmani dan rohani, kesempatan, materi/tenaga, dan lainnya, yang memungkinkan ia melakukan kebajikan – maka dirinya takkan mampu berbuat apa-apa. Pendapat penulis ini dapat disebut sejalan dengan pendapat al-Zarkasyî sebelumnya. Demikian, antara lain, contoh kelebihan dan efektifitas metode komparatif guna menyingkap pesan Ilahi yang diemban Al-Qur`an terlebih untuk ayat-ayat beredaksi atau bermakna mirip bahkan tampak bertentangan sekalipun.

Hal senada juga dapat ditemukan dalam QS. Al-Najm/53: 39 yang sepiantas terlihat bertentangan dengan hadits Nabi perihal tiga amalan yang pahalanya akan terus mengalir meskipun sang pengamal telah meninggal dunia.⁴⁸ Di bawah ini adalah ayat dan hadits yang di maksud:

وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى ﴿٣٩﴾

39. “Dan bahwasanya seorang manusia tiada memperoleh selain apa yang telah diusahakannya.” (QS. Al-Najm/53: 39)

Sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah, ia berkata, Rasulullah Saw bersabda: “Apabila anak Adam telah meninggal dunia maka

⁴⁷ Pernyataan ini bersandar pada pernyataan Al-Qur`an yang menyebutkan bahwa rahmat Allah meliputi segala sesuatu, yang dalam hemat penulis, termasuk kemampuan seseorang melakukan suatu kebajikan, QS. Al-A`râf/7: 156:

وَأَكْتُمْنَا لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ إِنَّا هُدُّنَا إِلَيْكَ قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ

وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُمِبَا لِلَّذِينَ يُتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٥٦﴾

156. “Dan tetapkanlah untuk Kami kebajikan di dunia ini dan di akhirat; Sesungguhnya Kami kembali (bertaubat) kepada Engkau. Allah berfirman: "Siksa-Ku akan Kutimpakan kepada siapa yang aku kehendaki dan rahmat-Ku meliputi segala sesuatu. Maka akan aku tetapkan rahmat-Ku untuk orang-orang yang bertakwa, yang menunaikan zakat dan orang-orang yang beriman kepada ayat-ayat kami”.

⁴⁸ M. Quraisih Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur`an*, cetakan ke-III, Tangerang: Lentera Hati, 2015, hal.384.

terputuslah amalnya kecuali tiga perkara; sedekah jariyah, ilmu yang bermanfaat, dan anak saleh yang mendoakan kedua orang tuanya.” (HR. Muslim)⁴⁹

Dalam QS. Al-Najm/53: 39 dinyatakan, seorang manusia tidak akan dapat memperoleh sesuatu (pahala: pen) kecuali apa yang telah diusahakannya sendiri. Dengan kata lain, pahala kebajikan hanya ada jika dikerjakan oleh seseorang bukan dikerjakan oleh orang lain. Sedangkan dalam hadits riwayat Abû Hurairah di atas diterangkan bahwa ada tiga perbuatan yang jika dikerjakan maka pahala kebajikannya akan terus mengalir kendati pelakunya telah meninggal dunia. Dari sini tampak adanya kebertentangan antara dua sumber dalam agama Islam, yakni Al-Qur`an dan hadits, namun apakah demikian yang sebenarnya? Melalui metode *muqâran* pertanyaan ini akan dapat diurai dan ditemukan jawabannya.

Juga dalam QS. Al-A`râf/7: 17 yang menceritakan upaya Iblis untuk menggoda manusia, yang terkesan ada pertentangan dengan doa Nabi Saw menyangkut arah perlindungan yang dimohonkannya pada Allah Swt:

ثُمَّ لَا تَأْتِيَنَّهُمْ مِّنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَنِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ

شَكْرِينَ ﴿١٧﴾

17. “Kemudian saya akan mendatangi mereka dari muka dan dari belakang mereka, dari kanan dan dari kiri mereka, dan Engkau tidak akan mendapati kebanyakan mereka bersyukur (taat).” (QS. Al-A`râf/7: 17)

Adapun doa yang dipanjatkan Nabi adalah: “Ya Allah, perliharalah aku dari arah depanku, belakangku, serta arah kanan dan kiriku, arah atas dan juga aku memohon dari bencana yang datangnya dari arah bawah.”⁵⁰

Sebagian pakar mengatakan bahwa surat al-A`râf di atas sesungguhnya juga meliputi keempat arah, seperti doa Rasulullah Saw, hanya saja ayat tersebut menyiratkan dua arah yang tidak disebutkan adalah dua arah yang bisa dijadikan sebagai tempat aman bagi orang-orang yang mau berlindung di sana, yaitu siapa saja yang mau mengarah ke “atas” untuk memohon perlindungan-Nya, juga siapa saja yang mau bersujud merendahkan diri pada Allah, niscaya ia akan mendapatkan perlindungan hingga terbebas dari godaan Iblis dan setan. Dengan pemahaman seperti ini tentu kesan adanya pertentangan pada keduanya dengan sendirinya menjadi terpis.

⁴⁹ Abû al-Husain Muslim Ibn Hajjâj al-Naisâbûrî, *Shahîh Muslim*, Bairût: Dâr al-Fikr, 1993, hadits no: 1631.

⁵⁰ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur`an*, cetakan ke-III, Tangerang: Lentera Hati, 2015, hal.384-385.

3. Pendapat Para Mufasir

Sebelum menuju pada perbincangan tentang perbandingan pendapat mufasir, secara tersirat seorang penafsir *muqâran* sebenarnya dituntut untuk menentukan dua, tiga, atau lebih, tokoh-tokoh mufasir yang karyanya akan dirujuk untuk dikomparasikan. Penentuan tokoh-tokoh ini seyogyanya diselaraskan dengan tema kajian dan target-target kajian yang hendak dicapai. Dengan ungkapan yang lain, seorang penafsir *muqâran* hendaknya mengetahui terlebih dahulu gambaran umum tentang karya-karya tafsir yang hendak diperbandingkan tersebut, misalnya metode yang digunakan; *tahlîlî*, *ijmâlî*, atau era kehidupan sang tokoh, dan lainnya. Pengetahuan ini perlu dimiliki sebagai modal awal untuk menentukan arah kajian yang hendak ditempuh sebab, langsung maupun tidak, akan memudahkan langkah kajian dan analisis di tahap-tahap selanjutnya.

Perbandingan antar para mufasir amat penting untuk dilakukan guna mengetahui posisi mereka, pola penafsiran, kelemahan dan kekuatan hujjah yang dibangun, dan lainnya.⁵¹ Bila beberapa aspek ini telah diketahui maka akan memudahkan seorang penafsir *muqâran* dalam menentukan sikap dan pilihan. Selain itu, adanya penafsiran yang beragam menghindarkan seseorang dari sikap bertaklid secara buta. Dengan demikian, tatkala seseorang menentukan sebuah pilihan maka secara otomatis ia telah mengetahui beragam argumen dan pijakan dari beberapa mufasir beserta kelebihan dan kekurangannya masing-masing, sehingga hasil pilihannya merupakan pendapat yang paling unggul dari aneka pendapat yang membicarakan tema yang sama.

Secara sederhana, penafsir *muqâran* mempunyai tugas untuk mencari tahu paling tidak mengenai tiga hal; apa yang dipaparkan oleh mufasir, bagaimana pola pemaparannya, dan kenapa mufasir bersangkutan berpendapat demikian. Jika dikerjakan secara serius, ketiga ranah ini akan membuka tabir serta lekuk-lekuk penafsiran yang selama ini tertutupi, baik yang bernuansa positif maupun yang negatif. Dalam dunia keilmuan, hal ini penting sebagai konsekuensi dari sifat ilmu yang senantiasa terbuka untuk dikaji dan dibuktikan kebenarannya. Sebab, tanpa adanya objektivitas yang memadai produk penafsiran hanya akan menjadi modus untuk menjustifikasi kebenaran pihak tertentu.

Haidar Bagir (l. 1957 M) mencatat ada sejumlah manfaat yang amat dalam langkah perbandingan antar mufasir ini, antara lain:⁵² i) mengetahui orisinalitas produk tafsir dari para mufasir sebab cukup besar adanya

⁵¹ ‘Abd al-Hayyal-Farmâwî, *Al-Bidâyah fî Al-Tafsîr al-Maudhû’î: Dirâsah Manhajîyyah Maudhû’îyyah*, cet. ke-2, Mesir: Al-Maktabah al-Jumhûriyyah, 1977, hal. 45-46

⁵² Haidar Bagir, “Komparasi dalam Tafsir al-Qur‘an” dalam *Jurnal Al-Hikmah*, No. 2, Tahun 1411 H.

kemungkinan bahwa sebuah penafsiran seorang mufasir sesungguhnya meminjam dari mufasir terdahulu namun tidak dicantumkan sumber pengutipannya, dan jika ia mengutip maka metode tafsir *muqâran* dapat menguji kebenaran apa yang dikutipnya; ii) mampu mengungkap kecenderungan atau bias seorang mufasir tertentu, baik kecenderungan pada mazhab, sekte, bidang keilmuan, konteks yang temporal atau bersifat zamani, dan lainnya; iii) bisa mengungkap faktor-faktor yang menyebabkan terjadinya perbedaan pendapat para mufasir, juga perbedaan di kalangan kelompok umat Islam yang di dalamnya termasuk sang mufasir yang dikaji penafsirannya; iv) bisa mengungkap kekeliruan seorang penafsir dan pada saat yang sama dapat mencari pandangan yang dianggap paling mendekati kebenaran. Langkah ini dapat dikatakan juga sebagai *tarjih* atau memilih yang paling baik diantara beraneka alternatif yang tersedia; v) bisa menjadi sarana untuk pendekatan dari beraneka aliran ulama tafsir; vi) mampu membawa pada pemahaman yang lebih menyeluruh perihal kandungan ayat-ayat Al-Qur`an, dengan mensintesis atau menggabungkan sejumlah pandangan ulama tafsir dari bermacam aliran tafsir.

Pendapat Bagir di atas menggambarkan aneka manfaat yang dapat diperoleh dari metode tafsir komparasi. Beberapa manfaat mengarah pada urgensi sisi orisinalitas penafsiran yang seringkali sulit untuk dideteksi, atau terkadang kabur, sumber pertama dari suatu penafsiran tertentu. Dengan langkah perbandingan problem pelik tersebut agaknya dapat teratasi.

C. Prosedur Kerja Tafsir *Muqâran*

1. Diksi: Menentukan Tema/Ayat Yang Akan Ditafsirkan

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, diksi diartikan dengan pilihan kata yang tepat dan selaras (dalam penggunaannya) untuk mengungkapkan gagasan sehingga diperoleh efek tertentu (seperti yang diharapkan).⁵³ Secara leksikal diksi memiliki arti gaya berkata; pemilihan kata untuk mengemukakan ide; artikulasi pembicaraan kata-kata yang jelas makna.⁵⁴ Dalam bahasa Inggris dipadankan dengan kata “diction” yang artinya gaya menulis atau berbicara; artikulasi.⁵⁵ Beberapa sumber ini menunjukkan bahwa arti term diksi mengarah pada seputar pemilihan kata dan pelafalan atau artikulasi. Dalam bagian ini tentu arti yang paling tepat ialah pilihan kata atau term. Dengan kata lain, penafsir *muqâran* mengawali langkahnya dengan memilih satu term, kata -- atau dalam bahasa Arab disebut “*lafzh*” -- , atau

⁵³ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi ketiga, cetakan ke-III, Jakarta: Balai Pustaka, 2005, hal. 264.

⁵⁴ Pius A Partanto dan M. Dahlan al Barry, *Kamus Ilmiah Populer*, Arkola: Surabaya, t.th, hal. 110.

⁵⁵ John M Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia*, cetakan ke-XXVII, Jakarta: Gramedia, 2003, hal.181.

menentukan tema tertentu, dan dapat juga memilih sebuah ayat atau untuk dikaji secara komparatif.

Menentukan topik atau tema kajian itu laksana menemukan alamat sebuah rumah di perkampungan yang padat. Rumah-rumah penduduk berjajar dan berdampingan bahkan tak jarang berhimpitan hingga sulit menentukan batas-batas dari masing-masing rumah. Karena itu, diperlukan kejelian memahami alamat yang tertera dalam kertas dengan segala keterangannya. Demikian juga dengan menentukan tema yang biasanya berkisar pada konsep suatu hal, solusi sebuah permasalahan, atau pandangan Al-Qur`an menyangkut sisi-sisi kehidupan manusia, dan lainnya. Misalnya, tentang menelusuri sebuah konsep yang ditawarkan Al-Qur`an: jihad. Cukup mudah untuk dimaklumi bahwa banyak sekali dijumpai dalam Al-Qur`an term-term yang terlihat mirip secara makna dengan *jihâd*, sebagai topik utama yang hendak dikaji sehingga seringkali disalahpahami hingga terjadi tumpah-tindih antara term yang satu dengan term yang lain. Sebagai contoh, dalam Al-Qur`an terdapat istilah *qitâl*, *harb*, dan *jihâd*, itu sendiri. Antara ketiganya memang memiliki hubungan makna yang cukup dekat sehingga dibutuhkan upaya pemilahan secara jelas agar batas dari masing-masing term dapat diketahui. Persis seperti rumah yang berada di perkampungan padat penduduk sebagaimana disinggung di muka.

Untuk menentukan term atau tema utama, penafsir *muqâran* tidak jarang menghadapi kendala. Adalah kenyataan yang sulit untuk dipungkiri bahwa terjadi semacam tarik-menarik perihal mana yang seharusnya didahulukan oleh para penafsir atau pengkaji Al-Qur`an, dalam hal ini mufasir *muqâran* sebagai arah penentu tema yang akan dikajinya, yakni antara teks (ayat-ayat Al-Qur`an) ataukah realitas. Dengan ungkapan yang lain, manakah yang ditempuh: “*min al-wâqi` ilâ al-nâshsh*” yaitu berangkat dari realitas menuju teks ataukah “*min al-nâshsh ilâ al-wâqi`*” yang berarti berangkat dari teks menuju realitas.

Diskursus ini juga dirasakan oleh pakar *qirâ`at* dan ilmu Al-Qur`an, Ahsin Sakho Muhammad, menurutnya seyogyanya para pemikir melihat realitas di masyarakat terlebih dahulu lalu melihat ke belakang teks-teks dengan maksud agar nantinya teks-teks tersebut akhirnya sejalan. Yang terjadi adalah pemikir masa silam melihat teks-teks terlebih dahulu kemudian bagaimana masyarakat disesuaikan dengan teks. Adapun para mufasir, melihat teks-teks terlebih dahulu barulah ke teks. Lebih lanjut, memang terlihat bahwa mayoritas mufasir melihat teks lalu semacam ada tawaran-tawaran, misalnya tafsir *al-Manâr*, yang berangkat dari teks, dan nyaris seluruh mufasir masih tunduk pada teks. Selain itu, Ahsin juga melihat hanya sejumlah pemikir saja yang melihat realitas lalu mencariskan formulasinya dalam Al-Qur`an, semisal Turabi (w. 2016 M), Arkoun (w. 2010 M), and al-

Jabiri (w. 2010 M).⁵⁶ Yang pertama mengisyaratkan kajian Al-Qur`an yang mengalir begitu saja, sekadar ditelaah, dan diungkap kandungan maknanya tanpa disertai adanya persoalan. Sedangkan yang kedua menyiratkan adanya permasalahan di masyarakat lalu dicarikan solusinya dalam Al-Qur`an.

Apa yang diajukan Ahsin Sakho di atas sesungguhnya memberikan tawaran selebar-lebarnya bagi para pengkaji Al-Qur`an perihal titik awal dari langkah kerja dari kajian Al-Qur`an. Meski demikian, Ahsin lebih setuju dengan kalangan yang memulai kajiannya dari aspek realitas di masyarakat untuk kemudian ditelusuri konsepnya dalam Al-Qur`an untuk dipedomani. Misalnya, masalah kemiskinan yang dialami di sebagian negara dengan mayoritas penduduk beragama Islam. Mula-mula didiagnosa apa saja yang menjadi penyebab utama dari persoalan tersebut, dari berbagai sudut pandang. Lalu dicarilah solusinya melalui Al-Qur`an yang diyakini mengandung jawaban sebagai pemecah persoalan tersebut. Tipe ini mirip dengan kondisi yang dialami Nabi. Kondisi sosiokultur dan persoalan di masyarakat yang timbul seringkali ditanyakan pada beliau guna ditemukan solusinya. Lalu Allah pun menurunkan ayat yang berbicara tentang permasalahan tersebut sekaligus sebagai jalan keluarnya, seperti masalah *kalâlah* atau orang meninggal dunia yang tidak mempunyai anak dan ayah, maka turunlah QS. Al-Nisâ`/4: 176⁵⁷ yang merupakan jawabannya:

يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ ۚ إِنَّ أَمْثُلَ هَٰلِكَ لِيَسَّرَ لَهُ ۚ وَوَلَدٌ وَأُولَٰئِكَ أَهْتُ فَأَلْهَا
 نَصْفُ مِمَّا تَرَكَ ۚ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَوَلَدٌ ۚ فَإِنْ كَانَتَا أَثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ ۚ
 وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ ۗ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَن تَضَلُّوا ۗ وَاللَّهُ
 بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿١٧٦﴾

176. "Mereka meminta fatwa kepadamu (tentang *kalâlah*). Katakanlah: "Allah memberi fatwa kepadamu tentang *kalâlah* (yaitu): jika seorang meninggal dunia, dan ia tidak mempunyai anak dan mempunyai saudara perempuan, maka bagi saudaranya yang perempuan itu seperdua dari harta yang ditinggalkannya, dan saudaranya yang laki-laki mempusakai (seluruh harta saudara perempuan), jika ia tidak mempunyai anak; tetapi jika saudara perempuan itu dua orang, maka bagi keduanya dua pertiga dari harta yang ditinggalkan oleh yang meninggal. Dan jika mereka (ahli waris itu terdiri

⁵⁶ Ahsin Sakho Muhammad, "Ulum al-Qur`an Klasik Sekadar Pancingan", dalam *Al-Burhan: Kajian Ilmu dan Pengembangan Budaya Al-Qur`an*, Jakarta: Institut PTIQ, No. 7, Tahun 2007, hal. 81.

⁵⁷ Abû al-Hasan `Alî bin Ahmad bin Muhammad bin `Alî al-Wâhidî, *Asbâb al-Nuzûl*, Bairût: Dâr al-Kutub, 2006, hal. 97.

dari) saudara-saudara laki dan perempuan, maka bahagian seorang saudara laki-laki sebanyak bahagian dua orang saudara perempuan. Allah menerangkan (hukum ini) kepadamu, supaya kamu tidak sesat, dan Allah Maha mengetahui segala sesuatu.” (QS. Al-Nisâ`/4: 176)

Pembahasan dengan bersandar pada realita sebagaimana ditunjukkan pada contoh di atas memang memiliki karakteristik tepat guna. Artinya, permasalahan yang muncul dapat terpecahkan dengan relatif cepat seiring turunnya wahyu. Pola semacam ini sebenarnya merupakan pengalaman masa lalu yang pada gilirannya menurunkan konsep “*min al-wâqi` ilâ al-nashsh`*”. Dari sini juga dapat dikatakan bahwa dari kelima metode penafsiran yang dapat digunakan hanya akan berkisar pada tiga metode saja, minus *ijmâlî* dan *tahlîlî*, kendati tidak menutup kemungkinan ayat-ayat yang dibahas secara global maupun terperinci bertepatan dengan problem di masyarakat.

Sementara model kajian kedua bermula dari teks atau ayat Al-Qur`an itu sendiri. Umumnya, kajian yang berawal dari runtut ayat ini menghasilkan tafsir Al-Qur`an secara lengkap 30 juz. Metodenya dapat berupa kajian yang sifatnya global atau *ijmâlî*, juga kajian secara mendetil dan mendalam atau *tahlîlî* seperti dibicarakan dalam bab-bab sebelumnya. Baik yang beranjak dari realitas maupun teks, masing-masing mempunyai kelebihan dan kekurangan.

Untuk menentukan tema atau pilihan kajian, dapat juga dilakukan pemilahan dalam rangka memudahkan areal pembahasan seperti yang ditawarkan oleh Amîn al-Khûlî (w. 1976 M) yang membagi dua prinsip metodologis berkaitan dengan kajian Al-Qur`an, yakni: pertama, studi tentang teks Al-Qur`an itu sendiri (*mâ fi al-Qur`ân*); dan kedua, studi yang berhubungan dengan hal-hal di sekitar Al-Qur`an (*dirâsah mâ haul al-Qur`ân nafsih*). Yang pertama mengarahkan kajiannya pada teks Al-Qur`an dari berbagai sudut pandang, diawali dengan investigasi terhadap term-term individual Al-Qur`an, sejak pertama diwahyukan, perkembangan dan penggunaannya dalam Al-Qur`an dengan maksud agar sejumlah term tersebut dapat dipahami secara total. Langkah selanjutnya ialah dengan memperhatikan sepenuhnya kata-kata majemuk, *murakkabah*, yang tentunya berpatokan pada gramatika bahasa Arab beserta *balagh*. Namun penting untuk diingat, bahwa pemakaian perangkat tata bahasa dan *balagh* ini tidak melampaui batas-batas keperluan, yakni untuk mengungkap gaya tutur penuturan Al-Qur`an. Adapun yang kedua, mempunyai areal kajian yang meliputi latar belakang Al-Qur`an, diawali semenjak proses pewahyuan, perkembangan serta sirkulasinya oleh masyarakat Arab kala itu sebagai objek wahyu, kodifikasi, dan varian bacaannya, sebuah objek kajian yang kemudian terhimpun dalam bagian disiplin ilmu *‘ulûm al-Qur`ân*. Termasuk dalam bahan kajian yang kedua ini ialah sisi sosio-historis Al-Qur`an, seperti situasi

kultural, intelektual, dan geografis masyarakat Arab saat itu.⁵⁸ Pemilahan yang dilakukan al-Khûlî ini jelas mempunyai signifikansi yang cukup kuat dalam tafsir komparasi sehingga amat penting untuk dijadikan sebagai bahan pertimbangan bagi seorang mufasir *muqâran*.

Selain itu, tawaran al-Khûlî di atas bisa menjadi alternatif dalam langkah memilih lahan pembahasan, terutama bagian “*mâ fî al-Qur`ân*” yang secara langsung mengarah pada inti materi yakni ayat Al-Qur`an. Namun tidak menutup kemungkinan bila kajian yang bersifat komparasi tersebut diperluas dengan membentangkan arah kajiannya memasuki segala bidang di sekitar Al-Qur`an atau “*mâ haula al-Qur`ân*” baik dari sisi Al-Qur`an ini sendiri maupun dari sisi mufasir yang dirujuk pandangannya untuk diperbandingkan dengan mufasir lain. Yang pertama memiliki urgensi menentukan tema kajian sedangkan yang kedua membantu penafsir *muqâran* dalam menyusuri aspek-aspek lain selain penjelasan non-tafsir yang dianggap mempunyai pengaruh atas produk tafsirnya.

Selanjutnya, jika sebuah tema atau kata kunci yang hendak dikaji telah dipilih, maka penting untuk diperhatikan bahwa dalam tiap-tiap term, setidaknya terdapat dua makna; yakni makna dasar dan makna relasional. Keduanya mempunyai signifikansi dengan kerangka konseptual yang komprehensif, juga turut memberi sumbangsih implikasi nilai dari makna pada kata-kata tertentu yang terdapat pada totalitas tertentu. Jamak dimaklumi, bahwa konsep-konsep tadi tidaklah terpisah dan berdiri sendiri, akan tetapi senantiasa teratur dalam suatu sistem. Oleh sebab itu, penting untuk dijelaskan perbedaan teknis antara makna dasar dan makna relasional sebagai suatu konsep metodologi semantik yang utama guna mempermudah kinerja analisis selanjutnya. Jika seseorang mencermati lafadh-lafadh kunci dalam Al-Qur`an, niscaya akan ditemukan dua hal; yang satu amat nyata serta seringkali dangkal, sedangkan yang lain barangkali sepintas tampak samar dan tidak begitu jelas. Sisi nyata dari permasalahan tersebut ialah bahwa tiap-tiap kata diambil secara terpisah, mempunyai makna dasar ataupun kandungan kontekstualnya sendiri yang terus melekat walaupun kata tadi diambil di luar konteks Al-Qur`an. Misalnya kata “*kitâb*” yang memiliki makna dasar, baik dalam Al-Qur`an maupun di luar Al-Qur`an maknanya tetap sama. Kata ini selama dirasakan secara aktual oleh penuturnya akan menjadi satu kata dan akan tetap mempertahankan maknanya yang fundamental, dimana pun dijumpai; baik dipakai sebagai istilah kunci dari sebuah konsep yang sifatnya umum maupun konsep yang bersifat khusus. Kandungan unsur semantik tersebut akan tetap ada dalam kata itu di mana pun ia ditempatkan dan bagaimana pun dipakai. Inilah yang dikatakan sebagai

⁵⁸ M. Nur Kholis Setiawan, *Peribumisasi Al-Qur`an: Tafsir Berwawasan Keindonesiaan*, Yogyakarta: Kaukaba, 2012, hal. 17-18.

makna dasar.⁵⁹ Dengan ungkapan yang lain, secara sederhana dapat dipahami bahwa makna dasar merupakan makna asli kata tersebut sementara makna relasional ialah makna yang telah terpadu secara erat dengan term-term lain yang terkait dengannya.

Dari situlah berawal aspek dari kedua makna kata yang menjadi rujukan. Dalam konteks Al-Qur`an, term “*kitâb*” menerima makna yang penting sebagai suatu isyarat konsep religius yang amat khusus dan diliputi oleh nuansa kesucian. Ini didapat dari kenyataan bahwa kata “*kitâb*” berdiri secara dekat dengan wahyu Ilahi, ataupun konsep lain yang beragam dan merujuk langsung pada wahyu. Ini artinya kata yang sederhana dengan makna dasar yang juga sederhana, yaitu kitab. Tatkala dihubungkan dengan sistem yang khusus serta diberi posisi tertentu makan menjadi tidak sederhana lagi. Pada gilirannya dibutuhkan unsur semantik baru yang timbul dari situasi khusus ini. Lalu yang kerap kali terjadi ialah unsur-unsur yang baru tadi cenderung mempengaruhi serta seringkali pula memodifikasi struktur maknanya yang asli dari kata tersebut. Dengan begitu, kata “*kitâb*” saat disandingkan dengan sistem konseptual Islam dan diletakkan dalam kaitan yang erat dengan kata-kata penting lain yang terdapat dalam Al-Qur`an, misalnya *Allâh*, *wahy*, *tanzîl*, *nabiy*, dan lainnya, turut menjadi penting. Karena itu, dalam lingkup ciri khas Al-Qur`an, kata “*kitâb*” harus dimaknai dari berbagai segi dari seluruh istilah yang terkait dengannya, dan keterkaitan ini membawa term “*kitâb*” pada warna semantik yang sangat khusus, amat kompleks, serta struktur makna khusus yang takkan pernah didapat bila kata tersebut berada di luar sistem ini. Alhasil inilah yang dikatakan sebagai makna relasional yang membedakannya dengan makna dasar.⁶⁰

Dari contoh yang diajukan Izutsu (w. 1993 M) di atas, sesungguhnya ia hendak mengingatkan pentingnya pihak-pihak yang berada di sekeliling sebuah term kunci. Sehingga dapat ditarik sebuah pemahaman bahwa suatu “kitab” (suci: pen) memiliki keterkaitan makna yang erat dan tidak dapat dilepaskan dari pihak yang menurunkannya yaitu “Allah”, sebuah buku suci yang diyakini sebagai “wahyu”, yang ditujukan untuk umatnya melalui utusan-Nya, yakni “Nabi”. Dari sini juga bisa diketahui bahwa kitab yang dimaksud bukanlah kitab-kitab yang umum dipahami oleh banyak orang, juga bukan seperti buku biasa yang nihil adanya hubungan dengan hal-hal transendental sehingga tidak dibutuhkan perhatian secara istimewa. Dengan kata lain, sejumlah makna yang mengitarinya tersebut memberi nilai tersendiri atas “*kitâb*” dibandingkan dengan kitab-kitab lainnya.

Perlu juga untuk diperhatikan, ada beraneka cara yang dapat dilakukan seseorang guna memahami arti sebuah kata yang asing. Cara yang paling

⁵⁹ Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik dalam Al-Qur`an*, Agus Fahri Husein, dkk, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1997, hal.10-11.

⁶⁰ Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia:...*, hal. 11-12.

sederhana dan paling umum digunakan ialah dengan menyatakan dalam Bahasa orang tersebut dengan kata yang memiliki arti yang sama. Misalnya, kata “*gatte*” dalam bahasa Jerman mempunyai arti yang sama dengan kata “*husband*” dalam bahasa Inggris. Melalui cara ini, kata *kâfir* dalam bahasa Arab bisa berarti sama dengan *penganut yang salah*, *dzâlim* berarti *penjahat*, dan sebagainya. Memang tidak ada yang menjadi permasalahan bahwa ada beberapa aspek kesamaan arti, dan yang paling terlihat nyata ialah jauh dari apa yang bisa dilakukan dari kata-kata aslinya. Misalnya, kata *dzâlim* bukanlah setepatnya diartikan *penjahat*, atau kata *kâfir* dengan *penganut yang salah* terdapat perbedaan sangat penting untuk diabaikan. Mengambil kesimpulan secara tergesa-gesa dari kesamaan arti sebuah kata, dapat menumbuhkan marabahaya. Kenyataannya, acapkali terjadi menjadi jauh sangat menyesatkan daripada mencerahkan.⁶¹ Apa yang diajukan oleh Izutsu sebenarnya bukanlah hal baru perihal ketidaksanggupan suatu kata dalam sebuah bahasa untuk mewakili makna sebuah kata di bahasa yang lain. Jamak diketahui, bahasa erat kaitannya dengan budaya dan bahkan tingkat intelektual para penggunanya sehingga tidak mengherankan manakala sukar ditemukan dua kata dari bahasa yang berbeda yang mempunyai kandungan maknanya sama secara sempurna. Sebab itu, dibutuhkan catatan-catatan khusus untuk dibubuhkan pada kata yang bersangkutan guna menggenapi kandungan makna yang dipandang tereduksi tersebut, dan inilah barangkali cara yang paling efektif untuk memecahkan masalah pemaknaan.

Adalah kenyataan yang tak terbantahkan bahwa untuk memperoleh hasil proses ekleksasi penting pula untuk memperhatikan aspek hermeneutik kendati bukan aspek yang dominan. Sentuhan hermeneutik yang menysasar pada teks, menurut pandangan Amina Wadud (l. 1952 M), meliputi; i) konteks ketika teks ditulis, untuk kasus Al-Qur`an maka konteks ketika ia diwahyukan; ii) komposisi dalam gramatika teks, dalam hal ini bagaimana Al-Qur`an menyatakan pesan yang dibawanya; iii) teks secara keseluruhan, yaitu tentang pandangan dunianya. Acapkali perbedaan pendapat bersumber dari perbedaan titik penekanan terhadap salah satu dari tiga aspek tadi. Bagi Wadud, beberapa hal dari tafsir konvensional mesti ditentang, utamanya perihal kata-kata tertentu yang dipakai Al-Qur`an untuk membicarakan petunjuk universal. Wadud bercita-cita untuk mengubah sejumlah pembahasan sebelumnya yang pada mulanya dinilai berjender menjadi netral jender. Sejumlah pembahasan lain, yang oleh tafsir konvensional dianggap universal maka menurut Wadud dianggap khusus untuk jazirah Arab di era abad ke-7. Selain itu, rangkaian informasi historis juga harus diulas terkait

⁶¹ Toshihiko Izutsu, *Etika Beragama dalam Islam*, terj: Mansuruddin Djoely, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995, hal. 37.

peristiwa penurunan wahyu serta periode pada umumnya.⁶² Jalur hermeneutis ini dilakukan sebenarnya untuk kasus-kasus tertentu yang tidak dapat diurai dengan pendekatan yang umum, sehingga dibutuhkan langkah alternatif untuk memecahkan problem yang mengalami jalan buntu.

Aktifis feminis asal Amerika tersebut hendak menggunakan metode yang diterapkan oleh Fazlur Rahman (w. 1988 M) yang menganjurkan agar seluruh ayat, yang turun pada titik sejarah tertentu, serta dalam kondisi umum dan khusus, diungkap sesuai waktu dan kondisi turunnya. Akan tetapi pesan yang tersimpan dalam ayat tadi tidaklah terbatas pada waktu serta kondisi historis tersebut. Dengan ungkapan lain, seorang pembaca mesti memahami maksud dari pesan yang dituturkan Al-Qur`an sesuai waktu dan kondisi turunnya dalam rangka menentukan makna yang sesungguhnya. Makna inilah yang menerangkan maksud dari ketetapan dan prinsip yang terkandung dalam suatu ayat. Oleh karenanya, kaum Mukmin yang mengalami kondisi yang berbeda dengan kondisi saat ayat diturunkan sudah semestinya merumuskan aplikasi praktis yang senapas dengan tujuan orisinal dari ayat tersebut yang termanifestasi dalam kondisi dan suasana penurunannya. Inilah yang dikatakan sebagai spirit Al-Qur`an. Dan untuk menemukan spirit Al-Qur`an diperlukan sejumlah model hermeneutik yang sistematis dan gampang dipahami.⁶³ Arah pembicaraan Amina Wadud ini sebenarnya ingin mengajak para pembaca untuk cermat melihat situasi dan kondisi saat sebuah ayat diturunkan di masa silam, lalu ayat yang turun beberapa abada yang lalu tersebut dikontekstualisasikan secara optimal agar pemaknaannya sesuai dengan situasi dan kondisi saat ini. Di titik inilah sebuah ayat mampu menjadi solusi dari berbagai permasalahan yang dihadapi umat saat ini.

Jalan lain yang dapat dilalui penafsir *muqâran* untuk menentukan tema atau bagian awal dari kajiannya ialah melalui cara kerja yang ada dalam metode *maudhû`î* atau tafsir tematik. Dalam kajian tematik, menurut ‘Abbâs ‘Iwadhullâh, seperti dikutip M. Nur Kholis Setiawan, menyebutkan paling tidak terdapat dua pemamahan yang menunjuk pengertian tematik; pertama, tematik yang mengacu pada surat Al-Qur`an; kedua, tematik yang mengacu pada subjek. Tematik yang mengacu pada surat Al-Qur`an ialah menafsirkan Al-Qur`an dengan cara mengkaji dan mengungkap kandungan makna sebuah surat tertentu dalam Al-Qur`an, dengan cara mengambil intisari pokok yang tersimpan dalam surat tersebut. Sedangkan tematik subjek ialah menafsirkan Al-Qur`an dengan cara menentukan terlebih dahulu sebuah term (subjek) untuk dikaji, umpamanya hendak mengungkap konsep zakat dalam Islam,

⁶² Amina Wadud Muhsin, *Qur`an menurut Perempuan*, terj: Abdullah Ali, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006, hal.19-20.

⁶³ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: The University of Chocago Press, 1982, hal. 4-9.

maka model kedua dari tematik ini dapat ditempuh. Yang pertama dapat disebut sebagai tematik surat dan yang kedua tematik Al-Qur`an.⁶⁴

Adapun pendekatan tematik dalam upaya mengkaji Al-Qur`an, terdapat tiga macam titik tolak; pertama, berangkat dari konsep ilmu sosial dan budaya, atau biasa juga dinamakan filsafat sosial. Misalnya masalah demokrasi. Secara umum, konsep demokrasi dapat diterima, yakni pemerintahan dari, oleh, dan untuk rakyat. Namun kemudian timbul pertanyaan: adakah konsep semacam ini dipandang legal dalam kacamata teologi? Dari sinilah para ulama selanjutnya mencoba mencari jawabannya dalam Al-Qur`an. Kedua, berangkat dari istilah atau term yang terdapat dalam Al-Qur`an itu sendiri, semisal *taqwâ*, *islâm*, *amânah*, *shabr*, dan lainnnya. Ketiga, berangkat dari istilah atau term yang berasal ilmu-ilmu keislaman tradisional, misalnya istilah tauhîd, suatu istilah yang berasal dari bidang ilmu kalam. Term ini tidak dijumpai dalam Al-Qur`an, namun ia telah menjadi kata yang baku. Meskipun term tersebut tidak ditemukan dalam Al-Qur`an tapi pengertian yang memaparkan tentang “pengesaan Tuhan” banyak sekali dalam Al-Qur`an.⁶⁵

Ketika membahas *Ensiklopedi Al-Qur`an* karya M. Dawam Rahardjo (w. 2018 M), Taufik Adnan Amal menyebutkan terdapat tiga komponen metodologis dalam tafsir tematik yang digunakan oleh Dawam;⁶⁶ Pertama, konteks sastra. Yaitu konteks dimana sebuah term atau tema tertentu muncul dalam Al-Qur`an, yang meliputi ayat-ayat sebelum dan sesudah term atau tema itu, yang juga merupakan konteks langsung, serta rujukan silangnya, pada konteks-konteks yang relevan di surat-surat lainnya. Arti penting sebuah konteks literer untuk memahami Al-Qur`an terletak pada kitab itu sendiri, yang tersusun tidak sistematis. Sebuah tema tidak dibicarakan di satu surat saja, melainkan tersebar di beragam surat-surat Al-Qur`an. Kedua, kronologi Al-Qur`an. yaitu sekuensi kronologis pewahyuan bagian-bagian dari Al-Qur`an mengenai suatu tema atau term tertentu. Konteks ini akan memvisualisasikan bagaimana term atau tema mengembang atau ditransformasikan dalam bentangan pewahyuan selama lebih kurang 23 tahun, seiring dengan perkembangan misi kerasulan Nabi Muhammad Saw dan komunitas Muslim. Signifikansi kronologi ini berdasar pada kenyataan bahwa kitab suci umat Islam tersebut diwahyukan secara gradual, sehingga pemahaman terhadapnya mesti dilakukan secara gradual pula, dalam hal ini

⁶⁴ M. Nur Kholis Setiawan, *Peribumisasi Al-Qur`an: Tafsir Berwawasan Keindonesiaan*, Yogyakarta: Kaukaba, 2012, hal. 16.

⁶⁵ M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur`an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*, cet. Ke-2. Jakarta: Paramadina, 2002, hal. 5-7.

⁶⁶ Taufik Adnan Amal, “Metode Tafsir Al-Qur`an M. Dawam Rahardjo” dalam *Demi Toleransi Demi Pluralisme*, Ed. Ihsan Ali-Fauzi, dkk, Jakarta: Paramadina, 2007, hal. 258-259.

secara kronologis. Tanpa berbekal pemahaman kronologi pewahyuan Al-Qur`an, kemungkinan besar akan banyak dijumpai tema atau tema besar yang saling bertentangan. Padahal, yang sesungguhnya terjadi ialah proses transformasi dan graduasi menuju arah yang dikehendaki Al-Qur`an. Selain dapat menunjukkan rincian makna-maknanya, pemahaman secara kronologis juga mampu memberikan informasi secara gamblang makna keseluruhan term atau tema yang dibahas dalam sebuah cara yang koheren dan sistematis. Ketiga, konteks kesejarahan yang mengacu pada *asbâb al-nuzûl*. Dalam ilmu tafsir, konteks kesejarahan Al-Qur`an tidak hanya terpaku pada *asbâb al-nuzûl* melainkan juga aspek historis jazirah Arabia, dalam batas-batas masyarakat, adat-istiadat, agama, pranata dan bahkan kehidupan secara umum menjelang dan saat Al-Qur`an diturunkan, terutama di Mekkah, Madinah, dan wilayah-wilayah di sekitarnya. Urgensi konteks historis ini terdapat pada kenyataan bahwa Al-Qur`an itu ibarat puncak gunung es yang menjulang di atas permukaan air. Sembilan persepuluh berada di bawah permukaan air kesejarahannya, dan hanya sekitar sepersepuluh yang timbul dan terlihat di permukaan. Sejumlah kalangan yang dengan serius berusaha untuk memahami kandungan Al-Qur`an sepenuhnya sadar bahwa secara dominan Al-Qur`an mensyaratkan pengetahuan tentang kesejarahan. Inilah yang hendak diungkap oleh mereka melalui respon, komentar, dan solusi yang dinyatakan oleh Al-Qur`an.

Penting untuk diperhatikan, dalam pengamatan Nur Rofiah, pemaknaan Al-Qur`an sebenarnya lebih dominan ditentukan oleh peran manusia daripada oleh Allah selaku Pemilik Kalam, ataupun oleh Al-Qur`an sendiri melalui ayat-ayatnya. Peran manusia amat menentukan dalam upaya pemaknaan al-Qur`an ini, sehingga dalam langkah menentukan tema ataupun untuk memilih suatu ayat yang hendak dikaji cukup rentan tersusupi oleh kepentingan pihak yang bersangkutan. Menurutnya, ada empat bentuk peran manusia yang amat menentukan pemaknaan Al-Qur`an, yakni:⁶⁷

Satu, pemilihan ayat utama yang hendak dikaji. Dengan kata lain, perbedaan penentuan ayat niscaya memiliki implikasi pada kesimpulan mengenai pandangan Al-Qur`an terhadap sesuatu hal, seperti menentukan pandangan al-Qur`an perihal pernikahan beda agama. Bagi kalangan yang melarang cenderung memilih QS. Al-Baqarah/2: 221 sebagai acuannya:

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَةَ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ^ج وَلَا أُمَّةٌ مُّؤْمِنَةٌ حَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَا أَعْجَبَتْكُمْ^{هـ} وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا^ج وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ حَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَا أَعْجَبَكُمْ^{هـ} أُولَٰئِكَ

⁶⁷ Nur Rofiah, "Tafsir untuk Pembaruan: Peran Institut PTIQ dalam Kerja Tafsir," dalam *Al-Burhan: Kajian Ilmu dan Pengembangan Budaya Al-Qur`an*, No. 7, Tahun 2007, hal. 150-154.

يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ ۗ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ
يَتَذَكَّرُونَ ﴿٢٢١﴾

221. “Dan janganlah kamu menikahi wanita-wanita musyrik, sebelum mereka beriman. Sesungguhnya wanita budak yang mukmin lebih baik dari wanita musyrik, walaupun Dia menarik hatimu. dan janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik (dengan wanita-wanita mukmin) sebelum mereka beriman. Sesungguhnya budak yang mukmin lebih baik dari orang musyrik, walaupun Dia menarik hatimu, mereka mengajak ke neraka, sedang Allah mengajak ke surga dan ampunan dengan izin-Nya. dan Allah menerangkan ayat-ayat-Nya (perintah-perintah-Nya) kepada manusia supaya mereka mengambil pelajaran.” (QS. Al-Baqarah/2: 221)

Tapi sebaliknya, untuk kalangan yang menyetujui kebolehan pernikahan beda agama cenderung menggunakan QS. Al-Mâidah/5: 5:

الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الْطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ
وَالْحُصْنَتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْحُصْنَتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا
ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسْفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَحْدَانٍ ۖ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ
فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ ۖ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٥﴾

5. “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 hukum-hukum Islam) maka hapuslah amalannya dan ia di hari kiamat termasuk orang-orang merugi.” (QS. Al-Mâidah/5: 5)

Dua, penentuan fungsi huruf yang memiliki makna tertentu, seperti huruf “waw” dalam QS. Ali Imrân/3: 7 yang berdampak pada makna ayat “siapakah yang mengetahui maksud ayat-ayat *mutasyâbihât*: Allah saja, ataukah Allah dan orang-orang yang mempunyai ilmu mendalam”. Berikut ini adalah ayat yang dimaksud:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ
فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۗ وَمَا
يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ ۗ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا ۗ وَمَا
يَذَكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٧﴾

7. “Dia-lah yang menurunkan al-Kitab (Al Quran) kepada kamu. di antara (isi) nya ada ayat-ayat yang muhkamaat, Itulah pokok-pokok isi Al-Qur'an dan yang lain (ayat-ayat) mutasyaabihaat. Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong kepada kesesatan, maka mereka mengikuti sebahagian ayat-ayat yang mutasyaabihaat daripadanya untuk menimbulkan fitnah untuk mencari-cari ta'wilnya, padahal tidak ada yang mengetahui ta'wilnya melainkan Allah. dan orang-orang yang mendalam ilmunya berkata: "Kami beriman kepada ayat-ayat yang mutasyaabihaat, semuanya itu dari sisi Tuhan kami." dan tidak dapat mengambil pelajaran (daripadanya) melainkan orang-orang yang berakal.” (QS. Ali ‘Imrân/3: 7)

Huruf “waw” yang terdapat di antara lafazh “Allâh” dan “al-râsikhûna fî ‘ilm” mempunyai paling tidak dua fungsi, yaitu sebagai waw ibtidâ` atau pembuka, dan waw ‘athf atau kata penghubung. Fungsi yang pertama menunjukkan bahwa yang mengetahui maksud ayat-ayat *mutasyâbihât* hanya Allah semata. Sedangkan fungsi yang kedua, dengan meneruskan bacaan (tidak berhenti), maka bermakna yang mengetahui ayat-ayat *mutasyâbihât* adalah Allah dan orang-orang yang mempunyai ilmu mendalam. Huruf waw dengan fungsi kedua inilah yang dijadikan pegangan untuk memahami ayat di atas oleh kaum Muktazilah, alasannya cukup logis, jika ayat-ayat *mutasyâbihât* tidak diketahui maksudnya maka jelas takkan ada manfaat secara khusus atas penyebutan orang-orang yang mendalam ilmunya tersebut. Firman Allah Swt yang menyebutkan bahwa orang-orang yang mendalam ilmunya berkata bahwa mereka percaya kepadanya (*wa al-râsikhûna fî al-‘ilm*) merupakan pengecualian dalam kasus ini. Dengan begitu, maksudnya adalah sebab orang-orang yang mendalam ilmunya tersebut mengetahui maksud ayat-ayat *mutasyâbihât*, maka menjadi wajar jika mereka mengimaninya.⁶⁸

Tiga, penentuan kadar ayat yang hendak dijadikan dasar pemahaman. Contohnya ialah pengutipan kalimat yang merangkai ayat akan menentukan pesan yang berbeda, seperti potongan QS. Al-Nisâ`/4: 3 berikut ini:

⁶⁸ Machasin, *Mutasyabih al-Qur`an: Dalih Rasionalitas`Al-Qur`an*, Yogyakarta: LKiS, 2000, hal. 56. Qadhi Abd Jabbar: *Mutasyabih*, 15.

...فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَتَىٰ وَتَلْتُمْ وَرُبَعٌ...

Coba bandingkan dengan pengutipan ayat yang sama secara utuh:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُفْسِطُوا فِي آلِيَتَيْهِ فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَتَىٰ وَتَلْتُمْ وَرُبَعٌ
فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةٌ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ﴿٤﴾

3. “Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.” (QS. Al-Nisâ`/4: 3)

Pengutipan pertama yang tidak utuh membawa kesan adanya perintah poligami secara mutlak, tidak ada kaitannya pada konteks apa pun. Hal ini berbeda dengan pengutipan kedua yang menampilkan ayat secara utuh, tampak dengan gamblang bahwa praktik poligami memiliki kaitan dengan banyak hal yang menuntut untuk dipenuhi.⁶⁹ Pengutipan tidak tuntas semacam ini seakan menjadi modus yang umum digunakan menjustifikasi serta menyokong kepentingan tertentu. Upaya ini dilakukan karena selain mudah, juga didukung lemahnya pemahaman audiens yang disuguhinya. Meskipun demikian, pengutipan curang ini dapat diantisipasi dengan mengecek langsung ayat-ayat yang dimaksud melalui mushaf Al-Qur`an sehingga upaya yang jauh dari kejujuran ilmiah tersebut dapat diluruskan.

Empat, penentuan makna tiap-tiap lafadh pada ayat, khususnya lafadh-lafadh kunci yang berperan penting dalam penentuan produk penafsiran. Ini dapat terjadi sebab hubungan antar lafadh dan maknanya dalam bahasa apa pun menjelma dengan sangat dimanis. Sebuah kata yang sama dapat menyimpan cakupan makna yang berubah-ubah, meluas ataupun menyempit.

Lima, penentuan simpulan atas suatu ayat, seperti terlihat pada QS. Al-Nisâ`/4: 11 berikut ini:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّيْنَ ۚ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ
ثُلُثَا مَا تَرَكَ ۚ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ۚ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا النِّصْفُ مِمَّا
تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَوَلِدٌ ۚ وَلِلْوَالِدَيْنِ إِذَا وَرَثَهُ ۚ لِلرِّجَالِ مِثْلُ حَظِّ النِّسَاءِ ۚ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ

⁶⁹ Nur Rofiah, “Tafsir untuk Pembaruan: Peran Institut PTIQ dalam Kerja Tafsir,”..., hal. 150-154.

فَلَأُمَّهُ السُّدُسُ^ج مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةِ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ^{هـ} ءِأَبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا^ج فَرِيضَةً^ج مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿١١﴾

11. “Allah mensyari’atkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu, yaitu: bahagian seorang anak lelaki sama dengan bagahian dua orang anak perempuan; dan jika anak itu semuanya perempuan lebih dari dua, maka bagi mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan; jika anak perempuan itu seorang saja, maka ia memperoleh separo harta. dan untuk dua orang ibu-bapa, bagi masing-masingnya seperenam dari harta yang ditinggalkan, jika yang meninggal itu mempunyai anak; jika orang yang meninggal tidak mempunyai anak dan ia diwarisi oleh ibu-bapanya (saja), maka ibunya mendapat sepertiga; jika yang meninggal itu mempunyai beberapa saudara, maka ibunya mendapat seperenam. (Pembagian-pembagian tersebut di atas) sesudah dipenuhi wasiat yang ia buat atau (dan) sesudah dibayar hutangnya. (tentang) orang tuamu dan anak-anakmu, kamu tidak mengetahui siapa di antara mereka yang lebih dekat (banyak) manfaatnya bagimu. Ini adalah ketetapan dari Allah. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana.” (QS. Al-Nisâ`/4: 11)

Berawal dari ayat yang sama, seorang pengkaji akan menentukan simpulan apakah ayat di atas menyatakan bahwa bagian warisan perempuan senantiasa separuh dari laki-laki. Simpulan yang lain ialah bagian warisan perempuan tidak mesti separuh dari laki-laki, sebab dari ayat yang sama juga dijumpai penjelasan perihal bagian yang sepadan atau sama antara bapak dan ibu saat anaknya yang meninggal tidak memiliki anak, yakni sama-sama memperoleh bagian seperenam.

Daftar andil manusia dalam menentukan makna juga berlaku di ranah lainnya yang lebih luas, misalnya dalam penentuan hadits, penerimaan informasi sejarah yang dijadikan dasar argumen, penentuan cara dan metode dalam memahami al-Qur`an, praasumsi atas permasalahan yang hendak dicari jawabannya dalam Al-Qur`an, dan lainnya.⁷⁰ Dengan pemaparan yang dilakukan Nur Rofiah tersebut dapat dipahami sebenarnya pola pengutipan dan sejenisnya, yang acapkali memicu munculkan makna yang bias, dapat dihindari semaksimal mungkin melalui cara-cara yang sesuai standar ilmiah. Artinya, kesalahan yang berwujud bias jender, pemahaman yang timpang, dan sebagainya, bukan terletak pada teks ayat akan tetapi lebih pada kesalahan personal yang dilakukan oleh pembaca teks itu sendiri. Efek negatif akan menjadi berlipat manakala pola pembacaan teks yang salah tersebut diklaim dan diyakini telah benar.

⁷⁰ Nur Rofiah, “Tafsir untuk Pembaruan: Peran Institut PTIQ dalam Kerja Tafsir,” ..., hal. 150-154.

2. Seleksi: Menyeleksi Ayat Dan Hadits Beredaksi Mirip Dan Memiliki Kesamaan Tema

Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia, kata seleksi berarti pemilihan untuk mendapatkan yang terbaik; penyaringan; metode dan prosedur yang dipakai oleh bagian personalia (kantor pemerintah, perusahaan, dan lainnya) ketika memilih orang untuk mengisi lowongan pekerjaan.⁷¹ Seleksi artinya penyaringan atau pemilihan.⁷² Dari pendekatan kebahasaan ini menjadi terang bahwa langkah dalam tahap ini ialah menyaring, memilah, dan memilih ayat-ayat atau hadits yang memiliki kualifikasi mempunyai kemiripan redaksi dan kesamaan tema. Kemiripan redaksi yang dimaksud adalah terdapat ayat-ayat dalam satu surat atau surat yang berbeda yang tersusun dari kalimat-kalimat yang serupa namun tidak sama. Ayat-ayat semacam ini cukup banyak ditemukan dalam Al-Qur`an sehingga jika seseorang tidak jeli hampir dapat dipastikan sejumlah ayat tersebut disangka sebagai ayat-ayat yang sama.

