**BAB II**

**M. QURAISH SHIHAB, *TAFSĪR* *AL*-*MISBĀH* DAN GAMBARAN UMUM AYAT-AYAT ANTROPOMORFISME**

**A. M. Quraish Shihab**

**1. Identitas Diri dan Riwayat Pendidikan**

Nama lengkapnya adalah Muhammad Quraish Shihab. Ia lahir di Rappang, Sulawesi Selatan, pada 16 Februari 1944 M.[[1]](#footnote-2) Ayahnya bernama Abdurrahman Shihab (1905-1986) keluarga keturunan Arab yang terpelajar. Ia merupakan alumnus *Jami’atul Khairi* Jakarta.[[2]](#footnote-3) Abdurrahman Shihab adalah seorang ulama dan guru besar dalam bidang tafsir di IAIN Alaudin, Ujung Pandang dan dipandang sebagai salah satu tokoh pendidik yang memiliki reputasi baik di kalangan masyarakat Sulawesi Selatan. Kontribusinya terbukti dalam usahanya membina perguruan tinggi di Ujung Pandang, yaitu pada Universitas Muslim Indonesia (UMI) sebagai salah satu pendiri universitas swasta yang cukup terkemuka di Ujung Pandang tersebut, dan juga sebagai rektor di IAIN Alaudin Ujung Pandang.

Sebagai seorang akademisi yang sebagian besar waktunya dihabiskan untuk dunia kampus, Abdurrahman Shihab tetap rutin menyisihkan waktunya untuk keluarga, saat-saat seperti itu dimanfaatkan untuk memberikan petuah-petuah keagamaan yang kebanyakan berupa ayat-ayat al-Qur’an kepada putra-putrinya. Dari petuah-petuah keagamaan yang berasal dari ayat-ayat al-Qur’an, hadīs-hadīs Nabi Muhammad SAW., serta perkataan sahabat maupun pakar-pakar ilmu al-Qur’an yang diberikan oleh orangtuanya inilah M. Quraish Shihab mendapatkan motivasi awal dan benih-benih kecintaan terhadap bidang studi al-Qur’an. [[3]](#footnote-4)

Menurut M. Quraish Shihab, minat ayahnya terhadap ilmu memang besar, meskipun sibuk berwiraswasta, dia selalu berusaha meluangkan waktunya untuk berdakwah dan mengajar, baik di masjid maupun di perguruan tinggi Islam. Bahkan sebagian besar hartanya benar-benar dipergunakan untuk kepentingan ilmu, baik dengan menyumbangkan buku-buku bacaan maupun membiayai lembaga-lembga pendidikan Islam di wilayah Sulawesi. Kecintaan ayahnya terhadap ilmu melatarbelakangi dan memotivasi M. Qurasih Shihab dalam meniti jenjang pendidikannya. Bahkan minatnya terhadap studi al-Qur’an sangat dipengaruhi ayahnya. Sejak kecil umur 6-7 tahun ia sudah harus mendengar ayahnya mengajar al-Qur’an. Pada saat seperti ini, selain disuruh mengaji (membaca al-Qur’an), ayahnya juga menjelaskan secara sepintas kisah-kisah dalam al-Qur’an. Dan di sinilah menurut pengakuan M. Qurasih Shihab, benih kecintaanya kepada al-Qur’an mulai tumbuh. Selanjutnya, adalah dukungan dan pengaruh sang Ibu, selain mendorong anak-anaknya untuk belajar, ia juga ketat soal agama dari sudut pandang al-Qur’an dan hadīs.   “bahkan hingga sekarang walaupun saya sudah doktor dia tidak segan-segan menegur saya “ kata M. Quraish Shihab. Dalam suasana yang agamis inilah M. Qurasih Shihab tumbuh dan berkembang. Keharmonisan keluarga yang demikian dan bimbingan orangtua yang selalu diberikan telah membekas dan berpengaruh dalam diri M. Quraish Shihab.[[4]](#footnote-5)

Bedasarkan latar belakang tersebut di atas, maka dapat dimaklumi jika minat M. Quraish Shihab terhadap studi agama, khususnya studi al-Qur’an sangat besar. Hal ini dapat dilihat dari jenjang pendidikan yang dipilih oleh dia, yang berikut akan diuraikan.