Penerapan tahap seleksi dapat dilakukan dengan tiga pendekatan; *lafzhî* (lafazh), *syibhî* (ayat ayat yang serupa atau mirip) dan *maudhû'î* (ayat-ayat yang memiliki kesamaan tema). Pendekatan *lafzhî* meniscayakan seorang penafsir *muqârin* untuk melakukan penelusuran secara harafiah dengan berbagai turunan katanya. Cara ini dinilai paling efektif, selain karena penanda yang jelas dan melekat pada ayat-ayat yang dijadikan objeknya – yakni lafazh kunci beserta derivasiya –juga sekaligus menjadi pembatas terhadap masuknya lafazh-lafazh lain di luar lafazh kunci yang telah ditentukan sebelumnya. Misal, lafazh kunci yang dipilih adalah “*jihâd*”, maka langkah selanjutnya ialah menyaring segala ayat yang di dalamnya ditemukan lafazh jihad beserta turunannya, yaitu “*jâhada-yujâhidu-mujâhadat(an)-jihâd(an)-mujâhid-mujâhad(an)-jâhid*” dan seterusnya. Lafazh-lafazh tersebut dapat berbentuk tunggal (*mufrad*), ganda (*tatsniyyah*), dan banyak (*jama'*), dapat pula berbentuk masa lalu (*mâdhi*), masa sekarang atau masa datang (*mudhâri'*), serta berupa kalimat perintah dan larangan (*`amr* dan *nahî*). Untuk mempermudah langkah ini, amat dianjurkan untuk merujuk kamus Al-Qur`an yang menyediakan aneka lafazh lengkap dengan identitas ayatnya. Berikut ini adalah beberapa ayat lengkap dengan terjemahnya sebagai contoh aplikasi tahap seleksi ayat dalam bahasan ini:

Dalam QS. Al-Taubah/9: 19, ditemukan lafazh “*jâhada*” dalam bentuk lampau atau *mâdhi*:

⁷¹ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi ketiga, cetakan ke-III, Jakarta: Balai Pustaka, 2005, hal. 1019.

⁷² Pius A Partanto dan M. Dahlan al Barry, *Kamus Ilmiah Populer*, Arkola: Surabaya, t.th, hal. 699.

أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَحَنَدًا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ۚ لَا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿١٩﴾

19. “Apakah (orang-orang) yang memberi minuman orang-orang yang mengerjakan haji dan mengurus Masjidil haram kamu samakan dengan orang-orang yang beriman kepada Allah dan hari kemudian serta berjihad di jalan Allah? mereka tidak sama di sisi Allah; dan Allah tidak memberi petunjuk kepada kaum yang zalim.” (QS. Al-Taubah/9: 19)

Ayat di atas diturunkan sebagai bantahan adanya anggapan bahwa orang-orang yang memberi minum orang-orang yang berhaji dan mengurus Masjidil Haram lebih utama daripada orang-orang yang beriman kepada Allah Swt, berhijrah, serta berjihad di jalan Allah Swt.⁷³ Penekanan dalam kajian *muqâran* terletak pada lafazh “*jâhada*” sehingga dibutuhkan perhatian khusus terhadapnya. Tak kalah penting dari itu ialah memahami sederet kalimat sebelum dan sesudah lafazh “*jâhada*” sebab dalam rangkaian kalimat tersebut penjelasan yang lebih gamblang dapat ditemukan. Selanjutnya adalah QS. Al-‘Ankabût/29: 6, dengan bentuk kata kerja *mudhâri*:

وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ ﴿٦﴾

6. “Dan barangsiapa yang berjihad, maka sesungguhnya jihadnya itu adalah untuk dirinya sendiri. Sesungguhnya Allah benar-benar Mahakaya (tidak memerlukan sesuatu) dari semesta alam.” (QS. Al-‘Ankabût/29: 6)

Adapun dalam QS. Al-Taubah/9: 24, dijumpai lafazh “*jihâd*” dalam bentuk kata benda:

قُلْ إِن كَانَ ءَابَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا

وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسْكَنٌ تَرْضَوْنَهَا أَحَبُّ إِلَيْكُمْ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ

فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ ۗ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ ﴿٢٤﴾

24. “Katakanlah: "Jika bapak-bapak, anak-anak, saudara-saudara, isteri-isteri, kaum keluargamu, harta kekayaan yang kamu usahakan, perniagaan yang kamu khawatiri kerugiannya, dan tempat tinggal yang kamu sukai, adalah lebih kamu cintai dari Allah dan Rasul-Nya dan dari berjihad di jalan-Nya, maka tunggulah sampai Allah mendatangkan keputusan-Nya. Dan Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang fasik.” (QS. Al-Taubah/9: 24)

⁷³ Abû al-Hasan ‘Alî bin Ahmad bin Muhammad bin ‘Alî al-Wâhidî, *Asbâb al-Nuzûl*, Bairût: Dâr al-Kutub, 2006, hal. 126.

Selanjutnya, ditemukan dalam QS. Al-Hajj/22: 78, dalam bentuk kata perintah (*amr*):

وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ ۗ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۗ مَلَّةً
أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ ۗ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ
وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ
فَنِعَمَ الْمَوْلَىٰ وَنِعَمَ النَّصِيرِ ﴿٧٨﴾

78. “Dan berjihadlah kamu pada jalan Allah dengan jihad yang sebenar-benarnya. Dia telah memilih kamu dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan. (Ikutilah) agama orang tuamu Ibrahim. Dia (Allah) telah menamai kamu sekalian orang-orang Muslim dari dahulu, dan (begitu pula) dalam (Al-Qur'an) ini, supaya Rasul itu menjadi saksi atas dirimu dan supaya kamu semua menjadi saksi atas segenap manusia, maka dirikanlah sembahyang, tunaikanlah zakat dan berpeganglah kamu pada tali Allah. Dia adalah Pelindungmu, maka Dialah Sebaik-baik pelindung dan sebaik-baik penolong.” (QS. Al-Hajj/22: 78)

Kelemahan dari penelusuran dengan pendekatan literer (*lafzhi*) semacam ini antara lain sifatnya yang kurang akomodatif. Disebut demikian sebab pendekatan *lafzhi* hanya berpaku pada level redaksi kata semata; yakni kata “*jihad*” beserta turunan katanya. Ayat-ayat yang terdapat sejumlah kata tersebut saja yang tersaring sebagai materi kajian, di luar itu tidak. Akibatnya, beberapa ayat yang dinilai mempunyai kaitan kuat dengan term yang dibahas menjadi tidak tersaring sebagai bahan kajian karena dalam ayat tersebut tidak ada lafaz yang dimaksud. Perhatikan contoh berikut ini:

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا هَلْ أَذَلُّكُمْ عَلَىٰ تَحْرِيرِ تَنجِيكُمْ مِّنْ عَذَابِ ٱلْأَلِيمِ ﴿١٠﴾ تَوَّابُونَ بِٱللَّهِ
وَرَسُولِهِ ۗ وَجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ ۗ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْمَلُونَ
﴿١١﴾ يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَيُدْخِلْكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَارُ وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي
جَنَّاتِ عَدْنٍ ۗ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١٢﴾ وَأُخْرَىٰ تُحِبُّونَهَا ۗ نَصْرٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ ۗ وَبَشِيرِ
ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿١٣﴾

10. “Hai orang-orang yang beriman, sukakah kamu aku tunjukkan suatu perniagaan yang dapat menyelamatkanmu dari azab yang pedih?”

11. “(yaitu) kamu beriman kepada Allah dan Rasul-Nya dan berjihad di jalan Allah dengan harta dan jiwamu. Itulah yang lebih baik bagimu, jika kamu mengetahui.”

12. “Niscaya Allah akan mengampuni dosa-dosamu dan memasukkanmu ke dalam jannah yang mengalir di bawahnya sungai-sungai; dan (memasukkan kamu) ke tempat tinggal yang baik di dalam jannah 'Adn. Itulah keberuntungan yang besar.”

13. “Dan (ada lagi) karunia yang lain yang kamu sukai (yaitu) pertolongan dari Allah dan kemenangan yang dekat (waktunya). dan sampaikanlah berita gembira kepada orang-orang yang beriman.” (QS. Al-Shaff/61: 10-13)

Serangkaian ayat di atas menunjukkan secara terang. Lafazh “*jihād*” ditemukan di ayat 11, dan seperti diketahui, ayat 10 merupakan ayat menjelaskan dalam kaitan apa perintah berjihad disampaikan oleh Allah Swt. Sementara ayat 12-13 adalah lanjutan pernyataan yang berisi janji Allah kepada orang-orang yang mau beriman pada Allah dan Rasul-Nya serta berjihad di jalan-Nya.

Pendekatan kedua dalam menetapkan ayat-ayat yang akan dibahas melalui tafsir komparatif ialah *syibhî* atau serupa. Maksudnya, ayat-ayat yang mempunyai redaksi yang serupa namun tak sama merupakan ayat-ayat yang dijadikan bahan kajian. Perbincangan seputar ayat-ayat dengan redaksi yang mirip ini tidak akan diulangi oleh penulis sebab telah dibicarakan dengan cukup panjang dalam bab IV.

Sedangkan pendekatan yang ketiga disebut penulis dengan pendekatan tematik atau *maudhû’i*. Pendekatan ini mensyaratkan mufasir komparatif untuk menelusuri ayat-ayat yang dipandang mempunyai kesamaan tema. Jadi, acuan utama dalam pendekatan tipe ketiga ini adalah intisari suatu ayat; apakah berbicara tentang tema yang dibahas atau tidak, tanpa melirik apakah ayat-ayat tersebut beredaksi mirip serta terdapat lafazh utama – *jihād* misalnya – atau tidak. Sehingga, boleh jadi ayat-ayat yang terkumpul seolah-olah tidak memiliki benang merah secara nyata padahal seluruhnya saling terkait sebab memiliki pokok pembicaraan yang sama.

Agar lebih mudah dipahami, penulis akan mengajukan contoh beberapa ayat yang berbicara tentang tema yang sama, misalnya ayat-ayat tentang penciptaan manusia:⁷⁴

QS. Al-Shâffât/37: 11:

فَأَسْتَفْتِهِمْ أَهْمَ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ مَنِ خَلَقْنَا إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِّن طِينٍ لَّازِبٍ ﴿١١﴾

⁷⁴ Daftar ayat tersebut dikutip dari Nashruddin Baidan, *Tafsir Maudhu’i: Solusi Qur`ani atas Masalah Sosial Kontemporer*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001, hal. 1-4.

11. “Maka tanyakanlah kepada mereka (musyrik Mekkah): "Apakah mereka yang lebih kukuh kejadiannya ataukah apa yang telah Kami ciptakan itu?" Sesungguhnya Kami telah menciptakan mereka dari tanah liat.” (QS. Al-Shâffât/37: 11)

QS. Al-Hajj/22: 5:

يَأْتِيهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ مِّن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِّنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِّنْ مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُّخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ^٥ وَنُقَرِّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ^٦ وَمِنْكُمْ مَّن يُّتَوَفَّىٰ وَمِنْكُمْ مَّن يُّرَدُّ إِلَىٰ أَرْدَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِن بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا^٧ وَتَرَىٰ الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأُنْبِتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ﴿٥﴾

5. “Hai manusia, jika kamu dalam keraguan tentang kebangkitan (dari kubur), maka (ketahuilah) sesungguhnya Kami telah menjadikan kamu dari tanah, kemudian dari setetes mani, kemudian dari segumpal darah, kemudian dari segumpal daging yang sempurna kejadiannya dan yang tidak sempurna, agar Kami jelaskan kepada kamu dan Kami tetapkan dalam rahim, apa yang Kami kehendaki sampai waktu yang sudah ditentukan, kemudian Kami keluarkan kamu sebagai bayi, kemudian (dengan berangsur-angsur) kamu sampailah kepada kedewasaan, dan di antara kamu ada yang diwafatkan dan (ada pula) di antara kamu yang dipanjangkan umurnya sampai pikun, supaya Dia tidak mengetahui lagi sesuatupun yang dahulunya telah diketahuinya. dan kamu lihat bumi ini kering, kemudian apabila telah Kami turunkan air di atasnya, hiduplah bumi itu dan suburlah dan menumbuhkan berbagai macam tumbuh-tumbuhan yang indah.” (QS. Al-Hajj/22: 5)

QS. Al-Mukminûn/23: 12-14:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ^{١٤} فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴿١٤﴾

12. “Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dari suatu saripati (berasal) dari tanah.”

13. “Kemudian Kami jadikan saripati itu air mani (yang disimpan) dalam tempat yang kokoh (rahim).”

14. “Kemudian air mani itu Kami jadikan segumpal darah, lalu segumpal darah itu Kami jadikan segumpal daging, dan segumpal daging itu Kami jadikan tulang belulang, lalu tulang belulang itu Kami bungkus dengan daging, kemudian Kami jadikan dia makhluk yang (berbentuk) lain. Maka Maha sucilah Allah, Pencipta yang paling baik.” (QS. Al-Mukminûn/23: 12-14)

QS. Al-Sajdah/32: 7-9:

الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ ۖ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ ﴿٧﴾ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلَالَةٍ مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ ﴿٨﴾ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ ۖ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ ۗ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴿٩﴾

7. “Yang membuat segala sesuatu yang Dia ciptakan sebaik-baiknya dan yang memulai penciptaan manusia dari tanah.”

8. “Kemudian Dia menjadikan keturunannya dari saripati air yang hina.”

9. “Kemudian Dia menyempurnakan dan meniupkan ke dalamnya roh (ciptaan)-Nya dan Dia menjadikan bagi kamu pendengaran, penglihatan dan hati; (tetapi) kamu sedikit sekali bersyukur.” (QS. Al-Sajdah/32: 7-9)

Sejumlah ayat di atas merupakan ayat-ayat yang bertema penciptaan manusia. Sengaja penulis tidak menampilkannya secara keseluruhan sebab akan membutuhkan tempat yang tidak sedikit karena jumlah ayat yang membahas tentang penciptaan manusia cukup banyak. Penulis mencukupkan diri dengan beberapa ayat saja sebagai representasi atas maksudnya menggelar ayat-ayat yang setema. Termasuk dalam kategori ayat-ayat yang bertema sama ialah ayat-ayat yang diperdebatkan oleh kalangan teolog masa lalu khususnya ayat-ayat berbicara perihal perbuatan manusia, apakah perbuatan tersebut murni dari manusia ataukah ada campur tangan Tuhan. Pembahasan di wilayah ini juga sempat disinggung Haidar Bagir saat membahas konsep tafsir komparasi melalui sebuah tulisannya.⁷⁵ Problematika muncul berawal dari asumsi meskipun sejumlah ayat tersebut memiliki topik yang sama, namun diakui atau tidak, terdapat kesan yang kuat adanya semacam kontradiksi dari penjelasan mengenai perbuatan manusia tersebut. Berikut ini adalah beberapa ayat yang dimaksud:⁷⁶

QS. Al-Sajdah/32: 17:

⁷⁵ Haidar Bagir, “Komparasi dalam Tafsir al-Qur’an” dalam Jurnal *Al-Hikmah*, No. 2, Tahun 1411 H.

⁷⁶ Daftar ayat tersebut dikutip dari Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah, Analisa, Perbandingan*. Jakarta: UI-Press, 2002, hal. 106-110.

فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٧﴾

17. “Tak seorangpun mengetahui berbagai nikmat yang menanti, yang indah dipandang sebagai balasan bagi mereka, atas apa yang mereka kerjakan.” (QS. Al-Sajdah/32: 17)

QS. Al-Kahfi/18: 29:

وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفِرْ ۚ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا ۚ وَإِن يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ ۚ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا ﴿٢٩﴾

29. “Dan Katakanlah: "Kebenaran itu datangnya dari Tuhanmu; maka barangsiapa yang ingin (beriman) hendaklah ia beriman, dan Barangsiapa yang ingin (kafir) biarlah ia kafir". Sesungguhnya Kami telah sediakan bagi orang orang zalim itu neraka, yang gejolaknya mengepung mereka. Dan jika mereka meminta minum, niscaya mereka akan diberi minum dengan air seperti besi yang mendidih yang menghanguskan muka. Itulah minuman yang paling buruk dan tempat istirahat yang paling jelek.” (QS. Al-Kahfi/18: 29)

QS. Al-Shâffât/37: 96:

وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾

96. “Padahal Allah-lah yang menciptakan kamu dan apa yang kamu perbuat itu”. (QS. Al-Shâffât/37: 96)

QS. Al-Insân/76: 30:

وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٣٠﴾

30. “Dan kamu tidak mampu (menempuh jalan itu), kecuali bila dikehendaki Allah. Sesungguhnya Allah adalah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana.” (QS. Al-Insân/76: 30)

Penting untuk diperhatikan, apabila ayat-ayat yang mempunyai kualifikasi dan masuk dalam seleksi jumlahnya tidak lebih dari 10 ayat, maka penafsir *muqâran* sepatutnya mengupas, menelaah, serta mengkaji seluruhnya. Tetapi jika ayat-ayat tersebut jumlahnya banyak, misalnya mencapai ratusan, maka tidak mengapa diambil dua pertiga dari ayat-ayat yang tersaring melalui seleksi tersebut. Sebenarnya tidak ada persoalan bila penafsir *muqâran* bersangkutan tidak merasa terlalu berat serta memiliki cukup waktu, tenaga, dan hal lain yang dibutuhkan. Hanya saja, umumnya menelaah ayat atau term yang jumlahnya ratusan dikhawatirkan tidak tepat guna dan bahkan dapat mengaburkan arah kajian. Karena itu, penulis

menganggap memadai dengan melakukan tindakan sistem representasi ayat sebagai untuk ayat-ayat dan term dengan jumlah yang banyak.

Sekedar untuk diperhatikan bahwa dalam tahap ini seorang penafsir *muqâran* hanya menghimpun dan menyeleksi ayat dan hadits yang memiliki kesamaan tema dan kemiripan redaksi, serta menjelaskan titik-titik persamaan dan perbedaannya. Sementara untuk langkah analisis dan komparasi yang lebih dominan dilakukan di tahap selanjutnya, yakni di tahap tiga.

Termasuk dalam kategori pendekatan *maudhû'î* adalah istilah-istilah yang tidak ditemukan dalam Al-Qur`an, seperti integritas, demokrasi, nasionalisme, dan lainnya. Jika demikian halnya, maka penafsir *muqâran* dapat melacak terlebih dahulu ciri khas, sifat, atau karakter utama, dari masing-masing istilah tersebut untuk kemudian ditelusuri dalam Al-Qur`an. Misalnya, istilah “etika politik”, yang tidak ada dalam Al-Qur`an. Oleh karena itu, terlebih dahulu harus diidentifikasi sifat-sifat, karakteristik, dan ciri khas yang merupakan unsur-unsur yang mewujudkan etika politik yang baik, seperti adil, jujur, musyawarah, toleransi, dan sebagainya.⁷⁷ Ayat-ayat yang diduga keras berbicara mengenai sejumlah sifat yang menyelimuti politik yang beretika tersebut dihimpun untuk dikaji secara mendalam melalui metode tafsir *muqâran*.

3. **Komparasi: Membandingkan Ayat, Hadits, Dan Pendapat Mufasir Lain Pada Sisi-Sisi Terkait Pembahasan**

Kata komparasi memiliki arti perbandingan.⁷⁸ Sedangkan komparatif merupakan kata sifat yang berarti berkenaan atau berdasarkan perbandingan.⁷⁹ Tahap ketiga ini merupakan tahap yang paling serius dibandingkan dengan tahap lainnya, sebab dalam tahap ini penafsir *muqâran* dituntut untuk memilah bagian-bagian tertentu, mencari persamaan dan perbedaan, menganalisis seluk-beluk ayat, hadits, dan pendapat sekaligus figur mufasir yang telah dihimpun sebelumnya.

Ayat-ayat Al-Qur`an dan hadits Nabi Saw yang sudah terkumpul melalui proses seleksi di tahap kedua seperti dibicarakan sebelumnya, dikomparasikan. Karena komparasi ayat dengan ayat, dan ayat dengan hadits telah dibahas, maka dalam bagian ini penulis hanya akan memaparkan konsep perbandingan antara para mufasir pada masing-masing pandangan penafsirannya atas suatu ayat. Di pusran inilah sebenarnya intisari dari tafsir *muqâran* sebab dalam tahap ini biasanya akan diulas oleh masing-masing mufasir perihal perbandingan antar ayat yang berbicara tentang masalah yang

⁷⁷ Nashruddin Baidan, *Tafsir Maudhu'i: Solusi Qur'ani atas Masalah Sosial Kontemporer*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001, hal. 195-210.

⁷⁸ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi ketiga, cetakan ke-III, Jakarta: Balai Pustaka, 2005, hal. 584; Pius A Partanto dan M. Dahlan al Barry, *Kamus Ilmiah Populer*, Arkola: Surabaya, t.th, hal. 352.

⁷⁹ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, ..., hal.584.

sama, juga dengan hadits Nabi Saw yang acapkali disertakan untuk menjelaskan ayat yang dibahas, serta mufasir bersangkutan terkadang mengutip pendapat mufasir yang lain sehingga menuntut penafsir *muqâran* untuk cermat dalam upaya analisisnya.

Adalah kenyataan yang sulit untuk dibantah bahwa sejumlah mufasir yang diperbandingkan memiliki pandangan yang bermacam-macam, baik dari segi bahasa, sudut pandang, metode, dan sebagainya terkait penafsirannya. Oleh sebab itu, agar lebih mudah mendeteksinya seyogyanya dipahami terlebih dahulu titik-titik yang rawan terjadi perbedaan sekaligus faktor-faktor penyebabnya. Menurut al-Syâyi', terdapat 20 sebab kenapa para mufasir berbeda-beda dalam memahami dan menafsirkan Al-Qur`an; 1) adanya perbedaan *qira`at* dalam ayat-ayat; 2) hal-hal yang berkaitan dengan hadits perihâl sanad, status, dan pemahamannya; 3) kemungkinan menetapkan atau menghapus (*al-naskh*); 4) kemungkinan *muthlaq* dan *muqayyad*; 5) kemungkinan umum atau khusus; 6) kemungkinan hakiki atau majazi; 7) kemungkinan lafazh bermakna banyak bukan karena keruwetan; 8) keglobalan suatu lafazh; 9) perbedaan bentuk *i`râb*; 10) perbedaan rujukan *dhamîr*; 11) keruwetan lafazh; 12) kemungkinan kalimat *taqdîm* dan *ta`khîr* serta *taqdîr* (penjelasan implisit) runtut kalimat; 13) kemungkinan adanya yang terbuang serta *taqdîr* dari kalimat yang terbuang tersebut; 14) kemungkinan adanya kata penghubung dalam konteks sebuah kalimat; 15) perbedaan dalam penentuan *isti`nâ`* (pengecualian) yang meliputi macam dan letak kembalinya; 16) perbedaan dalam makna suatu *huruf*; 17) mengabaikan petunjuk yang terdapat pada konteks ayat; 18) fanatik mazhab; 19) perbedaan akidah; 20) perbedaan mufasir dalam mendefinisikan *'ismah* (kesucian dari kesalahan dan dosa) para Nabi.⁸⁰ Dari sini dapat dipahamai bahwa merujuk pada suatu referensi, yakni kitab tafsir, merupakan sebuah keniscayaan. Sebab, tanpa rujukan yang jelas akan mengaburkan bahkan membawa hasil penafsiran *muqâran* jauh pada kebenaran.

Menarik untuk diperhatikan dari penjelasan yang disampaikan al-Syâyi' di atas, poin nomor satu sampai tujuh belas merupakan faktor penyebab terjadinya perbedaan penafsiran. Ketujuh belas faktor ini berbasis pada teks atau dalam bahasa al-Khûlî (w. 1966 M) disebut dengan *mâ fî al-Qur`ân*, sedangkan tiga yang terakhir yakni poin delapan belas hingga dua puluh adalah *mâ haula al-Qur`ân* yaitu faktor-faktor yang berada di sekitar Al-Qur`an, dalam hal ini adalah sang mufasir. Tampak dengan jelas adanya selisih antara keduanya. Meskipun terlihat hanya berjumlah tiga poin, menurut pandangan penulis, ketiga yang terakhir itulah yang justru akan mewarnai tujuh belas faktor lainnya. Hasil penafsiran mereka akan mengarah

⁸⁰ Muḥammad bin 'Abd al-Raḥmân bin Shâlih al-Syâyi', *Asbâb Ikhtilâf al-Mufasssîrîn*, Riyâdh: Maktabah al-'Ubaykân, 1995, hal.149-150.

dan mendukung mazhab serta akidah yang dianutnya kendati secara literer pemaknaan ayat tidak mengisyaratkannya. Dengan kata lain, kendati secara kuantitas dapat dikatakan jumlahnya sedikit, akan tetapi secara kualitas amat berperan menentukan suatu produk penafsiran. Dan inilah yang diungkap Goldziher (w. 1921 M) dalam kajiannya tentang tafsir pada sejumlah mazhab.⁸¹ Ia mencontohkan penafsiran sektarian, yakni kaum Syi'ah, ketika menafsirkan QS. Al-Nûr/24: 35:

اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِ ۚ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۚ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ
الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبْرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ
زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُورٌ عَلَى نُورٍ ۗ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ ۗ مَنْ يَشَاءُ ۚ وَيَضْرِبُ اللَّهُ
الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ ۗ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣٥﴾

35. "Allah (Pemberi) cahaya (kepada) langit dan bumi. perumpamaan cahaya Allah, adalah seperti sebuah lubang yang tak tembus, yang di 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." (QS. Al-Nûr/24: 35)

Sembari mengutip Tafsir al-Qummî yang dipandang sebagai tafsir papan atas kaum Syi'ah, orientalis kelahiran Hongaria tersebut menegaskan bahwa yang dimaksud dengan *misykât* pada ayat di atas menurut kaum Syi'ah ialah Fatimah Ra, sedangkan kalimat *fihâ mishbâh* ialah Imam al-Hasan, potongan ayat *wa al-mishbâh fi al-zujâjah* ialah Imam al-Husain, lalu kalimat *ka-annahâ kaukab(un) durriyy(un) yûqadu min syajarat(in) mubâarakat(in)* ialah pohon yang memberi keberkahan (*syajarat mubâarakah*) yang dalam rangkaian kalimat ini ialah Nabi Ibrahim As, dan *lâ syarqiyyah wa lâ garbiyyah* ialah agama Nabi Ibrahim As bukan agama Yahudi ataupun Nasrani, selanjutnya kalimat *nûr(un) 'alâ nûr* mempunyai arti kedatangan Imam sesudah Imam lainnya dengan silih berganti. Adapun potongan ayat *yahdi-llâhu li nûrihî* pada ayat di atas mengandung arti diperuntukkan bagi para Imam, dan lafazh *man yasyâ`* berarti Allah akan memasukkan orang-

⁸¹ Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir: Dari Aliran Klasik Hingga Modern*, terj: M. Alaika Salamullah, dkk, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003.

orang yang dikehendaki-Nya dalam lingkupan cahaya tanpa suatu kesangsian. Penafsiran semacam ini, menurut Goldziher, sengaja diciptakan kaum Syi'ah untuk mendukung mazhabnya.⁸²

Contoh berikutnya ialah penafsiran QS. Ibrâhîm/14: 24-26:

أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ ﴿٢٤﴾
 تُؤْتِي أكلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا ۗ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ
 يَتَذَكَّرُونَ ﴿٢٥﴾ وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا
 مِنْ قَرَارٍ ﴿٢٦﴾

24. “Tidakkah kamu perhatikan bagaimana Allah telah membuat perumpamaan kalimat yang baik seperti pohon yang baik, akarnya teguh dan cabangnya (menjulang) ke langit.”

25. “Pohon itu memberikan buahnya pada setiap musim dengan seizin Tuhannya. Allah membuat perumpamaan-perumpamaan itu untuk manusia supaya mereka selalu ingat.”

26. “Dan perumpamaan kalimat yang buruk seperti pohon yang buruk, yang telah dicabut dengan akar-akarnya dari permukaan bumi; tidak dapat tetap (tegak) sedikitpun.” (QS. Ibrâhîm/14: 24-26)

Ayat di atas menurut penafsiran Imam Ja'far Shadiq (w. 158 H/757 M) bahwa yang dimaksud pohon pada ayat tersebut ialah Rasulullah Saw, keturunannya (nasabnya) ditetapkan pada keluarga Bani Hasyim, sementara cabang pohonnya ialah Ali bin Abi Thalib, dahannya ialah Fatimah Ra, sedangkan buahnya ialah para Imam yang merupakan anak keturunan dari Ali dan Fatimah Ra, adapun para pengikut Syi'ah ialah dedaunan dari pohon tersebut. Maka seorang yang beriman – yang diisyaratkan sebagai daun -- dari kalangan Syi'ah akan mati serta meninggalkan atau jatuh dari pohon tersebut, kemudian ia akan menumbuhkan tunas yang baru pada pohon tersebut. Lalu tatkala Imam Ja'far ditanya lagi mengenai penafsiran “...memberikan buahnya pada setiap musim dengan seizin Tuhannya...” dijawab sembari mengatakan bahwa para Imam tidak akan memberi fatwa mengenai halal dan haram pada pengikutnya ketika mereka tengah melaksanakan ibadah haji atau umrah. Lalu Allah menjadikan perumpamaan untuk musuh-musuh Rasulullah, seperti termaktub dalam ayat, “Dan perumpamaan kalimat yang buruk seperti pohon yang buruk, yang telah dicabut dengan akar-akarnya dari permukaan bumi; tidak dapat tetap (tegak) sedikitpun.” Imam Ja'far menyatakan bahwa mereka ialah orang-orang kafir yang amal perbuatannya

⁸² Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir*:..., hal. 364-365.

tidak dapat naik ke atas langit serta Bani Umayyah yang tak pernah mengingat Allah Swt dalam sebuah majlis ataupun dalam masjid. Amal perbuatan mereka tidak ada yang dapat naik ke langit melainkan hanya sedikit saja dari amal mereka.⁸³ Menurut penulis, penafsiran ini amat nyata menunjukkan kecenderungannya pada sekte Syi'ah. Hal semacam ini bukanlah suatu yang mengejutkan sebab sejak awal pola pemikiran utamanya akidah sang mufasir telah terpatri dengan prinsip-prinsip Syi'ah sehingga berpengaruh pada penafsiran yang dihasilkannya.

Jika dibandingkan dengan penafsiran yang umum dari kalangan *jumhûr al-mufasssîrîn* akan didapati penafsiran yang jauh berbeda dengan penafsiran di atas. Ayat di atas mengandung makna bahwa kalimat yang baik ialah kalimat tauhid, segala perkataan yang mengarah pada kebajikan serta mencegah dari kemunkaran dan perbuatan yang baik. Kalimat tauhid yang dimaksud ialah kalimat *lâ ilâha illa-llâh*. Sedangkan yang dikatakan sebagai kalimat yang buruk adalah kalimat kufur, syirik, dan segala perkataan yang tidak benar serta perbuatan yang tidak baik.⁸⁴ Melihat dua penafsiran di atas terasa amat menganga jurang perbedaan yang terjadi pada keduanya. Penafsiran kalangan Syi'ah terlihat demikian eksklusif serta tampak sekali upaya peneguhan paham kesekteannya. Ini berdampak pada sukarnya penerimaan dari kalangan non-Syi'ah atas sebuah penafsiran. Sedangkan penafsiran lainnya terlihat lebih inklusif serta tidak terjat dalam sekat-sekat kesektean yang cenderung tertutup sehingga peluang untuk dapat diterima oleh berbagai kalangan terbuka cukup lebar.

Sikap fanatik sekte juga ditemukan dalam *Tafsir al-Zamakhsharî* yang beraliran Muktazilah. Sekedar diketahui bahwa dalam aliran Muktazilah terdapat dogma "*al-shalâh wa al-ashlah*", yakni Tuhan berkewajiban mewujudkan yang baik dan bahkan yang terbaik demi kemaslahatan manusia. Tuhan sesungguhnya dapat berlaku zalim serta berdusta pada manusia, akan tetapi mustahil dilakukan-Nya. Perbuatan semacam itu mengandung arti yang tidak baik, sementara Tuhan sebagai Zat yang Mahasempurna tidak dapat berbuat yang tidak baik. Sehingga, seluruh perbuatan-Nya wajib bersifat baik.⁸⁵ Ajaran ini tampak dengan jelas ketika menafsirkan QS. Al-Baqarah/2: 7:

⁸³ Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir*:..., hal. 366.

⁸⁴ Abû Thâhir bin Ya'qûb al-Fairûzâbâdî, *Tanwîr al-Miqbâs min Tafsîr Ibn 'Abbâs*, Bairût: Dâr al-Fikr, 1995, hal.161-162; Jalâl al-Dîn bin Muḥammad bin Aḥmad al-Mahallî dan Jalâl al-Dîn 'Abd al-Rahmân bin Abî Bakr al-Suyûthî, *Tafsîr al-Qur`ân al-'Adzîm*, Surabaya: Dâr al-'Ilm, t.th, hal. 209; 'Abd al-Rahmân bin Nâshir al-Sa`dî, *Taysîr al-Karîm al-Rahmân fî al-Tafsîr al-Kalâm al-Mannân*, Kairo: Dâr al-Manâr, 2002, hal. 421.

⁸⁵ Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah, Analisa, Perbandingan*, Jakarta: UI-Press, 2002, hal. 48.

حَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَوَاتٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٧﴾

7. “Allah telah mengunci-mati hati dan pendengaran mereka, dan penglihatan mereka ditutup, dan bagi mereka siksa yang amat berat.” (QS. Al-Baqarah/2: 7)

Ayat di atas merupakan lanjutan dari ayat sebelumnya yang berbicara tentang orang-orang kafir yang tidak mau menerima dakwah Rasulullah Saw untuk beriman pada Allah. Dalam ayat sebelumnya dinyatakan bahwa orang-orang kafir tetap ingkar meskipun kabar yang menakutkan (*indzâr*) disampaikan ataupun tidak pada mereka.⁸⁶ Keingkaran mereka itu digambarkan oleh Allah seolah-olah hati, pendengaran, serta penglihatan mereka disegel (dikunci) dan ditutup mati.

Persoalannya, dari sudut pandang kebahasaan pada teks ayat, pihak yang melakukan demikian dalam ayat di atas ialah Allah sendiri, sementara mereka meyakini ajaran “*al-shalâh wa al-ashlah*”. Sehingga, agar dapat tetap berpegang pada ajaran tersebut, seperti dikutip Ahmad Thib Raya, ayat di atas dipahami oleh al-Zamakhsyarî (w. 1144 M) dengan menggunakan kaidah-kaidah dalam ilmu *bayân*. Salah satu pemuka Muktazilah tersebut rupanya enggan memaknainya sesuai dengan pengertian lahiriah ayat, namun dimaknai melalui pemaknaan tersirat dari teks lahiriahnya. Al-Zamakhsyarî menempatkan makna lafazh “*khatama*” sepadan dengan “*katama*”, sedangkan lafazh “*gisyâwah*” disepadankan dengan lafazh “*githâ*”, sehingga makna *mengunci hati* dan *menutup pandangan* pada ayat di atas tidak dapat dipahami secara hakiki, namun mesti dipahami secara majazi yang memiliki dua pengertian; i) dapat berbentuk *isti'ârah*, dan ii) dapat berbentuk *tamtsîl*. Dalam bentuk *isti'ârah* berarti bermakna sesungguhnya hati, pendengaran, serta pendengaran mereka semata yang tertutup. Hati mereka tertutup sebab petunjuk Tuhan yang datang pada mereka tidak dapat menembus kalbu sanubari mereka. Hal ini sebabkan sikap enggan dan kesombongan mereka untuk menerima hidayah. Juga demikian dengan pendengaran mereka yang tertutup sebab segala kebenaran yang mereka dengar tidak mereka *camkan* dengan baik sehingga keluar lagi. Adapun penglihatan mereka dikatakan tertutup sebab tidak terlihat oleh mereka tanda-tanda kekuasaan Allah Swt serta kebesaran-Nya, tidak sebagaimana yang dilakukan orang-orang yang mau mengambil pelajaran melalui tanda kebesaran Allah Swt tersebut. Ini terjadi pada mereka sehingga dikatakan seolah-olah ada penutup yang menghalangi pandangan mereka lalu

⁸⁶ QS. Al-Baqarah/2: 6:

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٦﴾

6. “Sesungguhnya orang-orang kafir, sama saja bagi mereka, kamu beri peringatan atau tidak kamu beri peringatan, mereka tidak juga akan beriman.”

berdampak mereka tak adapt melihat.⁸⁷ Pemaparan ini cukup rasional seperti karakter Muktazilah yang mengedepankan rasio.

Mengenai persoalan kenapa perbuatan penguncian hati, penutupan pendengaran dan penglihatan tersebut disandarkan pada Allah, dijawab oleh al-Zamakhsharî bahwa penyandaran tersebut bersifat kinayah atas sikap mereka yang melampaui batas dalam menentang kebenaran yang datang dari Allah Swt serta menancap dalam hati, pendengaran, dan penglihatan mereka, sebab seluruhnya merupakan makhluk Allah Swt dan datang daripada-Nya. Maksud penyandaran ini ialah penyebutan sesuatu yang lazim, namun yang dikehendaki sesungguhnya ialah yang *malzûm*, dan itulah tujuan utama penyandaran dalam ayat di atas. Contoh yang diajukan oleh al-Zamakhsharî untuk menjelaskan pemahaman ini ialah “*fulân(un) majbûl(un) ‘alâ kadzâ wa mafthûr(un) ‘alaih*” yang artinya “*anu diciptakan dengan watak yang demikian serta diberi fitrah yang semacam itu*”. Ungkapan ini memiliki maksud untuk menunjukkan bahwa seseorang amat kuat yang mempunyai sifat yang demikian.⁸⁸

Pemaparan contoh dianggap menurut hemat penulis sudah cukup untuk menyebut adanya pengaruh yang kuat dari seorang mufasir terhadap produk tafsirnya. Seorang mufasir berakidah Syi’ah niscaya membawa corak tafsirnya pada pemahaman Syi’ah. Demikian juga mufasir Muktazilah, tentu akan memenuhi lembaran-lembaran tafsirnya dengan doktrin dan ajaran yang terdapat dalam aliran Muktazilah. Dalam tataran yang umum, fenomena semacam ini merupakan sesuatu logis dan bukan sesuatu yang mengejutkan.

4. Ekleksasi: Menyaring Bagian-Bagian Tertentu Dari Pendapat Mufasir Yang Dipandang Paling Kuat Dan Unggul

Term ekleksasi memiliki akar kata yang samadengan eklektik yang artinya bersifat memilih yang terbaik dari berbagai sumber (tentang orang, gaya, mode). Eklektikus mempunyai arti orang yang mengerjakan sesuatu dengan menggunakan metode eklektik; filsuf yang mengambil segala ajaran (sistem) yang menurutnya adalah yang terbaik.⁸⁹ Juga berarti bersifat punya pendirian yang luas; bersifat memilih apa yang terbaik (dari berbagai sumber).⁹⁰ Adapun eklektikisme berarti melakukan pemilihan dan penggabungan Antara bagian-bagian dari berbagai aliran dan corak dari filsafat.⁹¹ Dari sejumlah penjabaran kebahasaan ini dapat diungkap bahwa

⁸⁷ Ahmad Thib Raya, *Rasionalitas Bahasa Al-Qur`an: Upaya Menafsirkan Al-Qur`an dengan Pendekatan Kebahasaan*, Jakarta: Fikra, 2006, hal. 225-226.

⁸⁸ Ahmad Thib Raya, *Rasionalitas Bahasa Al-Qur`an: Upaya Menafsirkan Al-Qur`an dengan Pendekatan Kebahasaan*,..., hal. 226-227.

⁸⁹ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi ketiga, cetakan ke-III, Jakarta: Balai Pustaka, 2005, hal. 286.

⁹⁰ Pius A Partanto dan M. Dahlan al Barry, *Kamus Ilmiah Populer*, Arkola: Surabaya, t.th, hal. 130.

⁹¹ Pius A Partanto dan M. Dahlan al Barry, *Kamus Ilmiah Populer*,..., hal.130.

ekleksi merupakan proses pemaknaan dengan cara memilah lalu memilih sisi- sisi paling unggul dan paling kuat sebagai langkah lanjutan menuju sebuah kesimpulan yang kontekstual, solutif, dan argumentatif. Tak hanya sekedar mengutip, penafsir *muqâran* mesti mengajukan hasil pembacaan dan kajiannya untuk menunjang tujuan tersebut.

Tahap keempat ini merupakan tahap elaborasi dari pendapat sebelumnya mengalami ekstraksi atau pengambilan inti sari. Oleh karena itu, penulis mengajukan tiga hal untuk dijadikan neraca timbangan dan tolok ukur dalam kinerja ekleksi ini; Satu, ekleksi tetap berpedoman pada rumusan baku yang terdapat dalam *'ulûm al-Qur`ân* sebagai perangkat dalam menimbang sederet pandangan para mufasir. Dengan berpegang pada ilmu-ilmu Al-Qur`an, seorang penafsir dapat mengatur langkahnya sehingga tidak sampai keluar dari pakem yang telah disepakati oleh ulama tafsir. Dua, agar penafsir *muqâran* dapat terhindar dari bias jender maka sudah semestinya prinsip-prinsip dasar yang meringkai pola kesetaraan jender harus senantiasa menjadi perhatian. Di titik inilah yang kadangkala terabaikan sehingga pola-pola penafsiran lama yang kurang sensitif jender menjadi terulang kembali. Tiga, untuk kasus tertentu penulis juga membuka diri dengan perangkat hermeneutik jika memang diperlukan. Berikut ini akan dijabarkan masing-masing dari ketiganya:

Satu, *'ulûm al-Qur`an*. Tersusun dari dua kata, yakni *'ulûm* dan *al-Qur`ân*. Kata *'ulûm* (ilmu-ilmu) merupakan bentuk jamak dari kata *'ilm* yang berarti ilmu. Sementara "*al-Qur`ân*" merupakan nama kitab Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw. Dengan demikian jika dua kata tersebut dipadukan, *'ulûm al-Qur`ân*, maka dikatakan memiliki arti ilmu-ilmu al-Qur`an atau ilmu-ilmu yang membahas tentang Al-Qur`an.

Pemakaian kata jamak dalam *'ulûm al-Qur`ân*, bukan kata *mufrad*, yaitu *'ilm* al-Qur`an, sebab istilah ini tidak tertuju pada satu cabang ilmu yang terkait dengan Al-Qur`an, namun mencakup seluruh ilmu yang terdapat dan memiliki sandaran dalam Al-Qur`an.⁹² Dengan demikian tidaklah mengherankan manakala jika disiplin ini disemati dengan bentuk jamak. Sedangkan secara terminologi, *'ulûm al-Qur`ân* dipahami dengan "Serangkaian pembahasan yang berkaitan dengan Al-Qur`an yang mulia lagi abadi, baik dari aspek sisi penurunannya, kodifikasi, tertib urutnya, pembukuannya, pengetahuan tentang *sabab nuzûl*, *makkî-madanî*, pengetahuan mengenai *nâsikh mansûkh*, *muhkam mutasyâbih*, dan lainnya yang berkenaan Al-Qur`an atau yang memiliki kaitan dengannya."⁹³ Seperangkat ilmu yang telah disebutkan tersebut merupakan pijakan mutlak

⁹² Muḥammad 'Abd al-'Azhîm al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur`ân*, juz 1, Bairût Dâr al-Kutub, 2004, hal.23.

⁹³ 'Alî al-Shâbûni, *Al-Tibyân fî 'Ulûm al-Qur`ân*, Jakarta: Dâr al-Kutub al-Islâmiyyah, 2003, hal. 6.

yang senantiasa harus diperhatikan oleh penafsir komparatif. Tidak mengindahkan sebagian daripadanya dapat berakibat fatal sebab antara satu bagian dengan bagian yang lain memiliki keterpaduan tersendiri.

Neraca timbangan yang kedua guna menentukan kualifikasi penafsiran yang dikomparasikan ialah produk penafsiran mesti mempunyai tingkat sensitifitas jender yang tinggi. Artinya, produk penafsiran disebut unggul dan kuat harus berwawasan jender sehingga terbebas dari bias jender yang acapkali membuat sebuah penafsiran timpang dan jauh dari rasa kesetaraan. Terdapat sejumlah poin yang harus dicermati perihal konsep jender yang berhubungan dengan pemaknaan ayat-ayat suci Al-Qur`an. Konsep tersebut menjadi acuan dasar sekaligus potret mengenai seperti apa kitab suci kaum Muslim tadi memperlakukan kesejajaran martabat manusia didasarkan pada nilai-nilai Ilahi. Konsep-konsep tersebut diuntai oleh beberapa ayat yang menyebar di berbagai surat Al-Qur`an. Zaitunah Subhan (l. 1950) menemukan setidaknya ada tujuh tonggak yang menandakan kesetaraan antara kaum laki-laki dan kaum perempuan, yakni.⁹⁴

Pertama, tentang pahala dan hukuman. Kewajiban yang dialamatkan pada umat Muslim adalah kewajiban yang sifatnya umum. Tiap-tiap *mukallaf*, laki-laki ataupun perempuan, memiliki dua pilihan yang sama dalam menyikapi aturan Tuhan tadi. Pahala disediakan oleh Allah tatkala perintah-Nya dilaksanakan dengan baik oleh para hamba-Nya, namun sebaliknya siksaan akan diterima seorang hamba yang tak mengindahkan perintah-Nya. Fenomena ini nyata terlihat di berbagai ayat Al-Qur`an yang otomatis membantah tuduhan bahwa kitab yang dibawa Nabi Muhammad Saw tersebut berlaku tak adil pada kaum lelaki ataupun perempuan.⁹⁵ Sejumlah ayat yang tercakup dalam kategori ini adalah QS. Ali `Imrân/3: 195:

فَأَسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَمَلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ ۖ بَعْضُكُم مِّن
بَعْضٍ ۗ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِن دِينِهِمْ وَأُودُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ
عَنَّهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ عِنْدَهُ
حُسْنُ الثَّوَابِ ﴿١٩٥﴾

195. "Maka Tuhan mereka memperkenankan permohonannya (dengan berfirman): "Sesungguhnya aku tidak menyia-nyiakan amal orang-orang yang beramal di antara kamu, baik laki-laki atau perempuan, (karena)

⁹⁴ Zaitunah Subhan, *Al-Qur`an dan Perempuan Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran*, Jakarta: Kencana, 2015, hal. 35-66.

⁹⁵ Lihat, misalnya: Marcel A. Boisard, *Humanisme dalam Islam*, terj: H. M. Rasjidi, Jakarta: Bulan Bintang, 1980, hal. 120.

sebagian kamu adalah turunan dari sebagian yang lain. Maka orang-orang yang berhijrah, yang diusir dari kampung halamannya, yang disakiti pada jalan-Ku, yang berperang dan yang dibunuh, pastilah akan Ku-hapuskan kesalahan-kesalahan mereka dan pastilah aku masukkan mereka ke dalam surga yang mengalir sungai-sungai di bawahnya, sebagai pahala di sisi Allah, dan Allah pada sisi-Nya pahala yang baik.”(QS. Ali ‘Imrân/3: 195)

Seperti halnya laki-laki yang berasal dari laki-laki dan perempuan, niscaya juga demikian halnya dengan perempuan yang berasal dari laki-laki dan perempuan. Keduanya adalah manusia yang sama, tidak ada kelebihan antara yang satu dari yang lainnya mengenai penilaian keimanan dan amal perbuatannya. Dari titik ini jelas bahwa jenis kelamin atau jender bukanlah penentu pahala, tingkat kemuliaan, atau yang lainnya selain amal yang diperbuat oleh tiap-tiap orang, laki-laki ataupun perempuan. Hal serupa juga dijumpai dalam QS. Al-Nisâ`/4: 124:

وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ
وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا ﴿١٢٤﴾

124. “Barangsiapa yang mengerjakan amal-amal saleh, baik laki-laki maupun wanita sedang ia orang yang beriman, maka mereka itu masuk ke dalam surga dan mereka tidak dianiaya walau sedikitpun.”(QS. Al-Nisâ`/4: 124)

Ayat ini menjelaskan bahwa kaum lelaki dan kaum perempuan dalam agama Islam memperoleh pahala yang sama, serta suatu amal saleh mesti diiringi rasa keimanan.⁹⁶ Pernyataan yang gamblang pada dua term di atas, yaitu *dzakar* yang artinya laki-laki serta *untsâ* yang artinya perempuan member petunjuk yang juga gamblang perihal nihilnya diskriminasi ganjaran pada amal manusia yang didasarkan oleh jenis kelamin. Sebuah perbuatan terpuji dalam bentuk yang sama tatkala diamalkan oleh setiap laki-laki ataupun perempuan, maka akan membuahkan ganjaran yang sama baik di dunia maupun di akhirat nanti.

Konsep senada juga diberlakukan untuk sanksi dan tindak pelanggaran lainnya. Laki-laki serta perempuan tentu mendapat perlakuan sama untuk pelanggaran yang juga sama, dengan begitu keadilan meniscayakan untuk terwujud tanpa adanya perbedaan hukum yang didasarkan pada aspek jender. Beberapa ayat yang membicarakan tema ini dapat ditemukan antara lain dalam QS. Al-Mâidah/5: 38:⁹⁷

⁹⁶ *Al-Qur`an dan Terjemahnya.*

⁹⁷ Menarik dicermati, didahulukannya orang yang mencuri laki-laki atas orang yang mencuri perempuan di ayat ini, dan dudahulukannya orang perempuan yang berzina atas orang laki-laki yang berzina pada QS. Al-Nûr/24: 2, member isyarat bahwa kaum laki-laki

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا تَكْلَافًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ



38. “Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.”(QS. Al-Mâidah/5: 38)

Sejalan dengan arah pembicaraan sebelumnya ialah firman Allah Swt dalam QS. Al-Nûr/24: 2:

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيَشْهَدَ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ

2. “Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus dali dera, dan janganlah belas kasihan kepada keduanya mencegah kamu untuk (menjalankan) agama Allah, jika kamu beriman kepada Allah, dan hari akhirat, dan hendaklah (pelaksanaan) hukuman mereka disaksikan oleh sekumpulan orang-orang yang beriman.” (QS. Al-Nûr/24: 2)

Kedua, kewajiban dalam mencari ilmu. Islam adalah agama yang menyediakan posisi yang luhur untuk ilmu dan oleh sebab itu diperintahkan pada pemeluknya agar senantiasa menimba ilmu pengetahuan, baik kaum lelaki ataupun perempuan. Istilah diskriminasi dalam hal menuntut ilmu tidak dijumpai dalam Islam.⁹⁸ Kitab suci Al-Qur`an menyebutkan, diantaranya, dalam QS. Al-Taubah/9: 122:

lebih berani mencuri daripada kaum perempuan, sementara itu perzinahan terjadi lebih karena keberanian kaum perempuan melakukan pelanggaran aturan Ilahi, yakni agar tidak memperlihatkan hiasan mereka yang bisa merangsang terjadinya perzinahan. M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, Vol 3, Jakarta: Lentera Hati, 2000, hal. 93. Adapun didahululkannya orang laki-laki tua yang berzina atas orang perempuan yang berzina pada ayat yang telah dihapus teksnya (mansûkh), yakni: “*Al-syaikh wa al-syaikhat idzâ zanayâ fa-rjumûhumâ al-battata jazâ`a(n) bimâ kasabâ nakâlâ(n) min-Allâh...*”, menurut Said Agil Husin Al Munawwar, karena meskipun telah berusia tua, libido seksual seorang laki-laki akan tetap stabil dan ini tidak pada kaum perempuan yang bila berusia tua akan mengalami menopause. Penjelasan ini disampaikan Said Agil Husin Al Munawwar pada Sidang Disertasi Tertutup penulis, pada 15 Agustus 2020.

⁹⁸ Zaitunah Subhan, *Al-Qur`an dan Perempuan Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran*, Jakarta: Kencana, 2015, hal. 35-66.

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي
الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴿١٢٢﴾

122. "Tidak sepatutnya bagi mukminin itu pergi semuanya (ke medan perang), mengapa tidak pergi dari tiap-tiap golongan di antara mereka beberapa orang untuk memperdalam pengetahuan mereka tentang agama dan untuk memberi peringatan kepada kaumnya apabila mereka telah kembali kepadanya, supaya mereka itu dapat menjaga dirinya." (QS. Al-Taubah/9: 122)

Atau dalam QS. Al-Mujâdalah/58: 11:

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَأَفْسَحُوا يَفْسَحِ اللَّهُ لَكُمْ
وَإِذَا قِيلَ آنشُرُوا فَأَنشُرُوا يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ ۗ وَاللَّهُ
بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿١١﴾

11. "Hai orang-orang beriman apabila kamu dikatakan kepadamu: "Berlapang-lapanglah dalam majlis", maka lapangkanlah niscaya Allah akan memberi kelapangan untukmu, dan apabila dikatakan: "Berdirilah kamu", maka berdirilah, niscaya Allah akan meninggikan orang-orang yang beriman di antaramu dan orang-orang yang diberi ilmu pengetahuan beberapa derajat, dan Allah Maha mengetahui apa yang kamu kerjakan." (QS. Al-Mujâdalah/58: 11)

Ketiga, hak untuk memiliki, jual beli, juga mewarisi. Al-Qur`an menempatkan martabat perempuan, tidak seperti yang diduga maupun diterapkan oleh banyak kalangan. Kitab umat Islam memposisikan perempuan pada posisi terhormat, tak terkecuali masalah harta warisan, hak kepemilikan, serta perniagaan atau jual beli.⁹⁹ Semisalnya QS. Al-Nisâ`/4: 7 yang menyatakan:

لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ
وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ ۗ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا ﴿٧﴾

7. "Bagi orang laki-laki ada hak bagian dari harta peninggalan ibu-bapa dan kerabatnya, dan bagi orang wanita ada hak bagian (pula) dari harta peninggalan ibu-bapa dan kerabatnya, baik sedikit atau banyak menurut bahagian yang telah ditetapkan." (QS. Al-Nisâ`/4: 7)

⁹⁹ Zaitunah Subhan, *Al-Qur`an dan Perempuan*, ..., hal. 35-66.

Ayat selanjutnya yang juga membahas persoalan ini adalah QS. Al-Nisâ`/4: 127:

وَدَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ ۗ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتِمَّى
النِّسَاءِ الَّتِي لَا تُوْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَن تَنْكِحُوهُنَّ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ
الْوَالِدَانِ وَأَن تَقُومُوا لِلْيَتَامَىٰ بِالْقِسْطِ ۗ وَمَا تَفَعَّلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِهِ عَٰلِمًا



127. “Dan mereka minta fatwa kepadamu tentang para wanita. Katakanlah: “Allah memberi fatwa kepadamu tentang mereka, dan apa yang dibacakan kepadamu dalam Al-Qur`an (juga memfatwakan) tentang Para wanita yatim yang kamu tidak memberikan kepada mereka apa yang ditetapkan untuk mereka, sedang kamu ingin mengawini mereka dan tentang anak-anak yang masih dipandang lemah. Dan (Allah menyuruh kamu) supaya kamu mengurus anak-anak yatim secara adil, dan kebajikan apa saja yang kamu kerjakan, maka sesungguhnya Allah adalah Maha mengetahuinya.”(QS. Al-Nisâ`/4: 127)

Dalam adat-istiadat Arab jaman Jahiliyah seorang wali mempunyai kuasa atas perempuan yatim diasuhnya sekaligus mempunyai kuasa atas harta tinggalan orang tuanya. Bila perempuan yatim tersebut rupawan maka akan dinikahi sekaligus diraup hartanya. Tetapi jika perempuan tadi tidak cantik wajahnya, maka ia dihalangi untuk menikah dengan lelaki lain dengan tujuan agar hartanya tetap bisa dikuasainya. Adat-istiadat seperti ini memperoleh tentangan yang keras dari ayat QS. Al-Nisâ`/4: 127 di atas.¹⁰⁰ ‘Abbas Mahmud al-Aqqad (w. 1964 M) mempunyai pandangan tentang hal ini, ia mengatakan, neraca keadilan yang sehat adalah persamaan antara hak serta kewajiban pada tiap-tiap orang. Keadilan bukanlah bila terdapat dua hal yang berbeda dipersamakan hak serta kewajibannya. Hal itu tidak lain kecuali kezaliman yang nyata, bahkan lebih dari itu, kezaliman amat buruk sebagai akibat menempatkan suatu hal yang tidak di tempatnya. Masih pendapat Aqqad, persamaan antara hak serta kewajiban ialah keadilan yang telah ditetapkan oleh filsafat Al-Qur`an untuk kaum perempuan. Yaitu, keadilan yang memposisikan mereka pada tempatnya yang tepat baik ditinjau dari sisi kodratnya, sosialnya, juga sisi individualnya.¹⁰¹

Keempat, menentukan pendamping hidup. Tiap orang, laki-laki dan perempuan, sama-sama mempunyai hak untuk memilih pendamping

¹⁰⁰ Al-Qur`an dan Terjemahnya.

¹⁰¹ Abbas Mahmud al-Aqqad, *Filsafat Al-Qur`an*, terj: Tim Pustaka Firdaus, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996, hal. 70.

hidupnya (suami/istri) karena ia sendiri yang menjalani hidupnya. Agama Islam menuangkan perhatian yang sungguh-sungguh dalam hal pemilihan jodoh ini, kemudian diterangkannya urgensi serta hikmah syariat perkawinan sebagai karakteristik alamiah yang dipunya tiap-tiap manusia. QS. Al-Rûm/30: 21 menyatakan:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً
وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾

21. “Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu isteri-isteri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya diantaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berfikir.” (QS. Al-Rûm/30: 21)

Meski begitu, Al-Qur`an tetap menentukan peraturan-peraturan yang mesti dipatuhi sehingga mereka senantiasa berada dalam naungan nilai keadaban di naungan payung bimbingan Tuhan. Selain itu, Al-Qur`an juga memasang sejenis aba-aba barkaitan dengan pendamping hidup bagi seseorang yakni orang yang baik niscaya berjodoh dengan yang baik pula, juga demikian sebaliknya orang jahat akan bertemu dan berjodoh dengan orang yang juga jahat sebagaimana dirinya. QS. Al-Nûr/24: 26 menegaskan:

الْحَيِّثُ لِلْحَيِّثِينَ وَالْحَيِّثُونَ لِلْحَيِّثَاتِ وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ
أُولَئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ ﴿٢٦﴾

26. “Wanita-wanita yang keji adalah untuk laki-laki yang keji, dan laki-laki yang keji adalah buat wanita-wanita yang keji (pula), dan wanita-wanita yang baik adalah untuk laki-laki yang baik dan laki-laki yang baik adalah untuk wanita-wanita yang baik (pula). Mereka (yang dituduh) itu bersih dari apa yang dituduhkan oleh mereka (yang menuduh itu), bagi mereka ampunan dan rezki yang mulia (surga).” (QS. Al-Nûr/24: 26)

Ayat di atas menerangkan kesucian 'Âisyah Ra dan Shafwân Ra dari berbagai tuduhan yang diarahkan pada keduanya. Rasulullah Saw adalah orang yang paling baik maka tentulah perempuan yang baik pula yang mendampingi sebagai istri beliau.¹⁰² Kitab suci Al-Qur`an tak sedikit pun menyudutkan sebelah pihak dari laki-laki atau perempuan yang dibincangkannya, mutu keduanya dinilai sama. Lebih lanjut, tata aturan perkawinan yang wajib diperhatikan semisal faktor kesegamaan dari calon suami dan calon istri mesti dipandang sebagai kriteria utama. Seorang

¹⁰² Al-Qur`an dan Terjemahnya.

muslim serta muslimah tidak boleh menikah dengan seorang di luar Islam atau nonmuslim. Aturan ini termaktub dalam QS. Al-Baqarah/2: 221:

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَةَ حَتَّىٰ تُؤْمِنَ ۚ وَلَا أُمَّةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ۗ وَلَا
تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا ۚ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ ۗ أُولَٰئِكَ
يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ ۗ وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ ۗ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ
يَتَذَكَّرُونَ ﴿٢٢١﴾

221. “Dan janganlah kamu menikahi wanita-wanita musyrik, sebelum mereka beriman. Sesungguhnya wanita budak yang mukmin lebih baik dari wanita musyrik, walaupun dia menarik hatimu. Dan janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik (dengan wanita-wanita mukmin) sebelum mereka beriman. Sesungguhnya budak yang mukmin lebih baik dari orang musyrik, walaupun Dia menarik hatimu, mereka mengajak ke neraka, sedang Allah mengajak ke surga dan ampunan dengan izin-Nya. Dan Allah menerangkan ayat-ayat-Nya (perintah-perintah-Nya) kepada manusia supaya mereka mengambil pelajaran.” (QS. Al-Baqarah/2: 221)

Kelima, hak beramar makruf nahi munkar dan hak berpolitik. Kesederajatan dan kesepadanan hak antara lelaki dan perempuan juga berlaku dalam amar makruf nahi munkar dan bidang politik. Tak ada diskriminasi dalam dua insane tersebut, sama-sama tidak boleh dihalangi dalam mengekspresikan haknya. Penghalangan dalam ranah politik bagi kaum perempuan bisa dipastikan mempunyai unsur politis yang umumnya sarat kepentingan serta bertabrakan dengan nilai-nilai tuntunan Al-Qur`an. Serupa juga halnya dengan amar makruf dan nahi munkar sebagai tindakan terpuji yang tidak berbeda antara pria dan wanita. QS. Al-Taubah/9: 71 menyebutkan:

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ
الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۗ أُولَٰئِكَ
سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٧١﴾

71. “Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebahagian mereka (adalah) menjadi penolong bagi sebahagian yang lain. Mereka menyuruh (mengerjakan) yang ma'ruf, mencegah dari yang munkar, mendirikan shalat, menunaikan zakat dan mereka taat pada Allah dan Rasul-Nya. Mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah; sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.” (QS. Al-Taubah/9: 71)

Ayat di atas amat terang menjelaskan kesetaraan kaum laki-laki dan kaum perempuan sehingga tak terbantahkan lagi. Tanggung jawab sosial serta wewenang sesuai otoritas masing-masing dalam masyarakat dipunyai oleh kedua pihak secara sejajar tanpa adanya perbedaan dan pembedaan.¹⁰³ Keduanya berkiprah dalam area yang selebar-lebarnya tanpa ada pihak lain yang mengusiknya karena upaya pengusikan dalam wujud apa pun sebenarnya merupakan tindakan kontra produktif yang tidak sejalan dengan titah Ilahi. Bentuk dari pengusikan ataupun penghalangan gerak pada kaum perempuan ini umumnya dibatasi pada lingkungan domestik dalam keluarga semata, naifnya, perlakuan semacam ini memperoleh dukungan mitos yang masih dijumpai di sejumlah wilayah dimana kaum perempuan memang memperoleh ruang dalam keluarga *an sich*, tidak lebih dari itu.¹⁰⁴ Senada dengan ayat di atas, QS. Al-Syûrâ/42: 38 menyatakan:

وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ



38. “Dan (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhannya dan mendirikan shalat, sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarat antara mereka; dan mereka menafkahkan sebagian dari rezki yang Kami berikan kepada mereka.” (QS. Al-Syûrâ/42: 38)

Enam, bidadari atau pasangan hidup di surga. Hal ini dirasa perlu mendapatkan penjelasan tersendiri karena acapkali terjadi bias jender dalam pemahamannya. Sejumlah ayat memang menyebut bidadari sebagai pasangan kaum laki-laki yang taat pada Allah kelak saat berada di surga. Bila pembahasan ini berhenti di sini tentu menyebabkan munculnya nuansa ketidak-adilan dan bias sebab tidak adanya kejelasan bagian kaum perempuan di akhirat nanti sebagaimana laki-laki. Ayat-ayat yang dimaksud seperti dalam QS. Al-Dukhân/44: 54:

كَذَٰلِكَ وَزَوَّجْنَاهُم بِحُورٍ عِينٍ

54. “Demikianlah, dan Kami berikan kepada mereka bidadari.” (QS. Al-Dukhân/44: 54)

Sembari mengacu ke sejumlah referensi, Zaitunah Subhan memaknai figur yang disebut bidadari di atas sebagai metaforis atau kiasan saja, ini karena sesungguhnya juga disiapkan Allah bagi wanita yang patuh dengan sesosok lelaki surga sebagaimana penggambaran bidadari dalam banyak ayat

¹⁰³ Fathi Osman, *Muslim Women in The Family dan The Society*, t.tp: t.pn, t.th, hal. 32-33.

¹⁰⁴ Lebih jelasnya dapat dilihat: Patricia Voydanoff, *Work and Family Life*, California: SAGE Publication, 1987, hal. 14.

tadi.¹⁰⁵ Pandangan yang sejalan diajukan juga oleh Amina Wadud Muhsin (l. 1952 M) yang memaknai kedua ayat di atas dengan gambaran sosok pendamping dalam surga yang tersedia untuk orang-orang beriman yang nanti akan dipaparkannya dalam tiga jenjang. Jenjang yang pertama adalah “*hûr(-in) ‘în*” yang menggambarkan jenjang pemikiran masyarakat kota Mekkah. Jenjang kedua diilustrasikan secara nyata dalam era Madinah, yang dinilai berbeda sekali dengan era Mekkah, yang menyimbolkan model praktis dalam kehidupan sosial Islam. Istilah yang dipergunakan Al-Qur`an adalah lafazh “*zauj*” yang berarti pasangan. Adapun pada jenjang ketiga, kitab suci Al-Qur`an terlihat melampaui kedua jenjang sebelumnya dari ungkapannya sebagai suatu penilaian yang lebih penting dibanding keduanya.¹⁰⁶ Pendapat Wadud Muhsin ini sesungguhnya menarik, namun sayang ia tak melengkapinya dengan argumen yang memadai sehingga berimplikasi adanya kesan kurang matang atas pemahamannya terhadap teks Al-Qur`an.

Ketujuh, pelayan di surga. Cukup banyak ayat Al-Qur`an yang membicarakan pelayan di surga ini, sebagaimana terlihat dalam QS. Al-Thûr/52: 24:

وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ غِلْمَانٌ هُمْ كَأَنَّهُمْ لُؤْلُؤٌ مَّكْنُونٌ ﴿٢٤﴾

24. “Dan berkeliling di sekitar mereka anak-anak muda untuk (melayani) mereka, seakan-akan mereka itu mutiara yang tersimpan.” (QS. Al-Thûr /52: 24)

Juga dalam QS. Al-Insân/76: 19:

وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤًا مَّنثُورًا ﴿١٩﴾

19. “Dan mereka dikelilingi oleh pelayan-pelayan muda yang tetap muda. Apabila kamu melihat mereka, kamu akan mengira mereka, mutiara yang bertaburan.” (QS. Al-Insân/76: 19)

Tidak jauh berbeda dengan poin nomor enam, yaitu bidadari, juru layan di surga dipahami juga sebagai sosok pemuda rupawan yang disediakan untuk para perempuan yang taat pada titah Tuhannya. Jika pemaknaan ini yang dipergunakan sebagai titik landasan niscaya akan terjadi sebuah bias jender sebab para laki-laki mustahil mendapatkannya manakala hamba-hamba yang taat tersebut ditempatkan Allah di surga-Nya, oleh karena itu dibutuhkan pemahaman yang lebih tepat dalam memaknainya. Masih dalam pandangan Zaitunah, seraya merujuk pada tafsir *al-Mizân*, para pelayan di

¹⁰⁵ Zaitunah Subhan, *Al-Qur`an dan Perempuan Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran*, Jakarta: Kencana, 2015, hal. 65.

¹⁰⁶ Amina Wadud Muhsin, *Qur`an menurut Perempuan*, terj: Abdullah Ali, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006, hal. 97-98.

surga yang dimaksud memiliki sifat fisik yang tak berbeda dengan para bidadari, yakni menarik.¹⁰⁷

Selain sejumlah prinsip kesetaraan gender seperti disinggung di atas, mufasir *muqâran* mesti berhati-hati serta waspada dengan beberapa faktor yang acapkali menjerumuskan seorang peneliti terperangkap dalam bias gender saat berupaya menggali dan mendalami kandungan makna ayat-ayat Al-Qur`an. Nasaruddin Umar, dalam senuah penelitiannya, menyebut ada sepuluh faktor yang mempunyai potensi besar dalam pemaknaan yang bias gender dalam proses pendulangan kandungan ayat kitab suci:¹⁰⁸ *Pertama*, adanya pembakuan pada tanda baca, tanda huruf, serta *qirâ`at*. Pada pembacaan Al-Qur`an meniscayakan adanya kemungkinan ragam bacaan yang seluruhnya bersumber dari Nabi Saw seperti yang telah dibacakan Jibril pada beliau. Pembacaan yang beraneka ragam tersebut adalah jelmaan dari keterangan Rasulullah Saw bahwa Al-Qur`an itu diturunkan dengan “*tujuh huruf*” yang dimaknai oleh para pakar dengan pemaknaan yang juga beraneka ragam.

Khalîl Mannâ' al-Qaththân (w. 1999 M), mencatat paling tidak terdapat enam pandangan Ulama dalam rangka memahami maksud tujuh *huruf* di atas, pandangan yang pertama adalah pandangan kebanyakan Ulama yang menyatakan maksud dari tujuh *huruf* ialah tujuh ragam bahasa dari serangkaian rumpun bahasa Arab mengenai suatu makna. Pandangan kedua menyebutkan bahwa yang dimaksud dengan tujuh *huruf* adalah tujuh ragam bahasa dari bahasa Arab sebagaimana Al-Qur`an telah diturunkan, yaitu lafazh-lafazh pada Al-Qur`an secara menyeluruh takkan keluar dari tujuh ragam bahasa tadi. Yakni, bahasa yang dinilai sebagai bahasa paling fasih di lingkup bangsa Arab walaupun yang dominan adalah bahasa Arab. Adapun pandangan yang ketiga menyatakan bahwa yang dimaksud dengan tujuh *huruf* adalah tujuh wajah. Pandangan yang keempat memahami tujuh *huruf* dengan tujuh aneka hal yang di dalamnya terdapat *ikhtilâf* atau perbedaan pendapat. Pandangan yang kelima menyebutkan tujuh *huruf* yang dimaksud takkan bisa maknai dengan cara harafiah namun hanya semata-mata sebagai lambang yang dianggap oleh bangsa Arab simbol sebuah kesempurnaan, dan terakhir, pandangan yang keenam menyatakan tujuh *huruf* ialah tujuh *qirâ`at*.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Zaitunah Subhan, *Al-Qur`an dan Perempuan Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran*, ..., hal. 65.

¹⁰⁸ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur`an*, Jakarta: Paramadina, 2001, hal. 265-290. Lihat juga Nasaruddin Umar, *Bias Gender dalam Penafsiran Al-Qur`an*, Jakarta: Fikahati Aneska, 2000, hal. 55-117.

¹⁰⁹ Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur`ân*, Riyâdh: Mansyûrât al-'Ashr al-Hadîts, 1990, hal. 158-162.

Terlepas dari pandangan para Ulama yang cukup beraneka di atas Al-Qur`an memang sejak semula mempunyai ragam pembacaan yang semuanya dibenarkan sebab demikianlah yang telah diajarkan Rasulullah Saw sebagaimana Al-Qur`an diterimanya dari malaikat Jibril. Ragam pembacaan tersebut ditemukan juga pada ayat yang membahas perihal perempuan semisal, dalam QS. Al-Baqarah/2: 222:

وَسَأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ
 حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ
 الْمُتَطَهِّرِينَ

222. “Mereka bertanya kepadamu tentang haidh. Katakanlah: “Haidh itu adalah suatu kotoran”. Oleh sebab itu hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita di waktu haidh; dan janganlah kamu mendekati mereka, sebelum mereka suci. Apabila mereka telah Suci, maka campurilah mereka itu di tempat yang diperintahkan Allah kepadamu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertaubat dan menyukai orang-orang yang mensucikan diri.” (QS. Al-Baqarah/2: 222)

Asbâb al-nuzûl QS. Al-Baqarah/2: 222 di atas berkaitan dengan kaum Yahudi yang tidak mau makan, bergaul, dan bahkan mengasingkan istrinya dari rumah saat mereka sedang haid. Para Sahabat pun meminta penjelasannya pada Rasulullah Saw, kemudian ayat tersebut turun sebagai jawabannya.¹¹⁰ Lafazh “*yath-hurna*” yang terdapat di ayat tersebut, menurut pandangan Ibnu Rusyd (w. 1198 M) seperti dikutip Nasaruddin Umar (l. 1959 M), bisa dibaca “*yaththaharna*” yakni menggunakan tanda *tasydîd*, yang bermakna seorang wanita yang sudah melewati masa haid dipersyaratkan mandi wajib secara sempurna, caranya dengan membasahi semua bagian tubuh dengan paripurna lalu dirinya akan dinyatakan telah suci atau bersih. Sedangkan pembacaan selanjutnya ialah “*yath-hurna*,” dengan tidak menggunakan tanda *tasydîd* yang berarti menekankan pada aspek berhentinya darah haid, yakni dengan tuntasnya masa haid niscaya otomatis sudah bersih tanpa diharuskan mandi wajib.¹¹¹

Ayat selanjutnya yang bisa dijadikan sebagai misal adalah QS. Al-Ahzâb/33: 33:

¹¹⁰ Abû al-Hasan ‘Alî bin Ahmad bin Muḥammad bin ‘Alî al-Wâhidî, *Asbâb al-Nuzûl*, Bairût: Dâr al-Kutub, 2006, hal. 38.

¹¹¹ Nasaruddin Umar, *Argumen*,..., hal. 272.

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﴾

33. “Dan hendaklah kamu tetap di rumahmu dan janganlah kamu berhias dan bertingkah laku seperti orang-orang Jahiliyah yang dahulu dan dirikanlah shalat, tunaikanlah zakat dan taatilah Allah dan Rasul-Nya. Sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kamu, hai Ahlul bait dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya.” (QS. Al-Aḥzâb/33: 33)

Kata “qarna” boleh dibaca menggunakan *qaf* berfatḥah serta juga dapat *qaf* yang dikasrah, yakni “qirna”. Bacaan pertama mempunyai makna seorang wanita dititahkan agar menetap dan tinggal di rumah. Sementara bacaan kedua (dengan huruf *qaf* yang berharakat kasrah) memiliki makna seorang wanita dititahkan agar bersenang-senang menetap di rumah. Pemaknaan pertama memiliki kesan lebih tegas dibanding pemaknaan kedua.¹¹² Dengan lain kata, isteri-isteri Rasulullah Saw mendapat perintah supaya tinggal atau menetap di rumah dan boleh keluar rumah manakala ada kebutuhan yang dibolehkan syara', dan perintah dalam ayat ini juga berlaku pada segenap kaum *mu`minât*. Sedangkan yang dimaksud dengan jahiliyah yang terdahulu adalah jahiliyah kekufuran yang telah ada sebelum Rasulullah Saw. Adapun yang dimaksud dengan jahiliyah sekarang adalah jahiliyah perbuatan kemaksiatan, yang terlihat sesudah Islam datang.

Kedua, ialah pengertian *mufradât* atau kosa kata. Perbedaan *mufradât* pada sebuah kalimat ternyata mempunyai dampak pada makna kalimat yang bersangkutan, bahkan oleh sebagian pakar disebutkan tentang tidak adanya sinonimitas dalam term Al-Qur`an. Contoh yang sederhana dari pembicaraan ini adalah term atau kata “*qurû`*” yang dijumpai pada QS. Al-Baqarah/2: 228:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ۚ وَلَا تَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي
 أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنْنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ وَبِعُولَتَيْنِ بِرِجَالٍ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا
 إِصْلَاحًا ۚ وَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْنَ بِالْمَعْرُوفِ ۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْنَّ دَرَجَةٌ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ



¹¹² Nasaruddin Umar, *Argumen*,..., hal. 272.

228. “Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali *qurû'*, tidak boleh mereka menyembunyikan apa yang diciptakan Allah dalam rahimnya, jika mereka beriman kepada Allah dan hari akhirat. Dan suami-suaminya berhak merujukinya dalam masa menanti itu, jika mereka (para suami) menghendaki ishlah. Dan para wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang ma'ruf, akan tetapi para suami, mempunyai satu tingkatan kelebihan daripada isterinya dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.” (QS. Al-Baqarah/2: 228)

Kalangan mufasir memahami secara berbeda tentang arti kata “*qurû'*” di atas. Sebagian yang pertama mengatakan bahwa kata “*qurû'*” adalah masa haid. Pandangan ini disampaikan oleh antara lain Umar bin Khatthab Ra (w. 23 H/644 M), Ibnu Mas'ud Ra (w. 652 M), Ali bin Abi Thalib Ra (w. 40 H/661 M), juga beberapa yang lainnya dan diikuti oleh sejumlah Ulama kalangan *Tâbi'in* misalnya Qatadah (w. 735 M), Mujâhid (w. 722 M), dan lainnya. Sedangkan pandangan kedua menyatakan bahwa kata “*qurû'*” adalah masa suci. Pandangan ini digawangi oleh istri Nabi Saw, yakni Aisyah Ra (w. 58 H/678 M),¹¹³ Zaid bin Tsabit Ra (w. 665 M), Ibnu Umar Ra (w. 693 M), dan yang lainnya.¹¹⁴ Perbedaan semacam ini amat menarik untuk dianalisis lebih mendalam karena pada term yang sama, yaitu *qurû'*, tanpa adanya sedikit pun perbedaan, muncul perbedaan makna yang sangat signifikan, dan bahkan dapat mengarah pada makna kata yang berkebalikan. Kedua pandangan ini sama kuatnya sebab diutarakan oleh Sahabat Nabi Saw yang dinilai memiliki kredibilitas tinggi terkait pengetahuannya mengenai tafsir Al-Qur'an. Contoh lainnya adalah QS. Al-Mâidah/5: 6:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ
وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ۚ وَإِن كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا ۚ وَإِن كُنْتُمْ
مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُم مِّنَ الْغَايِبِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً
فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِّنْهُ ۚ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ
عَلَيْكُمْ مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٦﴾

¹¹³ Abdullâh Abû al-Su'ûd Badr, *Tafsir Aisyah Ummul Mukminin*, terj. M. Syamsuddin PT, Jakarta: Darul Falah, 1422 H, hal. 110.

¹¹⁴ Abû al-Hasan bin 'Alî bin Muḥammad Ḥabîb al-Mâwardî al-Bashrî, *Al-Nukat wa al-'Uyûn Tafsîr al-Mâwardî*, jilid 1, Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, tth, hal. 290.

6. “*Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat, maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku, dan sapulah kepalamu dan (basuh) kakimu sampai dengan kedua mata kaki, dan jika kamu junub maka mandilah, dan jika kamu sakit atau dalam perjalanan atau kembali dari tempat buang air (kakus) atau menyentuh perempuan, lalu kamu tidak memperoleh air, Maka bertayammumlah dengan tanah yang baik (bersih); sapulah mukamu dan tanganmu dengan tanah itu. Allah tidak hendak menyulitkan kamu, tetapi Dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmat-Nya bagimu, supaya kamu bersyukur.*” (QS. Al-Mâidah/5: 6)

Lafazh “*lâmastum*” pada QS. Al-Mâidah/5: 6 di atas, mempunyai dua arti, yakni menyentuh dan bersetubuh. Jika diartikan menyentuh maka yang menyentuh perempuan – menurut Al-Syâfi’î (w. 204 H): yang bukan mahramnya, dan menurut Mâlik ada tambahan dengan adanya syahwat -- maka wudhunya menjadi batal. Sedangkan menurut Imam Abû Hanîfah (w. 148 H) wudhu bisa batal lantaran berhubungan intim dengan wanita, sebab menurutnya, lafazh “*lâmastum*” pada ayat di atas mempunyai arti berhubungan intim atau jimak, demikian sebagaimana dikutip Nasaruddin Umar.¹¹⁵ Pemahaman Abû Hanîfah tadi bisa disebut lebih longgar daripada pendapat yang lain, kecuali itu, pendapat ini juga memiliki kesan lebih filosofis karena tersimpan semacam “penolakan” yang mengisyaratkan anggapan badan kaum wanita sebagai suatu yang kotor sehingga jika menyentuhnya bisa membatalkan wudhu seseorang. Sementara itu, ‘Alî Al-Shâbûnî (l. 1930 M) salah seorang ulama kontemporer, juga memaknai lafazh “*lâmastum*” dengan berhubungan intim,¹¹⁶ bukan dengan menyentuh yang biasa, seperti artinya yang asal. Lebih dari itu, pemahaman menyentuh wanita bisa menyebabkan batalnya wudhu sesungguhnya juga bisa dipakai dalih oleh kalangan feminis yang puritan guna menyebarkan propagandanya bahwa betapa pakar Islam semakin menyudutkan kaum wanita padahal tiap-tiap ulama atau para pakar mempunyai arah pandang masing-masing untuk memahami ayat Al-Qur`an sejalan dengan konteks yang melingupinya. Di titik ini dalih para feminis yang puritan menjadi termentahkan apabila mereka membawa kajian ayat ini untuk membangun basis dan pondasi propagandanya.

Ketiga, penentuan kata ganti (*dhamîr*) atau rujukan. *Dhamîr* atau kata ganti mempunyai peran penting di sebuah rangkaian kalimat berbahasa Arab karena ia merupakan rujukan dari kalimat atau kata yang tersusun sebelumnya. Apabila tempat kembali atau rujukan tersebut tidak sama pada tiap-tiap lafazhnya maka akan tidak sama pula maksud dari kalimatnya.

¹¹⁵ Nasaruddin Umar, *Argumen*,..., hal. 273.

¹¹⁶ ‘Alî al-Shâbûnî, *Shafwat al-Tafâsîr*, jilid 1, Kairo: Dâr al-Shâbûnî, t.th, hal. 328.

Misal, pada QS.Al-Nisâ`/4: 1, sejumlah kitab tafsir memperlihatkan pemahaman yang tak sama mengenai kata ganti dari orang ketiga perempuan, tepatnya kata “*minhâ*”. Sebagian dari mereka memahami kata ganti pada lafadh “*minhâ*” kembali pada Nabi Adam As, pendapat ini dipaki semisal oleh Sahabat Ibnu Abbas (w. 68 H) dalam kitab tafsirnya,¹¹⁷ Ibnu Âsyûr (w. 1973 M), dan yang lainnya. Sementara itu kalangan lainnya seperti al-Ashfahânî (w. 502 H), menurut kutipan Nasaruddin Umar yang mengacu pada *al-Tafsîr al-Kabîr* buah karya Fakhr al-Dîn al-Râzî (w. 1210 M), menyatakan tempat kembali (rujukan) *dhamîr* dari kata “*minhâ*” adalah pada kata “*nafs*” yaitu “*jins*” yakni unsur yang membentuk Nabi Adam As dan bukannya “*nafs wâhidah*”. Supaya pembahasan ini lebih mudah dicerna, berikut ini akan dihadirkan ayat yang dimaksud:

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



1. “*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.*” (QS. Al-Nisâ`/4: 1)

Pendapat pertama diutarakan oleh kebanyakan mufasir bahwa Hawa diciptakan dari bagian tubuh Nabi Adam As, tepatnya tulang rusuk, berdasar pada hadits yang diriwayatkan oleh al-Bukhârî dan Muslim. Penting digarisbawahi, bahwa ada juga yang memahaminya demikian, akan tetapi dari unsur yang sejenis, yaitu tanah yang juga merupakan materi Nabi Adam As diciptakan oleh Allah Swt. Sedangkan maksud dari kalimat permintaan atau pertanyaan sembari menggunakan nama Allah pada ayat di atas adalah sebab sesuai adat masyarakat Arab, bila mereka bertanya tentang sesuatu atau meminta sesuatu kepada seseorang mereka biasanya menyematkan nama Allah Swt sebagaimana yang terlihat, misalnya, pada kalimat “*as-aluka billâh*” yang berarti aku bertanya atau bisa juga aku meminta padamu dengan menggunakan nama Allah.¹¹⁸ Pendapat terakhir ini mengandung isyarat amat

¹¹⁷ Abû Thâhir bin Ya`qûb al-Fairûzâbâdî, *Tanwîr al-Miqbâs min Tafsîr Ibn ‘Abbâs*, Bairût: Dâr al-Fikr, 1995, hal. 76; juga Muḥammad al-Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, jilid 2, Tunis: Dâr al-Syukhûn, t.th, hal. 216.

¹¹⁸ *Al-Qur`an dan Terjemahnya*.

kuat bahwa Hawa diciptakan semata-mata tidak sebagai sub-ordinat atau yang biasa dikatakan ciptaan kedua (second creation), namun murni mempunyai proses serta tujuan yang serupa dengan penciptaan Nabi Adam As sebelumnya. Fenomena ini juga dapat dianggap sebagai bantahan bagi sejumlah kalangan yang memandang kaum perempuan diciptakan hanya sebagai pelengkap hidup Nabi Adam di dalam surga. Namun justru nuansa ini yang agaknya tersembul pada pendapat pertama tadi.

Keempat, penentuan batas *istitsnâ`* atau pengecualian. Pemahaman terkait kalimat *istitsnâ`* sangat penting diperhatikan karena dalam tatanan serta konteks sebuah kalimat, *istitsna`* atau pengecualian bisa mengantarkan seorang pengkaji pada makna yang bias. Misal, QS. Al-Nûr/24: 4-5 menyebutkan:

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا ۗ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٤﴾ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٥﴾

4. “Dan orang-orang yang menuduh wanita-wanita yang baik-baik (berbuat zina) dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, maka deralah mereka (yang menuduh itu) delapan puluh kali dera, dan janganlah kamu terima kesaksian mereka buat selama-lamanya, dan mereka itulah orang-orang yang fasik.”

5. “Kecuali orang-orang yang bertaubat sesudah itu dan memperbaiki (dirinya), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.” (QS. Al-Nûr/24: 4-5)

Pada ayat di atas, dapat ditarik pengertian bahwa hukuman untuk orang-orang yang melancarkan tuduhan palsu adalah i) dihukum cambuk sebanyak 80 kali, ii) tidak diterima kesaksiannya untuk selamanya, serta iii) ia termasuk orang berkategori fasik yakni orang yang tidak patuh pada ajaran Allah. Di ayat kelima surat ini juga dipaparkan kalimat: “Kecuali orang-orang yang bertaubat setelah itu,” mayoritas Ulama termasuk juga Imam Mâlik (w. 179 H), al-Syâfi’î (w. 204 H), dan Ahmad bin Hanbal (w. 241 H) menyatakan bahwa pengecualian yang dimaksud meliputi poin kedua dan ketiga. Sementara Abû Hanîfah (w. 148 H) rupanya lebih ketat lagi sebab mengatakan bahwa pengecualian tersebut hanya pada poin terakhir saja.¹¹⁹

Kelima, penentuan arti pada huruf ‘*athf*. Salah satu diantara ayat yang relevan dijadikan sebagai contoh tentang pentingnya pemahaman guna mendeteksi kedudukan atau status huruf ‘*athaf* adalah QS. Al-Nisâ`/4: 3 sebagai berikut:

¹¹⁹ Nasaruddin Umar, *Argumen*,..., hal. 275.

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي آلِيَتَيْهِ فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَتْنِي وَتِلْكَ وَرُبِعٌ
فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ﴿٢٠﴾

3. “Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat, kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.”

Titik perhatian yang menjadi bahan kajian dalam perbincangan huruf ‘*athf* pada ayat tersebut adalah ekistensi huruf “*waw*”. Huruf “*waw*” dalam konteks ini mempunyai kedudukan yang lebih dari satu, yaitu boleh dimaknai memiliki arti sebuah pilihan sehingga bisa dinyatakan “dua, tiga, atau empat,” pendapat tipe ini diikuti oleh mayoritas ulama. Bisa pula dimaknai sebagai penambahan yakni “dua ditambah tiga lalu ditambah empat hingga jumlahnya menjadi sembilan, dan lebih dari sekadar itu, ada pula yang tidak membatasinya.¹²⁰

Contoh lainnya yang kerap kali tampil dalam pembahasan status “*waw*” dalam tema ini adalah QS. Ali ‘Imrân/3: 7 – perlu diingat, pembahasan ayat berikut ini semata-mata hanya sekadar untuk memudahkan pencernaan dalam memahami status “*waw*” di sebuah kalimat:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرٌ مُتَشَابِهَاتٌ
فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا
يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا
يَذَكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٧﴾

7. “Dia-lah yang menurunkan Al-Kitab (Al-Qur`an) kepada kamu, di antara (isi) nya ada ayat-ayat yang muhkamât, itulah pokok-pokok isi Al-Qur`an dan yang lain (ayat-ayat) mutasyabihaat. Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong kepada kesesatan, maka mereka mengikuti sebahagian ayat-ayat yang mutasyâbihât daripadanya untuk menimbulkan fitnah untuk mencari-cari ta'wilnya, Padahal tidak ada yang mengetahui ta'wilnya melainkan Allah. Dan orang-orang yang mendalam ilmunya

¹²⁰ Nasaruddin Umar, *Argumen,...*, hal. 277. Perbincangan tentang ini juga dapat ditemukan dalam: Yûsuf al-Qardhâwî, *Malâmiḥ al-Mujtama' al-Muslim alladzî Nansyuduh*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2001, hal. 352-253.

berkata: "Kami beriman kepada ayat-ayat yang mutasyabihaat, semuanya itu dari sisi Tuhan kami," dan tidak dapat mengambil pelajaran (daripadanya) melainkan orang-orang yang berakal." (QS. Ali 'Imrân/3: 7)

Fokus perhatian terdapat pada rangkaian kalimat "wa mâ ya'lamu ta'wilahû illallâh war-râsikhûna fil-'ilm..." utamanya pada kata yang tercetak lebih tebal "wa". Bila huruf "wau" ini dimaknai sebagai "wau athf" biasa atau berarti pula kata sambung biasa niscaya mempunyai arti pihak yang mengetahui maksud dari ayat-ayat mutasyabihât tidak hanya Allah semata, tetapi orang-orang yang mempunyai ilmu mendalam juga mengetahuinya. Namun jika pembacaannya dihentikan pada kalimat "...wa mâ ya'lamu ta'wilahû illa-llâh..." secara otomatis ini berimplikasi pada pemaknaan bahwa yang mengetahui maksud ayat-ayat tersebut hanya Allah saja, tidak ada selain-Nya.

Keenam, bias yang terdapat pada struktur bahasa Arab. Sesungguhnya, untuk menggapai hasil maksimal tentang hal ini, diperlukan penelitian secara lebih rinci perihal struktur bahasa Arab yang dipandang bias jender dalam pemakaiannya. Meskipun demikian, nuansa bias tersebut terasa kentara di beberapa titik, misalnya, Tuhan yang diidentifikasi dengan berjenis maskulin, selain itu, sangat gampang mendapati permissalnya dalam Al-Qur'an, sebagaimana terdapat pada QS. Al-Ikhlâsh/112: 1-4:

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا
أَحَدٌ ۝

1. "Katakanlah: "Dia-lah Allah, yang Maha Esa."
2. "Allah adalah Tuhan yang bergantung kepada-Nya segala sesuatu."
3. "Dia tiada beranak dan tidak pula diperanakkan,"
4. "Dan tidak ada seorangpun yang setara dengan Dia." (QS. Al-Ikhlâsh/112: 1-4)

Walaupun demikian, ternyata karakter kebahasaan semacam ini tidak hanya ditemukan dalam gramatika bahasa Arab saja, tapi juga dalam bahasa Inggris yang *nota bene* bahasa dari pihak yang disebut-sebut sebagai pejuang jender terbukti nyata juga mengalami fenomena yang sama, yakni Tuhan diidentifikasi berjender lelaki, buktinya, pada banyak terjemahan kalimat berbahasa Inggris yang menyematkan term "Tuhan" saat berposisi orang ketiga tunggal diidentifikasikan dengan kata ganti "He" yang artinya Dia laki-laki. Walhasil, dengan begitu, menjadi terbantahkan apa yang selama ini menjadi tuduhan kalangan Barat pada dunia Islam yang menurut mereka bias jender.

Misal untuk ayat selanjutnya yang acapkali dijadikan sebagai alat legitimasi hegemoni kaum laki-laki atas perempuan adalah QS. Al-Nisâ`/4: 34:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ
 أَمْوَالِهِمْ ۚ فَالَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمْ ۚ فَالَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمْ ۚ فَالَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمْ ۚ فَالَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمْ ۚ
 نَشُورَهُمْ ۚ فَعِظُوهُمْ ۚ وَأَهْجُرُوهُمْ فِي الْمَضَاجِعِ وَأَضْرِبُوهُمْ ۚ فَإِنْ أَطَعَكُمْ فَلَا
 تَبْغُوا عَلَيْهِمْ سَبِيلًا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا ﴿٣٤﴾

34. “Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebahagian dari harta mereka. Sebab itu maka wanita yang saleh, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka). Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka, kemudian jika mereka mentaatimu maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Mahatinggi lagi Mahabesar.” (QS. Al-Nisâ`/4: 34)

Muhammad Asad (w. 1992 M) mengalihbahasakan “*qawwâm ‘ala al-nisâ`*” dengan “man shall take care full” yang berarti kaum lelaki “mesti berhati-hati secara penuh”. Dari sisi gramatika, lafadh “*qawwâm*” mempunyai kandungan yang lebih menyeluruh dibanding lafadh “*qâ`im*” sebab merupakan paduan konsep penjagaan aspek fisik serta perlindungan juga tanggung jawab moral atas kaum perempuan, seperti tampak pada lanjutan kalimat di ayat tersebut.¹²¹ Alih bahasa bernuansa tafsir oleh Asad tadi, menurut hemat penulis, lebih tepat sasaran daripada penerjemahan yang secara tegas menyatakan “*qawwâm*” sebagai pemimpin karena kelak membawa implikasi cukup serius dalam ranah mana ia dipergunakan. Terlebih jika pengalihbahasaan ini digunakan sebagai dasar pelarangan kaum Hawa dalam kepemimpinan di sebuah daerah yang penentuannya umum dilalui sebagai jalan politik, sehingga rawan dijadikan area politisasi yang nantinya menjerumuskan Islam dalam situasi yang merugikan.

Tak sama dengan Asad, N. J. Dawood mengalihbahasakan kata “*qawwâm*” dengan “authority” yang berarti wewenang.¹²² Alih bahasa ini memang tidaklah populer jika dibanding dengan bahasa Asad yang tampak

¹²¹ Muhammad Asad, *The Message of The Qur`an*, Gibraltar: Dar Al-Andalus, 1993, hal. 109.

¹²² N. J. Dawood, *The Koran with Parallel Arabic Text*, London: Penguin Books, 1993, hal. 83. Lihat juga: Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Qur`an: Text, Translation and Commentary*, Maryland: Amana Corp, 1983, hal. 190.

emansipatoris ditinjau dari sisi jender. Adapun *Al-Qur`an dan Terjemahnya* dalam bahasa Inggris yang diterbitkan King Fadh Saudi Arabia menyatakan arti “*qawwâm*” dengan “*protector and maintainers*” yang artinya pelindung dan pemelihara.¹²³ Kedua kata ini rasanya lebih pas daripada sekadar diartikan pemimpin, karena secara natural seorang suami merupakan pelindung untuk keluarganya, termasuk juga istrinya, dari semua marabahaya sekaligus pemelihara dari segala hal yang dapat merugikan dalam urusan duniawi utamanya urusan ukhrawi sebagai bentuk tanggungjawabnya nanti di sisi Allah.

Selanjutnya, pada ayat ini diterangkan pula bahwa Allah Swt telah mewajibkan pada seorang suami untuk mempergauli isterinya secara baik. Pergaulan baik yang dimaksud mencakup perilaku, perkataan, juga perlakuan, juga bentuk interaksi yang terpuji lainnya. Sedangkan yang dimaksud larangan mencari-cari jalan dengan tujuan menyusahkannya adalah jika seorang istri telah taat pada suami maka seorang suami harus mempergaulinya dengan baik sebagaimana mestinya. Terdapat tahap-tahap yang penting diperhatikan untuk memberi pelajaran pada isteri yang dikhawatirkan pembangkangannya mestilah mula-mula diucapkan nasehat, namun jika nasehat tersebut tidak mendatangkan manfaat maka langkah berikutnya dipisahkan dari tempat tidur, dan jika masih juga tidak ada hasilnya maka diperbolehkan memukul mereka namun dengan pemukulan yang tak meninggalkan suatu bekas. Jika cara pertama dipandang ada manfaatnya maka cara yang lain tidak boleh diterapkan demikian seterusnya.

Ketujuh, ialah bias yang terdapat pada kamus bahasa Arab. *Al-Qur`an* merupakan kitab berbahasa Arab yang sejak awal telah dilekati bias jender dari sisi kosakatanya maupun struktur kalimatnya. Misalnya pada lafazh “*al-rijâl*” atau *al-rajul*” yang kadang diartikan “orang” baik ia lelaki atau pun perempuan, seperti terdapat di QS. *Al-Taubah/9: 108*:

لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا لَّمَسْجِدٍ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَىٰ مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ ۗ فِيهِ

رِجَالٌ مَّحْبُوبُونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا ۗ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ ﴿١٠٨﴾

108. “*Janganlah kamu bersembahyang dalam mesjid itu selama-lamanya. Sesungguhnya mesjid yang didirikan atas dasar taqwa (mesjid Quba), sejak hari pertama adalah lebih patut kamu sholat di dalamnya, di dalamnya mesjid itu ada orang-orang yang ingin membersihkan diri. Dan sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bersih.*” (QS. *Al-Taubah/9: 108*)

¹²³ M. Taqiuddin al-Hilali dan Muhammad Muhsin Khan, *The Noble Qur`an English Translation of the Meanings and Commentary*, Madinah: King Fadh Glorious Qur`an Printing Complex, t,th, hal. 112

Namun kadangkala mempunyai arti Rasul atau Nabi seperti terkandung dalam QS. Al-Anbiyâ`/21: 7:

وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ ۖ فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ۚ



7. “Kami tiada mengutus Rasul-Rasul sebelum kamu (Muhammad), melainkan beberapa orang-laki-laki yang Kami beri wahyu kepada mereka, maka tanyakanlah olehmu kepada orang-orang yang berilmu, jika kamu tiada mengetahui.” (QS. al-Anbiyâ`/21: 7)

Atau bisa pula berarti tokoh masyarakat, seperti dituturkan oleh QS. Yâsîn/36: 20:

وَجَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَىٰ قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ ۚ

20. “Dan datanglah dari ujung kota, seorang laki-laki dengan bergegas-gegas ia berkata: "Hai kaumku, ikutilah utusan-utusan itu." (QS. Yâsîn/36: 20)

Ibnu ‘Abbâs (w. 68 H) beserta sejumlah ulama yang lain menafsirkan seorang lelaki yang dimaksud oleh ayat ini memiliki nama Habîb al-Najjâr, yakni seorang yang sudah beriman kepada rasul-rasul Allah, dia datang dari daerah yang amat jauh.¹²⁴

Dan juga dapat berjender lelaki sebagaimana keterangan yang dijumpai dalam QS. Al-Baqarah/2: 228:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ۚ وَلَا تَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ وَبِعُولِهِنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا ۚ وَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْنَ بِالْمَعْرُوفِ ۚ وَالرِّجَالُ عَلَيْنَ دَرَجَةٌ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ



228. “Wanita-wanita yang ditalak handaklah menahan diri (menunggu) tiga kali qurû’. tidak boleh mereka menyembunyikan apa yang diciptakan Allah dalam rahimnya, jika mereka beriman kepada Allah dan hari akhirat, dan suami-suaminya berhak merujukinya dalam masa menanti

¹²⁴ Abû Thâhir bin Ya’qûb al-Fairûzâbâdî, *Tanwîr al-Miqbâs min Tafsîr Ibn ‘Abbâs*, Bairût: Dâr al-Fikr, 1995, hal. 273; Jalâl al-Dîn bin Muḥammad bin Aḥmad al-Mahallî dan Jalâl al-Dîn ‘Abdillâh bin Abî Bakr al-Suyûthî, *Tafsîr al-Qur`ân al-‘Adhîm*, Surabaya: Dâr al-‘Ilm, tth, hal. 123; Aḥmad bin Muḥammad al-Shâwî al-Mishrî al-Khalwatî al-Mâlikî, *Ḥasyiyat al-Shâwî ‘ala Tafsîr al-Jalâlain*, jilid 3, Bairût: Dâr al-Kutub, 2010, hal. 294; Wahbah al-Zuhailî, *Al-Tafsîr al-Wajîz*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1431 H, hal. 442.

itu, jika mereka (para suami) menghendaki ishlah. Dan para wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang ma'ruf, akan tetapi para suami, mempunyai satu tingkatan kelebihan daripada isterinya. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.” (QS. Al-Baqarah/2: 228)

Adapun lafadh “imra‘ah” serta “al-nisâ‘” memiliki pengertian dan arti yang terbatas yaitu jender perempuan dan istri-istri.¹²⁵ Untuk arti pertama ditemukan dalam QS. Al-Nisâ`/4: 32, sementara itu untuk arti yang kedua didapat dalam QS. Al-Baqarah/2: 222. Agar lebih jelas, berikut ini adalah beberapa ayat yang dimaksud:

وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا
وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ ۚ وَسَأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ يَكِلُ شَيْءًا

عَلَيْمًا ﴿٣٢﴾

32. “Dan janganlah kamu iri hati terhadap apa yang dikaruniakan Allah kepada sebahagian kamu lebih banyak dari sebahagian yang lain. (karena) bagi orang laki-laki ada bahagian dari pada apa yang mereka usahakan, dan bagi Para wanita (pun) ada bahagian dari apa yang mereka usahakan, dan mohonlah kepada Allah sebagian dari karunia-Nya. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui segala sesuatu.” (QS. Al-Nisâ`/4: 32)

Ayat di atas menerangkan pelarangan Allah yang diarahkan pada kaum mukminin juga termasuk di dalamnya adalah larangan bersikap iri hati untuk para perempuan pada kaum laki-laki atas semua kekhususan atau pun keistimewaan yang dianugerahkan Allah pada mereka.¹²⁶ Dan QS. Al-Baqarah/2: 222:

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَأَعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ
حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ ۚ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ ۗ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ

الْمُتَطَهِّرِينَ ﴿٢٢٢﴾

222. “Mereka bertanya kepadamu tentang haidh. Katakanlah: “Haidh¹²⁷ itu adalah suatu kotoran”. oleh sebab itu hendaklah kamu

¹²⁵ Nasaruddin Umar, *Argumen*,..., hal. 277.

¹²⁶ ‘Abd al-Rahmân bin Nashîr al-Sa’dî, *Taysîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân*, Kairo: Dâr al-Manâr, 2002, hal. 172.

¹²⁷ *Haidh* dan *mahîdh* merupakan isim *mashdar* dari kata “*hâdha-yahîdu-haidh-mahîdh*”. Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir*, Surabaya: Pustaka Progressif,

menjauhkan diri dari wanita di waktu haidh; dan janganlah kamu mendekati mereka, sebelum mereka suci. Apabila mereka telah Suci, maka campurilah mereka itu di tempat yang diperintahkan Allah kepadamu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertaubat dan menyukai orang-orang yang mensucikan diri.” (QS. Al-Baqarah/2: 222)

Kedelapan, bias yang ada dalam metode tafsir. Disebabkan pembahasan yang sifatnya kronologis ataupun terpisah, seperti metode *tahlîlî* dan *ijmâlî*, maka kecenderungan hasilnya ialah membolehkan melakukan poligami sementara untuk metode *maudhû’î* yang cenderung memberi batasan amat ketat bahkan sulit untuk dipenuhi.¹²⁸ Misal, dalam QS. Al-Nisâ`/4: 3 dinyatakan:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي آلِيَتَيْهِ فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَتَى وَتَلْتُمْ وَرُبَعٌ
فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَلِكَ آدَبُ آلَىٰ تَعُولُوا ﴿٣﴾

3. “Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki, yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.”(QS. Al-Nisâ`/4: 3)

Ayat di atas, jika dianalisis secara mandiri akan membawa kesan bahwa praktik poligami itu mudah, namun berbeda dengan metode lainnya, yakni *maudhû’î*, praktik poligami menjadi sukar dilaksanakan sebab telah diperoleh keterangan dari QS. Al-Nisâ`/4: 129:

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ ۖ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوهَا
كَالْمُعَلَّقَةِ ۚ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿١٢٩﴾

129. “Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isteri(mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian, karena itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. Dan jika kamu mengadakan

1997, hal. 314; sehingga dapat memiliki dua arti yakni tempat keluarnya darah haid dan dapat juga berarti darah haidh itu sendiri. Lihat: Abû al-Baqâ` ‘Abdullâh bin al-Husain al-‘Akbarî, *Al-Tibyân fî I`râb al-Qur`ân*, jilid 1, Bairût: Dâr al-Fikr, 2005, hal. 144.

¹²⁸ Tentang macam-macam metode tafsir dapat dilihat dalam: Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur`an*, Cet II, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013, hal. 59-72. Adapun sumber-sumber tafsir dapat dijumpai dalam: Muḥammad Ḥusain al-Dzahabî, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, jilid 1, ttp: Mush`ab bin ‘Umair, 2004, hal. 31.

perbaiki dan memelihara diri (dari kecurangan), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.” (QS. Al-Nisâ`/4: 129)

Kesembilan, pengaruh israiliyyat. Riwayat Israiliyyat adalah kisah-kisah yang berasal dari kaum Yahudi dan Nasrani yang telah memeluk Islam. Cerita-cerita ini umunya bermula dari Sahabat yang kurang mengetahui ayat-ayat Al-Qur`an yang membicarakan cerita tentang Yahudi atau Nasrani. Dengan begitu, akhirnya hal itu mereka tanyakan pada orang-orang muallaf yang sebelumnya beragama Yahudi atau pun Nasrani. Untuk bahasan ini hanya akan dibatasi pada kisah-kisah atau cerita-cerita yang berasal dari Nasrani saja. Misalnya, israiliyyat yang berhubungan dengan asal-usul perempuan yang diduga sebagai pelengkap bagi kaum lelaki, padahal kenyataan sebenarnya tidak demikian.

Kesepuluh, adalah bias jender yang terdapat pada pembukuan dan pembakuan kitab-kitab fikih. Fenomena ini bisa ditemukan dalam karya-karya bercorak fikih yang kerap kali menonjolkan sisi maskulinitas dibandingkan sisi femininitasnya. Seperti kajian tentang kepemimpinan yang memiliki kesan hanya mengakomodir kaum lelaki, sedangkan untuk perempuan kurang begitu memperoleh perhatian hingga seolah-olah kepemimpinan perempuan tidak mendapat legalitas yang cukup dari rujukan dan sumber yang merupakan basis agama, yakni fikih itu sendiri. Di pusaran inilah pentingnya dilakukan pemaknaan-ulang yang lebih progresif dan bertujuan supaya nuansa bias jender tadi dapat dikikis.

Selain berwawasan jender seperti diungkap di atas, salah satu yang tak kalah penting dilakukan guna memperoleh produk tafsir yang sesuai konteks kekinian ialah dengan pengetahuan serta upaya pengenalan konteks/kontekstualisasi. Upaya ini tidak dimaksudkan untuk konteks itu sendiri, akan tetapi untuk mendalami dan mendapatkan prinsip-prinsip dasar Islam yang disebut dengan *maqâshid al-syarî`ah*. Tatkala *maqâshid al-syarî`ah* telah dicapai, maka teks mesti secepatnya dilepaskan dari konteksnya yang mula-mula yakni jazirah Arab. Langkah ini disebut juga dengan dekontekstualisasi, yakni mengimplementasikan prinsip-prinsip yang mendasar dari Islam di areal dan wilayah non-Arab. Sebab itu, kontekstualisasi, dekontekstualisasi, serta rekontekstualisasi adalah prosedur kerja tafsir sepanjang masa.¹²⁹ Langkah ini ditempuh tidak hanya bertujuan mendapatkan penafsiran yang kontekstual semata namun juga usaha mengerucutkan hasil penafsiran sebagai tahap akhir yang berupa kesimpulan. Upaya ini akan lebih optimal apabila dilengkapi dengan data-data mutakhir perihal problem yang hendak dicari solusinya.