Pendidikan formal yang ditempuh oleh M. Quraish Shihab, dimulai dari sekolah dasar di Ujung Pandang, kemudian dilanjutkan dengan sekolah menengah, sambil belajar agama di Pondok Pesantren *Dār al-Hadīs al-Fiqhiyya*h di kota Malang, Jawa Timur (1956-1958).[[5]](#footnote-6) Dari awal M. Quraish Shihab sudah berminat mendalami Studi al-Qur’an, akan tetapi karena nilai bahasa Arabnya yang dicapai di tingkat menengah belum maksimal, ia tidak diizinkan untuk melanjutkan studinya di Fakultas Ushuluddin Jurusan Tafsir Hadīs Universitas al-Azhar, Mesir.[[6]](#footnote-7) Namun M. Qurasih Shihab memilih bersedia mengulang satu tahun.

Pada tahun 1958, ketika dia berusia 14 tahun M. Quraish Shihab berangkat ke Al-Azhar, Kairo Mesir untuk mendalami studi keislaman, dan diterima di kelas II Tsanawiyah al-Azhar, dengan bantuan beasiswa dari pemerintah Sulawesi.[[7]](#footnote-8) Seperti diketahui, selain sebagai pusat pembaharuan Islam, Mesir juga tempat yang tepat untuk studi al-Qur’an. Sejumlah tokoh seperti Muhammad Abduh dan Rasyd Ridha adalah mufassir kenamaan yang berasal dari negeri Piramid itu.

Di Mesir M. Quraish Shihab tidak banyak melibatkan diri dalam aktivitas kemahasiswaan, meskipun demikian, ia sangat aktif memperluas pergaulannya, terutama dengan mahasiswa yang berasal dari negara-negara lain. Belajar di Mesir, sangat menekan aspek hafalan. Hal ini juga dialami oleh M. Quraish Shihab, ia mengakui bahwa jika jawaban ujian tidak persis dengan catatan, nilainya akan kurang. Fenomena belajar di Mesir, dalam pengamatan Qurasih cukup unik.

Menurut M. Quraish Shihab pada musim ujian banyak mahasiswa yang belajar sambil berjalan-jalan, suatu fenomena unik yang tidak ditemukan di Indonesia. Selain harus memahami teks yang sedang dipelajari, mereka juga harus menghafalnya. “ hal yang sama juga saya lakukan. Biasanya setelah shalat saya menghafal teks, kemudian berusaha memahaminya sambil berjalan-jalan”, kata M. Quraish Shihab. Soal hafalan ini dia sangat mengagumi kekuatan hafalan orang-orang Mesir, khususnya dosen-dosen al-Azhar. Dalam pandangan M. Quraish Shihab, belajar dengan cara menghafal itu bukan lagi tak ada positifnya. Bahkan menurut dia nilai postif ini akan bertambah jika dibarengi dengan kemampuan analisis. Masalahnya, adalah bagaimana menggabungkan kedua hal ini.[[8]](#footnote-9)

Pada tahun 1967, M. Quraish Shihab meraih gelar Lc (S1) dari Fakultas Ushuluddin Jurusan Tafsir Hadīs Universitas al-Azhar. Kemudian ia melanjutkan pendididkanya di fakultas yang sama, dan pada tahun 1969 ia berhasil meraih gelar MA untuk spesialis bidang Tafir al-Qur’an.[[9]](#footnote-10)

Sekembalinya M. Quraish Shihab ke Ujung Pandang tahun 1969 dia dipercayakan untuk menjabat sebagai wakil rektor bidang Akademis dan Kemahasiswaan pada IAIN Alaudin, Ujung Pandang. Selain itu juga diberikan jabatan lain, baik di bidang kampus seperti koordinator perguruan tinggi swasta (wilayah VII Indonesia bagian Timur), maupun di luar kampus sperti pembantu pimpinan kepolisaian Indonesia Timur dalam bidang pembinaan mental. Selama di Ujung Pandang M. Quraish Shihab juga sempat melakukan beberapa penelitian antara lain “ penerapan kerukunan hidup keberagamaan di Indonesia Tmur “, “masalah wakaf Sulawesi Selatan”[[10]](#footnote-11)