¹²⁹ Abd Moqsith Ghazali, dkk, *Metodologi Studi Al-Qur`an*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, hal. 155.

5. **Konklusi: Menarik Kesimpulan Dari Inti Pembahasan Dalam Kerangka Pijakan Yang Kontekstual, argumentatif, dan solutif**

Langkah terakhir yang mesti ditempuh oleh panafsir *muqâran* ialah merumuskan simpulan dari serangkaian pembahasan tahap satu hingga tahap empat.

Konklusi artinya simpulan (pendapat), konklusif berarti berkaitan dengan konklusi (simpulan).¹³⁰ Berarti juga keputusan; kesimpulan; putusan. Konklusif artinya dapat disimpulkan; dapat memutuskan/mengakhiri.¹³¹ Pengertian linguistik ini mengantarkan pada pemahaman bahwa konklusi merupakan penjelasan secara ringkas atas penjabaran panjang yang dipaparkan sebelumnya. Kesimpulan sesungguhnya merupakan jawaban pendek dari permasalahan yang diperbincangkan. Kendati sifatnya yang relatif pendek, unsur-unsur pokok dari sebuah jawaban harus termaktub secara utuh karena dipandang sebagai inti dari sebuah kesimpulan.

Kesimpulan dalam tafsir *muqâran* dengan arah kajiannya yang baru yang digagas penulis mensyaratkan adanya prinsip kontekstual, solutif, dan argumentatif. Seorang panafsir komparatif dituntut untuk merangkai dan memadukan hasil penafsirannya dalam tiga tonggak tersebut. Hal ini bukanlah sikap pemaksaan atas suatu produk tafsir, kendati seperti dikatakan oleh Ishlah Gusmian, bahwa para panafsir Al-Qur`an selain menjalankan praktik pemahaman pada pesan Tuhan yang tersimpan dalam teks Al-Qur`an, pada saat yang sama juga melakukan pembacaan serta berdialektika dengan problem sosial dan politik yang sedang berlangsung saat praktik penafsiran tersebut dilakukan. Asumsi ini berdasar pada realitas sejarah dalam peradaban Islam bahwa Al-Qur`an adalah teks keagamaan yang amat produktif melahirkan teks-teks turunan. Kitab suci umat Islam tersebut telah dieksplorasi dari berbagai bidang dan sudut pandang, sehingga menjadi semacam pelabuhan dari beraneka doktrin dan pemikiran.¹³² Hemat penulis, justru dari problem sosial dan politik yang meliputi dunia mufasir itulah yang nantinya akan memantik munculnya produk-produk tafsir yang progresif dan sejalan dengan ketiga prinsip tafsir *muqâran* yang disampaikan oleh penulis tadi.

¹³⁰ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi ketiga, cetakan ke-III, Jakarta: Balai Pustaka, 2005, hal.588.

¹³¹ Pius A Partanto dan M. Dahlan al Barry, *Kamus Ilmiah Populer*, Arkola: Surabaya, t.th, hal. 360.

¹³² Ishlah Gusmian, *Tafsir Al-Qur`an dan Kekuasaan: Peneguhan, Kontestasi, dan Pertarungan Wacana*, Yogyakarta: Salwa, 2019, hal. 7-8.

D. Aplikasi Metode Tafsir *Muqâran*

1. Diksi: Makan Gaji Buta

Istilah gaji buta dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia diartikan dengan gaji yang diterima dengan tidak usah kerja.¹³³ Dengan kata lain, seseorang dibayar gajinya secara penuh namun pekerjaan yang semestinya diselesaikan secara sempurna tidak ditunaikan dengan sebagaimana mestinya. Alpanya penuntasan pekerjaan tersebut terjadi secara sengaja atau tidak disertai dengan alasan yang dibenarkan baik dari sudut pandang moral keagamaan maupun profesionalitas sebuah pekerjaan. Ketidaktuntasan pekerjaan yang menyebabkan seseorang dikatakan memakan gaji buta dapat berwujud ketidakhadiran di tempat kerja, kedatangan yang telat atau pulang kerja lebih cepat dari waktu yang telah ditentukan sehingga berdampak pada tingkat kuantitas hasil kerja, dan termasuk pula dalam kategori ini ialah rendahnya kualitas pekerjaan yang dilakukan secara sadar dengan beraneka motifnya. Alhasil, salah satu merasa pihak diuntungkan sedangkan pihak yang lain menanggung kerugian.

Seleksi dan Komparasi. Berawal dari pemaparan di atas, penulis akan menelusuri pandangan Al-Qur`an perihal makan gaji buta menggunakan metode tafsir *muqâran* dengan mengangkat *Taysîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân* karya al-Sa`dî (w. 1956 M), *The Holy Qur`an: Text, Translation, and Commentary* karya Abdullah Yusuf Ali (w. 1953 M), dan *Al-Tafsîr al-Wajîz* karya Wahbah Zuhailî (w. 2015 M). Berikut ini adalah ayat-ayat yang mempunyai kaitan dengan tema ini:

لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا آتَوْا وَتُحِبُّونَ أَنْ تَحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبَنَّهُمْ

بِمَفَازَةٍ مِّنَ الْعَذَابِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

188. “Janganlah sekali-kali kamu menyangka, bahwa orang-orang yang gembira dengan apa yang telah mereka kerjakan dan mereka suka supaya dipuji terhadap perbuatan yang belum mereka kerjakan janganlah kamu menyangka bahwa mereka terlepas dari siksa, dan bagi mereka siksa yang pedih.” (QS. Ali ‘Imrân/3: 188)

¹³³ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi ketiga, cetakan ke-III, Jakarta: Balai Pustaka, 2005, hal. 327.

Sekitar awal 2017, dilakukan penelitian yang hasilnya cukup mengejutkan, bahwa sebagian karyawan makan gaji buta. Beberapa pertanyaan diajukan dengan mendetil perihal seberapa lama jam kerja yang tidak digunakan bekerja, dimana waktu tersebut dihabiskan, hingga situs yang paling banyak dikunjungi saat jam kerja. Namun sayang, penelitian ini tidak menyebutkan pekerjaan atau karya di bidang apa penelitian tersebut dilakukan. <https://www.qerja.com/journal/view/795-apakah-anda-makan-gaji-buta-di-tempat-kerja/> (diakses: Jumat, 10 Januari 2020)

Sebuah riwayat menuturkan bahwa sebab turun ayat di atas berkenaan dengan peristiwa tatkala Rasulullah Saw berangkat berjihad, sejumlah orang munafik meninggalkan diri serta bergembira karena tidak ikut berjihad. Namun saat Rasulullah Saw tiba dengan kemenangan, mereka meminta maaf serta mengajukan alasan sembari bersumpah, dengan berharap perbuatannya tersebut terpuji tanpa keikutsertaannya berjihad. Lalu turunlah ayat di atas.”¹³⁴ Jika dipahami secara mendalam, riwayat ini mengandung jalan cerita perihal kaum munafik merasa beruntung dan gembira tidak mengikuti peperangan bersama Rasulullah Saw, dan tatkala beliau kembali dari medan perang dengan membawa kemenangan orang-orang yang lisan dan hatinya yang tak sejalan tersebut memohon maaf seraya mengajukan uzurnya serta merasa terpuji dengan sikap tak andilnya perang tadi. Dengan kata lain, mereka tidak memenuhi kewajibannya berperang namun berupaya meraih untung dengan mengajukan berbagai alasan serta sumpah atas kealpaannya dalam perang, dan merasa terpuji dengan perilakunya ini.

Al-Sa’dî mengatakan ayat ini melarang menduga orang-orang yang melakukan hal-hal buruk berupa ucapan dan perbuatan, dan mereka suka dipuji atas perbuatan baik yang tak pernah mereka kerjakan, juga perkataan benar yang tak pernah mereka ucapkan, bahkan mereka menghimpun perbuatan dan ucapan bermuatan syirik serta merasa senang dengannya, jangan disangka mereka akan selamat dari azab sebab justru mereka akan menanggung pedihnya. Termasuk dalam penjelasan ayat ialah Ahli Kitâb yang merasa senang dengan ilmu yang dipunyainya, namun tidak mau patuh pada Rasulullah Saw. Mereka menyangka bahwa merekalah orang-orang yang benar dalam ucapan dan tingkah lakunya, juga demikian dengan orang yang melakukan bid’ah baik dalam perkataan dan perbuatan serta menyeru (orang lain: pen) melakukan hal yang sama lalu menganggap dirinyalah yang benar sedangkan yang lain salah. Ayat ini juga dapat dipahami bahwa orang yang senang dipuji atas apa yang dilakukannya serta perbuatan baiknya, jika tidak diiringi dengan *riyâ`* dan *sum’ah* maka bukan termasuk kategori tercela tapi justru dianjurkan seperti yang disampaikan Allah Swt yakni akan membalas orang-orang yang berbuat baik.¹³⁵ Terasa sekali sekte pembawaan al-Sa’dî saat mengomentari ayat ini. Ujaran bid’ah tampak sangat ringan dijatuhkan kendati konteks ayat yang dibahas tidak mengarah pada kasus yang beriklim *muhdatsât* atau hal-hal berbau *anyar*. Memang benar perilaku kaum munafik di atas merupakan pelanggaran atas perintah Allah Swt melalui Rasul-Nya, akan tetapi membawa penyematan bid’ah untuk kasus ini rasanya kurang lazim.

¹³⁴ Abû al-Ḥasan ‘Alî bin Aḥmad bin Muḥammad bin ‘Alî al-Wâḥidî, *Asbâb al-Nuzûl*, Bairût: Dâr al-Kutub, 2006, hal. 72.

¹³⁵ ‘Abd al-Raḥmân bin Nâshir al-Sa’dî, *Taysîr al-Karîm al-Raḥmân fî al-Tafsîr al-Kalâm al-Mannân*, Kairo: Dâr al-Manâr, 2002, hal. 156-167.

Sedangkan Abdullah Yusuf Ali menyebut ayat ini sebagai sebuah gambaran yang amat tajam tentang cara hidup manusia di dunia ini. Mereka dapat merugikan dan membahayakan orang lain, tapi mereka merasa dengki memandang segala kesenangan yang ada pada orang lain. Ajaran Tuhan mereka injak-injak, sementara itu kepalsuan mereka junjung tinggi dan puja. Mereka menuntut penghargaan atas segala jasa yang tak pernah mereka lakukan serta hendak memperlihatkan keberhasilan yang didapat kendati dengan cara penipuan yang keji.¹³⁶ Yusuf Ali mencoba mengurai ayat ini dari sudut pandang sosial, ia berupaya mengarahkan perilaku kaum munafik sebagaimana diceritakan ayat ke dalam ranah interaksi kemasyarakatan. Sepak terjang orang-orang bermental hipokrit tadi jelas merugikan sesamanya dalam hubungan sosial. Tabir kepalsuan yang ditata demikian rupa menyebabkan mereka bebas bergerak mengaku-ngaku prestasi maupun pekerjaan yang sama sekali tak pernah mereka sentuh. Barangkali tidak berlebihan manakala pola semacam ini juga terjadi pada apa yang disebut dengan makan gaji buta, sebab dengan modus operandi yang hampir sama, sebuah pekerjaan yang belum tuntas telah dapat diraup upahnya secara penuh dan utuh. Alhasil, satu pihak diuntungkan dengan caranya yang curang, yakni hak yang diambil tanpa pemenuhan kewajiban sebagaimana mestinya. Sebaliknya, pihak lainnya pun dirugikan karena telah menunaikan kewajibannya sementara haknya tidak diterima secara penuh.

QS. Al-Nisâ`/4: 58:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿٥٨﴾

58. “*Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha mendengar lagi Maha melihat.*” (QS. Al-Nisâ`/4: 58)

Dalam sebuah riwayat disebutkan bahwa saat penaklukan kota Makkah, Rasulullah Saw memanggil Utsmân bin Thalhah (w. 651 M) guna meminta kunci Ka’bah. Saat Utsmân datang menghadap Nabi untuk menyerahkan kunci. Nabi Saw pun masuk ke dalam Ka’bah dan shalat dua rekaat. Setelah rampung keluar dan berdirilah al-‘Abbâs (w. 653 M) sambil berkata: “Ya Rasulullah Saw, serahkanlah kunci itu padaku, aku akan merangkapnya dengan jabatan pengaturan air minum untuk orang-orang yang haji dan

¹³⁶ Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Qur’an: Text, Translation, and Commentary*, Maryland: Amana Corp, 1983, hal. 173.

umrah.” ‘Utsmân menarik tangannya, dan Rasulullah pun bersabda: “Wahai ‘Utsmân, berikan kunci itu padaku!” Utsmân menjawab: “Ini dia, amanat dari Allah.”... Lalu ayat ini turun, dan dibacakan pada Utsmân, lalu ia pun mengucap syahadat dan memeluk Islam...”¹³⁷

Yusuf Ali tidak memberikan penafsiran atas ayat ini. Sedangkan menurut al-Sa’dî, amanat ialah segala sesuatu yang dipercayakan orang lain untuk mengurusnya. Maka Allah Swt pun memerintahkan hamba-hamba-Nya untuk menunaikannya secara sempurna, tidak dikurangi. Termasuk dalam amanat ialah pemerintahan, harta benda, rahasia, dan perintah-perintah yang tidak diketahui kecuali Allah. Para pakar fikih menyebutkan bahwa orang yang diberi sebuah amanat wajib untuk memeliharanya. Mereka beralasan bahwa cara untuk menunaikan amanat ialah dengan menjaga atau memeliharanya, sehingga hukumnya wajib. Adapun maksud dari menetapkan hukum dengan adil adalah meliputi urusan darah (jiwa), harta benda, baik sedikit ataupun banyak, atas orang dekat atau jauh, kekasih atau musuh.¹³⁸ Penjelasan al-Sa’dî ini semakin memperkuat kewajiban memenuhi sebuah pekerjaan baik berupa amanat kekuasaan yang berwujud pemerintahan, aset-aset berharga, bahkan sebuah rahasia. Menjaga sejumlah amanat tersebut adalah wajib sehingga saat tiba saatnya untuk dikembalikan pada sang empunya tetap dalam keadaan seperti awal mula dititipkannya, jika amanat itu berupa pemerintahan maka seluruh tata aturan telah diterapkan secara baik dan benar, bila berbentuk barang maka barang tersebut akan tetap kondisinya persis seperti kala pertama diamanatkan, dan apabila amanat itu berwujud rahasia niscaya akan tetap tertutupi tanpa ada pihak lain yang mengetahuinya.

Al-Sa’dî mengawali penafsirannya dengan menjelaskan makna amanat, menurutnya, amanat ialah segala sesuatu yang dipercayakan pada seseorang agar ia memeliharanya. Allah Swt telah memerintahkan hamba-hamba-Nya untuk menunaikannya secara sempurna, tidak menguranginya, dan tidak pula menunda-nundanya, termasuk dalam kategori amanat ialah amanah kepemimpinan, harta, dan rahasia-rahasia, serta perintah-perintah yang tidak diketahui kecuali oleh Allah Swt. Para ahli fikih menegaskan seseorang yang telah dipercaya atas suatu amanat wajib menjaganya sebagaimana mulanya. Mereka menegaskan, tidak mungkin dapat menunaikan suatu amanat tanpa menjaganya maka wajib hukumnya menjaganya.¹³⁹

QS. Al-Mâidah/5: 1:

¹³⁷ Abû al-Ḥasan ‘Alî bin Aḥmad bin Muḥammad bin ‘Alî al-Wâhidî, *Asbâb al-Nuzûl*, Bairût: Dâr al-Kutub, 2006, hal. 82.

¹³⁸ ‘Abd al-Raḥmân bin Nâshir al-Sa’dî, *Taysîr al-Karîm al-Raḥmân fî al-Tafsîr al-Kalâm al-Mannân*, Kairo: Dâr al-Manâr, 2002, hal. 179.

¹³⁹ ‘Abd al-Raḥmân bin Nâshir al-Sa’dî, *Taysîr al-Karîm al-Raḥmân fî al-Tafsîr al-Kalâm al-Mannân*, ..., hal. 179.

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ۗ أَحَلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةَ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرَ
 مُحِلِّ الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ ۗ إِنَّ اللَّهَ تَحْكُمُ مَا يُرِيدُ ﴿١٤٠﴾

1. Hai orang-orang yang beriman, penuhilah aqad-aqad itu. Dihalalkan bagimu binatang ternak, kecuali yang akan dibacakan kepadamu. (Yang demikian itu) dengan tidak menghalalkan berburu ketika kamu sedang mengerjakan haji. Sesungguhnya Allah menetapkan hukum-hukum menurut yang dikehendaki-Nya." (QS. Al-Mâidah/5: 1)

Ayat ini amat menakjubkan dilihat dari aspek kepadatan dan sifatnya yang komprehensif atau menyeluruh. Dalam bahasa Arab, *'uqûd*, atau janji-janji menyimpan makna yang luas, sehingga semua bagian rangkuman bisa ditulis perihal ini saja. Satu, janji-janji yang bersifat suci, yang muncul dari kodrat penciptaan manusia serta yang ditanamkan-Nya dalam diri manusia untuk mendapatkan pengetahuan dan memandang jauh ke depan, disamping naluri dan akal. Dia yang menjadikan alam mengandung demikian banyak pelajaran untuk manusia. Selanjutnya, Dia telah mengutus rasul-rasul dan guru untuk membimbingnya, dalam kehidupan pribadi, sosial, serta umum. Seluruh karunia ini menimbulkan kewajiban-kewajiban seimbang yang mesti ditaati. Namun di dalam kehidupannya, manusia berusaha menjalankan kewajiban timbal balik, yang dinyatakan langsung atau tidak langsung. Mereka membuat perjanjian, mengikat suatu kontrak jual beli atau kotrak sosial, mengikat tali perkawinan yang secara jujur kewajiban-kewajiban tersebut harus dipenuhi dalam seluruh hubungan tadi. Dalam skala kelompok, masyarakat atau Negara, juga memasuki suatu pakta, tiap-tiap orang dalam kelompok atau Negara itu, sejauh kemampuannya yang ada, terikat untuk senantiasa melihat bahwa perjanjian tersebut telah dilaksanakan dengan penuh kejujuran. Memang terdapat perjanjian yang tidak tertulis dalam masyarakat kota, dan setiap orang harus mentaatinya kecuali jika secara moral tidak dibenarkan, dan dalam masyarakat yang demikian mesti dihindari. Terdapat perjanjian tidak tertulis dalam kedudukan seseorang sebagai tuan rumah atau tamu, orang yang dalam perjalanan atau pertemanan, majikan dan karyawan, dan sebagainya, yang wajib dijalankan dengan penuh kesadaran oleh tiap-tiap orang yang beriman. Seseorang yang meninggalkan mereka yang tengah membutuhkannya lalu ia pergi beribadah di tempat sunyi, ia disebut pengecut. Ia tak mengindahkannya. Seluruh perjanjian itu terkait. Kebenaran dan kejujuran merupakan bagian dari agama dalam seluruh segi kehidupan...¹⁴⁰

¹⁴⁰ Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Qur'an: Text, Translation, and Commentary*, Maryland: Amana Corp, 1983, hal. 238.

Ini adalah perintah Allah Swt bagi hamba-hamba-Nya yang beriman, yang menunjukkan keimanan seseorang dengan cara menepati janji-janji, yakni dengan menyempurnakannya tanpa menguranginya. Hal ini mencakup janji-janji yang ada pada hamba dengan Tuhannya, seperti kewajiban beribadah pada-Nya, menegakkannya dengan sebaik-baiknya tanpa mengurangi hak-hak-Nya sedikit pun. Termasuk juga janji seseorang pada Rasul-Nya dengan cara mematuhi-Nya dan mengikuti ajarannya, juga janji pada orang tua dan para kerabatnya dengan cara berbuat baik dan selalu menjalin hubungan dengan mereka tanpa memutuskannya. Adapun janji yang ada pada seseorang dengan para sahabatnya ialah menyangkut hak-hak persahabatan dalam kecukupan dan kekurangan, dalam kemudahan dan kesulitan. Sedangkan janji seseorang dengan sesamanya ialah menyangkut hubungan kepentingan seperti jual beli, sewa, dan lainnya...¹⁴¹

QS. Hûd/11: 85-86:

وَيَقَوْمٍ أُوَفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ ۖ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴿٨٥﴾ بَقِيَّتُ اللَّهُ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ۗ وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِخَفِيظٍ ﴿٨٦﴾

85. “Dan Syu’aib berkata: “Hai kaumku, cukupkanlah takaran dan timbangan dengan adil, dan janganlah kamu merugikan manusia terhadap hak-hak mereka dan janganlah kamu membuat kejahatan di muka bumi dengan membuat kerusakan.” (QS. Hûd/11: 85-86)

86. “Sisa (keuntungan) dari Allah adalah lebih baik bagimu jika kamu orang-orang yang beriman, dan aku bukanlah seorang penjaga atas dirimu” (QS. Hûd/11: 85-86)

Abdullah Yusuf Ali menyebutkan bahwa Plato (w. 348 SM) dan Aristoteles (w. 323 SM) memaknai keadilan sebagai suatu kebajikan yang memberikan pada tiap-tiap orang atas haknya. Dari sisi ini, kebajikan menjadi induk dari seluruh kebajikan, termasuk dengan kebajikan-kebajikan yang lain. Yang telah menghancurkan penduduk Madyan ialah sebab kurangnya sifat ini. Sifat mementingkan diri sendiri dengan tujuan yang jahat, yaitu merugikan orang lain dengan tidak memberikan hak-hak sebagaimana mestinya. Hukum Allah tidak membutuhkan seseorang mesti menekan diri dalam setiap hal yang memang kebutuhannya demi kesejahteraan dan pengembangan kehidupannya. Jika ia mengikuti hukum Allah, apa yang tertinggal baginya setelah ia memberikan pada orang lain atas hak-haknya dengan sebagaimana mestinya niscaya hal itu bukan saja

¹⁴¹ ‘Abd al-Rahmân bin Nâshir al-Sa`dî, *Taysîr al-Karîm al-Rahmân fî al-Tafsîr al-Kalâm al-Mannân*, ..., hal. 214.

cukup, namun juga akan menjadi bekal yang amat baik bagi pertumbuhan jasmani dan rohaninya. Bahkan karakter pemurah dan kearifan yang dibawa oleh hukum Allah Swt tersebut merupakan manfaat terbesar bagi jiwa manusia itu sendiri. Tapi tentunya, sifat pemurah dan kearifan itu alami, tidak dibuat-buat. Keduanya mesti tumbuh dari kehendak hati sendiri, dan tidak bisa dipaksakan oleh guru-guru yang datang dari Allah Swt untuk memberikan petunjuk padanya.¹⁴² Tidak jauh berbeda dengan penjelasan Ali sebelumnya di ayat yang berbeda. Pemenuhan kepada setiap orang atas haknya merupakan hakikat sebuah keadilan. Abainya pemenuhan keadilan merupakan sebab utama kehancuran umat terdahulu sebagaimana dialami kaum Madyan, dan malapetaka ini agaknya akan terulang manakala perbuatan yang sama dilakukan oleh suatu masyarakat di mana pun mereka tinggal.

QS. Hûd/11: 93:

وَيَقَوْمٍ أَعْمَلُوا عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَمِلٌ ۗ سَوْفَ تَعْلَمُونَ ۚ مَنْ يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ
وَمَنْ هُوَ كَذِبٌ وَأَرْتَقِبُوا إِنِّي مَعَكُمْ رَقِيبٌ ﴿٩٣﴾

93. “Dan (dia berkata): “Hai kaumku, berbuatlah menurut kemampuanmu, sesungguhnya aku pun berbuat (pula). kelak kamu akan mengetahui siapa yang akan ditimpa azab yang menghinakannya dan siapa yang berdusta. dan tunggulah azab (Tuhan), Sesungguhnya akupun menunggu bersama kamu.” (QS. Hûd/11: 93)

Abdullah Yusuf Ali membandingkan ayat ini dengan QS. Al-An’âm/6: 135.¹⁴³ Menurutny, di atas ditujukan pada kaum kafir, ia merupakan tantangan: “Berbuatlah sekuat tenaga, takkan ada sesuatu pun yang akan merintangiku dalam menjalankan tugasku. Nanti akan kita lihat, siapa yang mendapat kemenangan. Berdasar pada peristiwa yang khusus ini, dapat ditarik suatu pemahaman yang lebih umum, yang akan menjadi kebenaran sepanjang masa. Biarlah mereka yang jahat tersebut dengan perbuatan jahatnya, serta orang yang beriman melakukan apa yang dapat dilakukannya,

¹⁴² Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Qur’an: Text, Translation, and Commentary*, Maryland: Amana Corp, 1983, hal. 537.

¹⁴³ QS. Al-An’âm/6: 135:

قُلْ يَتَقَوْمٍ أَعْمَلُوا عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَمِلٌ ۗ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ ۚ مَنْ تَكُونُ لَهُ عَنقَبَةُ الدَّارِ إِنَّهُ لَا
يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ ﴿١٣٥﴾

135. “Katakanlah: “Hai kaumku, berbuatlah sepenuh kemampuanmu, Sesungguhnya aku pun berbuat (pula). Kelak kamu akan mengetahui, siapakah (di antara kita) yang akan memperoleh hasil yang baik di dunia ini. Sesungguhnya orang-orang yang zalim itu tidak akan mendapatkan keberuntungan.”

sesuai dengan kesempatan dan kemampuannya. Seseorang mesti menjalankan tugasnya dengan penuh kejujuran. Akhirnya, Allah-lah yang akan menilai, dan penilaian Allah akan senantiasa benar dan adil. Jika terus-menerus orang yang jahat menghina dan mengejek agama, maka tidak ada perkataan yang lain bagi orang yang beriman, kecuali: “Tunggulah, rencana Tuhan takkan pernah sia-sia! Aku beriman, maka aku akan menunggu pelaksanaannya bersamamu.”¹⁴⁴

Al-Sa’dî mengatakan berbuat menurut kemampuan kalian atas keadaan dan agama kalian. Dan akan ditimpa azab; aku atau kalian, sungguh mereka mengetahui itu saat mereka ditimpa azab. Kedua pihak ini pun menunggu apa yang akan menyimpannya masing-masing.¹⁴⁵

QS. Al-Rahmân/55: 9:

وَأَقِيمُوا آلُوزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَحْسِرُوا أَلْمِيزَانَ ﴿٩﴾

9. “Dan tegakkanlah timbangan itu dengan adil dan janganlah kamu mengurangi neraca itu.” (QS. Al-Rahmân/55: 9)

Menurut Yusuf Ali, pemaknaan ayat ini dapat digunakan dalam pengertian harafiah dan bisa juga kiasan. Seseorang yang sehari-harinya berperilaku jujur dalam tiap hal, misalnya dalam menimbang barang dagangannya; dan dia mesti jujur, adil, dan sebagaimana mestinya, tidak saja dalam segala hubungannya dengan orang lain, namun juga terhadap dirinya sendiri serta kepatuhannya terhadap hukum Allah. Mereka tidak akan melakukan penipuan meskipun ada kesempatan. Keadilan adalah usat seluruh kebajikan, serta menghindari seluruh tingkah laku yang melampui batas dan aib, akan menjadikan dunia manusia berimbang, persis seperti dunia ini yang tetap seimbang dengan aturannya yang sudah pasti.¹⁴⁶

Jadikanlah timbangan itu tegak dengan keadilan, yang kemampuan kalian sampai padanya. Janganlah kalian menguranginya dan melakukan yang berlawanan dengan keadilan, sedangkan perbuatan itu adalah dosa, zalim, dan melampaui batas.¹⁴⁷

QS. Syûrâ/42: 20:

¹⁴⁴ Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Qur'an: Text, Translation, and Commentary*, Maryland: Amana Corp, 1983, hal. 540.

¹⁴⁵ ‘Abd al-Rahmân bin Nâshir al-Sa’dî, *Taysîr al-Karîm al-Rahmân fî al-Tafsîr al-Kalâm al-Mannân*, ..., hal. 384.

¹⁴⁶ Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Qur'an: Text, Translation, and Commentary*, Maryland: Amana Corp, 1983, hal. 1473.

¹⁴⁷ ‘Abd al-Rahmân bin Nâshir al-Sa’dî, *Taysîr al-Karîm al-Rahmân fî al-Tafsîr al-Kalâm al-Mannân*, ..., hal. 825.

مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ ۗ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ ﴿٢٠﴾

20. “Barangsiapa yang menghendaki keuntungan di akhirat akan Kami tambah keuntungan itu baginya dan barang siapa yang menghendaki keuntungan di dunia Kami berikan kepadanya sebagian dari keuntungan dunia dan tidak ada baginya suatu bahagianpun di akhirat.”

Abdullah Yusuf Ali menafsirkan ayat ini seraya menyampaikan perumpamaan ini mengenai usaha seorang petani, yang menyiapkan tanah, menabur biji, merawat sesuai musim yang tepat, memetik dan menuai hasilnya. Kita memetik seperti kita menabur. Namun untuk pertanian yang sifatnya rohani, Allah Swt akan memberikan tambahan keuntungan yang berlipat ganda. Bagi mereka yang semata-mata asyik dalam pekerjaan yang sia-sia di dunia, mungkin mereka akan memperoleh tambahan di dunia ini, akan tetapi tidak saat mereka di alam rohani.¹⁴⁸

Menurut al-Sa’dî, ayat ini menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan keuntungan ialah pahala akhirat, mempercayainya dan membenarkannya, serta mengamalkannya secara nyata. Jika demikian maka pahalanya akan dilipatgandakan oleh Allah. Ia juga membandingkan ayat ini dengan QS. Al-Isrâ`/17: 19.¹⁴⁹ Di samping itu, tentu saja secara duniawi ia juga mendapatkan hak atas pekerjaannya. Sedangkan bagi orang yang hanya mengharapkan bayaran duniawi sebagai tujuannya semata, tidak mengharapkan pahala akhirat, juga tak takut pada siksaannya, niscaya ia akan memperoleh bagiannya. Namun di akhirat ia tak lagi mendapatkan apa-apa lagi, sebab surga telah diharamkan untuknya dan justru nerakalah yang patut didapatnya.¹⁵⁰

QS. Muthaffifîn/83: 1-6:

¹⁴⁸ Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Qur'an: ...*, hal. 1311.

¹⁴⁹ QS. Al-Isrâ`/17: 19:

وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا ﴿١٩﴾

19. “Dan barangsiapa yang menghendaki kehidupan akhirat dan berusaha ke arah itu dengan sungguh-sungguh sedang ia adalah mukmin, maka mereka itu adalah orang-orang yang usahanya dibalasi dengan baik.”

¹⁵⁰ ‘Abd al-Rahmân bin Nâshir al-Sa’dî, *Taysîr al-Karîm al-Rahmân fî al-Tafsîr al-Kalâm al-Mannân*, Kairo: Dâr al-Manâr, 2002, hal. 753.

وَيَلِّمُ الْمُطَفِّينَ ﴿١﴾ الَّذِينَ إِذَا أَكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ ﴿٢﴾ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ
 وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ ﴿٣﴾ أَلَا يَظُنُّ أُولَئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ ﴿٤﴾ لِيَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿٥﴾ يَوْمَ يَقُومُ
 النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٦﴾

1. “Kecelakaan besarlah bagi orang-orang yang curang,”
2. “(yaitu) orang-orang yang apabila menerima takaran dari orang lain mereka minta dipenuhi,”
3. “Dan apabila mereka menakar atau menimbang untuk orang lain, mereka mengurangi.” (QS. Muthaffifin/83: 1-6)

Sebuah riwayat menyebutkan bahwa tatkala Rasulullah Saw sampai di Madinah, orang-orang Madinah adalah orang-orang yang paling curang saat menakar dan menimbang. Lalu Allah Swt menurunkan ayat ini sebagai ancaman untuk orang-orang yang berbuat demikian. Setelah ayat itu turun, penduduk Madinah menjadi orang-orang yang jujur dalam menimbang dan menakar.¹⁵¹

Menurut Yusuf Ali, kecurangan yang terdapat dalam ayat ini mesti diberi pengertian secara luas. Kata ini meliputi pengertian mengurangi timbangan atau ukuran, namun yang tercakup lebih dari itu. Dua ayat sesudahnya memberikan penjelasan bahwa yang tercela tersebut ialah jiwa yang tidak adil, yakni terlalu sedikit memberi serta terlalu banyak meminta. Yang demikian itu, dapat diketahui dari hubungan dagang. Seseorang yang menuntut melebihi ukuran demi kepentingannya sendiri daripada yang diinginkannya untuk mengalah padanya. Dalam masalah keluarga atau masyarakat, seseorang atau kelompok meminta suatu keistimewaan, pelayanan atau penghargaan, tapi dari pihaknya sendiri tidak mau melakukan hal yang sama. Yang demikian ini sesungguhnya lebih buruk lagi dari sifat serakah yang berat sebelah, karena yang demikian itu berarti melakukan ketidakadilan ganda. Tapi yang paling buruk dari semua itu adalah dalam agama atau dalam kehidupan rohani, dengan muka apa ia meminta karunia dan cinta kasih dari Allah bila dia sendiri enggan memberikan hal yang sama pada sesamanya? Terdapat sebuah pertanyaan yang telah menjadi pedoman hidup, “Berbuatlah seperti yang kauinginkan orang lain untuk berbuat padamu.” Tapi dalam ayat di atas dinyatakan lebih lengkap. Kita harus memberikan dengan sepenuhnya apa yang layak dari pihak kita, baik itu dengan harapan mendapat perhatian dari pihaknya ataupun tidak.¹⁵²

¹⁵¹ Abû al-Ḥasan ‘Alî bin Aḥmad bin Muḥammad bin ‘Alî al-Wâḥidî, *Asbâb al-Nuzûl*, Bairût: Dâr al-Kutub, 2006, hal. 232.

¹⁵² Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Qur’an: Text, Translation, and Commentary*, Maryland: Amana Corp, 1983, hal. 1703.

Al-Sa'dî mengatakan jika ancaman semacam ini ditujukan untuk orang-orang yang curang dalam menakar dan menimbang, maka para perampok atau pencuri sebenarnya lebih pantas diancam daripada orang-orang yang curang tadi. Ayat yang mulia ini juga menunjukkan bahwa sebagaimana seseorang yang mengambil haknya pada orang lain, maka demikianlah kewajibannya memberikan hak orang lain yang ada padanya menyangkut harta benda dan hubungan dengan sesama lainnya, misalnya sewa, jual beli, dan sebagainya.¹⁵³

Ekleksasi. Orang-orang yang mempunyai perilaku buruk berupa ucapan dan perbuatan, dan mereka suka dipuji atas perbuatan baik yang tak pernah mereka kerjakan, termasuk juga perkataan benar yang tak pernah mereka ucapkan. Bahkan mereka menghimpun perbuatan dan ucapan bermuatan syirik serta merasa senang dengannya, jangan disangka mereka akan selamat dari azab sebab justru mereka akan menanggung pedihnya siksa. Bila perbuatan tersebut menyangkut hubungan sosial niscaya dapat merugikan dan membahayakan orang lain, namun di sisi yang lain, ternyata mereka juga merasa dengki memandang segala kesenangan yang ada pada orang lain. Ajaran Tuhan mereka injak-injak, sementara itu kepalsuan mereka junjung tinggi dan mereka puja. Orang-orang itu menuntut penghargaan atas segala jasa yang tak pernah mereka kerjakan serta hendak memperlihatkan keberhasilan yang didapat kendati dengan cara penipuan yang keji.

Pola curang yang dibicarakan di atas merupakan pengkhianatan atas sebuah amanat yang diemban. Penting untuk digarisbawahi, amanat ialah segala sesuatu yang dipercayakan orang lain untuk mengurusnya. Allah Swt memerintahkan hamba-hamba-Nya untuk menunaikannya secara sempurna, tidak boleh dikurangi sedikit pun. Termasuk dalam kategori amanat ialah pemerintahan, harta benda, rahasia, dan perintah-perintah yang tidak diketahui kecuali Allah Swt. Para pakar fikih menyebutkan bahwa orang yang diberi sebuah amanat wajib untuk memeliharanya. Alasan mereka, bahwa cara untuk menunaikan suatu amanat ialah dengan menjaga atau memeliharanya, sehingga hukumnya wajib. Adapun maksud dari menetapkan hukum dengan adil adalah meliputi urusan darah (jiwa), harta benda, baik sedikit ataupun banyak, atas orang dekat atau jauh, kekasih atau musuh. Penjelasan ini semakin memperkuat kewajiban memenuhi sebuah tugas baik berupa amanat kekuasaan yang berwujud pemerintahan, sumber daya alam, harta benda, bahkan sebuah rahasia. Menjaga sejumlah amanat tersebut adalah wajib sehingga saat tiba saatnya untuk dikembalikan pada sang empunya tetap dalam keadaan seperti awal mula dititipkannya, jika amanat itu berupa pemerintahan maka seluruh tata aturan telah diterapkan secara baik

¹⁵³ 'Abd al-Rahmân bin Nâshir al-Sa`dî, *Taysîr al-Karîm al-Rahmân fî al-Tafsîr al-Kalâm al-Mannân*, ..., hal. 911.

dan benar, bila berbentuk barang maka barang tersebut akan tetap kondisinya persis seperti kala pertama diamanatkan, dan apabila amanat itu berwujud rahasia niscaya akan tetap tertutupi tanpa ada pihak lain yang mengetahuinya.

Konklusi. Persoalan pekerja yang memakan gaji buta merupakan ekse negatif rendahnya implementasi sikap beragama. Oleh sebab itu, seseorang mesti menyadari bahwa pekerjaan merupakan salah satu akad yang harus ditunaikan secara sempurna. Jika perniagaan ditandai dengan jual beli barang maka pekerjaan merupakan akad jual beli jasa. Akad antar sesama ini tidak hanya dipertanggungjawabkan di dunia semata, namun juga di akhirat kelak. Kesadaran adanya pengawasan melekat wajib mendapat perhatian yang penuh agar terhindar dari perlakuan yang berdampak pada memakan gaji buta. Salah satu diantara dasarnya ialah firman Allah: “*Dan Syu’aib berkata: "Hai kaumku, cukupkanlah takaran dan timbangan dengan adil, dan janganlah kamu merugikan manusia terhadap hak-hak mereka dan janganlah kamu membuat kejahatan di muka bumi dengan membuat kerusakan."* (QS. Hûd/11: 85)

2. Diksi: Etika Berpolitik

Dalam implementasi tafsir *muqâran* pada sub bab ini, penulis akan menyajikan kajian dengan tema pokok etika berpolitik dengan mengangkat Tafsir al-Azhar karya Buya Hamka (w. 1981 M) dan Tafsir al-Mishbâh karya M. Quraish Shihab (l. 1944 M) sebagai rujukan primernya. Penting diketahui bahwa istilah politik, atau lengkapnya etika berpolitik, tidak ditemukan dalam Al-Qur`an sehingga terlebih dahulu harus ditelusuri prinsip-prinsip utama dari etika berpolitik. Menurut hemat penulis, karakteristik utama langkah politik disebut beretika manakala memiliki paling tidak empat sifat: jujur, adil, musyawarah, dan toleransi. Melalui empat sifat inilah penulis akan merujuk Al-Qur`an untuk mengungkap konsep-konsep etika berpolitik.

Seleksi dan Komparasi. Dalam Al-Qur`an, kata jujur ditunjuk dengan beberapa term, yakni *amânah*, *amîn*, *shiddîq* atau *shiddîqah*. Berikut ini akan dibahas secara berurutan tiga term tersebut yang digunakan Al-Qur`an untuk menyebut sifat jujur, yakni QS. Ali ‘Imrân/3: 75:

وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمَّتْ عَلَيْهِ قَائِمًا ۗ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ

وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾

75. “Di antara Ahli Kitab ada orang yang jika kamu mempercayakan kepadanya harta yang banyak, dikembalikannya kepadamu; dan di antara mereka ada orang yang jika kamu mempercayakan kepadanya satu dinar, tidak dikembalikannya kepadamu kecuali jika kamu selalu menagihnya. yang

demikian itu lantaran mereka mengatakan: "tidak ada dosa bagi kami terhadap orang-orang ummi. mereka berkata dusta terhadap Allah, padahal mereka mengetahui." (QS. Ali 'Imrân/3: 75)

Sebelum memasuki penjelasan tentang penafsiran, Hamka membahas tentang aspek *munâsabah* atau hubungan ayat di atas dengan ayat sebelumnya. Ayat sebelumnya berbicara tentang kelakuan Banî Isrâ'îl; ada yang jujur dan ada pula yang berlaku curang. Demikian juga dengan Ahli Kitab, ada diantara mereka yang baik dan ada juga yang jahat. Di Madinah, Ahli Kitab yang jujur, manakala mengadakan transaksi perniagaan, jual beli, utang-piutang, di antara kaum Yahudi dan orang-orang mukmin, maka akan ditunaikannya dengan penuh kejujuran. Akan tetapi sebagian Ahli Kitab tidaklah demikian, mereka selalu berlaku curang dan jahat. Apabila saat hubungan jual beli terjadi lengah, lalai, dan kurang perhatian, niscaya uang satu dinar itu akan hilang, hutang juga tidak akan dibayarnya, atau dicari-cari dalih untuk mangkir. Sebabnya ialah mereka mempunyai pendirian bahwa kelas dan martabat mereka di sisi Allah paling tinggi, apalagi sebelum Banî Nadhîr dijatuhi hukuman usir, dan Bani Quraidhah dihukum bunuh kaum laki-laki mereka sebanyak 700 orang karena pengkhiatan besar, maka seluruh asar di Madinah adalah di tangan mereka, dan sebagainya. Bursa perdagangan dengan seluruh macamnya mereka kuasai. Sedangkan di pihak Muhajirin yang masuk ke dalam pasar belum banyak, juga demikian dengan kaum Anshar yang merupakan penduduk asli Madinah. Para Ahli Kitab itu juga berpandangan bahwa orang Arab itu bodoh-bodoh dan ummi sehingga jika dicurangi atau dikecoh, maka tidaklah berdosa. Hal ini karena mereka beranggapan sikapnya tersebut diijinkan Taurat, padahal Taurat adalah wahyu Ilahi dan tak masuk akal serta mustahil Allah selaku pemilik kalam berlaku demikian.¹⁵⁴

Hal senada juga dipaparkan M. Quraish Shihab, *munâsabah* dengan ayat sebelumnya dibahasnya terlebih dahulu. Yakni, setelah menunjukkan keburukan hubungan antara Bani Isrâ'îl dengan Allah, yang tercermin dalam mencampuradukkan kebenaran dengan kesesatan, lalu ayat ini menerangkan hubungan mereka dengan sesama manusia yang memberi suatu kepercayaan pada mereka. Sesungguhnya telah umum diketahui bahwa barangsiapa yang hubungannya dengan Allah baik, niscaya hubungannya dengan sesama manusia akan baik pula sebab seluruh agama memerintahkan untuk itu. Sebaliknya, barang siapa yang buruk hubungannya dengan Tuhan, misalnya menyembunyikan apa yang diperintahkan-Nya untuk disampaikan atau berdusta atas nama-Nya, tentu hubungannya dengan sesama manusia akan lebih buruk lagi. Meskipun demikian, Allah mengingatkan seuruh pihak agar berhati-hati terhadap kaum Yahudi. Dan peringatan itu disampaikan-Nya

¹⁵⁴ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, juz 3, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1986, hal. 209-210.

secara objektif, tidak mengeneralisasi mereka. Yakni, diantara Ahli Kitab yang terdiri atas Yahudi dan Nasrani – sebagian kalangan menyebutkan hanya Nasrani dalam konteks ayat ini – ada yang apabila dipercayakan padanya suatu amanah agar disimpan dan dipelihara untuk diminta kembali suatu saat, meskipun yang diamanahkan tersebut berupa harta yang banyak maka ia tidak mengkhianati amanah tersebut hingga dikembalikannya lagi amanah tersebut dengan sempurna. Namun ada juga dari mereka yang bila dipercayakan padanya meskipun berupa uang satu dinar, yakni harta yang tidak begitu besar, niscaya ia mengkhianatinya sehingga tidak dikembalikannya padamu kapanpun kecuali jika ia selalu ditagih untuk mengembalikannya. Demikian ini terjadi sebab mereka berdusta atas nama agama mereka seraya mengatakan: “Tidak ada dosa bagi kami dalam bersikap demikian terhadap orang-orang yang *ummî*,” yaitu orang-orang yang tidak memperoleh kitab suci, dalam hal ini orang Arab. Mereka telah berkata bohong terhadap Allah, padahal mereka mengetahui bahwa apa yang mereka ucapkan adalah bohong, atau padahal mereka adalah orang-orang yang mengerti agama.¹⁵⁵ Menurut Shihab, dari ayat Al-Qur`an yang menerangkan amanah, dijumpai dua idiom yang digunakan, sekali menggunakan “ba” yang diantaranya mengandung makna “kelengketan serta kedekatan” sedemikian rupa sehingga sangat sulit atau tidak bisa dilepaskan, misalnya firman Allah pada ayat ini, dan dua kali digunakan kata “’alâ” yang maknanya “atas” yaitu penguasaan serta kemantapan, misalnya dalam QS. Yûsuf/12: 11.¹⁵⁶

Penjelasan dua mufasir di atas amat runtut. Aspek *munâsabah* atau hubungan antar ayat senantiasa mendapat perhatian. Kenyataan sejarah memang memperlihatkan adanya sebagian Ahli Kitab yang tidak dapat menjaga amanah yang diserahkan padanya. Contoh yang diajukan Hamka membawa para pembacanya untuk merefleksikannya pada kegiatan sehari-hari. Gambaran ini memang menukik sehingga terasa nyata saat terjadi transaksi jual beli, satu dinar yang semestinya dikembalikan pada yang berhak seringkali lenyap seiring kelalaian dan kealpaan perhatiannya di samping karakter sebagian Yahudi yang ditegaskan oleh Al-Qur`an sebagai tidak amanah. Hal yang sama juga dikatakan M. Quraish Shihab semabri

¹⁵⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, vol. 2, Jakarta: Lentera Hati, cet. ke-5, 2012, hal. 153.

¹⁵⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh: ...*, hal. 153-154. Adapun QS. Yûsuf/12: 11:

قَالُوا يَا أَبَانَا مَا لَكَ لَا تَأْتِنَا عَلَىٰ يَوْسُفَ وَإِنَّا لَهُ لَنَصِحُونَ ﴿١١﴾

11. “Mereka berkata: “Wahai ayah kami, apa sebabnya kamu tidak mempercayai kami terhadap Yusuf, padahal sesungguhnya kami adalah orang-orang yang mengingini kebaikan baginya.”

menekankan sisi akurasi Al-Qur`an yang tidak mengeneralisasi umat Nabi Musa tersebut. Yakni tidak semua berlaku tidak amanah, namun tidak semua pula berlaku jujur. Dalam skala yang lebih besar, semisal kekayaan Negara yang merupakan hak seluruh warganya, karakter amanah amatlah penting dimiliki oleh pihak-pihak yang berwenang secara politik, sebab merekalah yang berkaitan langsung dengan penyelenggaraan Negara beserta sekian bidangnya tidak terkecuali aspek ekonomi. Di sinilah pentingnya amanah sebagai pondasi utama menjaga, mendaagunakan, serta mengelola kekayaan tersebut untuk sebesar-besar kemakmuran rakyatnya.

QS. Al-Mukminûn/23: 8:

وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمْنَتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ ﴿٨﴾

8. “Dan orang-orang yang memelihara amanat-amanat (yang dipikulnya) dan janjinya.” (QS. Al-Mukminûn/23: 8)

Merujuk ayat sebelumnya, yakni setelah pribadi dibangun serta diberi benteng, jiwa raga pun sudah dibersihkan saat masuk ke tengah masyarakat, rumah tangga yang bahagia juga telah terlepas dari percabuan dan perzinahan, maka tujuan terakhir akan segera tergapai, yakni Negara yang berkeadilan dan berkemakmuran, suatu Negara yang bercirikan setiap orang memikul amanat yang diembannya dengan baik. Amanat terbagi dua; yaitu amanat raya dan amanat pribadi. Yang pertama berarti tugas yang diberikan Tuhan atas prikemusiaan secara keseluruhan, menjadi khalifah Allah di bumi. Amanat ini tidak dipikul oleh gunung, langit, dan bumi, akan tetapi oleh orang-orang yang beriman sebab hati mereka sejatinya lebih luas dari langit dan bumi, lebih tinggi daripadan gunung dan bukit. Adapun yang kedua, yakni amanat pribadi, adalah tugas masing-masing orang menuntut kesanggupan diri, bakat serta nasib. Manusia telah diingatkan Tuhan bahwa tugas hidup sesungguhnya hanyalah pembagian kerja, bukan kemuliaan atau kehinaan. Dan yang mulia di sisi-Nya ialah mereka yang bertakwa.¹⁵⁷

Menurut Hamka, derajat manusia di sisi Allah adalah sama, demikian juga dengan asal kejadiannya, namun tugas mereka berbeda-beda. Ada yang menjadi petani, menteri, sopir, guru, mahasiswa, pengusaha swasta, dan sebagainya. Jika mereka setia memikul tugasnya masing-masing, niscaya keadilan dan kemakmuran akan tercapai. Hamka mengutip QS. Al-Baqarah/2: 148:

وَلِكُلِّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيٰهَا ۖ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ۚ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ جَمِيعًا ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٤٨﴾

¹⁵⁷ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, juz 18, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1986, hal. 14.

148. “Dan bagi tiap-tiap umat ada kiblatnya (sendiri) yang ia menghadap kepadanya. Maka berlomba-lombalah (dalam membuat) kebaikan, di mana saja kamu berada pasti Allah akan mengumpulkan kamu sekalian (pada hari kiamat). Sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu.” (QS. Al-Baqarah/2: 148)

Selain tugas amanat pada masing-masing manusia, masih terdapat pula janji-janji, bahkan Negara sebenarnya terdiri atas janji. Janji rakyat yang akan tunduk dan setia, janji pemerintah yang akan menegakkan keadilan, janji tentara dengan kedisiplinannya yang keras, juga janji antar bangsa, dan janji antar Negara. Sebagian dari mereka berjanji atau bersumpah di parlemen, yakni janji para menteri saat dilantik. Janji polisi untuk senantiasa menjaga keamanan, dan bermacam janji lainnya. Seluruh janji inilah yang akhirnya terpadu menjelma menjadi janji masyarakat atau kontrak sosial. Dari peneguhan pribadi ketuhanan, kemasyarakatan, lalu ke rumah tangga, sampai akhirnya ke Negara, dengan memelihara amanat dan janji.¹⁵⁸ Agaknya Hamka berupaya memahami ayat ini dengan memandangnya sebagai konsep kenegaraan yang memiliki kaitan yang kuat yang sifatnya vertikal antara pemerintah yang memegang kekuasaan dengan rakyat yang berada di lajur bawah. Dengan pemaknaan semacam ini menjadikan garis haluan politik lebih terlihat sebab sejak semula pola kekuasaan memang mengambil jalur politik sebagai pijakannya. Ikatan yang terjalin antara pemimpin dengan rakyatnya menuntut adanya komitmen dari kedua belah pihak, utamanya pihak penguasa sebab pihak inilah yang acapkali merupakan pelaksana dari serangkaian program yang merupakan janji-janji yang dibuatnya sendiri. Dan pemenuhan tersebut menjadi karakter seorang yang beriman pada Allah.

Sementara itu, M. Quraish Shihab mengangkat ikatan perkawinan dalam penjelasan ayat ini yang merupakan amanat antara manusia dengan sesamanya, pemeliharaan keberlangsungannya pun menuntut adanya amanat dan kepercayaan dari masing-masing mereka. Nah, sesudah ayat yang lalu membicarakan perihal perkawinan yang merupakan salah satu bentuk amanat, maka kini amanat mesti digarisbawahi secara umum. Dengan begitu, ayat di atas menegaskan bahwa di samping beberapa orang yang mendapatkan kebahagiaan seperti disinggung pada pembahasan sebelumnya, maka yang termasuk orang-orang yang memperoleh kebahagiaan ialah mereka yang terhadap amanat-amanat yang dipikulkan pada mereka serta perjanjian yang mereka jalin dengan piha lainnya, adalah orang-orang yang senantiasa memelihara.¹⁵⁹ Berbeda dengan Hamka, Shihab menarik kandungan ayat di atas ke ranah muamalah yang berwujud janji perkawinan yang skalanya lebih kecil jika dibanding dengan pemaknaan Hamka sebelumnya. Janji yang

¹⁵⁸ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, juz 18, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1986, hal. 14-15.

¹⁵⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, vol. 8, Jakarta: Lentera Hati, cet. ke-5, 2012, hal. 327.

diucapkan dua mempelai saat akad nikah digelar merupakan janji yang mesti ditepati baik yang berupa hak maupun kewajiban oleh keduanya dari masing-masing suami istri. Pemenuhan hak dan kewajiban inilah yang mendekatkan bahtera rumah tangga ke arah kebahagiaan di dunia dan akhirat. Sebab, pada hakikatnya hak dan kewajiban tersebut merupakan aturan yang ditetapkan oleh Allah untuk diimplementasikan secara nyata.

Lafazh “*amânâtihim*” adalah bentuk jamak dari “*amânah*” atau amanat. Yang merupakan sesuatu yang diserahkan pada pihak lain guna untuk dipelihara dan jika telah datang saatnya atau telah diminta oleh pemiliknya, ia akan dikembalikan oleh si penerimanya secara baik dan lapang dada. Lafazh “*amânah*” terambil dari kata “*amina*” yang artinya percaya atau aman. Hal ini disebabkan amanat disampaikan oleh pemiliknya berdasar atas kepercayaan pada penerima bahwa apa yang diserahkan tersebut akan dijaga, dipelihara, dan aman di tangan si penerima. Islam mengajarkan bahwa amanat atau kepercayaan merupakan asas keimanan, mengacu pada sabda Rasulullah Saw: “Tidak ada iman bagi orang yang tidak mempunyai amanah”. Penting untuk diutarakan, amanah yang juga kebalikan dari khianat tersebut adalah sendi yang utama dalam interaksi. Amanah memerlukan adanya kepercayaan, dan kepercayaan akan melahirkan ketenangan batin yang pada gilirannya melahirkan keyakinan dan kepercayaan. Amanat yang ada di pundak manusia terdiri atas empat aspek; pertama, amanat antara manusia dengan Allah Swt, misalnya beragam ibadah, nazar, dan lainnya; kedua, antara seseorang dengan orang lain, seperti menjaga rahasia, titipan, dan lainnya; ketiga, antara seseorang dengan lingkungannya, misalnya berkaitan dengan menjaga dan melestarikan lingkungan supaya dapat dinikmati generasi selanjutnya;¹⁶⁰ dan keempat, amanat atas dirinya sendiri, seperti menyangkut menjaga kesehatannya, sebagaimana sabda Nabi Saw: “*Sesungguhnya tubuhmu memiliki hak atas dirimu.*” (HR. Al-Bukhârî).¹⁶¹

Menarik apa yang ditanyakan M. Quraish Shihab yang mengaitkan amanah beberapa pihak yang mustahil terlepas dari sosok bernama manusia, yakni Tuhan, sesama manusia, lingkungan, dan dirinya sendiri. Pemahaman amanah dengan menghubungkannya dengan empat pihak ini membuat seseorang terasa senantiasa diawasi secara melekat ke mana pun dan dimana pun. Hal ini meniscayakannya selalu menjaga sikap dan perilakunya dari

¹⁶⁰ Pembahasan lebih luas tentang etika menjaga kelestarian lingkungan berbasis Al-Qur`an, dapat dijumpai dalam: Nur Arfiyah Febriani, *Ekologi Berwawasan Gender dalam Perspektif Al-Qur`an*, Bandung: Mizan, hal. 2014 248-259; Yusuf al-Qardhawi, *Islam Agama Ramah Lingkungan*, terj: Abdullah Hakam Syah, dkk, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2002.

¹⁶¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, ..., hal. 327-328.

berbagai hal negatif yang berpotensi dilakukannya sehingga *tindak-tanduk* yang muncul selaras dengan tatanan yang ditetapkan Tuhan.

Selanjutnya, lafazh “*‘ahd*” memiliki maknanya diantaranya ialah wasiat dan janji. Yaitu, komitmen antara dua orang atau lebih untuk sesuatu hal yang telah disepakati oleh pihak-pihak yang mengadakan perjanjian, seperti berjanji untuk bertemu di suatu tempat dalam waktu tertentu. Janji semacam ini barangkali merupakan janji yang amat sering dilanggar oleh manusia, termasuk kaum Muslimin, padahal menepati janji ini merupakan ciri orang yang beriman. Bahkan dalam pandangan masyarakat modern, menepati janji adalah salah satu diantara tiga sifat yang mesti dipenuhi seseorang yang menginginkan gelar *gentleman*. Dua sifat yang lain ialah harga diri dan penghormatan pada kaum perempuan. Adapun lafazh “*râ’ûn*” berasal dari kata “*râ’iya*” yang berarti memerhatikan sesuatu sehingga tidak rusak, ter bengkalai, atau sia-sia, dengan jalan menjaga, memelihara, membimbing, serta memperbaikinya jika terjadi suatu kerusakan. Dari akar kata ini, lahir pula kata “*râ’îy*” yang artinya penggembala sebab yang bersangkutan mencurahkan perhatian pada yang digembalakkannya, memelihara, membimbing, sehingga terhindar dari bencana. Pada ayat di atas, lafazh ini terkait dengan amanat dan janji, maka ini berarti bahwa pelaku mencurahkan perhatiannya pada dua hal tersebut.¹⁶²

Salah satu diantara ciri khas Tafsir al-Mishbâh ialah kajian kebahasaannya yang acapkali muncul sebelum pembahasan tafsir dari sebuah ayat. Urgensi utama dari pembahasan linguistik adalah pemahaman yang lugas atas sebuah lafazh atau term kunci di suatu ayat yang pada gilirannya akan membawa kemudahan pada pembaca dalam mencerna maksud ayat tersebut. Shihab menjabarkan macam-macam janji yang dijalin oleh manusia, menurutnya janji dapat terajut ke atas, yakni janji dengan Tuhan; ke samping, yaitu janji dengan sesama manusia yang biasanya berwujud transaksi sehari-hari misalnya jual beli, sewa-menyewa, utang-piutang, dan lainnya; juga janji manusia dengan lingkungannya yang harus diwujudkan dengan cara menjaga, merawat, dan melestarikannya sebagai warisan bagi anak cucu di masa mendatang; serta janji pada diri sendiri dalam bentuk menjaga diri dari segala hal-hal yang dapat membahayakan jiwa dan raga. Tidak jauh berbeda dengan empat rajutan janji tadi, sikap politik seseorang pun sebenarnya demikian. Sepak terjang mereka senantiasa terkait dengan keempat hal itu; pertama, apakah sejalan atau berlawanan dengan aturan Tuhan yang kelak di akhirat akan diminati pertanggungjawaban atasnya, bahkan menjaga amanah dan janji ini merupakan prasyarat seseorang disebut sebagai orang mukmin yang akan mewarisi surga Firdaus; kedua, bagaimana implikasinya dengan sesama yang

¹⁶² M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur’an*, ..., hal. 328-329.

secara riil merasakan efeknya; dampaknya terhadap lingkungan; dan pada dirinya sendiri, apakah membawanya pada yang positif dari berbagai aspek – khususnya *ḥabl min-Allâh* dan *ḥabl min al-nâs* -- atau justru sebaliknya. Dalam bahasa Hamka, disebut amanat raya dan amanat pribadi. Amanat raya mengarah pada sisi sosial kemasyarakatan termasuk lingkungan, sedangkan amanat pribadi mengarah pada kebaikan dirinya sendiri dan hubungannya dengan Tuhannya, sebagaimana disinggung di atas.

Amîn (orang yang jujur). Dalam QS. Al-A'râf/7: 68:

﴿١٨﴾ أٰبٰلِغُكُمْ رِسٰلَتِ رَبِّيْ وَاَنَا لَكُمْ اٰمِيْنٌ نَّٰصِحٌ

68. “*Aku menyampaikan amanat-amanat Tuhanku kepadamu dan aku hanyalah pemberi nasehat yang terpercaya bagimu*”. (QS. Al-A'râf/7: 68)

Dalam Tafsir al-Azhar disebutkan, Nabi Nûh As berkata: “Aku mengemban suatu risalah atau tugas suci. Tuhan yang memerintahkan agar aku menyampaikannya pada kalian demi kebaikan kalian. Aku juga diperintah untuk menyampaikan nasehat pada kalian agar menghentikan perbuatan syirik, dan langsung menyembah Allah Swt dengan bertauhid. Tuhan mempercayaku, karenanya Tuhan memilihku supaya aku menyampaikan pada kalian. Jika aku seorang yang pandir serta pendusta sebagaimana yang alian tuduhkan, tentu kepercayaan sebesar ini takkan dipercayakan padaku.” Seperti pemuka-pemuka kaum Nabi Nûh As yang heran bahwa Allah Yang Mahatinggi mengutus manusia dari kalangan suatu kaum untuk kaum itu sendiri, maka hal yang sama pun dinyatakan oleh kaum ‘Âd, dan keran itulah pertanyaan Hûd As tersebut terlontar.¹⁶³ Jika diperhatikan secara cermat, misi kenabian sebenarnya bersinggungan langsung dengan aspek politik apabila dakwahnya mengarah pada para pimpinan suatu kaum. Agaknya ini juga dialami oleh para Nabi Saw, termasuk Nabi Hûd As yang berhadapan dengan pemuka masyarakat atau bisa jadi pejabat suatu wilayah. Tuduhan tak berdasar yang diterimanya terkesan mengada-ada, sebab mustahil seorang utusan Tuhan memiliki tingkat kecerdasan yang rendah atau dalam istilah mereka “bodoh”. Seorang Nabi dan Rasul Saw meniscayakan kecerdasan sebagai sifat utama yang wajib dimiliki di samping tiga sifat lainnya, seperti akan diulas di bawah ini. Jika ini benar adanya, maka tuduhan tersebut jelas bersifat politis dengan tujuan untuk menggembosi dakwah Nabi Hûd As agar kaum ‘Âd memandang sebelah mata utusan Tuhan tersebut dan misinya pun gagal.

Hal yang sama juga dijabarkan dalam tafsir al-Mishbâh, Nabi Nûh As menyatakan “*wa anshahu lakum*” atau dan aku memberi nasehat pada kalian (ayat 62), sementara Nabi Hûd As mengatakan “*wa ana lakum nâsih(un)*

¹⁶³ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, juz 8, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1986, hal. 277.

amîn” yang artinya dan aku terhadap kalian adalah penasehat yang jujur. Ini menunjukkan bahwa Nabi Nûh As berjanji untuk senantiasa menyampaikan nasehatnya betapa pun kaumnya menolak dan membencinya, sedangkan Nabi Hûd As menyatakan bahwa apa yang beliau sampaikan adalah nasehat bukan suatu kepicikan. Sebagaimana telah dibincangkan sebelumnya, nasehat adalah sikap dan perbuatan yang baik diiringi dengan ketulusan dalam rangka mengantar serta mendorong pihak yang dinasehati agar dapat meraih kebaikan dan terhindar dari berbagai keburukan. Sebelumnya, telah dibicarakan perbedaan redaksi dari keduanya sembari mengutip pendapat al-Sya’rawî (w. 1998 M).¹⁶⁴ Adapun pemakaian lafazh “*lakum*” memberi isyarat bahwa apa yang disampaikan adalah semata-mata khusus untuk kalian, tidak akan ada manfaat yang kembali atau diharapkan oleh penyampainya melainkan ridha Allah semata. Pernyataan seperti ini diharapkan agar lebih mendorong pihak yang dinasehati supaya menyambut nasehat tersebut. Sementara lafazh “*amîn*” mempunyai arti yang mempunyai sifat amanat atau kejujuran. Hal ini untuk menyanggah tuduhan kaum ‘Âd yang mengatakan bahwa Nabi Hûd As telah berdusta. Sifat *amânah* merupakan salah satu sifat yang wajib dipunyai oleh setiap Nabi Saw, disamping sifat *shiddîq*, yaitu berkata benar serta memiliki kesungguhan, juga sifat *tablîg* yang artinya tidak menyembunyikan apa yang telah diperintahkan Allah Swt untuk disampaikan, dan *fathânah*, yaitu kecerdasan yang memunculkan kemampuan segala macam situasi yang sulit.¹⁶⁵

QS. Yûsuf/12: 54:

وَقَالَ الْمَلِكُ أَتُتُونِي بِهِ أَسْتَخْلِصْهُ لِنَفْسِي ۖ فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ
 أَمِينٌ ۗ قَالَ أَجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْمُ ﴿٥٤﴾

54. “Dan raja berkata: “Bawalah Yusuf kepadaku, agar aku memilih dia sebagai orang yang rapat kepadaku”. Maka tatkala raja telah bercakap-cakap dengannya, dia berkata: “Sesungguhnya kamu (mulai) hari ini menjadi seorang yang berkedudukan Tinggi lagi dipercayai pada sisi kami.” (QS. Yûsuf/12: 54)

Hamka menafsirkan ayat di atas sembari meyakini setelah Raja mengetahui pengakuan perempuan-perempuan yang pernah terpedaya oleh ketampanan Yusuf serta pengakuan kesuciannya oleh istri Raja Muda yang dahulu, yakni bernama Zulaikha, maka muncullah rasa hormat raja pada Yusuf bahwa memang ia adalah orang yang bersih dan suci, lalu ia pun

¹⁶⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur’an*, vol. 4, Jakarta: Lentera Hati, cet. ke-5, 2012, hal. 167.

¹⁶⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur’an*,..., hal. 167-168.

berkata: “Bawalah ia padaku ke istana ini, akan kujadikan orang yang rapat padaku, sebab figur seperti itulah yang berhak menjadi ahli waris raja-raja.” Lalu Yusuf pun dijemput, dan tatkala telah menghadap raja, sang raja pun berkata: “Sesungguhnya engkau mulai hari ini di sisi kami ialah orang yang berpangkat.” Yakni, bukan orang sembarangan kaena telah diangkat orang besar dalam kerajaan dengan jabatan yang tinggi lagi dipercaya. Pangkat ialah semata-mata kehormatan yang dianugerahkan raja, akan tetapi baru berarti pangkat yang terhormat itu jika diberi kepercayaan. Mirip seperti Jenderal dalam sebuah negara, barangkali banyak Jenderal dalam negara tersebut, namun tidak seluruhnya langsung diberi suatu jabatan yang khusus dan bertanggungjawab atau diberi kepercayaan atas suatu tugas. Maka raja mengatakan bahwa Yusuf diberi pangkat yang tinggi, kedudukan yang terhormat, serta diberi tanggung jawab karena telah dipercayai.¹⁶⁶

Seluruh perbendaharaan atau sumber-sumber kekayaan Negara, sumber ekonomi, dan lainnya. Yusuf berkata: “Sesungguhnya aku adalah seorang pengatur lagi mengerti.” Lafazh “*hafizh*” diartikan pengatur, padahal juga mengandung arti kesanggupan menjaga, memelihara, tentu untuk mengatur harta agar tidak tersia-sia. Sebab, dalam suatu kerajaan yang teratur, kemampuan mengatur kekayaan Negara itulah yang menjadi pokok atau inti dari kekayaan Negara.¹⁶⁷

Perihal meminta jabatan, muncul pertanyaan: bolehkah seorang muslim melancarkan pekerjaan dan tanggung jawab yang diserahkan oleh seorang Raja yang kafir? Perihal meminta jabatan, terdapat hadits yang diriwayatkan oleh al-Bukhârî (w. 256 H/870 M) dan Muslim (w. 261 H/875 M), yakni Rasulullah Saw bersabda: “*Sesungguhnya kami tidak akan memberikan jabatan pekerjaan ini pada orang yang meminta atau amat berambisi.*” (HR. Al-Bukhârî dan Muslim)

Demikian juga dengan memuji diri sendiri, dari perkataan Nabi Yusuf: “Serahkan padaku seluruh perbendaharaan bumi, sesungguhnya aku adalah seorang pengatur lagi mengerti.” Sebab, dalam QS. Al-Najm: 32 disebutkan larangan memuji diri sendiri:

الَّذِينَ يَحْتَبِرُونَ كِبِيرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ ۗ هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ
إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَإِذْ أَنْتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ ۗ فَلَا تُرْكُوا أَنْفُسَكُمْ ۗ هُوَ

أَعْلَمُ بِمَنْ أَنْفَقَ ﴿٣٢﴾

32. “(yaitu) orang-orang yang menjauhi dosa-dosa besar dan perbuatan keji yang selain dari kesalahan-kesalahan kecil. Sesungguhnya

¹⁶⁶ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, juz 13, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1986, hal. 7.

¹⁶⁷ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, ..., hal. 9.

Tuhanmu Maha Luas ampunan-Nya, dan Dia lebih mengetahui (tentang keadaan)mu ketika Dia menjadikan kamu dari tanah dan ketika kamu masih janin dalam perut ibumu; maka janganlah kamu mengatakan dirimu suci. Dialah yang paling mengetahui tentang orang yang bertakwa.” (QS. Al-Najm: 32)

Hamka mengutip al-Zamakhsharî, yang mengatakan Nabi Yûsuf secara terang-terangan menyebutkan bahwa dirinya dapat dipercaya dan memiliki kemampuan, sebab itulah yang akan dibutuhkan untuk sebuah jabatan yang tinggi semacam itu. Dia menampakkan dirinya agar ia mendapat kesempatan untuk menjalankan hukum seperti yang ditetapkan Allah, mendirikan kebesaran dan menegakkan keadilan, serta memperoleh peluang untuk menjalankan peraturan-peraturan selaku Nabi sebagaimana ia diutus-Nya, di samping keyakinannya tidak ada seseorang yang sanggup melaksanakannya. Karena itulah ia memintanya semata-mata untuk mengharap ridha Allah, bukan untuk pangkat dan kemegahan duniawi.¹⁶⁸

Dalam ungkapan yang berbeda, dalam Tafsir Mishbâh dijelaskan bahwa sesudah terbukti secara gamblang oleh Raja perihal kebenaran Yûsuf As, serta kezaliman yang telah menimpanya hingga harus mendekam di penjara beberapa tahun lamanya, dan juga diketahui betapa luhur dan baik kelakuannya di dalam penjara, ditambah kepuasan raja pada keterangan Yusuf tentang makna mimpinya, dengan tanpa ragu raja pun bertitah agar Yusuf dibawa untuk menghadapnya. Raja berkata: “Bawalah ia padaku, agar aku memilihnya untukku saja, sebagai orang dekatku, akan kujadikan ia penasehat dan pembantuku dalm menjalankan pemerintahan.” Dan tatkala Yusuf telah menghadap raja, dan bercakap-cakap dengannya, maka raja merasa kagum dengan uraian dan kedalaman pengetahuannya, sebagaimana ia terpesona dengan kejernihan wajah dan penampilannya. Lalu raja berkata: “Sesungguhnya engkau sejak hari ini, adalah orang yang berkedudukan tinggi dan terpercaya.” Nabi Yusuf pun menyambut tawaran Raja demi menyukseskan misinya menyebarluaskan agama dan kesejahteraan bagi masyarakat, seraya berkata: “Jadikanlah aku bendahara negara, di wilayah kekuasaan baginda, yakni Mesir, sesungguhnya aku adalah orang yang sangat pemelihara dalam menjaga amanah, serta sangat berpengetahuan menyangkut tugas tersebut.”¹⁶⁹ Episode dari kisah nabi Yûsuf ini memang banyak membicarakan perihal jabatan atau kekuasaan, sehingga sarat dengan nuansa politik. Selain itu, pandangan juga tertuju pada kaca mata agama tentang boleh tidaknya mengajukan diri untuk suatu jabatan publik, serta mengkampanyekan diri mengenai kemampuan dan keahlian yang dimiliki untuk tujuan melancarkan maksudnya tersebut. Selain penjelasan yang

¹⁶⁸ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, ..., hal. 9-10.

¹⁶⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, vol. 6, Jakarta: Lentera Hati, cet. ke-5, 2012, hal. 126-127.

disampaikan Hamka di atas, M. Quraish Shihab juga mempunyai pandangan yang sedikit berbeda, sebagaimana akan dijabarkan berikut ini.

Menarik untuk diperhatikan dengan seksama, redaksi ayat di atas, mendahulukan lafadh “*hafidh*” yang artinya pemelihara, daripada lafadh “*’alim*” yang artinya amat berpengetahuan. Ini menunjukkan bahwa pemeliharaan amanah itu lebih penting daripada pengetahuan. Seseorang yang menjaga amanah dan tidak memiliki pengetahuan akan tergerak untuk meraih pengetahuan yang belum dipunyainya. Sebaliknya, seseorang yang berpengetahuan namun tidak mempunyai amanah, boleh jadi ia akan memanfaatkan pengetahuannya untuk mengkhianati amanah. Hal ini serupa dengan penjelasan dalam QS. Al-Baqarah/2: 282 yang lebih mendahulukan keadilan daripada tulis-menulis dalam transaksi utang-piutang karena disamping keadilan menuntut adanya suatu pengetahuan bagi yang hendak berlaku adil, juga disebabkan seseorang yang adil namun tidak mengetahui, maka keadilannya akan mendorongnya untuk belajar. Berbeda dengan orang yang mengetahui namun tidak adil. Saat itu, pengetahuannya justru akan dipakai untuk menutupi ketidakadilannya. Ia akan mencari segala hukum celah untuk membenarkan tindak penyelewengannya guna menghindari sanksi.¹⁷⁰

Sementara itu, permintaan jabatan yang diajukan oleh Nabi Yusuf tidak bertentangan dengan moral keagamaan yang melarang seseorang meminta suatu jabatan. Permintaan Yusuf lahir dari dasar pengetahuannya bahwa tidak ada yang lebih tepat daripada dirinya dalam menjalankan tugas tersebut. Dan tentu, dengan motivasi menyebarkan dakwah Ilahiah. Demikian jawaban yang dikutip dari mayoritas ulama. Dan juga sesungguhnya Yusuf terlebih dahulu ditawarkan oleh raja untuk membantunya dalam beragam bidang, dan tawaran ini diterimanya, akan tetapi Yusuf memilih tugas tertentu, tidak pada segala bidang. Karenanya, ia memohon tugas yang terbatas pada bidang keahliannya, yaitu perbendaharaan Negara. Apa pun jawaban yang dipilih, yang jelas bahwa ayat di atas dapat dijadikan dasar yang membolehkan seseorang untuk mencalonkan diri dalam menempati suatu jabatan atau untuk berkampanye bagi dirinya selama bermotif untuk kepentingan masyarakat serta selama ia merasa mempunyai keahlian di bidang yang hendak dijabatnya tersebut.¹⁷¹

Siddiq/shiddiqah (orang yang jujur). Dalam QS. Yûsuf/12: 46:

¹⁷⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur’an*, ..., hal. 127.

¹⁷¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur’an*, ..., hal. 128.

يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ أَفْتِنَا فِي سَبْعِ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعُ عِجَافٍ وَسَبْعِ سُنبُلَاتٍ
خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ لَّعَلِّيَ أَرْجِعُ إِلَى النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٤٦﴾

46. "(setelah pelayan itu berjumpa dengan Yusuf, dia berseru): "Yusuf, hai orang yang amat dipercaya, terangkanlah kepada kami tentang tujuh ekor sapi betina yang gemuk-gemuk yang dimakan oleh tujuh ekor sapi betina yang kurus-kurus dan tujuh bulir (gandum) yang hijau dan (tujuh) lainnya yang kering agar aku kembali kepada orang-orang itu, agar mereka mengetahuinya." (QS. Yûsuf/12: 46)

Penjelasan M. Quraish Shihab diawalinya dengan penyebutan sebagian kisah sebelumnya, yakni dua rekannya selama di penjara yang dipesannya untuk menyampaikan kepada raja atas nasib Yusuf, tetapi ia lupa. Sehingga, saat hendak menemui Yusuf ia memperlihatkan keramahan dan kedekatannya dengan memanggil Yusuf tanpa kata "wahai", yakni: Yusuf, hai orang yang sangat dan selalu berkata benar! Terangkanlah padaku tentang tujuh ekor sapi betina yang gemuk-gemuk, dalam mimpi Raja, yang dimakan oleh tujuh ekor sapi betina yang kurus-kurus, dan tujuh bulir-bulir gandum yang hijau serta tujuh atau sekian yang lain kering-kering. Semoga aku segera kembali pada mereka dengan membawa makna mimpi ini, kiranya mereka mengetahui bahwa engkau pandai menakwilkan mimpi."

Lafazh "*shiddiq*" diambil dari kata "*shidq*" yang artinya kebenaran. Saat menafsirkan ayat terakhir dalam surat al-Fâtihah, ia memberi komentar diantaranya juga menyebutkan bahwa orang-orang yang menyandang sifat ini ialah mereka dengan pengertian apa un selalu jujur dan benar. Mereka tidak ternoda dengan kebatilan, juga tidak mengambil sikap yang berlawanan dengan kebenaran. Tampak di mata mereka kebenaran atau yang *haq* sebab mereka senantiasa berada dalam bimbingan Allah Swt meskipun tingkatannya berada di bawah tingkatan bimbingan yang didapat oleh para Nabi dan Rasul. Penyematan sifat ini pada Yusuf ialah berkat pengenalannya dengan Yusuf saat berada di penjara beberapa tahun lamanya. Adapun lafazh "*la'alli*" yang berarti semoga aku, seperti diucapkan oleh si penanya, selain sebagai bentuk etika pembicaraan terhadap orang-orang yang dihormati, juga berfungsi untuk menampakkan penyesalan atas peristiwa masa lalu saat dirinya tidak berhasil menyampaikan pesan Yusuf pada raja. Sangat mungkin juga kata tersebut untuk mendorong Yusuf agar segera memberikan jawabannya dengan alasan karena raja telah menantinya. Sementara lafazh "*la'allahum*" yang artinya kiranya mereka, sengaja dikatakannya sebab Raja dan para pemuka masyarakat belum mengetahui kemahiran Yusuf dalam menakwilkan mimpi. Diharapkan dengan penyampaian makna mimpi tersebut maka mereka akan mengetahuinya. Atau, dapat juga bermakna diharapkan dengan penyampaian tersebut, mereka seluruhnya menjadi tahu

makna mimpi raja sehingga hilanglah kebingungan yang meyelimuti hati mereka.¹⁷²

Sementara itu, Hamka menjelaskan ayat di atas sembari menyebutkan ungkapan tukang makanan raja pada Nabi Yûsuf: “Yusuf, wahai orang yang jujur! Dari perkataan ini terkandung adanya unsur permintaan maaf dari tukang penghidang makanan raja, karena ia telah melalaikan pesan Yusuf pada raja beberapa tahun silam. Lalu Nabi Yusuf pun menjelaskan makna mimpi tersebut, yakni akan tiba tujuh tahun lamanya tahun yang baik dan subur, banyak turun hujan, sungai Nil di Mesir akan melimpah airnya menumbuhkan tanaman-tanaman. Namun kesuburan tanah harus diiringi dengan kerja keras agar hasilnya juga melimpah. Jika suatu saat namti datang masa menuai atau panen, maka janganlah dirontokkan seluruhnya buah gandum itu dari tangkainya supaya dapat bertahan lama. Ambillah sekedarnya untuk makan saja. Yang melekat di tangkainya tadi, hendaklah disimpan dengan baik di dalam lumbung.”¹⁷³

Sifat selanjutnya ialah adil (*Qisth*). Seperti dijumpai dalam QS. Al-Nisâ`/4: 135:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا كُوْنُوْا قَوّٰمِيْنَ بِالْقِسْطِ شٰهَدَآءَ لِلّٰهِ وَلَوْ عَلٰى اَنْفُسِكُمْ اَوْ اَوْلَادِيْنَ
وَالْاَقْرَبِيْنَ ؕ اِنْ يَكُنْ غَنِيًّا اَوْ فَقِيْرًا فَاَللّٰهُ اَوْلٰى بِهِمَا ۗ فَلَا تَتَّبِعُوْا اَهْوٰى اَنْ تَعْدِلُوْا ۗ وَاِنْ
تَلَوْا اَوْ تَعْرَضُوْا فَاِنَّ اللّٰهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرًا ﴿١٣٥﴾

135. “Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu orang yang benar-benar penegak keadilan, menjadi saksi karena Allah biarpun terhadap dirimu sendiri atau ibu bapa dan kaum kerabatmu. Jika ia kaya ataupun miskin, maka Allah lebih tahu kemaslahatannya. Maka janganlah kamu mengikuti hawa nafsu karena ingin menyimpang dari kebenaran, dan jika kamu memutar balikkan (kata-kata) atau enggan menjadi saksi, maka sesungguhnya Allah adalah Maha mengetahui segala apa yang kamu kerjakan.” (QS. Al-Nisâ`/4: 135)

Sebuah riwayat menyebutkan bahwa terjadi sengketa antara dua orang, yang satu kaya dan satu lagi orang miskin, Rasulullah berpihak dan membela rang yang miskin karena berpadangan bahwa orang miskin tidak akan menzalimi yang kaya. Namun Allah tidak membenarkan sikap beliau

¹⁷² M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, vol. 6, Jakarta: Lentera Hati, cet. ke-5, 2012, hal. 109-110.

¹⁷³ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, juz 12, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1986, hal. 240-241.

tersebut, dan memerintahkannya untuk bersikap adil antar kedua belah pihak.¹⁷⁴ Hamka dalam menerjemahkan ayat itu, berikut kutipannya:

“Wahai orang-orang beriman! Hendaklah kamu menjadi manusia yang lurus kerana Allah, menjadi saksi dengan adil, dan janganlah menimbulkan benci padamu penghalangan dari satu kaum, bahwa kamu tidak akan adil. Berlaku adillah! Itulah yang akan melebihi dekatkan kamu kepada takwa. Dan takwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah amat Mengetahui apa jua pun yang kamu kerjakan.”¹⁷⁵

Ketika menjelaskan tentang hakikat kesaksian yang adil, Hamka menulis, jika seorang yang beriman diminta kesaksiannya dalam suatu perkara, maka hendaklah ia memberikan kesaksian yang sebenarnya, yakni yang adil. Tidak membelok-belok karena pengaruh perasaan sayang atau kebencian, karena adanya lawan atau kawan, atau karena yang dihadapi akan diberikan kesaksian tentangnya ialah orang kaya, lalu segan karena kekayaannya. Atau miskin, lalu merasa kasihan karena kemiskinannya. Katakan saja apa yang diketahui dalam hal itu, perkataan yang sebenarnya, meskipun kesaksian itu akan menguntungkan orang yang tidak disenanginya, atau merugikan orang yang dicintainya. Kemudian tentang kebencian yang dapat merintangai seseorang bersikap adil, Hamka menerangkan bahwa misalnya orang yang akan diberikan kesaksianmu atasnya, pernah berbuat sesuatu penghalangan yang melukaimu, maka janganlah rasa bencimu itu menjadikan kamu menyampaikan kesaksian bohong untuk melampiaskan rasa sakit dalam hatimu kepadanya, sehingga kamu tidak dapat berlaku adil lagi. Kebenaran yang ada di pihaknya, janganlah dikhianati karena rasa bencimu, sebab kebenaran akan kekal sedangkan rasa benci adalah perasaan yang bukan asli dalam jiwa, melainkan hawa dan nafsu yang suatu waktu akan mereda. Oleh karenanya, berlakulah adil sebab itulah yang akan mendekatkanmu pada ketakwaan.

Masih menurut Hamka, keadilan adalah pintu yang terdekat menuju takwa, sedangkan rasa benci membawa seseorang jauh dari Tuhannya. Apabila seseorang telah dapat menegakkan keadilan, niscaya jiwanya akan merasakan kemenangan yang tiada taranya, serta akan membawa martabatnya meningkat baik dalam pandangan manusia maupun pandangan Allah Swt. Lawan adil ialah zalim; dan zalim adalah salah satu diantara puncak kemaksiatan kepada Allah Swt. Sementara kemaksiatan akan menyebabkan jiwa menjadi merana. Penting untuk diketahui, jiwa manusia senantiasa berada dalam pengawasan Allah Swt: Apakah dia setia dalam menegakkan keadilan atau tidak. Jika masyarakat Islam telah diberi Allah Swt kekuasaan

¹⁷⁴ Abû al-Hasan ‘Alî bin Ahmad bin Muḥammad bin ‘Alî al-Wâhidî, *Asbâb al-Nuzûl*, Bairût: Dâr al-Kutub, 2006, hal. 96.

¹⁷⁵ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, juz 5, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1986, hal. 154-155.

untuk mengatur pemerintahan, apakah dia adil atau tidak. Sebab itu, tidaklah mengherankan jika selalu dikisahkan dalam Al-Qur`an bahaya yang menimpa suatu umat karena kezalimannya. Apabila yang penguasa suatu negeri tidak berlaku adil, maka yang dikuasai akan hidup menderita. Akhirnya wibawa dan kejayaan umat menjadi hilang, dan memudahkan kekuatan musuh untuk masuk ke dalamnya sehingga membuka peluang untuk merampas kemerdekaannya. Itulah ancaman azab siksa di dunia, dan akan datang lagi di akhirat. Sebuah hadits yang diriwayatkan al-Thabranî (w. 360 H) dari Jâbir (w. 78 H/697 M), menyebutkan bahwa Rasullullah Saw bersabda: “Apabila ahli *dzimmah* (pemeluk agama lain di dalam pemerintahan Islam yang wajib dilindungi serta diperlakukan adil) telah dizalimi, maka pemerintahan negeri itu adalah pemerintahan musuh.”¹⁷⁶

Sesudah diajukan nasehat dan peringatan dalam ayat-ayat sebelumnya, diajukan pula dalam ayat ini hasil dari seluruh bimbingan ebelumnya terhadap semua umat yang beriman, yakni: “Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kalian penegak-penegak keadilan yang sempurna dan sebenar-benarnya, menjadi saksi-saksi karena Allah Swt, yaitu senantiasa merasakan kehadiran-Nya dalam maljalankan langkah dan menjadikannya semata-mata karena Allah meskipun keadilan yang kalian tegakkan tersebut terhadap diri kalian sendiri atau terhadap orang tua dan kerabat kalian, semisal pada saudara, anak, paman kalian, dan sebagainya. Jika ia, dalam hal ini pihak yang disaksikan, adalah orang kaya yang bisa jadi kalian harapkan bantuannya atau kalian segan padanya, ataupun orang miskin yang bisa jadi umumnya dikasihani hingga kalian berlaku tidak adil dalam rangka memberinya manfaat ataupun menolak mudharat yang dapat jatuh atas mereka, maka janganlah sekali-kali menjadikan itu semua untuk tidak menegakkan keadilan demi karena Allah Swt. Maka dari itu, janganlah kalian menuruti hawa nafsu sebab ingin menyimpang dari kebenaran. Dan bila kalian memutarbalikkan kata-kata dengan mereduksi kesaksian, atau menyampaikannya dengan palsu, atau juga berpaling ketika diminta menjadi saksi, maka sesungguhnya Allah Maha Mengetahui segala perbuatan sekecil apa pun yang kalian kerjakan.”¹⁷⁷

Elaborasi penggunaan kalimat sesuai peneanannya dipaparkan M. Quraish Shihab, yakni kalimat “*kûnû qawwâmîna bi al-qisth*” yang berarti jadilah penegak-penegak keadilan adalah redaksi yang amat kuat. Perintah berlaku adil dapat diutarakan dengan kalimat “*i’dilû*”, dan yang lebih tegas dari kalimat ini ialah “*kûnû muqsithîn*” yang artinya jadilah orang-orang adil, dan yang lebih tegas dari kalimat ini adalah “*kûnû qâimîna bi al-qisth*” yang mempunyai arti jadilah penegak-penegak keadilan, dan yang paling tegas dari

¹⁷⁶ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, juz 5, ..., hal. 154-156.

¹⁷⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, vol. 2, Jakarta: Lentera Hati, cet. ke-5, 2012, hal. 757.

sejumlah kalimat tadi ialah “*kûnû qawwâmîna bi al-qisth*” yang berarti jadilah (kalian: pen) penegak-penegak keadilan yang sempurna lagi sebenar-benarnya. Dengan kata lain, hendaklah secara sempurna serta penuh perhatian kalian jadika penegakan keadilan menjadi sifat yang selalu melekat pada diri kalian, dan kalian laksanakan dengan penuh ketelitian sehingga tercermin pada segala aktifitas baik lahir maupun batin kalian. Jangan sampai ada sesuatu yang berasal dari kalian tindakan yang dapat mengeruhkan keadilan tersebut. Sementara itu, lafazh “*syuhadâ‘ lillâh*” atau menjadi saksi-saksi karena Allah Swt menunjukkan pula bahwa persaksian yang dijalankan itu hendaknya demi karena Allah semata, bukan disebabkan untuk tujuan-tujuan duniawi yang tidak selaras dengan nilai-nilai Ilahiah. Perintah penegakan keadilan yang didahulukan atas kesaksian karena Allah ialah sebab tidak sedikit orang yang hanya cakap memerintahkan yang makruf, namun saat tiba gilirannya untuk melaksanakan yang makruf tersebut, ia justru lalai. Ayat ini memerintahkan pada mereka juga untuk semua orang agar menjalankan keadilan atas dirinya lalu menjadi saksi yang mendukung atau memebritkan orang lain. Selain itu, penegakan keadilan juga dapat dijadikan dasar untuk menghindarkan mudharat yang dapat dijatuhkan. Jika demikian halnya, maka menjadi wajar bila penegakan keadilan disebut lebih dahulu sebab menolak kemudharatan terhadap diri sendiri dengan cara penegakan keadilan lebih diutamakan daripada menolak kemudharatan atas orang lain. Demikian seterusnya, seperti dikutip dari Fakhruddin al-Râzî (w. 1210 M).¹⁷⁸

Dalam QS. Al-Mâ'idah/5: 8, disebutkan:

يٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوّٰمِينَ لِلّٰهِ شُهَدَآءَ بِالْقِسْطِ ۗ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ ءَلَّا تَعْدِلُوْا ۗ اَعْدِلُوْا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى ۗ وَاتَّقُوا اللّٰهَ ۗ اِنَّ اللّٰهَ خَبِيْرٌۢ بِمَا تَعْمَلُوْنَ



8. “*Hai orang-orang yang beriman hendaklah kamu jadi orang-orang yang selalu menegakkan (kebenaran) karena Allah, menjadi saksi dengan adil. Dan janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap sesuatu kaum, mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlaku adillah, karena adil itu lebih dekat kepada takwa, dan bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah Maha mengetahui apa yang kamu kerjakan.*” (QS. Al-Mâ'idah/5: 8)

Hamka, setelah menjelaskan hubungan dengan ayat sebelumnya, ia menerangkan lafazh “*qawwâmîn*” pada ayat di atas berasal dari kata “*qiyâm*” yang berarti tegak lurus. *Marfû al-ra`s(i)*, *marfû al-karâmah*, artinya kepala tegak, dan harga diri penuh! Berjiwa besar sebab ati bertauhid. Bersikap

¹⁷⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, vol. 2, Jakarta: Lentera Hati, cet. ke-5, 2012, hal. 758.

lemah lembut, namun tetap teguh berpegang pada kebenaran. Dalam bahasa sekarang, mempunyai kepribadian. Bukannya lemah lunglai yang direbah-rebahkan angin ke mana pun hendak dibawa, tidak memiliki pendirian, serta mudah ditawar. Orang beriman tidaklah seperti itu. Hal ini tidak lain karena setida-tidaknya lima kali menghadapkan wajahnya menghadap Tuhan, yang tegak berdiri saat shalat, yang rukuk hanya pada Allah, yang sujud hanya pada Allah, tidak mudah direbahkan oleh makhluk lainnya. Mereka *menjadi saksi dengan adil*, jika mereka diminta persaksiannya menyangkut suatu perkara. Yakni, memberikan kesaksian yang sebenar-benarnya, yaitu secara adil. Tak pernah membolak-balikkan perkara disebabkan pengaruh atau karena rasa benci, karena kawan atau lawan, sebab yang hendak diberikan kesaksiannya adalah orang kaya lalu segan sebab kekayaannya, juga karena miskin lalu iba sebab kemiskinannya, akan tetapi katakana apa yang engkau tahu dengan sebenar-benarnya, meskipun kesaksianmu akan menguntungkan pihak yang engkau benci dan merugikan pihak yang engkau senangi. *Dan janganlah kebencianmu terhadap sesuatu kaum, mendorong kamu berlaku tidak adil*. Umpamanya, orang yang hendak engkau beri kesaksianmu atasnya, sebelumnya pernah berbuat sesuatu yang menyakitimu, maka janganlah rasa bencimu itu menjadikan engkau memberi kesaksian dusta atasnya, sehingga engkau tidak berlaku adil padanya. Kebenaran yang ada di pihaknya janganlah engkau khianati karena kebencianmu tersebut. Sebab kebenaran akan kekal, dan kebencian buknlah sesuatu yang asli dari jiwa sehingga sewaktu-waktu akan mereda. *Berlaku adillah, sebab adil itu lebih dekat pada takwa, dan bertakwalah kepada Allah*. Keadilan merupakan pintu terdekat menuju takwa, sementara kebencian menjauhkan seseorang pada Tuhan. Jika engkau mampu menegakkan keadilan niscaya jiwamu akan merasakan kemenangan, serta akan membawamu pada martabat yang tinggi di sisi manusia dan Tuhan. Lawan adil ialah zalim, yang merupakan puncak maksiat pada Tuhan. Dan kemaksiatan akan membawa jiwa merana. Sebab itu peliharalah rasa takwa agar senantiasa terasa dekat dengan Allah. Dan *Allah Maha mengetahui apa yang kamu kerjakan*. Jiwa manusia selalu berada di bawah pengawasan Allah, apakah ia tetap berpegang menjalankan keadilan atau tidak. Hal ini juga berlaku jika masyarakat Islam diberi kekuasaan berupa pemerintahan oleh Allah Swt: apakah ia akan berbuat adil atau tidak. Inilah yang selalu dikisahkan oleh Al-Qur`an perihal malapetaa yang akan menimpa suatu kaum manakala mereka tidak berlaku adil atau berbuat zalim. Akhirnya menjadi hilanglah kewibawaan dan kemegahannya, sehingga musuh mudah masuk untuk merampas kemerdekaannya.¹⁷⁹

M. Quraish Shihab mengutip pendapat Al-Biqâ'î (w. 885 H/1480 M), dimulai dengan menjelaskan aspek *munâsabah* dengan ayat sebelumnya yang

¹⁷⁹ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, juz 6, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1986, hal. 183-185.

berbicara tentang perintah untuk berbuat adil pada istri-istri, tepatnya di awal dan pertengahan surat - nantinya -, sementara ada dari istri-istri itu yang non-Muslim atau Ahli Kitab sebab surat ini mengizinkan untuk menikahi mereka, dengan demikian sangatlah pas manakala ijin tadi disusuli dengan perintah bertakwa kepada Allah Swt. Sebab itulah, ayat ini dibuka dengan kalimat “*Hai orang-orang yang beriman hendaklah kamu jadi “qawwâmîn” yakni orang-orang yang senantiasa serta bersungguh-sungguh menjadi pelaksana yang sempurna atas tugas-tugasmu, terhadap perempuan, dan lainnya, dengan menegakkan kebenaran yang samata-mata karena Allah Swt, juga menjadi saksi yang adil. Janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap sesuatu kaum, mendorongmu untuk berlaku tidak adil. Keadialn mesti ditegakkan walaupun terhadap keluarga istrimu yang Ahli Kitab itu, ataupun terhadap selain mereka. Berlaku adillah, kepada siapa pun meskipun atas dirimu sendiri, karena berlaku adil itu lebih dekat dengan takwa secara sempurna, dibandingkan dengan selain adil. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui apa yang kamu kerjakan.*” M. Quraish Shihab membandingkan ayat ini dengan QS. Al-Nisâ`/4: 135¹⁸⁰ yang memang memiliki kemiripan redaksi, hanya saja terdapat sedikit perbedaan, yakni di sana dinyatakan “...*kûnû qawwâmîna bi al-qisthi syuhadâ`a lillâh...*” (mendahulukan lafazh *bi al-qisthi syuhadâ`a* kemudian lafazh *lillâh*) sedangkan pada ayat ini, QS. Al-Mâ`idah/5: 8, dinyatakan “...*kûnû qawwâmîna lillâh syuhadâ`a bi al-qisthi...*” (mendahulukan lafazh *lillâh* kemudian lafazh *syuhadâ`a bi al-qisthi*), yang menurutnya, perbedaan redaksi ini bisa jadi karena QS. Al-Nisâ`/4: 135 mempunyai konteks suatu ketetapan hukum dalam pengadilan yang dilanjutkan dengan pembahasan mengenai kasus seorang Muslim yang mengarahkan tuduhan pada seorang Yahudi dengan tidak sah, yang kemudian dilanjutkan dengan penjelasan perihal hubungan pria dan wanita, sehingga yang hendak ditegaskan oleh ayat itu adalah pentingnya penegakan keadilan, lalu disusul dengan persaksian. Sebab itu redaksinya lebih mendahulukan kata adil (*al-qisth*), baru kata saksi-saksi (*syuhadâ`*). Sedangkan dalam QS.

¹⁸⁰ QS. Al-Nisâ`/4: 135:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا كُوْنُوْا قَوَّٰمِيْنَ بِالْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلّٰهِ وَلَوْ عَلٰى اَنْفُسِكُمْ اَوْ الْوَالِدِيْنَ وَالْاَقْرَبِيْنَ ۗ اِنْ يَكُرْهٖ
غَنِيًّا اَوْ فَقِيْرًا فَاَللّٰهُ اَوْلٰى بِهٖمَا ۗ فَلَا تَتَّبِعُوْا الْهَوٰى اَنْ تَعْدِلُوْا ۗ وَاِنْ تَلَوْاۤ اَوْ تَعْرَضُوْا فَاِنَّ اللّٰهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُوْنَ

حَبِيْرًا ﴿١٣٥﴾

135. “Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu orang yang benar-benar penegak keadilan, menjadi saksi karena Allah biarpun terhadap dirimu sendiri atau ibu bapa dan kaum kerabatmu. Jika ia kaya ataupun miskin, maka Allah lebih tahu kemaslahatannya, maka janganlah kamu mengikuti hawa nafsu karena ingin menyimpang dari kebenaran. dan jika kamu memutar balikkan (kata-kata) atau enggan menjadi saksi, maka sesungguhnya Allah adalah Maha mengetahui segala apa yang kamu kerjakan.”

Al-Mâ'idah/5: 8 ini, maka diutarakan sesudah mengingatkan adanya perjanjian-perjanjian dengan Allah dan perjanjian-perjanjian dengan Rasul-Nya, sehingga yang hendak ditekankan oleh ayat ini adalah pentingnya melaksanakan dengan sempurna semua perjanjian itu, dan hal itulah yang dikandung oleh redaksi ayat *qawwâmîna lillâh*.¹⁸¹

Di ayat yang lain, masih tentang keadilan, dalam QS. Al-Mâ'idah/5: 42, Allah berfirman:

سَمْعُونََ لِّلْكَذِبِ أَكْثَرُونَ لِّلصَّحْتِ ۚ فَإِن جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُم أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ ۗ
وَإِن تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلن يَضُرُّوكَ شَيْئًا ۗ وَإِن حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ ۚ إِنَّ اللّهَ مُحِبُّ
الْمُقْسِطِينَ

42. "Mereka itu adalah orang-orang yang suka mendengar berita bohong, banyak memakan yang haram. Jika mereka (orang Yahudi) datang kepadamu (untuk meminta putusan), maka putuskanlah (perkara itu) diantara mereka, atau berpalinglah dari mereka; jika kamu berpaling dari mereka maka mereka tidak akan memberi mudharat kepadamu sedikitpun. Dan jika kamu memutuskan perkara mereka, maka putuskanlah (perkara itu) diantara mereka dengan adil, sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang adil." (QS. Al-Mâ'idah/5: 42)

Hamka menerangkan, kalimat "*sammâ'ûna li al-kadzibi*" ini diulang lagi setelah disebut pada ayat sebelumnya. Mereka itu adalah orang-orang yang suka mendengar berita bohong, banyak memakan yang haram. Merupakan perangai buruk yang dilakukan oleh sebagian mereka, yakni orang-orang Yahudi, yang senang mendengar-dengar ucapan namun tidak untuk diterima kebenarannya akan tetapi untuk disalahartikan atau didustakan, dlebih-lebihkan dan dikurangi. Termasuk dalam perilaku ini adalah apa yang telah mereka lakukan pada kitab suci mereka sendiri, apalagi perkataan Rasulullah Saw yang jelas-jelas merupakan sosok yang mereka benci. Mereka juga senang memakan harta yang haram, *suht*, menurut Ibnu 'Abbâs (w. 68 H) dan Ibu Mas'ûd (w. 652 M), seperti dikutip Hamka ialah berarti uang sogokan atau uang suap. Arti dasar dari *suht* adalah menekan hingga mati, sehingga sesuai apabila diartikan dengan uang suap.¹⁸² Sebab,

¹⁸¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, vol. 4, Jakarta: Lentera Hati, cet. ke-5, 2012, Hal. 41-42.

¹⁸² Undang-Undang Nomor 11 Tahun 1980 tentang Tindak Pidana Suap, menyebutkan:

Pasal 1: Yang dimaksud dengan tindak pidana suap di dalam undang-undang ini adalah tindak pidana suap di luar ketentuan peraturan perundang-undangan yang sudah ada.

Pasal 2: Barangsiapa memberi atau menjanjikan sesuatu kepada seseorang dengan maksud untuk membujuk supaya orang itu berbuat sesuatu atau tidak berbuat sesuatu dalam

jika telah disuapi, mulut-mulut mereka tertutup mati, tidak berkata-kata lagi, “mati bicara”, tidak menegur pihak yang salah dan tidak pula menegakkan hukum keadilan. Orang-orang Yahudi tersebut mendatangi Rasulullah Saw, tidak dengan maksud meminta hukum apalagi senang dengan hukum tersebut, namun dengan harapan jika saja hukum yang diberikan Muhammad tidak seberat hukum yang ada di kitab suci mereka.¹⁸³

Jika mereka (orang Yahudi) datang kepadamu (untuk meminta putusan), maka putuskanlah (perkara itu) diantara mereka, atau berpalinglah dari mereka. Potongan kalimat ini menunjukkan bahwa Rasulullah Saw diberi kebebasan untuk menentukan sikapnya, apakah akan menerima atau menolak permintaan hukum yang mereka ajukan. Jika engkau (Rasulullah Saw) melihat adanya manfaat semisal akan ditaati oleh mereka, maka terimalah. Namun jika tidak, maka tolak dan berpalinglah. Jika kau berpaling dari mereka maka mereka tak akan memberi mudharat padamu sedikitpun. Dan jika kamu memutuskan perkara mereka, maka putuskanlah diantara mereka dengan adil. Jika menurut pertimbanganmu memberi keputusan hukum seperti yang mereka minta adalah yang tepat, maka berilah keputusan hukum yang adil, tidak memandang bulu, tidak segan-segan, serta tegak lurus dalam membela kebenaran untuk menjadi tauladan bagi mereka perihal bagaimana cara menegakkan keadilan yang baik dan benar. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang adil, merupakan kalimat pernyataan dukungan Allah Swt kepadamu karena engkau telah menegakkan keadilan. Hanya dengan penegakan keadilan, kekuatan dan ketentraman akan tercapai dan masyarakat pun dapat merasakan kebahagiaan yang timbul dari penegakan keadilan tersebut.¹⁸⁴ Dalam *Al-Qur`an dan Terjemahnya*, memakan uang haram yang terdapat pada ayat di atas dapat dimisalkan menerima uang sogokan, uang suap, atau uang sejenisnya.

tugasnya, yang berlawanan dengan kewenangan atau kewajibannya yang menyangkut kepentingan umum, dipidana karena memberi suap dengan pidana penjara selama-lamanya 5 (lima) tahun dan denda sebanyak-banyaknya Rp.15.000.000,- (lima belas juta rupiah).

Pasal 3: Barangsiapa menerima sesuatu atau janji, sedangkan ia mengetahui atau patut dapat menduga bahwa pemberian sesuatu atau janji itu dimaksudkan supaya ia berbuat sesuatu atau tidak berbuat sesuatu dalam tugasnya, yang berlawanan dengan kewenangan atau kewajibannya yang menyangkut kepentingan umum, dipidana karena menerima suap dengan pidana penjara selama-lamanya 3 (tiga) tahun atau denda sebanyak-banyaknya Rp.15.000.000,- (lima belas juta rupiah).

Pasal 4: Apabila tindak pidana tersebut dalam Pasal 2 dan Pasal 3 dilakukan di luar wilayah Republik Indonesia, maka ketentuan dalam undang-undang ini berlaku juga terhadapnya.

Pasal 5: Tindak pidana dalam undang-undang ini merupakan kejahatan.
http://hukum.unsrat.ac.id/uu/uu_11_80.htm (diakses: Jumat, 10 Januari 2020)

¹⁸³ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, juz 6, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1986, hal. 292-293.

¹⁸⁴ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, juz 6, ..., hal. 293.

Sementara itu, M. Quraish Shihab mengatakan ayat ini adalah kelanjutan dari ayat sebelumnya yang membicarakan perihal sifat-sifat sebagian kaum Yahudi. Jika di ayat yang lalu dipaparkan bahwa mereka senang sekali mendengarkan kebohongan dan juga amat senang mengarkan berita untuk disampaikan pada orang lain, maka dalam ayat ini diterangkan bahwa mereka *suka mendengar berita bohong*. Mereka mendengarkan berita dusta tersebut kemudian membenarkannya. Selain itu, banyak juga di antara mereka yang memakan, menggunakan, serta memperoleh uang haram, semisal uang suap atau uang sogokan, dan lainnya. Sebab itu, jika mereka meminta putusan padamu, yakni Nabi Muhammad Saw, maka putuskanlah perkara yang diajukan tersebut atau berpalinglah, dengan menolak permintaan mereka. Namun jika engkau menerima permintaan mereka untuk member keputusan atas persoalan yang mereka ajukan, maka putuskanlah dengan adil, sebab *sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil*.¹⁸⁵

Lafazh *suh* pada awalnya mempunyai arti sesuatu yang membinasakan. Perlu diketahui, bahwa sesuatu yang haram itu membinasakan pelakunya. Ada juga yang berpendapat bahwa kata tersebut pada awalnya dipakai untuk menggambarkan hewan yang amat rakus saat melahap makanan. Seorang yang tak peduli dari mana serta bagaimana ia mendapatkan harta maka ia dapat dipersamakan dengan hewan yang melahap aneka macam makanan, yang akhirnya ia pun binasa disebabkan perbuatannya sendiri. Adapun lafazh “*in*” yang artinya jika/seandainya yang terdapat pada ayat ini antara lain menyimpan makna adanya keraguan atas terjadinya apa yang diberitakan. Di sini dapat dipahami bahwa sesungguhnya tatkala orang-orang Yahudi meminta keputusan hukum pada Rasulullah Saw, mereka dalam keadaan bimbang atau ragu, serta mengira bahwa beliau akan memutuskan dengan suatu keputusan yang menggembirakan mereka, namun ternyata perkiraan mereka meleset dan mereka pun menyesalnya. Adapun, penggunaan kata tersebut dalam memberikan pilihan pada Rasulullah Saw untuk menerima atau menolak permintaan hokum dari mereka, memberi isyarat bahwa beliau tidak antusias member keputusan bagi mereka, sebab beliau mengerti dan yakin bahwa mereka sesungguhnya tidak mencari keadilan akan tetapi hanya menutut suatu keputusan yang sesuai dengan hawa nafsu mereka saja.¹⁸⁶

Ayat lain yang memerintahkan untuk berbuat adil ialah QS. Al-Hadîd/57: 25:

¹⁸⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, vol. 3, Jakarta: Lentera Hati, cet. ke-5, 2012, hal. 100.