Meskipun telah menduduki berbagai jabatan, semangat M. Qurasih Shihab untuk melanjutkan pendidikan tetap tinggi. Ayahnya selalu berpesan agar ia berhasil mencapai gelar doktor. Oleh karena itu ketika kesempatan untuk melanjutkan studi itu datang, pada tahun 1980, M. Qurasih Shihab kembali ke Kairo dan melanjutkan pendidikan ke tingkat doktoral.[[11]](#footnote-12)

Pada tahun 1982 dengan disertasi yang berjudul *al-durar li al-Biqā’I* *tahqīq wa dirāsah.* M. Quraish Shihab berhasil meraih gelar doktor dalam ilmu-ilmu al-Qur’an dengan yudisium *Summa Cum Laude* disertai penghargaan tingkat I (*mumtaz ma’a martabat al-syaraf al-‘ula*).[[12]](#footnote-13) M. Quraish Shihab pada waktu itu adalah orang pertama dari Asia Tenggara yang meraih gelar doktor dalam bidang ilmu-ilmu al-Qur’an dari Universitas al-Azhar, Mesir.[[13]](#footnote-14)

Sekembalinya ke Indonesia pada tahun 1984, M. Quraish Shihab ditugaskan di Fakultas Ushuluddin dan Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, selain itu, ia juga dipercayai menduduki sejumlah lajnah Pentashih al-Qur’an Departemen Agama, dan anggota Badan Pertimbangan Pendidikan Nasional. Dalam Ikatan Cendekiawan Muslim Indoensia (ICMI) M. Quraish Shihab dipercayai menduduki sebagai asisten ketua umum.[[14]](#footnote-15)

**2. Pemikiran dan Karya-Karya M.Quraish Shihab di Bidang Ilmu al-Quran dan Tafsir**

a. Pemikirannya

Dari seluruh karya tulis Quraish Shihab ditemukan kesimpulan bahwa secara umum karakteristik pemikiran Quraish Shihab adalah bersifat rasional dan moderat.[[15]](#footnote-16) Sifat rasional pemikirannya diabdikan tidak untuk, misalnya, memaksakan agama mengikuti kehendak realitas kontemporer, tetapi lebih mencoba memberikan penjelasan atau signifikansi khazanah agama klasik bagi masyarakat kontemporer atau mengapresiasi kemungkinan pemahaman dan penafsiran baru tetapi dengan tetap sangat menjaga kebaikan tradisi lama. Dengan kata lain, dia tetap berpegang pada adagium ulama *al-Muĥāfazah bi al-Qādim al Sāliĥ wa al-akhdh bi al-Jadīd al-Ashlah* (memelihara tradisi lama yang masih relevan dan mengambil tradisi baru yang lebih baik).[[16]](#footnote-17)

Berdasarkan uraian di atas, kita dapat mengatakan bahwa M. Quraish Shihab adalah sarjana muslim kontemporer Indonesia yang berhasil tidak hanya dalam bidang keilmuannya, tetapi juga dalam karir sosial kemasyarakatan.

Informasi tersebut memperlihatkan bahwa ia adalah seorang ahli tafsir yang pendidik. Dengan kata lain ia adalah seorang ulama yang memanfaatkan keahliannya untuk mendidik umat. Hal ini ia lakukan pula melalui sikap dan kepribadiannya yang penuh dengan sikap dan sifat yang patut diteladani. Ia memiliki sifat-sifat sebagai guru atau pendidik yang patut diteladani.[[17]](#footnote-18)

selanjutnya untuk melihat pemikiran M. Quraish Shihab dalam kaitannya dengan penelitian ini, maka akan dipaparkan pemikirannya terkait konsep *tafsir, ta’wil, muhkam* dan *mutasyabih* berikut ini.