¹⁸⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, ..., hal. 101.

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ
 وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ
 إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ

25. “*Sesungguhnya Kami telah mengutus rasul-rasul Kami dengan membawa bukti-bukti yang nyata dan telah Kami turunkan bersama mereka Al-Kitab dan neraca (keadilan) supaya manusia dapat melaksanakan keadilan. Dan Kami ciptakan besi yang padanya terdapat kekuatan yang hebat dan berbagai manfaat bagi manusia, (supaya mereka mempergunakan besi itu) dan supaya Allah mengetahui siapa yang menolong (agama)-Nya dan rasul-rasul-Nya padahal Allah tidak dilihatnya. Sesungguhnya Allah Maha kuat lagi Maha Perkasa.*” (QS. Al-*Hadid*/57: 25)

Jika beberapa ayat sebelumnya membicarakan tentang sikap sebagian orang-orang beriman yang merasa berat melaksanakan perintah agama yakni berinfak di jalan Allah yang merupakan modal utama dalam berjihad. Mereka pun akhirnya mendapat teguran agar tidak mengikuti perilaku orang-orang Yahudi. Adapun ayat di atas membahas tentang besi sebagai alat untuk menegakkan keadilan yang dirangkai secara berdampingan dengan berinfak untuk berjihad di jalan Allah Swt. Sehingga, dapat dipahami sebagai nasehat untuk orang-orang yang selama ini belum secara sungguh-sungguh menggunakan anugerah yang diberikan Allah untuk hal-hal yang sesuai dengan tujuan penciptannya. Allah member mereka kemampuan untuk berinfak maka seharusnya mereka berinfak. Demikian juga dengan pengutusan para Rasul oleh Allah Swt agar ditaati, maka sudah semestinya para Rasul tersebut ditaati, dan Allah Swt menjadikan besi untuk menghadapi para pembangkang.¹⁸⁷

Sungguh Kami bersumpah, bahwa Kami telah mengutus para Rasul Kami dengan membawa bukti-bukti yang nyata, sehingga sudah semestinya tidak ada lagi dalih untuk mendustakan mereka. Dan telah Kami turunkan al-Kitâb bersama mereka yaitu wahyu yang memuat hukum dan hikmah yang dapat ditulis dalam beberapa kitab suci dan Kami juga memberikan pada manusia akal serta nurani yang akan mengantar mereka dalam menegakkan neraca keadilan agar mereka dapat menjalankan secara sempurna serta berinteraksi dengan sesamanya dengan dasar keadilan. Dan Kami juga menurunkan/menciptakan besi yang mempunyai kekuatan yang hebat, diantaranya untuk melawan kezaliman serta beraneka manfaat yang lain bagi kebutuhan hidup manusia. Kami memberika semua itu agar dipergunakan

¹⁸⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, vol. 14, Jakarta: Lentera Hati, cet. ke-5, 2012, hal. 47-48.

dengan baik serta pada tempatnya, dan agar Allah Swt mengetahui dalam kenyataan -- setelah mengetahui dalam ilmu-Nya yang gaib -- siapa yang membangkang pada perintah-Nya dan siapa pula yang menolong agama dan para Rasul-Nya dengan jiwa, raga, dan hatinya, padahal Allah tidak dilihat olehnya. Sederet perintah-Nya yang meliputi menolong agama dan para Rasul-Nya tersebut bukan karena Dia lemah atau tidak mampu melakukannya, akan tetapi semata-mata untuk menguji manusia saja, karena Allah Maha Kuat yang mengalahkan segala sesuatu juga tak terkalahkan oleh sesuatu pun, lagi Maha Perkasa sehingga kehendak-Nya tidak terbandung oleh apa dan siapa pun.¹⁸⁸

Lafazh “*mîzân*” oleh sebagian mufasir ditafsirkan dengan neraca atau alat untuk menimbang sesuatu. Hal ini disebabkan keharmonisan sebuah hubungan antara lain ditandai dengan adanya kejujuran dalam penggunaan neraca saat dilakukan transaksi jual beli. Sebagian lainnya menafsirkan dengan agama sebab agama memiliki peran untuk mengukur keyakinan dan berbagai amal perbuatan manusia. Agama pula yang merupakan sendi kebahagiaan bagi kehidupan manusia baik yang bersifat pribadi maupun sosial. Makna yang kedua inilah, menurut Thaba`thaba`î (w. 1294 M) sebagaimana dikutip M. Quraish Shihab, lebih sesuai dengan konteks yang terdapat dalam ayat ini, yang membicarakan manusia dari sisi kekhusyukan dan kerasnya hati mereka, juga keseriusan dan kelesuan mereka. Adapun lafazh “*anzalnâ*” digunakan oleh Al-Qur`an dalam arti menampakkan atau menciptakan sesuatu yang sebelumnya tidak tampak. Penggunaan arti ini dapat ditemukan dalam QS. Al-Zumar/38: 6 yang membahas tentang penciptaan delapan binatang ternak. Adapun turunnya Al-Qur`an dimaknai oleh para pakar sebagai ditampakkannya kalam Ilahi di alam nyata.¹⁸⁹

Term selanjutnya ialah ‘*adl*’ atau keadilan, antara lain QS. Al-Nisâ`/4: 58:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا
بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا

58. “*Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu.*

¹⁸⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, ..., hal. 47.

¹⁸⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, ..., hal. 47-48.

Sesungguhnya Allah adalah Maha mendengar lagi Maha melihat.” (QS. Al-Nisâ`/4: 58)

Dalam pandangan Hamka, berdasar pada beberapa hadits tentang amanah, ia mengatakan bahwa menjadi tanggung jawab imam kaum Muslimin untuk meletakkan suatu amanah pada ahlinya, yang sesuai dengan kemampuan dan bakatnya. Jangan mendahulukan keluarga atau golongan padahal ia tidak ahli. Dan janganlah seseorang berani menerima suatu amanah jika tidak memiliki keahlian. Namun sebaliknya, jika memenag pedapat umum mengetahui dan hati sanubarinya pun sadar bahwa ia telah diminta mengemban amanah tersebut sebab memang keahliannya, maka hendaklah diterima, jangan mengelak. Sebab jika ia mengelak, dia sebenarnya juga termasuk dalam *khithâb* ayat di atas untuk menjalankan perintah yang amanah.

Secara lebih luas, pengertian ayat ini dapat dimaknai pada hakikatnya setiap orang diberi bakat dan keahlian oleh Allah, serta ada pula yang diberi amanat untuk diembannya. Menjadi ukang, petani, guru, ulama, orang tua, suami istri, dan lainnya adalah sebuah amanat sehingga mesti ditunaikan dengan sebaik-baiknya. Menyia-nyiakan amanat ialah khianat, dan itu merupakan salah satu tanda-tanda munafik. Menerima suatu amanat untuk mengkhianatnya ialah tindak kemunafikan.¹⁹⁰ Hamka memahami ayat di atas secara lebih luas sehingga menyasar siapa saja dengan berbagai profesinya. Seluruh profesi yang bermacam-macam tersebut mempunyai tanggung-jawab atas amanat yang dipikulnya. Penentuan sukses tidaknya seseorang dalam mengemban suatu amanat dapat dilihat dari sejauh mana upayanya menjalankan profesi yang dugelutinya tersebut, apakah telah sesuai dengan standar operasional yang disepakati serta batas-batas yang telah ditentukan Allah Swt. Jika hal itu diejawantah dengan baik niscaya dirinya telah sukses mengemban amanah, dan bila tidak, maka dengan sendirinya ia telah mengkhianati amanat yang dipercayakan padanya.

Sedangkan Tafsir al-Mishbâh, mengawali keterangannya dengan menghubungkan dengan ayat sebelumnya, yakni sesudah yang yang lalu diakhiri dengan keterangan mengenai kesudahan masing-masing kelompok kaum yang beriman dan yang ingkar, maka kini Al-Qur`an menerangkan suatu ketetapan hukum. Kesudahan yang dimaksud, berhubungan dengan ayat di atas, ialah kesudahan dari keburukan sebagian kaum Yahudi yang tidak menunaikan amanah yang yang dipercayakan Allah Swt pada mereka, yaitu amanah mengamalkan isi kitab suci serta tidak menyembunyikan isinya, kini Al-Qur`an menuntun agar tidak mengikuti mereka. Dan tuntunan tersebut amat ditekankan sebab pada ayat ini langsung disebut nama Allah Swt sebagai Penuntun dan Yang memerintahkan, sesungguhnya Allah Swt telah

¹⁹⁰ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, juz 5, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1986, hal. 123-124.

memerintahkan kalian agar menunaikan amanah dengan sempurna dan tepat waktu kepada pemiliknya yang berhak menerimanya; Allah juga memerintahkan kalian apabila menetapkan hukum supaya ditetapkan dengan adil sesuai dengan apa yang telah diajarkan Allah, tidak memihak kecuali pada kebenaran dan tidak pula menjatuhkan hukuman kecuali pada yang melanggar, tidak melakukan aniaya meskipun pada lawan kalian serta tidak pula berpihak kendati pada kawan kalian. Sesungguhnya Allah Swt dengan memerintahkan pada kalian untuk menunaikan amanah serta menghukumi secara adil tersebut itu sebenarnya Dia hendak memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepada kalian. Sebab itu, berusaha kalian dengan sekuat tenaga untuk menjalankannya, dan ketahuilah bahwa Allah Swt yang memerintahkan dua hal tersebut ialah Maha Mendengar apa yang kalian bicarakan dan Maha Melihat sikap dan perilaku kalian.¹⁹¹

QS. Al-An'âm/6: 152:

وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ ۗ وَأَوْفُوا بِالْكَيْلِ وَالْمِيزَانَ
بِالْقِسْطِ ۗ لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۗ وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ۗ وَبِعَهْدِ اللَّهِ
أَوْفُوا ۗ ذَٰلِكُمْ وَصَلَّكُم بِهِ ۗ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿١٥٢﴾

152. “Dan janganlah kamu dekati harta anak yatim, kecuali dengan cara yang lebih bermanfaat, hingga sampai ia dewasa, dan sempurnakanlah takaran dan timbangan dengan adil. Kami tidak memikulkan beban kepada seseorang melainkan sekedar kesanggupannya, dan apabila kamu berkata, maka hendaklah kamu berlaku adil, kendatipun ia adalah kerabat(mu), dan penuhilah janji Allah. Yang demikian itu diperintahkan Allah kepadamu agar kamu ingat.” (QS. Al-An'âm/6: 152)

Di ayat 151 diingatkan untuk selalu menggunakan akal yang telah dianugerahkan oleh Allah Swt. Dengan menggunakan akan tumbuh pengertian sehingga agama yang dianut dapat dijalankan dengan penuh keinsafan. Kemudian pada ayat 152 diingatkan pula agar selalu ingat pada Allah Swt. Ingat pada perintah, larangan, dan segala batas-batas yang telah ditentukan-Nya agar agar selamat. Sedangkan di ayat 153 kita diingatkan agar selalu bertakwa. Takwa juga mempunyai makna menjaga dan memelihara hubungan baik dengan Allah Swt dan sesama manusia, sebab kita tidak dapat lepas dari dua hubungan itu. Apabila pesan-pesan yang terdapat di tiga ayat ini dirajut maka akan ditemukan hukum sepuluh seperti yang ditemukan dalam kitab Taurat yang diturunkan pada Nabi Musa As, atau biasa juga

¹⁹¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, vol. 2, Jakarta: Lentera Hati, cet. ke-5, 2012, hal. 580-582.

disebut dengan *Ten Commandment*, kadangkala juga disebut Wasiat Sepuluh. Wasiat Sepuluh yang terdapat di ayat 151-153 surat al-An'âm ini ialah: i) jangan mempersekutukan Allah dengan sesuatu pun; ii) hendaklah berbuat baik kepada kedua orang tua, yakni ayah dan ibu; iii) janganlah membunuh anak-anak karena takut miskin; iv) jangan mendekati segala bentuk kekejian, seperti zina dan sejenisnya; v) jangan membunuh jiwa yang telah diharamkan oleh Allah Swt kecuali dengan alasan yang benar; vi) jangan mendekati harta anak yatim melainkan dengan cara yang sangat baik; vii) penuhilah timbangan atau sukatan dengan adil; viii) jika kamu berkata-kata, hendaklah dengan adil; ix) penuhilah janji Allah Swt; x) turutilah janji Allah yang lurus.¹⁹²

Jika wasiat Allah Swt yang berjumlah sepuluh di atas diamati, maka wasiat ini tidak bisa dijalankan dengan langkah “agama pribadi” akan tetapi hendaklah seseorang mendirikan masyarakat yang adil dan makmur. Berbuat baik kepada kedua orang tua, janganlah membunuh anak-anak karena takut miskin, jangan mendekati segala bentuk kekejian, seperti zina dan sejenisnya, jangan membunuh jiwa yang telah diharamkan oleh Allah Swt kecuali dengan alasan yang benar, jangan mendekati harta anak yatim melainkan dengan cara yang sangat baik, penuhilah timbangan atau sukatan dengan adil, dan jika berkata-kata hendaklah dengan adil, tidak akan dapat diamalkan dengan sempurna jika bermodal keimanan semata, namun Negara mesti harus ikut campur, seperti yang dilakukan oleh Khalifah Abu Bakar al-Shiddiq (w. 13 H). Orang Islam yang menyadari agamanya, yakni menjalankan Al-Qur'an, sunnah, meneladani para Sahabat, niscaya akan berkesimpulan bahwa aturan Allah tidak akan berlaku jika tidak ada pemerintahan Islam. dengan kata lain, harus berlaku syariat Islam. Adalah suatu keganjilan manakala suatu masyarakat Islam, ada kasus orang yang membunuh sesamanya, lalu dijatuhi hukuman dengan hukuman yang bukan dari Islam.¹⁹³

Sebelum menjelaskan ayat ini, M. Quraish Shihab menjabarkan terlebih dahulu hubungannya dengan ayat sebelumnya yang membicarakan tentang rangkaian wasiat dari Tuhan. Jika ayat sebelumnya memaparkan lima larangan yang sifatnya mutlak berkaitan dengan nyawa, maka ayat di atas merupakan lanjutan dari wasiat Tuhan tersebut yang berhubungan dengan harta. Hal ini karena harta merupakan sesuatu yang tinggi nilainya setelah nyawa. Larangan terkait harta diawali dengan larangan mendekati harta kaum lemah, yaitu harta anak-anak yatim. Hal ini amat wajar sebab mereka tidak mampu melindungi dirinya dari beraneka penganiayaan akibat kelemahan dirinya. Dan sebab itu pula, larangan ini tidak hanya melarang memakan atau mempergunakan, akan tetapi larangan mendekati. Ayat ini diawali dengan larangan keenam, yakni janganlah kamu mendekati apalagi hingga

¹⁹² Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, juz 5, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1986, hal. 129-130.

¹⁹³ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, juz 5, ..., hal. 131.

menggunakan dengan tidak sah harta anak yatim, melainkan dengan cara yang baik sehingga dapat dijamin keberadaan serta pengembangan harta itu. Dan pemeliharaan terhadap harta anak yatim tersebut berlanjut hingga yang bersangkutan menginjak usia dewasa, lalu sanggup menerima hartanya darimu untuk dikelolanya. Lalu wasiat ketujuh, ialah menyempurnakan timbangan dengan adil sehingga dua pihak yang melakukan transaksi dengan memanfaatkan neraca atau timbangan merasa untung dan tidak dirugikan. Wasiat kedelapan terkait ucapan, sebab ucapan memiliki kaitan dengan ketetapan hukum tidak terkecuali dalam menyampaikan hasil timbangan dan ukuran. Terlebih lagi sebab manusia acapkali bersikap egois serta memihak pada keluarganya. Sebab itu dinyatakan, bahwa apabila berucap khususnya dalam hubungannya dengan penetapan suatu hukum, persaksian, atau penyampaian suatu berita maka janganlah berdusta atau berbohong. Berlaku adil tanpa memperhatikan tingkata kedekatan ataupun kekerabatan. Wasiat kesembilan, mencakup perkataan dan perbuatan, yakni janganlah melanggar janji yang telah engkau buat dengan orang lain atau dengan Allah Swt.¹⁹⁴

Terma adil lainnya ialah *iqsâth*, seperti tercantum dalam QS. Al-Mumtahanah/60: 8-9:

لَا يَنْهَىٰكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقْتُلُواكُم فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُواكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ
وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿٨﴾

8. “Allah tidak melarang kamu untuk berbuat baik dan Berlaku adil terhadap orang-orang yang tiada memerangimu karena agama dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil.” (QS. Al-Mumtahanah/60: 8-9)

Ayat ini merupakan perintah untuk memusuhi orang-orang kafir atau non-muslim yang dipaparkan oleh ayat-ayat sebelumnya boleh jadi memunculkan kesan bahwa seluruh non-muslim mesti dimusuhi. Untuk meluruskan kesan yang keliru ini, ayat di atas menetapkan prinsip dasar jalinan interaksi antara kaum muslimin dengan non-muslim. Ayat di atas dengan tegas menyatakan bahwa Allah Swt yang memerintahkan kalian untuk bersikap tegas terhadap kaum kafir, meskipun keluarga kalian tidak pernah melarang kalian untuk menjalin interaksi dan berbuat baik terhadap orang-orang yang tidak memerangi kalian karena agama dan juga tidak mengusir kalian dari negeri kalian. Allah Swt juga tidak pernah melarang untuk berbuat baik dalam bentuk apa pun bagi mereka serta tida pernah pula melarang kalian untuk berbuat adil pada mereka. Jika begitu, bila dalam ranah sosial

¹⁹⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, vol. 3, Jakarta: Lentera Hati, cet. ke-5, 2012, hal. 151-152.

mereka berada di pihak yang benar, sementara salah seorang dari kalian di pihak yang salah, maka kalian mesti membela dan memenangkan mereka. Sesungguhnya Allah Swt mencitai orang-orang yang berlaku adil. Allah Swt tidak lain hanyalah melarang kalian menyangkut orang-orang yang memerangi kalian dalam agama serta mengusir kalian dari negeri kalian, membantu orang lain dalam mengusir kalian, dan inilah yang kalian dilarang, untuk menjadikan mereka teman-teman yang akrab guna tempat menyimpan rahasia serta penolong-penolong yang kalian harapkan bantuannya. Barangsiapa yang mematuhi tuntunan ini maka dialah orang yang beruntung, namun barangsiapa yang menjadikan mereka sebagai teman yang akrab maka mereka itulah orang-orang yang zalim.¹⁹⁵

Secara tegas, Allah Swt tidak melarang kalian, yakni umat Nabi Muhammad Saw atau umat Islam, untuk berbuat baik, bergaul, berlaku adil, jujur, dan lainnya dengan golongan yang lain baik mereka dari kalangan Yahudi, Nasrani, ataupun musyrik, sepanjang mereka tidak memranggi kalian, tidak memusuhi atau mengusir kalian dari kampung halaman kalian. Dengan demikian hendaknya disisihkan diantara perbedaan keyakinan dan pergaulan sehari-hari. Dan sesungguhnya Allah Swt menyukai orang-orang yang berbuat adil. Kata “*muqsith*” di sini berarti berlaku adil, dan sebenarnya kata ini mempunyai arti yang lebih luas dari adil. Sebab adil hanya berkaitan dengan hukum semata, tidak boleh berlaku zalim, yaitu mentajuhkan keputusan sehingga yang tidak bersalah menjadi salah. Kata “*qisth*” memiliki arti yang luas, mencakup pergaulan hidup. Dengan kata lain, apabila seseorang berbuat baik dengan tetangga yang sama-sama beragama Islam misalnya memberi makanan pada mereka, maka hendaklah ia berlaku qisth, yakni member makanan yang sama ula pada tetangga yang tidak beragama Islam. Demikian pula jika mereka sakit, makan perlakuan yang sama hendaknya ditunjukkan dengan sama-sama menjenguknya. Menurut Hamka, para pakar tafsir menyatakan bahwa ayat ini ialah “*muḥkamah*” yang artinya berlaku untuk selamanya, tidak dimansūkh. Di segala jaman hendaklah seseorang berbuat baik serta berlaku adil dan jujur pada orang yang tidak memusuhi umat Islam dan tidak mengusir kaum muslimin dari kampung halaman mereka.¹⁹⁶

Yang dilarang Allah Swt ialah terhadap orang-orang yang memusuhi dan mengusir kalin dari kampung halaman kalian. Yakni, kalau orang-orang non-musli tersebut memerangi dan mengusir kalian dari kampong halaman kalian, atau mereka membantu untuk mengusir kalian, maka janganlah kalian berteman, berkawan karib, mengharapakan bantuan dan pertolongan dari orang-orang yang secara nyata memusuhi dan memerangi Islam tersebut. Dan

¹⁹⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, vol. 13, Jakarta: Lentera Hati, cet. ke-5, 2012, hal. 596-597.

¹⁹⁶ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, juz 28, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1986, hal. 105-106.

barangsiapa yang berkawan dengan mereka, maka itulah orang-orang yang zalim. Sebab ia telah merusak strategi, atau perlawanan Islam pada musuhnya. Sama halnya dengan orang Islam yang berkata: “Bagi saya, semua agama sama saja, karena sama-sama mempunyai tujuan yang baik. “ Seseorang yang mengatakan demikian, maka teranglah bahwa tidak ada agama dalam hatinya. Jika dia mengatakan agamanya Islam, niscaya ucapannya itu tidak sesuai dengan kenyataannya. Sebab bagi orang Islam yang sejati, hanya Islamlah agama yang benar.¹⁹⁷

Prinsip etika berpolitik yang ketiga ialah musyawarah. Sebagaimana dibahas dalam beberapa ayat, antara lain dalam QS. Ali ‘Imrân/3: 159:

فِيمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَأَنْفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ
عَنَّهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ

الْمُتَوَكِّلِينَ ﴿١٥٩﴾

159. “Maka disebabkan rahmat dari Allah-lah kamu berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya kamu bersikap keras lagi berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekelilingmu. karena itu ma'afkanlah mereka, mohonkanlah ampun bagi mereka, dan bermusyawaratlah dengan mereka dalam urusan itu. Kemudian apabila kamu telah membulatkan tekad, maka bertawakkallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertawakkal kepada-Nya.” (QS. Ali ‘Imrân/3: 159)

Dalam *Al-Qur`an dan Terjemahnya*, yang dimaksud dengan urusan pada ayat di atas ialah urusan peperangan dan hal-hal duniawi lainnya, misalnya urusan politik, ekonomi, kemasyarakatan dan lain-lainnya. Menurut Hamka, dalam ayat ini Allah Swt memuji Rasul-Nya karena sikapnya yang lemah lembut, tidak gampang marah yang tengah dididiknya untuk menyempurnakan keimanannya yang baru tumbuh. Setelah peristiwa perang Uhud yang menunjukkan betapa kecintaan kaumnya ada harta benda yang masih kuat, namun Rasulullah Saw tidak terus-menerus marah, meainkan dengan jiwa besar mereka tetap dipimpinnya. Hamka membandingkan ayat ini dengan QS. Al-Taubah: 128,¹⁹⁸ yang memiliki pengertian yang senada.

¹⁹⁷ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, juz 28, ..., hal. 105-107.

¹⁹⁸ QS. Al-Taubah/9: 128:

لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ

Yakni tentang sikap Rasulullah yang demikian sayang pada umatnya. Karena sekiranya beliau bertinda kasar, berkeras hati, maka orang akan segan untuk menghampirinya, mereka akan menjauh satu demi satu dan pemimpin semacam inipun akhirnya sendirian. Maka maafkanlah mereka yang bersalah kreas menyia-nyiakakan perintah yang diberikan Nabinya yang juga sebagai pemimpinnya, hendaklah Nabi yang berjiwa besar itu memberi maaf. Dalam pada itu, mereka yang melanggar telah berdosa kepada Allah Swt. Oleh karena itu, engkua sendirilah (wahai utusan-Ku) yang semestinya memohonkan ampun untuk mereka dan niscaya uhan akan memberikan ampunan-Nya, sebab dosa mereka bersangkutan-paut denganmu.

Ajaklah mereka bermusyawarah, perintah Tuhan ini merupakan inti dari kepemimpinan. Secara *de facto* masyarakat Muslim Madinah telah berkembang adalah suatu kenyataan. Dengan sendirinya Rasulullah Saw juga menjadi kepala masyarakat, juga panglima tertinggi. Sedangkan Undang-Undangannya ialah wahyu Ilahi yang tak boleh diganggu-gugat, beliau adalah pelaksananya selaku Kepala dan Pemimpin masyarakat. Segala urusan telah dibagi oleh Rasulullah, urusan agama dan urusan duniawi. Tentang urusan agama; yakni ibadah, syariat, dan hukum dasar ialah berasal dari Allah Swt. Tapi untuk urusan yang berkaitan dengan dunia, seperti perang dan damai, mengurus ekonomi, ternak, bertani, serta hubungan antar sesama manusia makan hendaklah dimusyawarahkan. Berdasar pada pertimbangan kemaslahatan. Sebelum perintah melakukan musyawarah ini pun sebenarnya Nabi Saw sudah berkali-kali melakukannya sebagai kebijaksanaan sendiri dalam memutuskan persoalan bersama.¹⁹⁹

Ayat-ayat sebelumnya, seperti dibahas M. Quraish Shihab, berbicara bahwa Allah Swt membimbing serta menuntut kaum Muslim secara umum, kini tuntunan tersebut diarahkan pada Rasulullah Saw, sembari menyebutkan sikap lemah lembut beliau kepada kaum Muslimin utamanya setelah mereka melakukan pelanggaran saat perang Uhud, meskipun sesungguhnya banyak sekali hal yang menyebabkan emosi manusia untuk marah. Walaupun begitu, amat banyak bukti yang menunjukkan betapa beliau tetap berlaku lemah lembut terhadap mereka. Beliau bermusyawarah dengan mereka terlebih dahulu sebelum memutuskan untuk berperang, beliau menerima usul mayoritas mereka kendati sebenarnya beliau kurang berkenan, dan sebagainya.

128. *“Sungguh telah datang kepadamu seorang Rasul dari kaummu sendiri, berat terasa olehnya penderitaanmu, sangat menginginkan (keimanan dan keselamatan) bagimu, amat belas kasihan lagi penyayang terhadap orang-orang mukmin.”*

¹⁹⁹ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, juz 4, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1986, hal. 129-131.

Lafazh *syûrâ* atau *syawarâ*, merupakan sumber dari kata musyâwarah, yang pada awalnya bermakna mengeluarkan madu dari sarang lebah. Makna ini lantas berkembang sehingga dapat mencakup segala sesuatu yang diambil atau dikeluarkan dari yang lain, tidak terkecuali pendapat. Selain itu, kata musyawarah sesungguhnya hanya dipakai untuk hal-hal yang baik, sesuai makna dasarnya di atas. Madu tidak saja manis, namun ia juga obat bagi banyak penyakit, sekaligus menjadi sumber kekuatan dan kesehatan. Inilah yang dicari oleh siapapun yang menemukannya. Madu itu dihasilkan oleh lebah, sehingga tidak salah manakala orang-orang yang bermusyawah itu bagaikan lebah, yakni makhluk yang amat disiplin, kerjasamanya menakjubkan, makanannya sari bunga, hasilnya madu, di mana pun ia hinggap niscaya tidak ada yang rusak, tak pernah mengganggu kecuali bila diganggu, dan sengatannya pun bisa menjadi obat. Itulah musyarawah dan demikian pula orang-orang yang mau melakukannya. Dari sini tidaklah mengherankan manakala Nabi Saw menyamakan orang yang beriman itu laksana lebah.²⁰⁰ Pada ayat ini terdapat tiga sikap dan sifat yang secara berurutan disebut dan diperintahkan kepada Rasulullah Saw untuk dilaksanakan sebelum beliau bermusyawah. Penyebutan tiga hal ini, dari sisi konteks turunnya ayat, memiliki makna tersendiri yang berhubungan dengan perang Uhud. Akan tetapi dari sisi pelaksanaan dan esensi musyawarah, ia mesti ada pada diri Nabi Saw serta orang-orang yang bermusyawah. Pertama, ialah berlaku lemah-lembut, tidak berhati keras, dan kasar. Seseorang yang bermusyawah, apalagi yang posisinya sebagai pimpinan, yang mesti harus dihindari ialah tutur kata yang kasar dan sikap keras kepala, sebab jika tidak, maka teman musyawarah akan meninggalkannya. Hal ini ditunjukkan oleh potongan ayat di atas “*sekiranya engkau berhati keras lagi kasar, maka mereka akan menjauhkan diri darimu...*” Kedua, memberi maaf serta membuka lembaran baru. Tiga, sesudah musyawarah dilakukan maka lakukanlah hasil musyawarah tersebut dan bertawakkallah kepada Allah Swt. Tentang musyawarah ini, Shihab juga membandingkannya dengan ayat lain yang berbicara tentang tema pokok yang sama, yakni QS. Al-Syûrâ/42: 38,²⁰¹ di bawah ini:

وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ



²⁰⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, vol. 2, Jakarta: Lentera Hati, cet. ke-5, 2012, hal. 310-312.

²⁰¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, ..., hal. 310-314.

38. “Dan (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhannya dan mendirikan shalat, sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarat antara mereka; dan mereka menafkahkan sebagian dari rezki yang Kami berikan kepada mereka.” (QS. Al-Syûrâ/42: 38)

Prinsip politik beretika yang terakhir ialah toleransi, seperti terkandung dalam QS. Al-Hujurât/49: 10-11:

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ^{٢٠٢} وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿١٠﴾ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّن نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ^{٢٠٣} وَلَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِاللِّقَابِ^{٢٠٤} بِئْسَ الْإِسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ^{٢٠٥} وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿١١﴾

10. “Orang-orang beriman itu sesungguhnya bersaudara. sebab itu damaikanlah (perbaikilah hubungan) antara kedua saudaramu itu dan takutlah terhadap Allah, supaya kamu mendapat rahmat.”

11. “Hai orang-orang yang beriman, janganlah sekumpulan orang laki-laki merendahkan kumpulan yang lain, boleh Jadi yang ditertawakan itu lebih baik dari mereka. dan jangan pula sekumpulan perempuan merendahkan kumpulan lainnya, boleh Jadi yang direndahkan itu lebih baik, dan janganlah suka mencela dirimu sendiri dan jangan memanggil dengan gelaran yang mengandung ejekan. seburuk-buruk panggilan adalah (panggilan) yang buruk sesudah iman dan barangsiapa yang tidak bertobat, maka mereka itulah orang-orang yang zalim.” (QS. Al-Hujurât/49: 10-11)

Ayat 10 ini masih berkaitan dengan ayat 9, di sini diingatkan bahwa pokok hidup bagi kaum yang beriman ialah bersaudara. (Hamka membandingkannya dengan ayat terakhir surat Fath), yaitu orang-orang yang terikat dengan keimanan niscaya akan bersikap keras terhadap orang-orang kafir dan berkasih sayang diantara mereka. Maka ayat 10 menerangkan lebih positif lagi, jika telah sama-sama tumbuh rasa iman dalam hatinya maka tidak akan terjadi permusuhan, jika masih saja terjadi permusuhan maka disebabkan oleh perkara yang lain, misalnya salam paham atau salah terima. Itulah sebabnya dalam ayat 6 di surat ini bila ada seseorang membawa berita tentang kaum Muslim untuk Muslim lainnya, maka hendaknya diselidiki dulu dengan seksama, agar tidak sampai suatu kaum ditimpa musibah karena kejahilannya.²⁰²

²⁰² Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, juz 26, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1986, hal. 199.

Adapun kata “*ikhwah*” merupakan bentuk jamak dari kata “*akh*” yang dalam beberapa kamus sering diterjemahkan dengan saudara atau sahabat. Kata ini pada mulanya mempunyai arti “yang sama”. Persamaan pada garis keturunan menjadikan persaudaraan, juga demikian dengan persamaan sifat atau apa pun. Persamaan sifat boros dengan setan, akan membawa para pemboros sebagai saudara-saudara setan, seperti dijelaskan dalam QS. Al-Isrâ`/17: 27;²⁰³ persamaan dalam suku atau bangsa juga akan membawa pada persaudaraan, misalnya dalam QS. Al-A`râf/7: 65,²⁰⁴ demikian seterusnya. Sebab itu damaikanlah (perbaikilah hubungan) antara kedua saudaramu itu dan takutlah terhadap Allah Swt, supaya kamu mendapat rahmat.²⁰⁵ Allah Swt berfirman dalam QS. Al-Hujurât/49: 13:

يَتَّيِّبُهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۗ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾

13. “*Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal.*” (QS. Al-Hujurât/49: 13)

Ayat sebelumnya memberi petunjuk tentang tata krama interaksi dengan sesama Muslim, dan ayat di atas berbicara tentang prinsi dasar jalinan hubungan sesama manusia. Karenanya, dalam ayat tersebut tidak dipakai kata panggilan yang diarahkan untuk orang-orang yang beriman, namun menggunakan panggilan untuk jenis manusia. Diriwayatkan oleh Abû Dâwud (w. 275 H), ayat ini turun berkaitan dengan Abû Hind yang pekerjaannya tukang bekam. Rasulullah Saw meminta pada Bani Bayadhah supaya salah seorang putri mereka dinikahkan dengan Abû Hind. Namun mereka enggan

²⁰³ QS. Al-Isrâ`/17: 27:

إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيْطَانِ ۖ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا ﴿٢٧﴾

27. “*Sesungguhnya pemboros-pemboros itu adalah saudara-saudara syaitan dan syaitan itu adalah sangat ingkar kepada Tuhannya.*”

²⁰⁴ QS. Al-A`râf/7: 65:

وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا ۖ قَالَ يَنْقُومِرِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ ۗ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٦٥﴾

65. “*Dan (kami telah mengutus) kepada kaum 'Aad saudara mereka, Hud. Ia berkata: "Hai kaumku, sembahlah Allah, sekali-kali tidak ada Tuhan bagimu selain dari-Nya, maka mengapa kamu tidak bertakwa kepada-Nya?"*

²⁰⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, vol. 12, Jakarta: Lentera Hati, cet. ke-5, 2012, hal. 598-599.

dengan alasan tidaklah patut mereka menikahkan putrinya dengan Abû Hind yang merupakan bekas budaknya. Perilaku keliru ini dikecam oleh Al-Qur`an seraya menegaskan bahwa kemuliaan di sisi Allah Swt tidak ditentukan oleh garis keturunan atau kebangsawanan tetapi ditentukan oleh ketakwaan. Riwayat yang lain menyebutkan bahwa Usaid bin Abî al-‘Ish berkomentar saat melihat Bilal (w. 20 H/641 M) mengumandangkan azan di Ka’bah: “*Alhamdulillah, ayahku telah wafat sebelum melihat kejadian ini.*” ada juga yang berkata: “Apakah Muhammad tidak menemukan selain burung gagak ini untuk mengumandangkan azan?”²⁰⁶

Penggalan ayat “*sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan*” merupakan pengantar untuk menandakan bahwa seluruh manusia adalah sama derajat kemanusiaannya di sisi Allah Swt, tidak ada perbedaan antara suku dengan yang lainnya. Tidak ada juga perbedaan antara laki-laki dan perempuan sebab semuanya juga diciptakan dari laki-laki dan perempuan. Pengantar tadi membawa pada kesimpulan *Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kamu.* Sebab itu, berusaha kalian untuk menjadi yang paling mulia di sisi Allah.²⁰⁷

Hamka menjelaskan, Allah Swt telah menyeru pada manusia: “Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan.” Yakni dari Adam dan Hawa. Keduanya ialah manusia pertama yang diciptakan Allah Swt. Dapat juga dimaknai secara sederhana, yaitu bahwa manusia sejak dahulu hingga sekarang terjadi oleh seorang laki-laki dan perempuan. Dengan kata lain, tidak ada manusia yang terlahir tanpa proses persetubuhan antara laki-laki dan perempuan. Lalu manusia yang banyak tersebut dijadikan oleh Allah Swt berbangsa-bangsa dan bersuku-suku, agar kenal-mengenallah kalian. Dalam ayat ini dijelaskan bahwa terjadi berbagai bangsa, bermacam suku, hingga pada rincian yang lebih kecil bukanlah dalam rangka agar mereka saling menjauhi namun agar mereka saling mengenal. Dengan demikian, meskipun manusia itu asalnya ialah satu, lalu menjadi berbangsa-bangsa dan bersuku-suku, dan hidupnya berpisah-pisah, namun tidaklah untuk dibeda-bedakan akan tetapi mesti menginsafi adanya persamaan keturunan. Hal ini ditunjukkan oleh potongan ayat “*sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kamu.*” Dengan demikian, kemuliaan seseorang tidak ditentukan oleh keturunan, atau lainnya, namun ditentukan oleh kemuliaan hati, budi, perangai, dan ketaatan pada Ilahi.²⁰⁸

²⁰⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, vol. 12, Jakarta: Lentera Hati, cet. ke-5, 2012, hal. 616.

²⁰⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh: ...*, hal. 616.

²⁰⁸ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, juz 26, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1986, hal. 209.

Ekleksasi. Penerapan tahap ini dapat dimulai dari penjelasan empat konsep yang menjadi karakteristik utama dari etika berpolitik, yakni jujur, adil, musyawarah, dan toleransi. Adapun yang kedua, yakni amanat pribadi, adalah tugas masing-masing orang menuntut kesanggupan diri, bakat serta nasib. Manusia telah diingatkan Tuhan bahwa tugas hidup sesungguhnya hanyalah pembagian kerja, bukan kemuliaan atau kehinaan. Amanat yang ada di pundak manusia terdiri atas empat aspek; pertama, amanat antara manusia dengan Allah Swt, misalnya beragam ibadah, nazar, dan lainnya; kedua, antara seseorang dengan orang lain, seperti menjaga rahasia, titipan, dan lainnya; ketiga, antara seseorang dengan lingkungannya, misalnya berkaitan dengan menjaga dan melestarikan lingkungan supaya dapat dinikmati generasi selanjutnya; dan keempat, amanat atas dirinya sendiri.

Keadilan merupakan pintu yang paling dekat menuju takwa, sedangkan rasa benci menjadikan seseorang jauh dari Tuhannya. Apabila seseorang telah mampu menegakkan keadilan, niscaya jiwanya akan menikmati kemenangan yang tiada taranya, keadilan juga akan membawa martabatnya meningkat baik dalam pandangan manusia maupun pandangan Allah Swt. Lawan adil ialah zalim; dan zalim adalah salah satu diantara puncak kemaksiatan kepada Allah Swt. Selain itu, perintah berlaku adil dapat diutarakan dengan kalimat "*i'dilû*", dan yang lebih tegas dari kalimat ini ialah "*kûnû muqsithîn*" yang artinya jadilah orang-orang adil, dan yang lebih tegas dari kalimat ini adalah "*kûnû qâimîna bi al-qisth*" yang mempunyai arti jadilah penegak-penegak keadilan, dan yang paling tegas dari sejumlah kalimat tadi ialah "*kûnû qawwâmîna bi al-qisth*" yang berarti jadilah (kalian: pen) penegak-penegak keadilan yang sempurna lagi sebenar-benarnya. Dengan kata lain, hendaklah secara sempurna serta penuh perhatian kalian jadikan penegakan keadilan menjadi sifat yang selalu melekat pada diri kalian, dan kalian laksanakan dengan penuh ketelitian sehingga tercermin pada segala aktifitas baik lahir maupun batin kalian. Jangan sampai ada sesuatu yang berasal dari kalian tindakan yang dapat mengeruhkan keadilan tersebut.

Selanjutnya, prinsip yang mesti dipengangi untuk mencapai politik yang beretika ialah musyawarah dalam segala urusan misalnya masalah peperangan serta hal-hal terkait duniawi lainnya, seperti masalah ekonomi, politik, sosial, dan sebagainya.

Konklusi. Problematika perihal kegaduhan dunia politik akhir-akhir ini, menurut hemat penulis, disebabkan minimnya etika berpolitik, yakni kurang menjalankan amanah. Dari amanah inilah akan muncul sifat jujur, adil, musyawarah dan toleransi. Dari amanah pula akan mengantarkan pada tujuan bernegara yaitu membawa rakyatnya berkeadilan dan berkemakmuran. Amanat terbagi dua; yaitu amanat raya dan amanat pribadi. Yang pertama berarti tugas yang diberikan Tuhan atas prikemanusiaan secara keseluruhan, menjadi khalifah Allah Swt di bumi. Adapun yang kedua, yakni amanat

pribadi, adalah tugas masing-masing orang menuntut kesanggupan diri, bakat serta nasib. Manusia telah diingatkan Tuhan bahwa tugas hidup sesungguhnya hanyalah pembagian kerja, bukan kemuliaan atau kehinaan. Dan yang mulia di sisi-Nya ialah mereka yang bertakwa. Elaborasi yang ditempuh melalui tafsir *muqâran* menunjukkan bahwa ejawantah ajaran keagamaan yang mulanya bersifat pribadi ternyata mempunyai implikasi penting terhadap kehidupan bermasyarakat. Implementasi ajaran Al-Qur`an ini dapat dilihat pada figur Rasulullah sebagai kepala Negara dan kepala pemerintahan. Hal ini antara lain berdasar pada firman Allah: “*Dan orang-orang yang memelihara amanat-amanat (yang dipikulnya) dan janjinya.*” (QS. Al-Mukminûn/23: 8)

3. Diksi: Kisah *Isrâ` Mi`râj* Dalam QS. Al-*Isrâ`/17: 1*.

Di kalangan Barat, peneliti yang acapkali memanfaatkan kekuatan komparasi untuk mengkaji Al-Qur`an ialah John Wansbrough (w. 2002). Dalam sebuah penelitiannya, orientalis asal Amerika tersebut menyebutkan bahwa Al-Qur`an yang ada di tangan umat Islam saat ini merupakan konspirasi kaum Muslim awal, sekitar abad pertama Islam, yang secara sepenuhnya berada dalam tradisi Yahudi (Kristen). Untuk memperkuat tesis ini, ia menganalisis surat al-*Isrâ`/17: 1* yang dikomparasikan dengan ayat-ayat lain yang memiliki kemiripan redaksi. Menurut Wansbrough, ayat pertama surat al-*Isrâ`* tersebut tidak membicarakan peristiwa *Isrâ`* Nabi Muhammad Saw, melainkan berbicara mengenai kisah eksodus Musa dan pengikutnya dari negeri Mesir ke Israel. Sebab, ayat-ayat lain yang menggunakan redaksi “*asrâ bi ‘abdihîlayla(n)*” atau yang mirip dengannya, seluruhnya menceritakan peristiwa eksodus Nabi Musa As. Apalagi jika dihubungkan dengan ayat 2 surat al-*Isrâ`* yang secara tegas mengisahkan Nabi Musa As.²⁰⁹

Tesis di atas merupakan satu di antara upaya yang dilakukan sejumlah orientalis yang menganggap agama Yahudi sebagai rujukan Al-Qur`an serta sejumlah sarjana Barat lainnya yang memandang Kristen sebagai agama rujukan pada asalnya. Para sarjana Yahudi kemudian berupaya keras untuk membuktikan bahwa Al-Qur`an yang merupakan kitab suci umat Islam tersebut merupakan kitab yang merujuk atau mengadopsi ajaran Yahudi dan Muhammad Saw adalah murid dari seorang Yahudi tertentu. Sementara itu, kalangan sarjana Kristen menjalankan alur dan upaya yang sama guna memunculkan bukti bahwa Al-Qur`an tak lebih dari sekedar gema tradisi agama Kristen serta Muhammad Saw adalah seorang Kristiani yang

²⁰⁹ John Wansbrough, *Quranic Studies*, London: Oxford University Press, 1977, hal. 68. Lihat juga: Taufik Adnan Amal, “Al-Qur`an di Mata Barat: Kajian Baru John Wansbrough” dalam *Ulumul Qur`an*, No. 3, Vol. II, Th. 1995, hal. 127.

mengajarkan sebetuk ajaran Kristen yang aneh.²¹⁰ Pandangan para orientalis ini sesungguhnya sejak lama telah dibantah oleh Al-Qur`an dengan turunnya QS. Al-Nahl/16: 103,²¹¹ namun demikian hasrat mereka untuk membuktikan tuduhannya tersebut agaknya belum padam seiring waktu meski langkah-langkah yang mereka tempuh terus mengalami kelemahan.

Seleksi dan Komparasi. Berikut ini adalah ayat-ayat yang dimaksud oleh Wansbrough secara berturut-turut; QS. Al-Isrâ`/17: 1; QS. Thâhâ/20: 77; QS. Al-Syu`arâ`/26: 52; dan QS. Al-Dhukhân/44: 23:²¹²

سُبْحٰنَ الَّذِيْ اَسْرٰى بِعَبْدِهٖ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَى الْمَسْجِدِ الْاَقْصَا الَّذِي
بَرَكْنَا حَوْلَهٗ لِنُرِيَهُ مِنْ اٰيَاتِنَا ۗ اِنَّهٗ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيْرُ ﴿١﴾

1. "Maha suci Allah, yang telah memperjalankan hamba-Nya pada suatu malam dari Al Masjidil Haram ke Al Masjidil Aqsha yang telah Kami berkahi sekelilingnya agar Kami perlihatkan kepadanya sebagian dari tanda-tanda (kebesaran) kami. Sesungguhnya Dia adalah Maha mendengar lagi Maha mengetahui." (QS. Al-Isrâ`/17: 1)

Tafsir Ibn `Abbâs: yang diperjalankan Allah ialah Nabi Muhammad Saw, di permulaan malam dari *Masjid al-Harâm* tepatnya dari rumah Ummu Hânî` binti Abî Thâlib (w. 50 H) ke *Masjid al-Aqshâ*, yang lebih jauh dari bumi dan lebih dekat ke langit, yakni *Bait al-Maqdis* dan sekelilingnya yang diberkahi Allah Swt dengan melimpahnya air, pohon-pohonan, dan buah-buahan. Ini ditunjukkan Allah Swt kepada Nabi Muhammad Saw untuk memperlihatkan tanda-tanda kekuasaan-Nya yang seluruhnya menakjubkan. Sesungguhnya Dia Maha mendengar apa yang diucapkan kaum Quraisy serta

²¹⁰ Taufik Adnan Amal, "Al-Qur`an di Mata Barat: Kajian Baru John Wansbrough"..., hal. 126.

²¹¹ QS. Al-Nahl/16: 103:

وَلَقَدْ نَعْلَمُ اَنَّهُمْ يَقُولُوْنَ اِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُوْنَ اِلَيْهِ اَعْجَمِيٌّ وَهٰذَا لِسَانٌ
عَرَبِيٌّ مُّبِيْنٌ ﴿١٣﴾

103. "Dan sesungguhnya Kami mengetahui bahwa mereka berkata: "Sesungguhnya Al-Quran itu diajarkan oleh seorang manusia kepadanya (Muhammad)". Padahal bahasa orang yang mereka tuduhkan (bahwa) Muhammad belajar kepadanya bahasa 'Ajam, sedang Al-Quran adalah dalam bahasa Arab yang terang."

Dalam *Al-Qur`an dan Terjemahnya* dijelaskan bahwa bahasa 'ajam adalah bahasa selain bahasa Arab serta dapat juga diartikan bahasa Arab yang tidak baik, sebab orang yang dituduh mengajari Muhammad itu bukan orang Arab dan hanya tahu sedikit sekali perihal bahasa Arab.

²¹² Muḥammad Fu`âd `Abd al-Bâqî, *Al-Mu`jam al-Mufahras li Alfâdh al-Qur`ân*, Indonesia: Maktabah Dahlan, t.th, hal. 444.

Maha melihat kelakuan mereka dan Maha melihat perjalanan hamba-Nya, Muhammad Saw.²¹³

Tafsir al-Jalâlain: yang dimaksud sebagai “hamba-Nya” pada ayat di atas ialah Nabi Muhammad Saw, yang diperjalankan oleh Allah pada waktu malam, dari *Masjid al-Harâm* yang berada di Mekkah ke *Masjid al-Aqshâ*, yakni *Bait al-Maqdis*. Disebut “*aqshâ*” sebab jaraknya yang amat jauh dari *Masjid al-Harâm*. *Masjid al-Aqshâ* dan sekelilingnya merupakan areal yang diberkahi Allah dengan melimpahnya buah-buahan serta terdapat sungai-sungai, untuk menunjukkan tanda-tanda kekuasaan-Nya. Lalu disebutkan pula dalam penjelasan al-Mahallî (w. 864 H/1460 M), teks hadits yang panjang untuk menerangkan proses Isrâ‘ Mi‘râj yang dialami Nabi Muhammad Saw. Anas bin Mâlik Ra (w. 709 M) telah menceritakan pada kami, dari Mâlik bin Sha’sha’ah Ra, ia berkata, Nabi Saw bersabda: “Ketika aku berada di samping Baitullah di antara tidur dan sadar”. Kemudian beliau mengatakan: “Terdapat seorang laki-laki di antara dua laki-laki datang padaku membawa *wadah* terbuat dari emas yang dipenuhi hikmah dan iman, kemudian ia membelah badanku dari atas dada sampai bawah perut, lalu ia mencuci perutku dengan zamzam lalu mengisinya dengan hikmah dan iman. Lalu aku diberinya seekor binatang tunggangan berwarna putih yang lebih kecil dari *bigal* tetapi lebih besar dibanding keledai, bernama *Burâq*. Maka aku pun berangkat bersama Jibril As, hingga tiba di langit dunia. Kemudian ditanya: “Siapakah ini?” Jibril menjawabnya: “Jibril”. Ditanya lagi: “Siapa orang yang bersamamu?” Jibril menjawab lagi; “Muhammad”. Ditanya lagi: “Apakah ia telah diutus?” Jibril menjawab: “Ya”. Maka dikatakan; “Selamat datang, sebaik-baik yang datang telah tiba”, kemudian aku menemui Adam As dan memberi salam padanya, dia berkata; “Selamat datang bagimu dari anak keturunan dan Nabi”.

Lalu kami pun naik ke langit kedua dan ditanya: “Siapa ini?” Jibril menjawab: “Jibril”. Ditanya lagi: “Siapa orang yang bersamamu?” Jibril menjawabnya: “Muhammad”, ditanya lagi: “Apakah dia diutus?” Jibril menjawabnya: “Ya”, maka dikatakannya: “Selamat datang baginya dan ini sebaik-baiknya orang yang datang”, kemudian aku menemui Isa dan Yahya As, keduanya berkata: “Selamat datang untukmu dari saudara dan Nabi”. Lalu kami naik ke langit ketiga dan ditanya: “Siapakah ini?” Jibril menjawabnya: “Jibril”, ditanya lagi: “Siapa orang yang bersamamu?” Jibril menjawabnya: “Muhammad”. Ditanya lagi: “Apa dia telah diutus?” Jibril menjawabnya: “Ya”, lalu dikatakannya: “Selamat datang baginya dan ini sebaik-baik kedatangan orang yang datang”. Lalu aku menemui Yusuf As dan memberi salam padanya lalu ia berkata; “Selamat datang untukmu dari

²¹³ Abû Thâhir bin Ya‘qûb al-Fairûzâbâdî, *Tanwîr al-Miqbâs min Tafsîr Ibn ‘Abbâs*, Bairût: Dâr al-Fikr, 1995, hal. 176.

saudara dan Nabi”. Lalu kami naik ke langit keempat dan ditanya: “Siapakah ini?” Jibril menjawabnya: “Jibril”, ditanya lagi: “Siapa orang yang bersamamu?” Jibril menjawabnya: “Muhammad”. Ditanya lagi: “Apa dia telah diutus?” Jibril menjawabnya: “Ya”, lalu dikatakannya: “Selamat datang baginya dan ini sebaik-baik kedatangan orang yang datang”. Lalu aku menemui Idris As dan memberi salam padanya lalu ia berkata; “Selamat datang untukmu dari saudara dan Nabi”.

Lalu kami naik ke langit kelima dan ditanya: “Siapakah ini?” Jibril menjawabnya: “Jibril”, ditanya lagi: “Siapa orang yang bersamamu?” Jibril menjawabnya: “Muhammad”. Ditanya lagi: “Apa dia telah diutus?” Jibril menjawabnya: “Ya”, lalu dikatakannya: “Selamat datang baginya dan ini sebaik-baik kedatangan orang yang datang”. Lalu aku menemui Harun As dan memberi salam padanya lalu ia berkata; “Selamat datang untukmu dari saudara dan Nabi”. Lalu kami naik ke langit keenam dan ditanya: “Siapakah ini?” Jibril menjawabnya: “Jibril”, ditanya lagi: “Siapa orang yang bersamamu?” Jibril menjawabnya: “Muhammad”. Ditanya lagi: “Apa dia telah diutus?” Jibril menjawabnya: “Ya”, lalu dikatakannya: “Selamat datang baginya dan ini sebaik-baik kedatangan orang yang datang”. Lalu aku menemui Musa As dan memberi salam padanya lalu ia berkata; “Selamat datang untukmu dari saudara dan Nabi”. Tatkala aku selesai menemuinya, tiba-tiba ia menangis. “Mengapa kamu menangis?” Ditanyakan padanya. Musa menjawabnya: “Ya Rabb, inilah Rasul yang diutus setelahku, umatnya akan masuk surga dengan kedudukan lebih utama ummatku”. Lalu kami naik ke langit ketujuh dan ditanya: “Siapakah ini?” Jibril menjawabnya: “Jibril”, ditanya lagi: “Siapa orang yang bersamamu?” Jibril menjawabnya: “Muhammad”. Ditanya lagi: “Apa dia telah diutus?” Jibril menjawabnya: “Ya”, lalu dikatakannya: “Selamat datang baginya dan ini sebaik-baik kedatangan orang yang datang”. Lalu aku menemui Ibrahim As dan memberi salam padanya lalu ia berkata; “Selamat datang untukmu dari saudara dan Nabi”. Lalu aku pun diperlihatkan *al-Bait al-Ma'mûr*. Lantas aku bertanya pada Jibril, dia menjawabnya: “Ini adalah *al-Bait al-Ma'mûr*, tiap hari ada tujuh puluh ribu malaikat mendirikan shalat di sana. Bila mereka keluar (untuk pergi shalat) tak satupun dari mereka yang kembali”, lalu diperlihatkan pula padaku *Sidratul Muntahâ* yang ternyata bentuknya laksana kubah dengan daun jendelanya seperti telinga-telinga gajah. Di dasarnya terdapat empat sungai; yang di dalam disebut Bathin(an) dan di luar Zhahir(an). Aku bertanya pada Jibril, dan dia menjawab; “Adapun Bathin(an) berada di surga sedangkan Zhahir(an) adalah An-Nail dan Al-Furat (dua nama sungai ini di dunia)”.

Lalu diperintahkan padaku shalat sebanyak 50 kali dalam sehari semalam. Aku menerimanya hingga aku datang pada Musa As dan bertanya; “Apa yang telah diperintahkan padamu?” Kujawab: “Aku diwajibkan shalat

lima puluh kali”. Musa berkata: “Aku lebih tahu tentang manusia daripada engkau. Aku telah berusaha menangani Bani Isra’il dengan sungguh-sungguh. Umatmu takkan sanggup melaksanakan kewajiban shalat itu. Sebab itu, kembalilah pada Tuhanmu dan mintalah (keringanan)”. Maka aku pun meminta keringanan dan Allah memberiku empat puluh kali shalat, aku menerimanya dan Musa kembali menasehatiku agar meminta keringanan lagi, kejadian berulang seperti itu (Musa menasehatiku) hingga dijadikan tiga puluh kali kemudian kejadian serupa berulang lagi hingga dijadikan dua puluh kali. Kejadian yang sama pun berulang lagi hingga menjadi sepuluh, lalu aku menemui Musa dan dia kembali berkata hal yang sama hingga dijadikan lima waktu, dan aku kembali menemui Musa. Dia bertanya: “Apa yang kau dapatkan?” Aku menjawab: “Telah ditetapkan lima waktu,” ia berkata seperti sebelumnya. Aku berkata padanya: “Aku telah menerimanya dengan baik.” Tiba-tiba terdengar suara: “Sungguh Aku telah putuskan kewajiban dariku ini dan Aku telah ringankan untuk hamba-hambaKu dan akan Ku-balas setiap satu kebaikan (shalat) dengan sepuluh pahala.”²¹⁴

Tafsir al-Wajîz: Allah Swt mensucikan diri-Nya dari segala hal yang tak patut untuk-Nya meliputi sifat-sifat lemah dan kekurangan. Dia yang memperjalankan hamba-Nya, Muhammad Saw, dengan jasad dan ruhnya pada sebagian waktu malam, satu tahu sebelum Hijrah, dari rumah Ummu Hânî` (w. 50 H) yang terletak di samping *al-Masjid al-Harâm* di Makkah, ke Masjid *Bait al-Maqdis* yang Kami berkahi sekelilingnya dengan buah-buahan, tanaman-tanaman, dan sungai-sungai, serta menjadikannya sebagai tempat turun para Malaikat, tempat menetap para Nabi Saw, untuk memperlihatkan petunjuk-petunjuk kekuasaan Kami yang terang-benderang serta keajaiban-keajaiban penciptaannya. Dialah Tuhan Yang Maha mendengar ucapan hamba-Nya, lagi Maha melihat perilaku mereka. Di sini Allah Swt menyifati Nabi-Nya, dan pada tempat wahyu dengan hal-hal yang berkaitan dengan ibadah untuk memuliakan dan mengutamakan, saat berkumpul dengan para Nabi, serta dinaikkan ke langit. Rasulullah Saw menuturkan peristiwa Isrâ` ini pada kaum Quraisy dan mereka pun menganggapnya berdusta. Allah Swt pun menurunkan ayat ini untuk membenarkan beliau.²¹⁵

Ketiga mufasir di atas sepakat bahwa yang dimaksud “’*abdihî*” yang artinya “hamba-Nya” ialah Nabi Muhammad Saw. Ketiganya juga menyatakan pemaparan yang sama perihal masjid yang merupakan tempat bermulanya peristiwa Isrâ` dengan menunjuk *al-Masjid al-Harâm* di Makkah, serta member penjelasan bahwa *al-Masjid al-Aqshâ* dengan *Bait al-*

²¹⁴ Jalâl al-Dîn bin Muḥammad bin Aḥmad al-Maḥallî dan Jalâl al-Dîn ‘Abd al-Raḥmân bin Abî Bakr al-Suyûthî, *Tafsîr al-Qur`ân al-‘Azhîm*, Surabaya: Dâr al-‘Ilm, t.th, hal. 226-228.

²¹⁵ Wahbah al-Zuhailî, *Al-Tafsîr al-Wajîz*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1431 H, hal. 283.

Maqdis yang berlokasi di Palestina -- sebagai tempat transit sebelum akhirnya naik ke *Sidrat al-Muntahâ*. Titik persamaan berikutnya yang ditemukan dalam tiga tafsir dengan beragam era tersebut ialah mengenai keberkahan yang dilimpahkan Allah pada wilayah di sekeliling *Bait al-Maqdis* yang secara garis besar mengatakan berwujud buah-buahan, tanaman yang subur, dan sungai-sungai. Selanjutnya, ketiga mufasir di atas juga memiliki pendapat senada berkaitan dengan tujuan Allah memperjalankan hamba-Nya di malam yang bersejarah tersebut, yakni untuk memperlihatkan tanda-tanda kekuasaan-Nya.

Adapun titik perbedaan sesungguhnya tidak menyentuh hal-hal yang sifatnya pokok, namun hanya berkisar tentang aspek kedetilan dan keterangan ringan semata. Artinya, masing-masing mufasir secara dominan sepakat pada bagian inti pembahasan tentang *Isrâ`*, akan tetapi dalam bagian-bagian tertentu yang ditemukan beberapa pernyataan yang merupakan penjelas atas pernyataan sang mufasir, misalnya ungkapan Ibnu ‘Abbâs berhubungan dengan waktu terjadinya peristiwa tersebut yakni di permulaan malam dari *Masjid al-Harâm* tepatnya dari rumah Ummu Hânî` binti Abî Thâlib ke *Masjid al-Aqshâ*, yang lebih jauh dari bumi dan lebih dekat ke langit, hal ini sebenarnya juga disinggung oleh Wahbah Zuhailî (w. 2015 M), namun tidak oleh al-Mahallî (w. 864 H/1460 M). Perlu diketahui bahwa perbedaan ini tidak mempengaruhi pada inti penafsiran dari masing-masing tafsir.

وَلَقَدْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي فَاصْرَبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا لَا تَخَفُ

دَرْجًا وَلَا تَخَشَىٰ ﴿٧٧﴾

77. “Dan sesungguhnya telah Kami wahyukan kepada Musa: “Pergilah kamu dengan hamba-hamba-Ku (Bani Israil) di malam hari, maka buatlah untuk mereka jalan yang kering dilaut itu, kamu tak usah khawatir akan tersusul dan tidak usah takut (akan tenggelam)”. (QS. Thâhâ/20: 77)

Lafazh yang digarisbawahi, “*asri bi ‘ibâdî*” berada satu ayat dengan nama “*Musa*”, hal ini menunjukkan bahwa tokoh utama yang berperan dan dibicarakan pada ayat tersebut ialah Nabi Musa.

Tafsir Ibn ‘Abbâs: Allah memerintahkan Musa untuk pergi bersama hamba-hamba-Nya dan memerintahkannya untuk membuat jalan yang kering di laut untuk mereka.²¹⁶

Tafsir al-Jalâlain: Allah memerintahkan Musa untuk pergi bersama mereka (Banî Isrâ`îl: pen) dari tanah Mesir, lalu buatlah jalan untuk mereka dengan cara memukulkan tongkatmu, persis seperti perintah Allah dahulu,

²¹⁶ Abû Thâhir bin Ya`qûb al-Fairûzâbâdî, *Tanwîr al-Miqbâs min Tafsîr Ibn ‘Abbâs*, Bairût: Dâr al-Fikr, 1995, hal. 197.

dan Allah pun menjadikan lautan itu kering sehingga dapat dilalui oleh Musa dan Banî Isrâ'îl.²¹⁷

Tafsir al-Wajîz: pergilah kamu bersama Banî Isrâ'îl dari tanah Mesir di permulaan malam, lalu buatlah jalan yang kering untuk mereka dengan cara memukulkan tongkatmu ke laut, yakni laut Suez, dengan aman dari kejaran seseorang, kamu takkan khawatir terkejar dan tersusul oleh musuh, Fir'aun, dan kamu tidak pula khawatir tenggelam.²¹⁸

وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِيٰ إِنَّكُمْ مُّتَّبِعُونَ ﴿٥٢﴾

52. "Dan Kami wahyukan (perintahkan) kepada Musa: "Pergilah di malam hari dengan membawa hamba-hamba-Ku (Bani Israil), karena sesungguhnya kamu sekalian akan disusuli". (QS. Al-Syu'arâ'/26: 52)

Juga demikian dengan ayat ini yang menempatkan Nabi Musa sebagai subjek yang melakukan perjalanan di malam hari dengan membawa serta kaumnya yang dikejar Fir'aun dan bala tentaranya.

Tafsir Ibn 'Abbâs: pergilah kamu dengan hamba-hamba-Ku, yaitu orang-orang yang beriman dari, sebab Fir'aun dan bala tentaranya akan mengejarmu.²¹⁹

Tafsir al-Jalâlain: Kami wahyukan pada Musa setelah beberapa tahun bersama mereka (Banî Isrâ'îl), menyeru mereka untuk beriman pada Allah namun tidak ada perkembangan kecuali hanya keangkuhan semata. Agar Musa pergi bersama Banî Isrâ'îl menuju ke laut. Sesungguhnya kamu akan dikejar oleh Fir'aun dan bala tentaranya di belakangmu, maka Kami selamatkan kamu dan Kami tenggelamkan mereka.²²⁰

Tafsir al-Wajîz: Pergilah kamu bersama hamba-hamba-Ku yang beriman dari bumi Mesir, kamu akan disusul oleh Fir'aun dan bala tentaranya.²²¹

فَأَسْرِ بِعِبَادِيٰ لَيْلًا إِنَّكُمْ مُّتَّبِعُونَ ﴿٢٣﴾

23. (Allah berfirman): "Maka berjalanlah kamu dengan membawa hamba-hamba-Ku pada malam hari, sesungguhnya kamu akan dikejar, (QS. Al-Dhukhân/44: 23)

²¹⁷ Jalâl al-Dîn bin Muḥammad bin Aḥmad al-Maḥallî dan Jalâl al-Dîn 'Abd al-Raḥmân bin Abî Bakr al-Suyûthî, *Tafsîr al-Qur`ân al-'Azhîm*, juz 2, Surabaya: Dâr al-'Ilm, t.th, hal. 23.

²¹⁸ Wahbah al-Zuhailî, *Al-Tafsîr al-Wajîz*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1431 H, hal. 318.

²¹⁹ Abû Thâhir bin Ya'qûb al-Fairûzâbâdî, *Tanwîr al-Miqbâs min Tafsîr Ibn 'Abbâs*, Bairût: Dâr al-Fikr, 1995, hal. 230.

²²⁰ Jalâl al-Dîn bin Muḥammad bin Aḥmad al-Maḥallî dan Jalâl al-Dîn 'Abd al-Raḥmân bin Abî Bakr al-Suyûthî, *Tafsîr al-Qur`ân al-'Azhîm*, juz 2, Surabaya: Dâr al-'Ilm, t.th, hal. 67.

²²¹ Wahbah al-Zuhailî, *Al-Tafsîr al-Wajîz*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1431 H, hal. 370.

Adapun dalam surat al-Dukhân di atas, nama Musa As memang tidak disebut, tetapi konteks ayat jelas menunjuk pada peristiwa pengejaran (oleh Fir'aun pada Musa dan Bani Isrâ'îl) sehingga secara otomatis ayat tersebut mengarah pada kisah yang menceritakan Nabi Musa As. Alhasil, menurut Wansbrough, lafazh “*asrâ*” yang terangkai dengan lafazh “*ibâdî*” dalam Al-Qur`an termasuk ayat satu surat al-`Isrâ` seluruhnya mengisahkan Nabi Musa.

Tafsir Ibn ‘Abbâs: Allah berfirman pada Musa: "Pergilah kamu bersama hamba-hamba-Ku di awal waktu malam, kamu akan dikejar."²²² Perintah agar lari pada ayat ini amat mirip dengan ayat lainnya.

Tafsir al-Jalâlain: Pergilah kamu bersama hamba-hamba-Ku, kamu akan disusul oleh Fir'aun dan bala tentaranya.²²³

Tafsir al-Wajîz: Pergilah kamu bersama hamba-hamba-Ku yang beriman dari bumi Mesir, kamu akan disusul oleh Fir'aun dan bala tentaranya.²²⁴

Dari aspek redaksi ayat, sesungguhnya terdapat hal signifikan yang luput dari pandangan Wansbrough, yakni perbedaan penggunaan kata yang memiliki implikasi serius sebagai rujukan pemaknaan ayat yang bersangkutan. Redaksi yang dimaksud ialah lafazh “*asrâ*” di ayat pertama surat al-Isrâ` yang berbentuk *fi'il mâdhi* atau kata kerja lampau, sementara di tiga ayat lainnya berbentuk *fi'il amar* atau kata perintah. Yang pertama bersifat naratif sedangkan tiga selainnya bersifat imperatif. Pembicaraan di titik ini dirasa penting karena mempunyai cakupan makna yang berbeda, yakni subjek atau pihak yang melakukan pekerjaan “*isrâ*” memang tidaklah sama. Di ayat pertama surat al-Isrâ` ditemukan subjeknya ialah Allah Swt yang dituturkan dengan redaksi Maha Suci (Zat), dan Nabi Muhammad Saw yang disebut dengan redaksi “*'abd*” tidak lain hanya objek. Hal ini jelas berbeda dengan tiga ayat lainnya yang subjeknya ialah Musa dan Banî Isrâ'îl selaku pihak yang diperintah untuk melakukan perjalanan di malam hari meninggalkan Mesir. Selain itu, lafazh “*'abd*” hanya terdapat di surat al-Isrâ` ayat satu, sedangkan di tiga ayat yang lain menggunakan lafazh “*ibâd*”. Yang pertama menunjuk pada individu karena sifatnya yang tunggal sedangkan yang kedua menunjuk pada kelompok, komunitas, atau orang banyak, sebagaimana diisyaratkan oleh bentuknya yang jamak. Barangkali untuk lafazh “*'abd*” masih dapat ditafsiri dengan dua figur yang saat ini tengah diperbincangkan yakni, Musa As dan Muhammad Saw. Adapun

²²² Abû Thâhir bin Ya'qûb al-Fairûzâbâdî, *Tanwîr al-Miqbâs min Tafsîr Ibn 'Abbâs*, Bairût: Dâr al-Fikr, 1995, hal. 308.

²²³ Jalâl al-Dîn bin Muḥammad bin Aḥmad al-Maḥallî dan Jalâl al-Dîn Abd al-Raḥmân bin Abî Bakr al-Suyûthî, *Tafsîr al-Qur`ân al-'Azhîm*, juz 2, Surabaya: Dâr al-'Ilm, t.th, hal. 168.

²²⁴ Wahbah al-Zuhailî, *Al-Tafsîr al-Wajîz*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1431 H, hal. 498.

lafazh “*ibâd*” yang terdapat di selain ayat satu surat al-Isrâ` di atas dapat diartikan telah jelas mengarah pada Banî Isrâ`îl melalui serangkaian indikator yang bersifat tersirat dan tersurat.

Ibnu ‘Abbâs memberi uraian yang lebih jelas dengan menyebut bahwa perjalanan spiritual di malam hari tersebut di bermula dari *Masjid al-Harâm* tempat persinggahan Nabi di rumah Ummu Hânî binti Abî Thâlib ke *Masjid al-Aqshâ*, yang lebih jauh dari bumi dan lebih dekat ke langit, yakni *Bait al-Maqdis*. Lau titik persamaan dari ketiga mufasir ditemukan ketika menafsiran wilayah *sekelilingnya yang diberkahi Allah* dengan melimpahnya air, pohon-pohonan, dan buah-buahan. Juga penjelasan bahwa salah satu tujuan peristiwa ini ditunjukkan Allah Swt kepada Nabi Muhammad Saw adalah untuk memperlihatkan tanda-tanda kekuasaan-Nya yang seluruhnya menakjubkan. Sesungguhnya Dia Maha mendengar apa yang diucapkan kaum Quraisy serta Maha melihat kelakuan mereka dan Maha melihat perjalanan hamba-Nya, Muhammad Saw.

Sekadar diketahui, pendapat Wansbrough di atas sesungguhnya mendapat bantahan dari M. Alfatih Suryadilaga, yang menyatakan bahwa lafadh “*fa ‘asri*” di dalam Al-Qur`an tidak hanya ditujukan dalam konteks pengalaman Nabi Musa semata, tetapi juga digunakan untuk mengisahkan Nabi-nabi yang lain. Misalnya dalam QS. Al-Hijr/15: 65 dan QS. Hûd/11: 8 yang menceritakan penggalan kisah Nabi Luth As.²²⁵ Namun sayang, Alfatih kurang jeli menyoroti metode komparatif yang dilakukan Wansbrough. Ia mengira bahwa semata-mata lafadh “*fa ‘asri*” yang dipakai orientalis Amerika tersebut dalam kajian perbandingannya, padahal lebih tepatnya, dua lafadz yaitu “*‘asrâ*” dan “*‘bi ibâdihî*” atau sejenisnya sebagaimana beberapa ayat-ayat yang diunggah di atas dan di sinilah letak kekhilafan Alfatih, sehingga apa yang dilakukannya pun menjadi mentah kembali.

Menurut hemat penulis, apa yang dilakukan Wansbrough di atas memang sudah mencukupi untuk disebut menggunakan komparasi sebagai pola analisisnya, namun untuk dikatakan sebagai tafsir *muqâran* atau tafsir komparasi jelas kurang memenuhi persyaratan. Pasalnya, ia sama sekali tidak menggunakan kaidah-kaidah tafsir dan perangkat ilmu-ilmu Al-Qur`an yang merupakan pakem dalam mengungkap makna Al-Qur`an. Selain itu, hadits-hadits sahih yang berkaitan dengan peristiwa *Isrâ`*²²⁶ (dan *Mi‘râj*) juga tak disentuhnya sama sekali padahal serangkaian piranti tersebut merupakan bagian tak terpisahkan dari penafsiran Al-Qur`an. Penting diketahui, figur Ibnu ‘Abbâs (w. 68 H) yang dikenal sebagai mufasir yang kerap mengutip

²²⁵ Muhammad Alfatih Suryadilaga, “Kajian atas Pemikiran John Wansbrough tentang Al-Qur`an dan Nabi Muhammad” dalam Jurnal *Tsaqafah*, Vol. 7, No. I, April 2011.

²²⁶ Teks hadits tentang *Isrâ`* yang merupakan penjelasan ayat ini, lihat: Abû ‘Abdillâh Muhammad bin Ismâ‘îl al-Bukhârî al-Ju‘fî, *Shahîh al-Bukhârî*, jilid 2, Mesir: Dâr al-‘Âlamîyyah li al-Nasyr wa al-Tauzî’, 2014, hal. 247-250.

penjelasan kaum Yahudi dan Nasrani (*isrâilliyât*) juga tidak didapati menafsirkan ayat satu surat al-Isrâ` tersebut dengan kutipan-kutipan yang bernuansa *isrâ`illiyât* sedikit pun, bahkan ia menyebutkan dengan cukup detil kronologi peristiwa supra rasional tersebut dibandingkan dua mufasir lainnya. Fakta ini menunjukkan bahwa ayat yang dimaksud memang berbicara tentang Nabi Muhammad Saw bukan Nabi lainnya.

Ekleksasi. Penjelasan ketiga mufasir yang berbeda era di atas kendati dipaparkan dengan gaya tutur yang berbeda namun secara garis besar memiliki kesamaan alur penafsiran yang sama, yakni adanya kesepakatan bahwa lafazh “*’abd*” yang terdapat dalam surat al-Isrâ` ayat satu menunjuk pada Nabi Muhammad Saw. Penafsiran ini didukung dengan serangkaian pijakan yang kuat baik ditinjau dari aspek *bi al-ma`tsûr* maupun aspek *bi al-ra`y*. Dari aspek *bi al-ma`tsûr* kenyataan ini disokong adanya hadits sahih riwayat al-Buhkârî (w. 256 H/870 M) seperti dicantumkan al-Mahallî dalam tafsirnya.

Tidak berhenti sampai di situ, dari sisi *munâsabah* ayat terakhir surat al-Nahl juga memperkuat pendapat ini. Ayat terakhir yang dimaksud ialah: “*Sesungguhnya Allah beserta orang-orang yang bertakwa dan orang-orang yang berbuat kebaikan.*” (QS. Al-Nahl/16: 128) dan penyertaan Allah tersebut dapat dilihat pada pengalaman spiritual Rasullullah melalui peristiwa luar biasa bernama Isrâ` Mi`râj sebagaimana diceritakan dalam QS. al-Isrâ`/17: 1 di atas. Perihal *munâsabah* ayat pertama surat ini dengan ayat kedua yang dipandang oleh Wansbrough mengarah pada Nabi Musa As, maka dapat dijawab bahwa bentuk dan ragam *munâsabah* amat banyak jumlahnya dan salah satunya ialah sama-sama menceritakan hal yang sama namun dengan subjek atau objek yang berbeda.

Selain itu, dalam realitas sejarah juga belum referensi yang menyebutkan Musa As pernah mengunjungi Mekkah sebagai lokasi berdirinya *Masjid al-Haram* di ayat pertama surat al-Isrâ` di atas yang secara tegas adanya seorang hamba yang diperjalankan oleh Tuhan dari *Masjid al-Haram* ke *Masjid al-Aqshâ*, sebagaimana dijabarkan oleh sejumlah mufasir di atas. Dengan demikian, argumen Wansbrough yang menyatakan bahwa ayat tersebut membicarakan perihal Nabi Musa As dengan sendirinya menjadi melemah. Begitu juga dengan tesisnya yang menyatakan berdasar kisah ini Islam merupakan agama imitasi atau terpengaruh oleh agama Yahudi menjadi tereliminir.

Konklusi. Tuduhan Wansbrough yang menyatakan bahwa agama Islam merupakan turunan tradisi agama Yahudi dan Nasrani merupakan tuduhan yang tak berdasar. Demikian juga dengan bukti yang diajukannya bahwa ayat pertama surat al-Isrâ` berkisah tentang Nabi Musa As bukan Nabi Muhammad Saw juga terbantahkan. Dengan menggunakan tafsir komparasi terbukti bahwa ayat tersebut berbicara tentang Isrâ` Mi`râj Nabi Muhammad Saw,

sedangkan tiga ayat lainnya yang sama-sama dijumpai lafazh “*asrâ*” dan “‘*abd*” atau “‘*ibâd*” di dalamnya, yaitu QS. Thâhâ/20: 77; QS. Al-Syu’arâ/26: 52; dan QS. Al-Dhukhân/44: 23, menceritakan Nabi Musa yang melakukan eksodus keluar dari Mesir melewati laut Merah. Argumen ini dikuatkan dengan adanya hadits sahih, ‘*ulûm al-Qur`ân*, dan kenyataan sejarah, sehingga tuduhan Wansbrough secara otomatis runtuh dengan sendirinya.

E. Perbandingan Antara Tafsir *Muqâran* Konvensional Dan Tafsir *Muqâran* Pascarekonstruksi

Pembicaraan mengenai perbedaan antara tafsir *muqâran* konvensional dengan tafsir *muqâran* pascarekonstruksi amat penting dilakukan untuk memperoleh gambaran yang terang pada titik mana saja dan bagaimana konstruksi baru yang dilakukan oleh penulis. Selain itu, melalui ranah ini pula akan diketahui tingkat efektifitas tipe tafsir *muqâran* lama dan yang baru. Agar lebih dimudah dipahami, penulis akan menyajikan pembahasan ini dengan tabel perbandingan:

Tabel-V.1. Perbandingan Tafsir *Muqâran* Konvensional dan Tafsir *Muqâran* Pascarekonstruksi

Aspek yang Dibandingkan	Tafsir <i>Muqâran</i> Konvensional	Tafsir <i>Muqâran</i> Pascarekonstruksi
Definisi	Ialah penjelasan ayat-ayat Al-Qur`an tentang apa ditulis oleh sejumlah mufasir dengan cara membandingkan pendapat mereka, membandingkan ragam kecenderungan mereka, serta meneliti apa yang dilakukan dalam penyesuaian antar ayat yang tampak berlawanan, juga pada hadits Nabi, dan apa-apa yang sama ataupun berbeda dari kitab-kitab samawi yang lain.	Ialah penafsiran Al-Qur`an yang mengintegrasikan hasil komparasi dalil <i>naqlî</i> dan ‘ <i>aqlî</i> guna menghasilkan penafsiran yang kontekstual, argumentatif, dan solutif.

	<p>Peneliti mengacu ke sejumlah ayat dalam satu tempat lalu menelusuri penjelasannya melalui pendapat para mufasir dari kitab-kitab tafsir mereka; baik mufasir tersebut dari kalangan <i>salaf</i> maupun <i>khalaf</i>, baik tafsir kategori <i>bi al-ma`tsûr</i> maupun <i>bi al-ra`y</i>, kemudian mengomparasikan antar kecenderungan yang berbeda-beda itu dari sisi langkah yang telah ditempuh sehingga diketahui siapa diantara mereka yang terpengaruh perselisihan mazhab, dan siapa pula yang berusaha menguatkan pendapat golongannya.²²⁷</p>	
Langkah kerja	Idem, dengan definisi.	<p>Terdiri atas lima tahap, yaitu; pertama, diksi ialah menentukan kata kunci, tema, atau ayat, yang hendak ditafsirkan; kedua, seleksi yaitu menyaring ayat dan hadits yang beredekasi mirip atau bicara mengenai tema pokok yang sama; ketiga, komparasi adalah membandingkan ayat dengan ayat, ayat dengan hadits, dan membandingkan pendapat para mufasir, untuk mengetahui pendapat mereka, kecenderungannya, spesifikasi keilmuan, kelemahan dan kelebihan, latar belakang kenapa para mufasir berpendapat demikian, serta hal-hal lain yang berkaitan dengan kinerja tafsir;</p>

²²⁷ Ahmad al-Sayyid al-Kûmî dan Muḥammad Aḥmad Yûsuf al-Qâsim, *Al-Tafsîr al-Maudhû`î li al-Qur`ân al-Karîm*, cet. ke-1, t.tp: t.p, 1992, hal. 17.

		keempat, ekleksasi ialah memilah dan memilih bagian-bagian pendapat mufasir yang dianggap kuat dan unggul sebagai bahan merumuskan kesimpulan akhir; dan kelima, konklusi yakni menyimpulkan produk akhir tafsir komparatif dalam bingkai penafsiran yang kontekstual, solutif, dan argumentatif.
Materi perbandingan	Ayat atau hadits yang tampak bertentangan; kitab samawi; serta pendapat mufasir.	Ayat yang beredaksi mirip; atau ayat dan hadits yang setema dan tampak bertentangan; kitab samawi; pendapat mufasir; serta ayat lain di luar itu.
Analisis dan pendapat mufasir	Terbatas pada aspek yang dibandingkan.	Selain pada aspek yang dibandingkan, mufasir juga mencurahkan analisisnya melalui kontekstualisasi ayat, elaborasi, didukung bangunan argumen yang memadai, baik <i>naqlî</i> maupun <i>'aqlî</i> .
Hasil akhir/ kesimpulan	Tidak ada karena tidak disyaratkan, serta tidak ditemukan prosedur konklusinya.	Ada, dan merupakan pandangan mufasir setelah melalui empat tahap sebelumnya.
Tujuan yang hendak dicapai	Mendudukan secara tepat; atau mengompromikan ayat atau hadits yang tampak bertentangan; perbedaan dan kecenderungan mufasir.	Menerangkan ayat yang tampak bertentangan sehingga diperoleh pemahaman yang sejalan; demikian juga dengan hadits, bila shahih; perbedaan dan kecenderungan mufasir; memperoleh penafsiran yang kontekstual, solutif, dan argumentatif.

Dari tabel perbandingan di atas dapat diketahui secara jelas perbedaan, perubahan, dan metamorfosis, yang signifikan antara tafsir *muqâran* konvensional yang berpusar dalam pendapat al-Kûmî dengan dan menuju

tafsir *muqâran* pascarekonstruksi.²²⁸ Perubahan tersebut mula-mula dapat dilihat dari sisi definisi, pada tafsir *muqâran* konvensional, definisi terlihat amat panjang dan isinya pun tidak menunjukkan sebuah definisi yang lazimnya menyebutkan unsur-unsur penting pembentuk term yang didefinisikan.²²⁹ Apalagi definisi tersebut tersusun dari rangkaian kalimat yang lebih mirip langkah kerja secara prosedural dari tafsir *muqâran*. Hal ini tentu saja membuat para pembaca kesulitan mengenali apakah rangkaian kalimat tersebut sebuah definisi ataukah langkah kerja tafsir *muqâran*. Berbeda dengan definisi tafsir *muqâran* pascarekonstruksi yang terlihat lebih padat dan jelas.

Hal serupa juga ditemukan dalam aspek langkah kerja tafsir *muqâran* itu sendiri. Tafsir *muqâran* konvensional yang direpresentasikan oleh al-Kûmî tidak menyebutkan secara khusus tahap-tahap metodik yang harus ditempuh seorang mufasir komparatif dalam kinerja tafsirnya. Pencetus tafsir *muqâran* tersebut agaknya memadukan – kalau enggan mengatakan mencampuradukkan -- antara definisi dengan langkah kerja. Fenomena ini tentu membingungkan dan tentu kurang efektif untuk dapat disebut sebagai langkah kerja tafsir karena tidak sistematis. Adapun langkah kerja tafsir *muqâran* pascarekonstruksi terlihat sangat teratur dan sistematis, bukan saja karena langkah kerjanya yang lugas tapi juga runtut. Kelugasan dan keruntutan tersebut dapat dilihat dari lima istilah pendek yang mudah dipahami serta gampang dihafal, yakni: diksi, seleksi, komparasi, ekleksasi, dan konklusi.

Dari sisi materi yang dikomparasikan, tafsir *muqâran* konvensional terbatas pada ayat-ayat atau hadits yang secara lahiriah terlihat bertentangan, serta pendapat mufasir dan kitab-kitab samawi selain Al-Qur`an. Adapun setelah direkonstruksi, tafsir *muqâran* memiliki materi kajian yang lebih luas, tidak hanya apa yang telah disebutkan tadi namun juga melebar pada ayat-ayat lain semisal ayat yang mirip, ayat yang setema, atau ayat-ayat di luar itu semua yang dikehendaki untuk diketahui kandungannya lebih mendalam secara perbandingan.

Selanjutnya, ialah analisis. Perubahan mendasar tampak dari sisi analisis, yakni pada tafsir *muqâran* konvensional menunjukkan bahwa ruang analisis sang mufasir semata-mata pada lingkup ayat-ayat atau hadits yang tampak bertentangan. Hal ini jelas berbeda dengan tafsir *muqâran*

²²⁸ Perbandingan tafsir *muqâran* konvensional dan pascarekonstruksi ini juga membedakan secara jelas dengan sejumlah kalangan yang sebelumnya memfokuskan diri dengan kajian tafsir *muqâran* seperti Nasruddin Baidan. Lihat dan bandingkan konsep Baidan dalam Disertasi ini di halaman 86 bab III.

²²⁹ Untuk keterangan lebih jelas perihal unsur-unsur yang mesti ada untuk menyusun sebuah definisi tentang suatu term, lihat: Zainun Kamal, *Ibnu Taimiyah Versus Para Filosof: Polemik Logika*, Jakarta: Rajawali Press, 2006, hal. 3-24.

pascarekonstruksi yang mempunyai ruang analisis lebih luas, yakni selain mengompromikan ayat-ayat yang terlihat berlawanan, mufasir *muqâran* juga mengemban misi melakukan langkah kontekstualisasi ayat, mengelaborasinya, serta membangun sebuah argumen yang memadai, dengan dukungan dalil *naqlî* maupun *'aqlî*.

Tentang hasil akhir atau kesimpulan, dalam tafsir *muqâran* konvensional tidak disyaratkan mengambil langkah konklusif. Kenyataan ini dibuktikan dari beberapa contoh yang diajukan al-Kûmî serta tidak adanya prosedur kerja pengambilan hasil akhir tersebut. Adapun tafsir *muqâran* pascarekonstruksi meniscayakan seorang mufasirnya mengambil kesimpulan akhir sebagai inti sari kajian dari empat tahap yang dilalui sebelumnya.

Terakhir adalah hasil akhir yang hendak dicapai oleh mufasir. Pada tafsir *muqâran* konvensional menunjukkan bahwa hasil akhir yang hendak diraih ialah mengompromikan ayat-ayat atau hadits yang terkesan bertentangan, titik perbedaan antar para mufasir beserta kecenderungannya masing-masing, juga mengetahui mufasir yang terpengaruh oleh sekte atau mazhab tertentu. Sedangkan tafsir *muqâran* pascarekonstruksi tidak hanya seperti tujuan tafsir tersebut, namun juga menghasilkan memperoleh penafsiran yang kontekstual, argumentatif, dan solutif.

Alhasil, berdasar pada serangkaian penjelasan di atas tampak bahwa perubahan signifikan telah terjadi sehingga rekonstruksi tafsir *muqâran* yang dilakukan penulis menjadikan tafsir *muqâran* konvensional lebih definitif, sistematis, dan lebih ideal.

BAB VI

KESIMPULAN DAN SARAN

A. KESIMPULAN

Mengacu pada serangkaian pembahasan pada bab-bab sebelumnya, maka penulis merumuskan beberapa kesimpulan sebagai berikut:

1. Tafsir *muqâran* menurut penulis dalam penelitian ini dapat dirumuskan dengan “penafsiran Al-Qur`an yang mengintegrasikan hasil komparasi dalil *naqlî* dan *‘aqlî* guna menghasilkan penafsiran yang kontekstual, argumentatif, dan solutif.” Agar lebih jelas, berikut ini adalah paparan ringkasnya:

Integrasi hasil komparasi merupakan langkah memadupadankan hasil perbandingan dari analisis dalil *naqlî* dan *‘aqlî*. Upaya ini amat urgen dilakukan dalam rangka meraup intisari dari berbagai sumber sekaligus bertujuan untuk mencapai produk pemahaman yang komprehensif. Langkah integrasi dalam tahap ini berwujud ekleksasi lalu difokuskan lagi dengan tahap konklusi.

Adapun yang dimaksud dengan dalil *naqlî* ialah ayat Al-Qur`an, hadits Nabi Saw, termasuk pula ucapan Sahabat dan *Tâbi`în*, juga kitab samawi lainnya. Istilah *naqlî* secara sederhana dapat dipadankan dengan *ma`tsûr*, bisa juga dengan istilah *riwâyah*. Penulis mengadopsi

pendapat kelompok *al-awwalûn* yang menyebutkan bahwa objek yang dikomparasikan dalam tafsir *muqâran* ialah ayat Al-Qur`an, hadits Nabi Saw, termasuk juga antar kitab samawi. Sekedar diketahui, kelompok *al-âkhirûn* berpendapat hanya pendapat para mufasir saja yang dibandingkan. Sedangkan yang dimaksudkan penulis dengan dalil *'aqlî* adalah penafsiran para mufasir atas ayat Al-Qur`an. Penting untuk diketahui, kendati pendapat tersebut diinspirasi oleh ayat Al-Qur`an maupun hadits, oleh penulis, dipandang sebagai pendapat mufasir bersangkutan sebab pemaknaan yang demikian meniscayakan olah pikir dari kinerja rasio (*al-'aql*) mufasir itu sendiri. Sementara itu, pendapat mufasir yang tidak bermuatan tafsir atau tidak memiliki relevansi dengan tema kajian akan dikesampingkan.

Tafsir *muqâran* dengan arah baru yang digagas penulis ini mempunyai karakteristik kontekstual, argumentatif, dan solutif. Kontekstual artinya pemaknaan suatu ayat mesti sesuai dengan situasi dan kondisi audiensnya. Dengan begitu, penafsiran akan mengarah pada karakter kedua, yaitu solutif. Yakni, produk penafsiran sudah selazimnya memberikan jalan keluar atas permasalahan umat. Adapun karakter yang ketiga ialah argumentatif, yaitu sebuah produk tafsir harus memiliki basis argumen yang kuat sehingga tidak mudah dipatahkan oleh pendapat lain terlebih pendapat yang berseberangan.

2. Prosedur kerja tafsir *muqâran* terdiri atas lima langkah, yaitu; Satu, diksi yaitu menentukan kata kunci, tema, atau ayat, yang hendak ditafsirkan; Dua, seleksi ialah menyaring ayat dan hadits yang berdekasi mirip atau bicara mengenai tema pokok yang sama; Tiga, komparasi adalah membandingkan ayat dengan ayat, ayat dengan hadits, dan membandingkan pendapat para mufasir, untuk mengetahui pendapat mereka, kecenderungannya, spesifikasi keilmuan, kelemahan dan kelebihan, latar belakang kenapa para mufasir berpendapat demikian, serta hal-hal lain yang berkaitan dengan kinerja tafsir; Empat, ekleksasi ialah memilah dan memilih bagian-bagian pendapat mufasir yang dianggap kuat dan unggul sebagai bahan merumuskan kesimpulan akhir; Lima, konklusi adalah menyimpulkan hasil akhir tafsir komparatif dalam bingkai penafsiran yang kontekstual, solutif, dan argumentatif.
3. Dalam tataran aplikasi, metode *muqâran* telah terbukti efektifitasnya tidak sebatas pada level mengurai sejumlah ayat dan hadits yang secara lahiriah tampak kontradiktif, memberi jalan keluar dari beragam problem dengan sandaran Al-Qur`an, namun juga sanggup mengungkap unsur-unsur yang tersembunyi di balik suatu penafsiran. Selain itu, tafsir berwatak perbandingan ini pun relevan disuguhkan di

segala suasana dengan lapisan pembaca yang berbeda-beda karena mempunyai klasifikasi yang memadai.

B. SARAN

Adapun saran-saran yang dapat penulis tawarkan sebagai langkah pengembangan khususnya khazanah ilmu Al-Qur`an dan tafsir, sebagaimana tersebut di bawah ini:

1. Tafsir dengan metode *muqâran* amat layak untuk dikaji dan dikembangkan lebih lanjut, sebab dalam beberapa dekade terakhir ini seringkali muncul aneka paham dan aliran yang menabrak prosedur yang disepakati ketika mengungkap kandungan Al-Qur`an. Melalui metode komparasi, kecenderungan mufasir akan tersingkap beserta latar belakang yang memengaruhi penafsirannya. Hal ini penting sebagai langkah pengembangan tafsir yang rasional dan objektif, sehingga diperoleh penafsiran yang komprehensif yang menyajikan latar belakang suatu penafsiran serta aspek epistemologi yang jarang disentuh oleh metode tafsir lainnya.
2. Tafsir dengan metode *muqâran* dapat dikatakan masih jarang, sehingga diperlukan langkah nyata untuk mensosialisasikannya. Upaya ini dapat ditempuh dengan jalan memasukkannya dalam kurikulum sekolah keagamaan semisal Madrasah Aliyah, atau mata kuliah mandiri di Perguruan Tinggi Agama Islam utamanya pada jurusan Tafsir Hadits. Di samping itu, setiap karya ilmiah yang bernuansa tafsir *muqâran* hendaknya difasilitasi dan diberi peluang lebih besar agar dapat diterbitkan secara lebih luas.
3. Untuk meningkatkan kualitas penafsiran *muqâran*, para penafsir dianjurkan meningkatkan pengetahuannya terutama yang berkaitan dengan syarat-syarat mufasir, misalnya *'ulûm al-Qur`ân* dengan serangkaian cabangnya, juga berbagai ilmu yang terkait dengan tema-tema yang terhubung dengan Al-Qur`an seperti bahasa Arab, filsafat, tasawuf, fikih, sejarah, teologi, antropologi, sosiologi, dan sebagainya.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Qur`an dan Terjemahnya.
Al-Qur`ân al-Karîm dan Terjemahnya. Majma' al-Mâlik al-Fahd li al-Thibâ'ah al-Mushhaf al-Syarîf, 1409 H.
- 'Abbâs, Ahmad Hasan. *Itqân al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur`ân*. 'Ammân: Dâr al-Furqân, 1997 M.
- 'Abbâs, Fadhl Hasan. *Al-Tafsîr: Asâsiyyâtuh wa Ittijâhâtuh*. 'Ammân: Maktabah Dandîs, 2005.
- 'Abduh, Muḥammad. *Tafsir Juz 'Amma*. Kairo: Dâr al-Khilâl, 1968, edisi Indonesia oleh Bandung: Mizan, 1998.
- Abdullah, Taufik dan Rusli Karim (ed.), *Metodologi Penelitian Agama: Suatu Pengantar*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004.
- al-'Abr, 'Abd al-Lathîf Muḥammad. *Dirâsat fî al-Falsafat al-Islâmiyyah*. Kairo: Al-Nahdhah al-Mishriyyah, 1978.
- al-Abyârî, Ibrâhîm. *Al-Mausû`ah al-Qur`âniyyah*. Kairo: Mathâbi' Sijl al-Arab, 1405 H/1984 M.
- Aceh, Abu Bakar. *Sejarah Al-Qur`an*. Solo: Ramadhani, 1989.
- al-Ahwani, Ahmad Fu`ad. *Filsafat Islam*, terj: Tim Penerjemah Pustaka Firdaus. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2004.
- Akbar, Ali. *Israil dan Isyarat di dalam Kitab Suci Al-Qur`an*. Terj: Lukman Laksono. Bandung: Ma'arif, 1986.

- al-‘Akbarî, Abû al-Baqâ‘ ‘Abdullâh bin al-Husain. *Al-Tibyân fî I’râb al-Qur`ân*. Bairût: Dâr al-Fikr, 2005.
- al-‘Akk, Khâlid ‘Abd al-Rahmân. *Ushûl Al-Tafsîr wa Qawâ’iduh*. Bairût: Dâr al-Nafâ`is, 1995.
- al-‘Alamî, Zhâhir ‘Awadh. *Dirâsât fî al-Tafsîr al-Maudhû’î li al-Qur`ân al-Karîm*. Riyâdh: Mathâni` al-Tijârîyyah, 1405 H.
- Ali, Abdullah Yusuf. *The Holy Qur’an: Text, Translation, and Commentary*. Maryland: Amana Corp, 1983.
- . *Tafsir Yusuf Ali: Teks, Terjemahan, dan Tafsir*, terj: Ali Audah. Jakarta: Litera Antar Nusa, 2009.
- Al Makin. *Antara Barat dan Timur: Batasan, Dominasi, Relasi, dan Globalisasi*. Jakarta: Serambi, 2015.
- Al Munawwar, Said Agil Husin. *Al-Qur`an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*. Tangerang: Ciputat Press, 2005.
- Amal, Taufik Adnan “Metode Tafsir Al-Qur`an M. Dawam Rahardjo” dalam *Demi Toleransi Demi Pluralisme*, Ed. Ihsan Ali-Fauzi, dkk, Jakarta: Paramadina, 2007.
- . “Al-Qur`an di Mata Barat: Kajian Baru John Wansbrough” dalam *Jurnal Ulumul Qur`an*, No. 3, Volume II, Tahun 1995.
- Amien, Miska Muhammad. *Epistemologi Islam: Pengantar Filsafat Pengetahuan Islam*. Jakarta: UI Press, 1983.
- Amîn, Ahmâd. *Fajr al-Islâm*, cetakan ke-11. Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyyah, 1975.
- Anas, Mâlik Ibn. *Al-Muwaththa`*. Bairût: Libanon, Dâr al-Fikr, 1979.
- al-Andalûsî, Abû Hayyân. *Al-Bahr al-Muhîth*. Kairo: Dâr al-Fikr, 2004.
- al-‘Ânî, Mahmûd Aqîl Ma’rûf. *Al-Tafsîr al-Muqârin: Dirâsah Ta`shîliyyah Tathbîqiyyah*. ‘Irâq: Wizârah al-Ta`lîm al-‘Âlî wa al-Bahts al-‘Ilmî, 2013.
- al-Anshârî, Jamâl al-Dîn Muḥammad bin Mukram. *Lisân al-‘Arab*. Kairo: Dâr al-Mishriyyah, t.th.
- Anwar, Rosihon. *Ilmu Tafsir*. Bandung: Pustaka Setia, 2005.
- al-‘Aqqâd, ‘Abbâs Mahmûd. *Al-Islâm wa al-Insân*. Bairût: Dâr al-Fushshilat lî al-Dirâsah wa al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1999.
- . *Filsafat Qur`ân*, terj: Tim Pustaka Firdaus. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996.
- Arikunto, Suharsimi. *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik*, cet. ke-15, Jakarta: Rineka Cipta, 2013.
- Arkoun, Muhammed. *Rethinking Islam*, terj: Yudian W. Asmin dan Lathiful Khuluq. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- . “Pemikiran tentang Wahyu: Dari Ahl al-Kitab sampai Masyarakat Kitab” dalam *Jurnal Ulumul Qur`an*, Jakarta No. II, Tahun 1994.

- Arnold, Thomas W. *The Preaching of Islam*. Terj: Nawawi Ramber, *Sejarah Dakwah Islam*. Jakarta: Wijaya, 1981.
- Asa, Syu'bah. *Dalam Cahaya Al-Qur'an: Tafsir Ayat-ayat Sosial Politik*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000.
- al-Asad âbadî, Qadhî al-Qudhât Abû al-Hasan bin Ahmad bin 'Abd al-Jabbâr al-Hamazânî. *Mutasyâbih al-Qur`ân*, Ed. Adnân M. Zarzûr. Kairo: Dâr al-Turâts, 1969.
- Asad, Muhammad. *The Message of The Qur'an*. Gibraltar: Dâr Al-Andalus, 1993.
- al-Ashfahânî, al-Râgib. *Al-Mufradât fî Garîb al-Qur`ân*, Bairût: Dâr al-Ma'rifah, 2001.
- al-'Asqalânî, Ahmad bin 'Alî bin Hajar. *Fathû al-Bârî*. Bairût: Dâr al-Ma'rifah. T.tp: t.th.
- , *Tahdzîb al-Tahdzîb*. Bairût: Dâr al-Syâdir, t.th.
- al-Asy'arî, Abû al-Hasan bin Isma'îl. *Maqâlat al-Islâmiyyîn wa Ikhtilâf al-Mushallîn*. Konstantinopel: Mathba'ah al-Daulah, 1930.
- 'Âsyûr, Muhammad al-Thâhir Ibn. *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*. Thûnis: t.pn, t.th.
- , *Al-Tafsîr wa Rijâluh*. Bairût: al-Maktabah al-'Ashriyyah, 1970.
- Atsîr, Ibn. *Al-Kâmil fî al-Târîkh*. Bairût: Dâr al-Bairût, 1385 H/1965 M.
- Audah, Ali. *Dari Khazanah Dunia Islam*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999.
- , *Konkordansi al-Qur'an: Panduan Kata dalam Mencari Ayat Quran*. Jakarta: Litera Antar Nusa, 2003.
- Aziz, Husein. *Bahasa Al-Qur'an: Perspektif Filsafat Ilmu*. Pasuruan: Pustaka Sidogiri, 1431 H.
- Azwar, Saifuddin. *Metode Penelitian*, cetakan XII. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.
- Badr, 'Abdullâh Abû al-Su'ûd. *Tafsir Aisyah Ummul Mukminin*, terj. M. Syamsuddin PT. Jakarta: Darul Falah, 1422 H.
- al-Bagdâdî, Syihâb al-Dîn. *Mu'jam al-Buldân*. Bairût: Dâr al-Fikr, t.th.
- Bagir, Haidar. "Komparasi dalam Tafsir al-Qur'an" dalam Jurnal *Al-Hikmah*, No. 2, Tahun 1411 H.
- Bagus, Loren. *Metafisika*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1991.
- , *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia, 1996.
- Baidan, Nashruddin. *Konsepsi Taqwa Perspektif Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015.
- , *Tafsir Maudhu'i: Solusi Qur'ani atas Masalah Sosial Kontemporer*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- , *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, cetakan ke-II. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.
- , *Metode Penafsiran Al-Qur'an: Kajian Kritis atas Ayat-ayat yang Beredaksi Mirip*, cetakan ke-II. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.

- . *Rekonstruksi Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 2000.
- al-Baidhâwî, Nâshir al-Dîn Abî Sa'îd bin 'Abdillâh bin 'Umar bin Muḥammad al-Syîrâzî. *'Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl*. Bairût: Dâr al-Kutub, 2006.
- Baiquni, Achmad. *Islam dan Pengetahuan Modern*. Bandung: Penerbit Pustaka, 1983.
- Baker, Anton. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1992.
- Baljon, JMS. *Al-Qur`ân dalam Interpretasi Modern*, terj: Eno Syafrudien, cetakan I. Jakarta: Gaya Media Pratama, 1990.
- al-Bâqî, Muḥammad Fu`âd 'Abd. *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâzh al-Qur`ân*, Indonesia: Maktabah Dahlan, t.th.
- al-Bashrî, Abû al-Ḥasan bin 'Alî bin Muḥammad Ḥabîb al-Mâwardî. *Al-Nukat wa al-'Uyûn Tafsîr al-Mâwardî*, jilid 1. Bairût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.
- Baso, Ahmad. *Al-Jabiri, Eropa, dan Kita: Dialog Metodologi Islam Nusantara dan Dunia*. Jakarta: Pustaka Afid, 2017.
- al-Bazdawî, Abû al-Yusr Muḥammad. *Kitâb Ushûl al-Dîn*. Kairo: 'Isâ al-Bâb al-Ḥalabî, 1963.
- Bint al-Syâthî, 'Â'isyah 'Abd al-Raḥmân. *Al-Qur`ân wa Qadhâyâ al-Insân*. Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 2001.
- . *I'jâz al-Bayân li al-Qur`ân*. Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1990.
- al-Biqâ'î, Ibrâhîm bin 'Umar. *Nazhm al-Durar fî Tanâsub al-Âyât wa al-Suwar*. Haidarabad: Majlis Dâ'irat al-Ma'ârif al-'Utmâniyyah, 1973.
- Black's Law Dictionary*. USA: Thomson Bussines, 2004.
- Boisard, Marcel A. *Humanisme dalam Islam*, terj: H. M. Rasjidi. Jakarta: Bulan Bintang, 1980.
- Boullata, Issa J. *Dekonstruksi Tradisi: Gelegar Pemikiran Arab Islam*, terj: Imam Khoiri. Yogyakarta: LKiS, 2001.
- . "Tafsir Al-Qur`an Modern: Studi atas Metode Bintusy-Syati" dalam *Jurnal Al-Hikmah*, No. 3, Tahun 1412 H.
- Bucaille, Maurice. *Bibel, Al-Qur`ân dan Sains Modern*, terj: H. M. Rasjidi, Jakarta: Bulan Bintang, 1978.
- Buchori, Asbdusshomad. *Ilmu Tafsir Sejarah dan Implementasinya: Mewaspada Hermeneutika sebagai Metode Penafsiran Al-Qur`an*. Surabaya: MUI Jawa Timur, 2008.
- al-Bukhârî, Muḥammad bin Ismâ'îl. *Shahîh al-Bukhârî*. Singapura: Sulaimân Mar'i, t.th.
- al-Bûthî, Muḥammad Sa'îd Ramadhân. *Min Rawâ'i al-Qur`ân*. T.tp: Maktabah al-Farabî, 1972.
- Cawidu, Harifuddin. *Konsep Kufr dalam Al-Qur`an: Suatu Kajian Teologis dengan Pendekatan Tematik*. Jakarta: Bulan Bintang, 1991.

- Chalil, Moenawwar KH. *Kembali kepada Al-Qur`ân dan Sunnah*, cetakan XI. Jakarta: Bulan Bintang, 1999.
- al-Dahlawî, Ahmad bin ‘Abd al-Rahîm. *Al-Fauz al-‘Azhîm fî Ushûl al-Tafsîr*, cetakan II. Bairût: Dâr al-Basyâ`ir al-Islâmiyyah, 1987.
- Darrâz, Muḥammad ‘Abdullâh. *Al-Naba` al-‘Azhîm*. Kuwait: Dâr al-Qalam, 1987, cet. ke-6.
- Dawam, Rahardjo. *Ensiklopedi Al-Qur`an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, cet. ke-2. Jakarta: Paramadina, 2002.
- Dawood, N. J. *The Koran with Parallel Arabic Text*. London: Penguin Books, 1993.
- Deni, M. Frederick. “Adab Membaca Al-Qur`an: Teks dan Konteks” dalam *Jurnal Ulumul Qur`an*, No. 2, Volume II, Tahun 1993.
- Denver, Ahmad Von. *‘Ulûm al-Qur`ân: An Introduction to The Sciences of The Qur`an*. Kuala Lumpur: The Islamic Foundation, 1991.
- Departemen Agama RI. *Al-Qur`ân dan Terjemahnya*. Jakarta: Proyek Pengadaan Kitab Suci Al-Qur`an Departemen Agama RI, 1984/1985.
- . *Al-Qur`an dan Tafsirnya* (edisi yang disempurnakan), jilid X, cet. Ke-1. Jakarta: Departemen Agama RI, 2008.
- Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi ketiga, cetakan ke-III. Jakarta: Balai Pustaka, 2005.
- Djalal HA, Abd. *‘Ulûmul Qur`ân*. Surabaya: Dunia Ilmu, 2013.
- Djunaedi, Wawan dan Iklilah Muzayyanah. *Pendidikan Islam Adil Gender di Madrasah*. Jakarta: Pustaka STAINU, 2008.
- al-Dzahabî, Muḥammad Ḥusain. *Al-Ittijâhât al-Munḥarifât fî Tafsîr al-Qur`ân al-Karîm: Dawâfi`uhâ wa Daf`uhâ*. T.tp: Maktabah Wahbah, 1986.
- . *Al-Isrâiliyyât fî al-Tafsîr wa al-Ḥadîts*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1406 H/1986 M.
- . *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*. Bairût: Mush`ab bin ‘Umair, 2004.
- Echols, John M. dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia*, cetakan ke-XXVII. Jakarta: Gramedia, 2003.
- Efendi, Agus. “Kontroversi Seputar Naskh al-Qur`an” dalam *Jurnal Al-Hikmah*, No. 6, Tahun 1413 H.
- al-Fairûzâbâdî, Abû Thâhir bin Ya`qûb. *Tanwîr al-Miqbâs min Tafsîr Ibn ‘Abbâs*. Bairût: Dâr al-Fikr, 1995.
- al-Fairûzâbâdî, Majd al-Dîn Ibn Ya`qûb. *Al-Qâmûs al-Muḥîth*. Bairût: Dâr Ihyâ` al-Turâts al-‘Arabî, 2000.
- al-Farmâwî, ‘Abd al-Ḥayy. *Al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Maudhû`î: Dirâsah Manhajiyyah Maudhû`iyyah*, cet. ke-2. Mesir: Al-Maktabah al-Jumhûriyyah, 1977.
- Febriani, Nur Arfiyah. *Ekologi Berwawasan Gender dalam Perspektif Al-Qur`an*. Bandung: Mizan, 2014.

- Fir'aun, Raudhah 'Abd al-Karîm. *Al-Tafsîr al-Muqâran: Bain al-Nazhariyyah wa al-Tathbîq*. Yordania: Dâr al-Nafâ'is, 2015.
- Garbal, Syâfiq. *Al-Mausû'ah al-'Arabiyyah*. Kairo: 'Îsâ al-Bâbî al-Halabî. 1377 H/1958 M.
- al-Garnatî, Abû al-Qâsim Muḥammad Ibn Aḥmad. *Al-Tas-hîl li'Ulûm al-Tanzîl*. Bairût: Dâr al-Arqâm, 1416 H.
- al-Gazalî, Abû Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad. *Al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl*. Bairût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2014.
- . *Ihyâ' Ulûm al-Dîn*. T.tp: 'Îsâ al-Bâbî al-Halabî, cet. ke-3, t.th.
- . *Jawâhir al-Qur`ân wa Duraruh*. Bairût: Dâr al-Fikr, 1997.
- Glasse, Cyril. *The Concise Encyclopedia of Islam*. London: Stacey International, t.th.
- Goldziher, Ignaz. *Mazhab Tafsir: Dari Aliran Klasik hingga Modern*, terj: M. Alaika Salamullah, dkk. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003.
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Jakarta: Teraju, 2002.
- . *Tafsir Al-Qur`an dan Kekuasaan: Peneguhan, Kontestasi, dan Pertarungan Wacana*. Yogyakarta: Salwa, 2019.
- Hafidhuddin, Didin. *Tafsir al-Hijri: Kajian Tafsir Al-Qur`ân Surat al-Maidah*, Tangerang: Kalimah, 2001.
- Haikal, Muḥammad Ḥusain. *Ḥayât Muḥammad*, cetakan ke-5. Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyyah, 1952.
- Ḥakîm, 'Abd al-Ḥamîd. *Al-Mu'în al-Mubîn*. Jakarta: Bulan Bintang, 1977 M.
- Hamka, *Tafsir al-Azhar*. Jakarta: Gema Insani, 2015.
- Ḥammâd, Maulây 'Umar bin. *'Ilm Ushûl al-Tafsîr: Muḥâwalah fî al-Binâ'*. Maroko: Dâr al-Salâm, 2010.
- Hanafî, Hassan. *Dialog Agama dan Revolusi*, terj: Pustaka Firdaus. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.
- Ḥanbal, Aḥmad bin. *Musnad Ibn Ḥanbal*. Bairût: Dâr al-Fikr, t.th.
- Ḥaqqî, Ismâ'îl. *Tafsîr Rûḥ al-Bayân*. Bairût: Dâr al-Fikr, t.th.
- Harmaneh, Walid. Kata Pengantar dalam Mohammed Abid al-Jabiri, *Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab-Islam*, terj: Moch. Nur Ichwan. Yogyakarta: Islamika, 2003.
- al-Ḥasanî, Ismâ'îl. *Al-Ikhtilâf wa al-Taḥkîr fî al-Qur`ân al-Karîm*. Kairo: Dâr al-Salâm, 1436 H/2015 M.
- al-Ḥasanî, Muḥammad bin 'Alawî al-Mâlikî. *Al-Qawâ'id al-Asâsiyyah fî 'Ulûm al-Qur`ân*. Malang: Hai'at al-Shafwah, tth.
- . *Zubdat al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur`ân*. Jeddah: Dâr al-Syurûq, 1986.
- Ḥazm, Ibn. *Al-Muḥallâ*. Bairût: Dâr al-Fikr, t.th.
- Hidayat, Komaruddin. *Wahyu di Langit Wahyu di Bumi: Doktrin dan Peradaban Islam di Panggung Sejarah*. Jakarta: Paramadina. 2003.

- al-Hilâlî, Majdî. *Al-'Audah ilâ al-Qur`ân: Li Mâdzâ wa Kaifa?*. Kairo: Dâr al-Tawzî' wa al-Nasyr al-Islâmiyyah, 2003.
- al-Hilali, M. Taqiuddin, dan Muhammad Muhsin Khan. *The Noble Qur`an English Translation of The Meanings and Commentary*. Madinah: King Fahd Glorious Qur`an Printing Complex, t.th.
- Hornby, AS. *Oxford Advanced Learner`s Dictionary of Current English*. New York: Oxford University Press, 1995.
- Hude, M. Darwis. *Emosi: Penjelajahan Religio-Psikologis tentang Emosi Manusia dalam Al-Qur`an*. Jakarta: Erlangga, 2006.
- . *Logika Al-Qur`an: Pemaknaan Ayat dengan Berbagai Tema*. Jakarta: Eurabia, 2015.
- Husain, Muhammad al-Khidr. *Balagât al-Qur`ân*. T.tp: 'Alî Ridhâ al-Thûnisî, 1971.
- Ibn Katsîr, Abû al-Fidâ' Ismâ'îl. *Tafsîr al-Qur`ân al-'Adzîm*. Singapura, II, tth.
- Ibrahim AR, H. Chotibul Umam (ed.). *Beberapa Aspek Ilmiah tentang Qur`an*, cetakan ke-II. Jakarta: Litera Antar Nusa, 1994.
- al-Ibrâhîm, Musâ Ibrâhîm. *Buhûts Manhajiyyah fî 'Ulûm al-Qur`ân*. 'Ammân: Dâr al-'Ammâr, cet. ke-2, 1996.
- al-Iskâfî, al-Khathîb. *Durrat al-Tanzîl wa Gurrat al-Ta`wîl*. Bairût: Dâr al-Âfâq al-Jadîdah, 1981.
- 'Itr, Nûr al-Din. *'Ulûm al-Qur`ân al-Karîm*. Damaskus: Mathba'ah al-Shabâh, 1996.
- . *'Ulumul Hadits*, terj: Mujiyo. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2012.
- Izutsu, Toshihiko. *Etika Beragama dalam Al-Qur`an*, terj: Mansuruddin Djoely. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995.
- . *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik dalam Al-Qur`an*, Agus Fahri Husein, dkk. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1997.
- al-Jâbirî, Muhammad 'Âbid. *Al-Khithâb al-'Arab al-Mu'âshir: Dirâsah Tahlîliyyah Naqdiyyah*. Bairût: Dâr al-Thâli'ah, 1982.
- . *Naḥnu wa al-Turâts: Qirâ'at Mu'âshirah*. Dâr al-Thâli'ah, 1980.
- . *Naqd al-'Aql al-'Arabî, Vol. 1, Takwîn al-'Aql al-'Arabî*. Bairût: Dâr al-Thâli'ah, 1984.
- . *Formasi Nalar Arab: Kritik Menuju Pembebasan dan Prularisme Wacana Interreligius*, terj: Imam Khoiri. Yogyakarta: IRCiSoD, 2003.
- Ja'far, 'Abd al-Gafûr Mahmûd Mushthafâ. *Al-Tafsîr wa al-Mufassirûn fî Tsaubih al-Jadîd*, cetakan II. Kairo: Dâr al-Salâm, 2012.
- al-Jashshâsh. *Aḥkâm al-Qur`ân*. T.tp: Al-'Ilmiyyât, 1994, cet. ke-2.
- Jauharî, Thanthâwî. *Al-Jawâhir fî Tafsîr al-Qur`ân*, cetakan ke-2. Mesir: Musthafâ al-Bâbî al-Halabî, 1350 H.
- al-Jauziyyah, Syams al-Dîn Abû 'Abdillâh bin Qayyim. *Al-Tibyân fî Aqsâm al-Qur`ân*. Dâr al-Fikr, t.th.

- Jibrîl, Muḥammad al-Sayyid, *Madkhal ilâ Manâhij al-Mufasssîrîn*. Kairo: al-Risâlah, t.th.
- al-Jurjânî, ‘Alî bin Muḥammad. *Al-Ta’rîfât*, ttp: Al-Haramain, 1421 H.
- al-Juwainî, Mushthafâ al-Shâwî. *Manâhij fî al-Tafsîr*. Alexandria: Misykât al-Ma’ârif, t.th.
- Kamal, Zainun. *Ibnu Taimiyah Versus Para Filosof: Polemik Logika*. Jakarta: Rajawali Press, 2006.
- Kartanegara, Mulyadhi. *Filsafat Islam, Etika, dan Tasawuf: Sebuah Pengantar*. Jakarta: Ushul Press, 2009.
- , *Reaktualisasi Ilmiah Islam*. Jakarta: Baitul Ihsan, 2006.
- , *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik*. Bandung: Mizan, 2005.
- Kementerian Agama Republik Indonesia, *Mukadimah Al-Qur`an dan Tafsirnya*, cetakan ke-5. Jakarta: Kementerian Agama, 2010.
- Khallâf, ‘Abd al-Wahhâb. *‘Ilm Ushûl al-Fiqh*. Kuwait: Dâr al-Kuwaitiyyah, 1986, cet. ke-8.
- al-Khaiyl, Sulaimân bin ‘Abdillâh bin Ḥamud Abû. *Mashâdir al-Dînî al-Islâmî wa Abraza Mahâsinuhâ Mazâyâ*. Riyâdh: Dâr al-‘Âshimah, 2010.
- al-Khâlîdî, Shalâh ‘Abd al-Fattâh. *Al-Tafsîr al-Maudhû’î: Bain al-Nazhariyyah wa al-Tathbîq*, cet. ke-3. Yordania: Dâr al-Nafâ`is, 2012.
- Khalîfah, Ibrâhîm. *Dirâsah fî Manâhij al-Mufasssîrîn*. Kairo: Maktabah al-Azhar, 1979.
- al-Khathîb, ‘Ajjaj. *‘Ushûl al-Hadîts*. Bairût: Dâr al-Fikr, 1975, cet. ke-3.
- al-Khû’î, Abû Qasim. Otoritas Makna Literal (Zhawahir) al-Qur`an” dalam Jurnal *Al-Hikmah*, No. 6, Tahun 1413 H.
- al-Khuli, Amin dan Nasr Hamid Abu Zaid, *Metode Tafsir Sastra*, terj: Khoiron Nahdliyyin. Yogyakarta: Adab Press, 2004.
- al-Kirmânî, Maḥmûd bin Ḥamzah bin Nashr. *Al-Burhân fî Mutasyâbih al-Qur`ân*. T.tp: Dâr al-Wafa`, 2004.
- Koentjaraningrat (red). *Metode-metode Penelitian Masyarakat*. Jakarta: Gramedia, 1977.
- al-Kûmî, Aḥmad al-Sayyid, dan Muḥammad Aḥmad Yûsuf al-Qâsim. *Al-Tafsîr al-Maudhû’î li al-Qur`ân al-Karîm*. t.tp: t.p, 1982.
- Lajnah Pentashhihan Mushaf Al-Qur`an, *Penciptaan Jagat Raya dalam Perspektif Al-Qur`ân dan Sains*. Jakarta: Lajnah Pentashhihan Mushaf Al-Qur`an, 2010.
- , *Penciptaan Bumi dalam Perspektif Al-Qur`an dan Sains*. Jakarta: Lajnah Pentashhihan Mushaf Al-Qur`an, 2010.
- al-Lathîf, ‘Ali Muḥammad ‘Abîd. *Al-Kaun wa al-Qur`ân: Rihlah al-Baḥts ‘an al-Haqîqat*. T.tp: Dâr al-Nasîm, 2000.
- Leaman, Oliver. *Pengantar Filsafat Islam*, terj: Musa Kadhîm dan Arif Mulyadi. Bandung: Mizan, 2001.

- Longman Dictionary of Contemporary English*, Barcelona: Layfosa, cet. ke-3, 2001.
- Ma'bad, Muhammad Ahmad. *Nafahât min 'Ulûm al-Qur`ân*. Kairo: Dâr al-Salâm, 2015.
- Machasin, *Al-Qadi Abd al-Jabbar Mutasyabih Al-Qur`an: Dalih Rasionalitas Al-Qur`an*. Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Agama Kemanusiaan*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- . *Cendekiawan dan Religiusitas Masyarakat*. Jakarta: Paramadina, 1999.
- . *Islam Agama Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Madzkûr, Ibrâhîm. *Mu'jam Alfâdh al-Qur`ân al-Karîm*. Kairo: Majma' al-Lugah al-'Arabiyyah al-Idârah al-'Âmmah li al-Mu'jamât wa Ihyâ' al-Turâts, 1988.
- al-Mahallî, Jalâl al-Dîn bin Muhammad bin Ahmad, dan Jalâl al-Dîn 'Abd al-Rahmân bin Abî Bakr al-Suyûthî, *Tafsîr al-Qur`ân al-'Adzîm*. Surabaya: Dâr al-'Ilm, t.th.
- Mahmud, M. Nasir. "Al-Qur`an di Mata Barat: Sebuah Studi Evaluatif," dalam *Jurnal Al-Hikmah*, No. 12, Tahun 1413 H.
- al-Mâlikî, Ahmad bin Muhammad al-Shâwî al-Khalwatî. *Hasyiyah al-Shâwî 'alâ Tafsîr al-Jalâlain*. Bairût: Dâr al-Kutub, 2010.
- al-Marâgî, Ahmad Mushthafâ. *Tafsîr al-Marâgî*. T.tp: t.p, 1874.
- Martin, Richard J. Analisis Struktural dalam Al-Qur`an: Kajian Baru Teks Islam" dalam *Jurnal Ulumul Qur`an*, No. 4, Volume V, Tahun 1994.
- Memari, Davood, and Mojgan Aghayi. "Comparative analysis of Qarun Story in Quran and Bible" in *Journal of Politics and Law*, Vol. 9, No. 8, 2016.
- Mesra, Alimin, dkk. *Ulumul Qur`an*. Jakarta: Pusat Studi Wanita UIN Jakarta, tth.
- Mihnan, Ahmad Ibrâhîm. *Tabwîb `Ây al-Qur`ân al-Karîm min Nâhiyah*. Kairo: Dâr al-Sya`b, t.th.
- al-Mizzî, Jamâl al-Dîn bin Hajjâj Yûsuf. *Tahdzîb al-Kamâl fî Asmâ` al-Rijâl*. Bairût: Mu`assasah al-Risâlah, 1407 H/1987 M.
- al-Mubârakfûrî, 'Abd al-Rahmân bin 'Abd al-Rahîm Muhammad. *Tuhfah al-'Ahwâdzî Syarh Jâmi' al-Tirmidzî*. Bairût: Mathba'ah Dâr al-Ma'rifah, 1384 H/1964 M.
- Mudzhar, Muhammad Atho`. *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia: Studi tentang Pemikiran Hukum di Indonesia 1979-1988*. Jakarta: INIS, 1993.
- Muhadjir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rake Sarasin, 1998.
- Muhammad, Muhammad 'Abd al-Rahîm. *Penafsiran al-Qur`ân Perspektif Nabi Muhammad Saw*. Bandung: Pustaka Setia, 1999.

- Muhammad, KH. Ahsin Sakho. *Keberkahan al-Qur'an: Memahami Tema-tema Penting Kehidupan dalam Terang Kitab Suci*. T.tp: QAF, 2017.
- . *Membumikan Ulumul-Qur'an: Tanya Jawab Memudahkan tentang Ilmu Qiraat, Ilmu Rasm Usmani, Ilmu Tafsir, dan Relevansinya dengan Muslim Indonesia*. Jakarta: Qaf, 2019.
- . "Ulum al-Qur'an Klasik Sekadar Pancingan", dalam *Al-Burhan: Kajian Ilmu dan Pengembangan Budaya Al-Qur'an*, Jakarta: Institut PTIQ, No. 7, Tahun 2007.
- Muhsin, Amina Wadud. *Qur'an menurut Perempuan*, terj: Abdullah Ali. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006.
- Muid N., Abd. *Islam VS Barat: Merajut Identitas yang Terkoyak*. Jakarta: Eurabia, 2013.
- . Abd. "Hermeneutika Tafsir Maudlu'i" dalam *Jurnal Suhuf*, Volume 9, No. 1, Juni 2016.
- Munawwir, Ahmad Warson dan Muhammad Fairuz, *Kamus al-Munawwir: Indonesia-Arab*, cet. ke-14. Surabaya: Pustaka Progressif, 2007.
- Munawwir, Ahmad Warson. *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia*. Surabaya: Pustaka Progresif, 1997.
- Mûsâ, Hasan Muhammad. *Al-Qamûs al-Qur`ânî*. Iskandariyyah: Maktabah Khalîl Ibrâhîm, 1966.
- Musa, M. Yusuf. *Al-Qur`ân dan Filsafat: Penuntun Mempelajari Filsafat Islam*, terj: M. Thalib. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1991.
- al-Musâwî, al-Sayyid al-Husain Syaraf al-Dîn. *Al-Nashsh wa al-Ijtihâd*. Al-Najf: Mathba'ah al-Najf, 1959.
- Muslim, Musthafâ. *Mabâhith fî al-Tafsîr al-Maudhû'i*, cet. ke-3. Damaskus: Dâr al-Qalam, 2000.
- Mustaqim, Abdul. *Madzahibut Tafsir: Peta Metodologi Penafsiran Al-Qur'an Periode Klasik hingga Kontemporer*. Yogyakarta: Nun Pustaka Yogyakarta, 2003.
- . "Penafsiran Al-Qur`ân yang Sensitif Gender" dalam *Studi Kitab Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: Teras, 2006.
- Mushtafâ, KH. Bisyrî. *Al-'Ibrîz li Ma'rifat Tafsîr al-Qur`ân al-'Azîz*. Kudus: Menara Kudus, t.th.
- al-Musyannâ, Mushtafâ Ibrâhîm. "Al-Tafsîr al-Muqârin: Dirâsah Ta'shîliyyah" dalam *Majallah al-Syarî'ah wa al-Qânûn*, No. 26, April 2006.
- Muthahhari, Murtadha. *Manusia Seutuhnya: Studi Kritis atas Berbagai Pandangan Filsafat, Irfan dan Teori Sosial Modern*, terj: Abdillah Hamid Ba'abud. Tt.p: Sadra Press, 2012.
- . *Filsafat Hikmah: Pengantar Pemikiran Shadra*, terj: Tim Penerjemah Mizan. Bandung: Mizan, 2002.
- . *The Rights of Women in Islam*. Teheran: WOFIS, 1981.

- Nabi, Malik Ben. *The Qur'anic Phenomenon: An Attempt at a Theory of Understanding the Holy Qur'an*, translated by: Abu Bilal Kirkary. Kuala Lumpur: Islamic Trusth Booko, 1983.
- al-Nadwî, Abu al-Hasan 'Alî al-Hasanî. *Al-Sîrah al-Nabawiyyah*. Bairût: Dâr al-Syurûq, 1987.
- Nafis, Muhammad Wahyuni (ed.). *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. Munawir Sadzali*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- al-Naisâbûrî, Abû al-Husain Muslim Ibn Hajjâj. *Shahîh Muslim*. Bairût: Dâr al-Fikr, 1993.
- al-Najjâr, 'Abd al-Wahhâb. *Qishash al-Anbiyâ`*. Bairût: Al-Maktabah al-'Ashriyyah, t.th.
- al-Nasafî, Maḥmûd. *Tafsîr al-Nasafî*. Kairo: 'Îsâ al-Bâbî al-Halabî, t.th.
- al-Nasâ'î, 'Abd al-Rahmân Aḥmad bin Syu'aib bin 'Alî bin Sannân bin Dînâr. *Sunan al-Nasâ'î*. Bairût: Dâr Ibn Hazm, 1999.
- Nasir, M. Ridlwan. *Memahami al-Qur'an Perspektif Baru: Metode Tafsir Muqârin*. Surabaya: Indera Media, 2003.
- Nasr, Sayyed Hosen. *Knowledge and The Sacred*. Ttp: State University Press, 1989.
- Nasution, Harun. *Filsafat Agama*. Jakarta: Bulan Bintang, 1973.
- . *Islam Rasional*. Bandung: Mizan, 1993.
- . *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah, Analisa, Perbandingan*. Jakarta: UI-Press, 2002.
- al-Nasyar, 'Alî Samî. *Manâhij al-Baḥts 'Inda Mufakkiri al-Islâm wa Naqd al-Muslimîn li al-Manthiq al-Arithâthalisî*. T.tp: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1947.
- Noer, Deliar. *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*. Jakarta: LP3ES, 1982.
- al-Nushairât, Jihâd Muḥammad. "Al-Tafsîr al-Muqârin: Isyâliyyat al-Mafhûm" dalam *Mu'tah li al-Buḥûts wa al-Dirâsah: Silsilat al-'Ulûm al-Insâniyyah wa al-Ijtimâ'iyah*, Jilid 30, No. 1, Th. 2015.
- Osman, Fathi. *Muslim Women in The Family dan The Society*. T.tp: t.pn, t.th.
- Panggabean, Syamsu Rizal. "Makna Muhkam dan Mutasyabih dalam al-Qur'an" dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 6, Volume VI, Tahun 1997.
- Partanto, Pius A dan M. Dahlan al Barry. *Kamus Ilmiah Populer*. Surabaya: Arkola, t.th.
- Poerwadarminta, WJS. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1996.
- Poonawala, Ismail K. "Al-Qur`ân dalam Rasâ'il Ikhwân al-Shafâ" dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 4, Volume VI, Tahun 1998.
- Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, Cet. ke-11. *Panduan Penyusunan Tesis dan Disertasi*. Jakarta: Institut PTIQ, 2017.

- al-Qardhawi, Yusuf. *Al-Qur`ân Berbicara tentang Akal dan Ilmu Pengetahuan*, terj: Abdul Hayy al-Kattani. Jakarta: Gema Insani Press, 1998.
- . *Al-Marja`iyyah al-`Ulyâ fî al-Islâm li al-Qur`ân wa al-Sunnah: Dlawâbith wa Mahâdzir fî al-Fahm wa al-Tafsîr*. Kairo: Maktabah Wahbah, tth.
- . *Pengantar Kajian Islam: Suatu Analisis Komprehensif tentang Pilar-pilar Substansial, Karakteristik, Tujuan dan sumber Acuan Islam*, terj: Setiawan Budi Utomo. Jakarta: Al-Kautsar 2000.
- . *Malâmih al-Mujtama' al-Muslim alladzi Nansyuduh*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2001.
- . *Islam Agama Ramah Lingkungan*, terj: Abdullah Hakam Syah, dkk. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2002.
- al-Qaththân, Mannâ' Khalîl. *Mabâhith fî `Ulûm al-Qur`ân*. T.tp: Mansyûrât al-`Ashr al-Hadîts, t.th.
- . *Studi Ilmu-ilmu Al-Qur`an*, terj: Mudzakkir AS. Jakarta: Litera Antar Nusa, 2000.
- Quthub, Sayyid. *Fî Dhilâl al-Qur`ân*, Kairo: Dâr al-Syurûq, 1998.
- al-Qurthubî, Abû `Abdillâh Muḥammad al-Anshârî. *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur`ân*. T.tp: t.pn, t.th.
- Rachman, Budhy Munawwar (ed.). *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Rahardjo, M. Dawam, *Ensiklopedi Al-Qur`an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*, cet. Ke-2. Jakarta: Paramadina, 2002.
- al-Rahmân, Muḥammad Ibrâhîm `Abd. *Al-Tafsîr al-Nabawî li al-Qur`ân al-Karîm*. Kairo: Maktabah al-Tsaqâfah al-Dîniyyah, 1995.
- Rahman, Afzalur. *Al-Qur`ân Sumber Ilmu Pengetahuan*, terj: M. Arifin. Jakarta: Rineka Cipta, 1992.
- Rahman, Fazlur. *Tema Pokok Al-Qur`an*, terj: Anas Mahyuddin. Bandung: Pustaka, 1983.
- . *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- Rahman, Yusuf, dkk. *Qur`anic Studies in Contemporary Indonesia*. Jakarta: UIN Jakarta Press, 2015.
- Raya, Ahmad Thib. *Rasionalitas Bahasa Al-Qur`an: Upaya Menafsirkan Al Qur`an dengan Pendekatan Kebahasaan*. Jakarta: Fikra, 2006.
- Ridhâ, Muḥammad Rasyîd. *Tafsîr al-Qur`ân al-Hakîm*. Kairo: Al-Hay`ah al-Misriyyah al-`Âmmah, 1990.
- Rofiah, Nur. "Tafsir untuk Pembaharuan: Peran Institut PTIQ dalam Kerja Tafsir," dalam *Al-Burhan: Kajian Ilmu dan Pemngembangan Budaya Al-Qur`an*, No. 7, Tahun 2007.

- al-Rûmî, Fahd bin ‘Abd al-Rahmân bin Sulaimân. *Buhûts fî`Ushûl al-Tafsîr wa Manâhijuh*, cet. ke-4. Riyâdh: Al-Taubah, 1419 H.
- Russel, Bertrand. *History of Philoshophy*. London: George Allen and Unwind Ltd, 1974.
- Rusyd, Ibnu. *Kaitan Filsafat dengan Syariat*, terj: Ahmad Shodiq Noor. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.
- al-Sabt, Khâlîd bin ‘Utsmân. *Qawâ'id al-Tafsîr Jam'(an) wa Dirâsat(an)*, Jilid II. Madînah: Dâr Ibn ‘Affân, 1421 H.
- al-Sa'dî, ‘Abd al-Rahmân bin Nâshir. *Taysîr al-Karîm al-Rahmân fî al-Tafsîr al-Kalâm al-Mannân*. Kairo: Dâr al-Manâr, 2002.
- Sa'fân, Kâmil. *Dirâsât fî al-Taurat wa al-Injîl*. Kairo: Dâr al-Fadhîlah, 1989.
- Said, Edward W. *Orientalisme: Menggugat Hegemoni Barat dan Mendudukkan Timur sebagai Subjek*. Terj: Achmad Fawaid, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016.
- Saliba, Jamil. *Al-Mu'jam al-Falsafî bi Alfâzh al-Arabiyyah wa al-Faransiyyah wa al-Injilîziyyah wa al-Lathîniyyah*. Bairût: Dâr al-Kutub al-Lubnân, 1979.
- Salim, Peter. *The Contemporary English-Indonesian Dictionary*. Jakarta: Modern English Press, 1996.
- Setiawan, Nur Kholis. *Pribumisasi Al-Qur'an: Tafsir Berwawasan Keindonesiaan*. Yogyakarta: Kaukaba, 2012.
- al-Shadr, Muhammad Baqîr. *Falsafatuna*. Bandung: Mizan, 1993.
- . *Tafsir Modern*, terj: Hidayaturakhman. Jakarta: Risalah Masa, 1992.
- Shahrur, Muhammad. *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, terj: Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin Dzikri. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2007.
- al-Shâbûnî, Muḥammad ‘Alî, ‘Alî. *Al-Tibyân fî ‘Ulûm al-Qur`ân*. Jakarta: Dâr al-Kutub al-Islâmiyyah, 2003.
- . *Tafsîr Âyât al-Aḥkâm min al-Qur`ân*, juz 1. Bairût: Dâr al-Kutub, 1999.
- . *Shafwat al-Tafâsîr*, jilid 1. Kairo: Dâr al-Shâbûnî, t.th.
- al-Shâlih, Shubḥî. *Mabâhits fî ‘Ulûm al-Qur`ân*. Bairût: Dâr al-‘Ilm li al-Malâyîn, 1977, cet. ke-IX.
- . *‘Ulûm al-Ḥadîts wa Mushthalâḥuh*. Bairût: Dâr al-‘Ilm li al-Malâyîn, 1988, cet. ke-17.
- al-Shiddieqy, M. Hasbi. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur'an/Tafsir*, cet. ke-15. Jakarta: Bulan Bintang, 1994.
- . *Tafsir al-Qur'anul Majid An-Nur*, Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, cet. Ke-2, 2000.
- Shihab, M. Quraish. *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudlu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, cetakan XVII. Bandung: Mizan, 2006.

- . *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati 2000 M / 1428 H.
- . *Logika Agama: Kedudukan Wahyu dan Batas-batas Akal dalam Islam*, cetakan ke-3. Jakarta: Lentera Hati, 2006.
- . *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, cetakan ke-3. Bandung: Mizan, 2009.
- . *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudlu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, cetakan ke-XVII. Bandung: Mizan, 2006.
- . *Sejarah dan Ulumul Qur'an*, Azyumardi Azra (ed.). Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999.
- . *Tafsir al-Amanah*. Jakarta: Pustaka Kartini, 1413 H/1992 M.
- . *Jilbab: Pakaian Wanita Muslimah, Pendangan Ulama Masa Lalu dan Kontemporer*. Jakarta: Lentera hati, cet. ke-3, 2006.
- . *Rasionalitas Al-Qur'an: Studi Kritis atas Tafsir al-Manar*. Jakarta: Lentera Hati, 2006.
- . "Posisi Sentral al-Qur'an dalam Studi Islam" dalam *Metodologi Penelitian Agama: Suatu Pengantar*, Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim (Ed). Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004.
- . *Menabur Pesan Ilahi: Al-Qur'an dan Dinamika Kehidupan Masyarakat*. Jakarta: Lentera Hati, 2006.
- . *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur'an*, cetakan ke-III. Tangerang: Lentera Hati, 2015.
- . "Tafsir, Takwil dan Hermeneutika: Suatu Paradigma Baru dalam pemahaman al-Qur'an," dalam *Al-Burhan: Jurnal Kajian Ilmu dan Pengembangan Budaya al-Qur'an*, Jakarta: Institut PTIQ, 2007.
- . "Tafsir dan Modernisasi" dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 1, Volume I, Tahun 1994.
- . "Tafsir Al-Qur'an dengan Metode Maudhu'i" dalam *Beberapa Aspek Ilmiah tentang Al-Qur'an*, Jakarta: Litera Antar Nusa, 1986.
- . "Tafsir, Takwil dan Hermeneutika: Suatu Paradigma Baru dalam Pemahaman al-Qur'an" dalam *Al-Burhan: Jurnal Kajian Ilmu dan Pengembangan Budaya Al-Qur'an*, Jakarta: Institut PTIQ, No. 01, tahun 2007.
- Sheets, Carolyn (et. al). *General Science*. Massachusetts: Allyn and Bacon Inc. Newton, 1985.
- al-Sid, Muhammad 'Atâ'. *Sejarah Kalam Tuhan: Kaum Beriman Menalar Kalam Al-Qur'ân Masa Nabi, Klasik dan Modern*, terj: Ilham B. Saenong. Jakarta: Teraju, 2004.
- Sirajuddin AR, D. "Al-Qur'ân dan Reformasi Kaligrafi Arab" dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 3, Volume VI, Tahun 1998.
- Sugiyono. *Memahami Penelitian Kualitatif*. Bandung: Alfabeta, 2005.

- Surahmad, Winarno. *Dasar dan Tehnik Research*. Bandung: Tarsito, 1972.
- Subhan, Zaitunah. *Tafsir Kebencian*. Yogyakarta: LKiS, 1999.
- . *Al-Qur`ân dan Perempuan Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran*. Jakarta: Kencana, 2015.
- Sulaimân, Ahmad M. *The Scientific Trends in The Quran*. London: Ta Ha Publishers, 1995.
- Suma, Muhammad Amin. *Ulumul Qur`an*, cetakan ke-I. Jakarta: Rajawali Pers, 2013.
- Sumantri, Rifki Ahda. "Hermeneutika Al-Qur`an Fazlur Rahman: Metode Tafsir Double Movement" dalam *Jurnal Komunika*, Vol. 7, No. 1. Januari-Juni 2013.
- Surahmad, Winarno. *Pengantar Penelitian Ilmiah*, Bandung Tarsito, 1994.
- Suriasumantri, Jujun S. *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*. Jakarta: Sinar Harapan, 2003.
- . *Ilmu dalam Perspektif: Sebuah Kumpulan Karangan tentang Hakekat Ilmu*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1999.
- al-Su`ûd, Abû. *Tafsîr Abî Su`ûd*. Riyâdh: Maktabah Riyâdh al-Hadîtsah, t.th.
- Suryadilaga, M. Alfatih, dkk. *Metodologi Ilmu Tafsir*, cetakan ke-III. Yogyakarta: Teras, 2010.
- Suryadilaga, Muhammad Alfatih. "Kajian atas Pemikiran John Wansbrough tentang Al-Qur`an dan Nabi Muhammad" dalam *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 7, No. 1, April 2011.
- al-Suyûthî, Jalâl al-Dîn bin `Abd al-Rahmân. *Lubâb al-Nuqûl fî Asbâb al-Nuzûl*. Riyâdh: Maktabah al-Riyâdh, t.th.
- . *Al-Itqân fî `Ulûm al-Qur`ân*. Bairût: Dâr al-Kutub, 2007.
- Syahbah, Muḥammad Abû. *Al-Madkhal li Dirâsât al-Qur`ân al-Karîm*. Riyâdh: Dâr al-Liwâ`, 1407 H/1987 M.
- Syalthûth, Maḥmûd. *Al-Fatâwâ*. Kairo: Dâr al-Qalam, t.th.
- . *Al-Islâm `Aqîdah wa Syarî`ah*. T.tp: Dâr al-Qalam, 1993.
- . *Tafsîr al-Qur`ân al-Karîm*. Bairût: Dâr al-Qalam, 1965.
- Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur`an*. Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2017.
- . Pengantar Penerjemah dalam Muhammad Shahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur`ân Kontemporer*, cet. ke-4, terj: Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin Dzikri. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2008.
- al-Sya`râwî, *Tafsîr al-Sya`râwî*. T.tp. Kairo: Maktabah at-Turâts al-Islâmî, t.th.
- al-Syaukânî, Muḥammad bin `Alî bin Muḥammad. *Fath al-Qadîr*. Bairût: Dâr al-Kutub, 2003.
- al-Syâyi`, Muḥammad bin `Abd al-Rahmân bin Shâlih. *Asbâb Ikhtilâf al-Mufasssîrîn*. Riyâdh: Maktabah al-`Ubaykân, 1995.

- Syukur, Suparman. *Epistemologi Islam Skolastik: Pengaruhnya terhadap Pemikiran Islam Modern*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.
- Syurbasyî, Ahmad. Study tentang Sejarah Perkembangan Tafsir al-Qur`an, terj: Zufan Rahman. Jakarta: Kalam Mulia, 1999.
- Tafsir, Ahmad. *Filsafat Ilmu, Akal dan Hati: Sejak Thales sampai Chapra*. Bandung: Remaja Rosda Karya, 1999.
- Taimiyah, Ibnu. *Majmû'ah al-Rasâil al-Kubrâ*, juz 1. Mesir: Dâr al-Ma`ârif, T.th.
- . *Muqaddimah fî Ushûl al-Tafsîr*, cetakan ke-I. Kuwait: Dar Al-Qur`ân al-Karîm, 1971.
- al-Thabarî, Abû Ja'far Muḥammad bin Jarîr. *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl al-Qur`ân*, cetakan ke-2. Mesir: Mushthafâ al-Babi al-Ḥalabî, 1954.
- Tim Dosen Filsafat Ilmu Fakultas Filsafat UGM, *Filsafat Ilmu*. Yogyakarta: Liberty, 1996.
- al-Tirmidzî, Muḥammad 'Îsâ. *Sunan al-Tirmidzî*. Bairût: Dâr Ibn Ḥazm, 2002.
- Trueblood, David. *Filsafat Agama*, terj: H. M. Rasjidi. Jakarta: Bulan Bintang, 1986.
- al-Tsa'labî, 'Abd al-Rahmân. *Al-Jawâhir al-Ḥisân fî Tafsîr al-Qur`ân*. Bairût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996.
- Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur`an*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- . *Bias Jender dalam Penafsiran Al-Qur`an*. Jakarta: Fikahati Aneska, 2000.
- . *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur`ân dan Hadits*. Jakarta: Gramedia, 2014.
- al-'Umrî, Aḥmad Jamâl. *Dirâsat fî al-Tafsîr al-Maudhû'î li al-Qashash al-Qur`ânî*. Kairo: Al-Khânjî, 1986.
- Ushama, Thameem. *Methodologies of The Quranic Exegesis*. Kuala Lumpur: Zafar, 1995.
- Voydanoff, Patricia. *Work and Family Life*. California: SAGE Publication, 1987.
- al-Wâhidî, Abû al-Ḥasan 'Alî bin Aḥmad bin Muḥammad bin 'Alî. *Asbâb al-Nuzûl*. Bairût: Dâr al-Kutub, 2006.
- Wajidî, Muḥammad Farîd. *Al-Mush-haf al-Mufassar*. Kairo: Mu`assasah Dâr al-Sya'b, t.th.
- Wansbrough, John. *Quranic Studies*. London: Oxford University Press, 1977.
- Watt, Montgomery W dan Bell, Richard. *Pengantar al-Qur`an*, terj: INIS. Jakarta: INIS, 1998.
- Webster, Noah. *Webster's New Twentieth Century Dictionary*, cetakan ke-2 . Amerika: William Collins, 1980.

- Wolfson, Harry. *The Philosophy of The Kalam*. Harvard: Harvard University Press, 1976.
- Yaapar, Md. Salleh. "Takwil sebagai Bentuk Hermeneutika Islam", dalam Jurnal *Ulumul Qur'an*, Vol. III, No. 3, Tahun 1992.
- Yanggo, Huzaemah Tahido. *Pengantar Perbandingan Mazhab*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997.
- Yunus, Mahmud. *Kamus Arab-Indonesia*. Jakarta: Hidakarya Agung, 1990.
- . *Tafsir al-Qur'an al-Karim*. Jakarta: Pustaka Mahmudiyah, 1954.
- Zahrah, Muḥammad Abû. *Al-Mu'jizat al-Kubrâ al-Qur`ân*. T.tp: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.t.
- Zaid, Nasr Hamid Abu. *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, terj: Khoiron Nahdliyyin, Yogyakarta: LKiS, cet. ke-5, 2005.
- al-Zain, Sâmiḥ Âtif. *Mu'jam al-'Amtsâl fî al-Qur`ân*. Libanon: Dâr al-Kutub al-Lubnân, 2000.
- Zakariyâ, Fu`âd. *Al-Tafkîr al-'Ilmî*. Kairo: Maktabah al-'Usrah, 2002.
- al-Zamakhsyarî, Abû al-Qâsim. *Tafsîr al-Kasysyâf*. Bairût: Dâr al-Ma'rifah, t.th.
- Zamzami, Muhammad Subhan. "Pendekatan Burhani dalam Studi al-Qur'an" dalam *El-Furqania*, Volume 02, No. 01, Februari 2016.
- al-Zarkasyî, Badr al-Dîn Abî Abdillâh Muḥammad bin Bahâdur bin 'Abdillâh. *Al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur`ân*. Bairût: Dâr al-Kutub, 2007.
- al-Zarqânî, Muḥammad 'Abd al-'Azhîm. *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur`ân*. Bairût: Dâr al-Kutub, 2004.
- al-Zâwî, al-Thâhir Aḥmad. *Tartîb al-Qamûs al-Muhîth*. Bairût: Dâr al-Fikr, t.th.
- Zidan, Ahmad and Dina Zidan. *The Glorious Qur'an: Text and Translation*. Cairo: Islamic INC, 1979.
- al-Zuhailî, Wahbah. *Al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Syarî'ah wa al-Manhâj*. Damaskus: Dâr al-Fikr al-Mu'âshirah, 1418 H.
- . *Al-Tafsîr al-Wajîz*. Damaskus: Dâr al-Fikr, 1431 H.
- Zuhdi, Masjfuk. *Pengantar Ulumul Qur'an*. Surabaya: Karya Abditama, cet. ke-5, 1997.

Website

- http://hukum.unsrat.ac.id/uu/uu_11_80.htm (diakses: Jumat, 10 Januari 2020)
- <https://www.englishgrammar.org/positive-comparative-superlative-degrees/> (Diakses: Senin, 18 Maret 2019)
- <https://www.qerja.com/journal/view/795-apakah-anda-makan-gaji-buta-di-tempat-kerja/> (diakses: Jumat, 10 Januari 2020)
- <http://en.oxforddictionaries.com/definition/comparative> (Diakses: Selasa, 18 Desember 2018)
- www.islamicbookshub.com (Diakses: Selasa, 19 Maret 2019)

INDEKS

A

Abdullah Yusuf Ali, 23, 93, 239, 241, 247
Ahli Kitab, 98, 251, 252
Ahmad Thib Raya, 211
Ahsin Sakho Muhammad, 112, 126, 187
Al-Qur`an, 3, 4, 8, 17
Amin Suma, 23, 107, 112
asbâb al-nuzûl, 92, 122, 127, 194

B

Bai`at al-Ridhwân, 48
Bani Isrâ`îl, 251, 290, 291
Baqir al-Shadr, 128
al-Bukhârî, 228

C

cakrawala, 123

D

Dawood, N. J, 232

Diksi, 185, 239, 250

dhamîr, 228

Double movement, 135

al-Dzahabî, 3, 92, 169

E

ekleksasi, 135, 191, 249

eksploratif, 147

Ensiklopedi, 193

F

al-Farmâwî, 4, 13, 81, 82, 106

Fazlur Rahman, 23, 135, 192

fikih, 2, 52, 237

feminis, 192

Fu‘adz ‘Abd al-Bâqî, 120, 136

G

global, 125

Goldziher, 208

gradual, 193

H

Haidar Bagir, 17, 123, 184

Hamka, 263, 269, 274, 278, 284

Hermes, 130, 131

hermeneutika, 129

I

Ibrâhîm Khalîfah, 11

ijmâlî, 82, 120, 124

Izutsu, 23, 190, 191

J

jender, 213, 214

jihâd, 186

Jihâd Muḥammad al-Nushairât, 7, 17

K

khalaf, 4, 50, 79, 106
 al-Khûlî, 188
 konklusi, 238
 konvensional, 155, 191
 kronologi, 193
 al-Kûmî, 4, 8, 10, 12, 21, 79, 81

L

langkah kerja, 8, 91
 linguistik, 171

M

Malik bin Nabi, 164
Masjid al-Aqshâ, 287
Masjid al-Harâm, 287
maudhû'î, 82, 120, 134, 192
 Maurice Bucaille, 4, 73
 al-Mishbâh, 5, 250
 Mufasir, 3, 6
 Muhammad Asad, 232
munâsabah, 170, 252
muqâran, 1, 2, 3, 4, 5, 19, 161, 162
muqârin, 112, 113,
 Musthafâ Ibrâhîm, 111

N

Nasaruddin Umar, 141, 223, 224
 Nasrani, 237
 Nur Rofiah, 198
 Nashruddin Baidan, 13, 86, 92, 107, 155

O

optimal, 100

P

Perjanjian Baru, 4, 76
 Perjanjian Lama, 4, 76

Q

Qadariyyûn, 181
 al-Qaththân, 223
qirâ`at, 223
 Quraish Shihab, 5, 12, 13, 84, 140, 254
qurû`, 226

R

Raudhah ‘Abd al-Karîm Fir’aun, 6, 14, 16, 112
 Ridlwan Nasir, 14, 16, 85, 112, 143

S

al-Sa’dî, 239, 240, 242, 246, 249
 Said Agil Husin Al Munawwar, 112
salaf, 4, 50, 79, 106
 al-Shâwî, 181
 solutif, 164
 Syi’ah, 128, 208, 209
 al-Suyûthî, 102, 137

T

Tahlîlî, 10, 124, 126, 188
Tarjîh, 6, 15, 111, 134, 185
 Taufik Adnan Amal, 193
 transendental, 190
 transformasi, 194

U

‘ulûm al-Qur`ân, 2, 7, 109, 188, 213
ummî, 252
 Urgensi konteks, 194
ushûl al-tafsîr, 132

V

W

Wansbrough, 76, 78, 79, 293, 294
 Wasiat Sepuluh, 276

X

Y

Yahudi, 74, 78, 237, 286

Yesus, 74

Yunani, 59, 162

Z

Zaid bin Tsâbit, 226

Zaitunah Subhan, 214, 221, 222

al-Zamakhsyarî, 143, 158, 167, 211

al-Zarkasyî, 12, 35, 93, 116, 182

al-Zarqânî, 49, 93

zauj, 221

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : H. Achmad Muchammad, M.Ag
Tempat, tanggal lahir : Mojokerto, 8 Desember 1982
Jenis Kelamin : Laki-laki
Alamat : Jl. KH. M. Masrur Yusuf No. 51, RT 03/ RW 09,
Mengelo Utara Sooko Mojokerto Jawa Timur
Pekerjaan : Dosen
Orang tua : (Alm) KH. M. Masrur Yusuf
Hj. Mustaghfiroh
Mertua : KH. M. Zainul Arifin
Hj. Farida
Istri : Hj. Maghfiroh, Lc
Anak : 1. Ahsin Sakho Muhammad (5 tahun)
2. Ali Audah Muhammad (3 tahun)
Saudara kandung : 1. Hj. Dewi Ashlihah
2. Dr. H. M. Fatih, M.Fil.I
3. Hj. Humairoh
4. H. Muammar Luthfi, M.Pd.I
5. Hj. Jauharoh
6. H. M.A. Nurul Haikal, M.Pd

Riwayat Pendidikan:

1. Madrasah Ibtidaiyah (MI) Mambaul Hidayah Sooko (1988-1994)
2. Madrasah Tsanawiyah Negeri (MTsN) Mojokerto (1994-1997)
3. Madrasah Aliyah Negeri (MAN) Mojokerto (1997-2000)
4. Strata-1 IAIN Sunan Ampel Surabaya Fakultas Ushuluddin Jurusan Tafsir Hadits (2001-2005)
5. Pascasarjana (Strata-2) Institut PTIQ Jakarta Konsentrasi Ilmu Tafsir (2005-2007)
6. Pascasarjana (Strata-3) Institut PTIQ Jakarta Konsentrasi Ilmu Tafsir Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir (2017-sekarang)
7. Pondok Pesantren Tahfizhul Qur`an (PPTQ) An-Nawawiy Mojokerto
8. Pondok Pesantren Al-Qur`an (PPA) Shohihuddin Surabaya (2001-2005)
9. Pondok Pesantren Al-Munawwarah Ciganjur Jagakarsa Jakarta Selatan (2006)

Riwayat Pekerjaan:

1. Dosen Luar Biasa (DLB) di Fakultas Ushuluddin, Jurusan Tafsir Hadits, IAIN Sunan Ampel Surabaya (2008-2011)

2. Dosen Pendidikan Guru Pengajar Al-Qur'an (PGPQ) LP. Ma'arif NU Kabupaten Mojokerto (2008-2013)
3. Dosen Tidak Tetap di Universitas Mayjen Sungkono Mojokerto (2010-sekarang)
4. Dosen Tidak Tetap di STIKES BINA SEHAT PPNI Mojokerto (2012-sekarang)
5. Dosen Tetap di STITNU Al-Hikmah Mojokerto (2013-sekarang)
6. Dosen Tidak Tetap di STIKES Rumah Sakit Anwar Medika Sidoarjo (2016-sekarang)
7. Tim Redaksi Buletin Qur`aniy PPTQ An-Nawawiy Mojokerto (2008-2013)
8. Kepala Pusat Studi Al-Qur'an (PSQ) STITNU Al-Hikmah Mojokerto (2016-sekarang)
9. Pengasuh Kajian Tafsir Al-Qur'an Gajah Mada Swalayan (GMS) Mojokerto (2010-2017)
10. Dewan Pengajar di Pondok Pesantren Tahfizhul Qur'an (PPTQ) An-Nawawiy (1998-sekarang)

Daftar Karya Tulis Ilmiah:

1. Menjadi Ahli-Allah di Muka Bumi: Metode Menghafal Al-Qur'an Cepat dan Praktis (Bina Ilmu: 2009)
2. Pelajar Berjihad: Menanamkan Toleransi Menekan Radikalisasi (Naskah sayembara penulisan buku pengayaan Pusat Kurikulum dan Perbukuan Nasional: 2011)
3. Pengantar Ulumul Qur'an (Al-Hikmah Press: 2015)
4. Interrelasi Muslim Budhis di Maha Vihara Majapahit Mojokerto: Kajian Pendidikan Multikultural [Bersama Tim] (Al-Hikmah Press: 2015)
5. Belajar di Malam Hari: Formula Belajar "Two in One", *Ta'dibia*, Jurnal Ilmiah Pendidikan Agama Islam, STIT Raden Wijaya Mojokerto, Vol. 2, No. 1, Mei 2002
6. Aspek Pedagogis Dakwah Rasulullah Saw: Telaah atas QS. Al-Jumu'ah/62: 2, *Modelling*, Jurnal Ilmiah Pendidikan Agama Islam, STITNU Al-Hikmah Mojokerto, Vol. 1, No. 1, Maret 2015
7. Menghindari Bias Jender dalam Penafsiran Al-Qur'an, *Al-Burhan: Jurnal Kajian Ilmu dan Pengembangan Budaya Al-Qur'an*, Vol. 19, No. 02, 2019

Pengalaman dan Kegiatan Ilmiah:

1. Mendapat piagam penghargaan dari Rektor IAIN Sunan Ampel Surabaya sebagai mahasiswa berprestasi hafal Al-Qur'an 30 juz (2005)

2. Juara III cabang MHQ 20 juz dalam MTQ Kota Surabaya (2003)
3. Juara I cabang tafsir bahasa Inggris dalam MTQ tingkat Kabupaten Mojokerto (2005)
4. Juara II cabang tafsir bahasa Inggris dalam MTQ tingkat Kota Depok (2006)
5. Juara I cabang tafsir bahasa Inggris dalam MTQ tingkat Propinsi Sumatera Selatan (2006)
6. Mewakili Propinsi Sumatera Selatan cabang tafsir bahasa Inggris dalam MTQ Nasional ke XXI di Kendari Sulawesi Tenggara (2006)
7. Mengikuti Program Intensif Bahasa Inggris di Pare Kediri (2005)
8. Ketua Bidang Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir Forum Kajian Islam Kontemporer dalam Islamic Studies for Moslem Youth (ISMY) di Mojokerto (2008-2009)
9. Ketua Bidang Tafsir *Jam'iyatul Qurrâ' wa al-Huffâzh* (JQH) Kabupaten Mojokerto (2008-2013)
10. Partisipasi dalam Pelatihan Kajian Ilmiah Islam Postkolonial di STITNU Mojokerto (2016)
11. Partisipasi dalam Program Klinik Proposal Penelitian yang diadakan Forum Komunikasi Dosen Peneliti (FKDP) di Universitas Muhammadiyah Sidoarjo (2017)
12. Mengikuti Pelatihan Kader Mufasir (PKM) yang diselenggarakan oleh Pusat Studi Al-Qur`an (PSQ) Jakarta selama satu semester (2018-2019)
13. Mengikuti *Daurah 'Ilmiyyah li al-Khuthabâ'* yang diselenggarakan oleh Universitas al-Azhar Mesir bekerja sama dengan Institut PTIQ Jakarta (2019)