a. Konsep *Tafsīr* dan *Ta’wīl* Menurut M. Quraish Shihab

1. *Tafsīr*

Konsep tentang tafsīrdan ta’wīlmenurut M. Quraish Shihab dapat ditemukan di dalam karya dia yang berjudul *Kaidah Tafsīr: Syarat, dan Ketentuan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur’an .* Kata *Tafsīr,* pada mulanya berarti penjelasan, atau menampakkan sesuatu.[[18]](#footnote-19) Lebih lanjut dengan merujuk kepada pendapat Ahmad Ibnu Faris (w. 395 H) dalam bukunya *al-Maqayis fi al-Lughah* M. Quraish Shihab menjelaskan bahwa kata-kata yang terdiri dari ketiga huruf *fa-sin-ra* mengandung arti keterbukaan dan kejelasan.[[19]](#footnote-20) Dari sini kata *fasara* ( فسر) serupa dengan kata *safara* (سفر), hanya saja yang pertama mengandung arti menampakkan makna yang dapat terjangkau oleh akal, sedang yang kedua, yakni *safara,* menampakkan hal-hal yang sifatnya material dan dapat diindrawi.[[20]](#footnote-21)

Patron kata *tafsīr* (تفسير) yang terambil dari kata *fasara* (فسر) mengandung makna kesungguhan atau berulang-ulang melakukan upaya membuka. Sehingga demikian itu berarti kesungguhan dan upaya berulang-ulang untuk membuka apa yang tertutup dan menjelaskan apa yang *musykil.[[21]](#footnote-22)*

Pejelasan M. Quraish Shihab di atas secara hakikat juga senada dengan penjelasan oleh ulama lain, misalnya seperti yang ditulis oleh al-Dzahabi dalam kitabnya *al-Tafsīr wa al-Mufassirun,* bahwa yang dimaksud *tafsīr* ialah *al-idhah wa al-tabyin* (penjelasan dan keterangan).[[22]](#footnote-23) Begitupun Ibn Manzur menulis dalam *Lisan al-‘Arab,* yaitu *Kasyf al-Mughathata* (membuka sesuatu yang tertutup), yaitu menjelaskan maksud yang sukar dipahami dari suatu lafadz.[[23]](#footnote-24) Kemudian kata *tafsīr* juga telah menjadi kosa kata baku dalam bahasa Indonesia. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) *tafsīr* berati keterangan atau penjelasan tentang ayat-ayat al-Qur’an atau kitab suci lainya sehingga lebih jelas maksudnya.[[24]](#footnote-25)

Dalam bukunya M. Qurash Shihab menulis bahwa secara umum *TAFSĪR* ialah penjelasan tentang maksud firman-firman Allāh Swt. sesuai dengan kemampuan manusia.[[25]](#footnote-26) *TAFSĪR* itu lahir dari upaya yang sungguh-sungguh dan berulang-ulang sang penafsir untuk ber-*istinbath* atau menarik dan menemukan makna-makna pada teks ayat-ayat al-Qur’an serta menjelaskan apa yang *musykil* (samar) dari ayat-ayat tersebut sesuai dengan kemampuan dan kecenderungan sang penafsir.

Dalam penjelasannya, M. Quraish Shihab sangat menekankan beberapa hal yang harus diperhatikan oleh seorang penafsir, sebagai berikut:[[26]](#footnote-27)

1). Sang penafsir harus bersungguh-sungguh dan berulang-ulang berupaya untuk menemukan makna yang benar dan dapat dipertanggung jawabkannya. Penafsiran bukanlah perkerjaan sampingan. Penafsiran al-Qur’an tidak boleh dilakukan atas dasar kira-kira, karena yang di*TAFSĪR*kan adalah firman Allāh SWT. dan karena ia dapat berdampak besar bagi kehidupan duniawi dan ukhrawi;

2). Sang penafsir tidak hanya bertugas menjelaskan makna yang dipahaminya, tetapi dia juga hendaknya berusaha menyelesaikan ke-*musykilan* atau kesamaran *lafazh* atau kandungan ayat. Namun penyelesaiannya jangan dipaksakan, biarlah ia dalam kesamarannya untuk yang bersangkutan, bahkan bisa jadi sepanjang generasinya. Suatu ketika *Insya’ Allāh,* akan terungkap sebagaimana yang terbukti dewasa ini dari banyak masalah yang belum terungkap di masa lalu;

3). Karena *tafsīr* adalah upaya manusia sesuai dengan kemampuan dan kecenderungannya, maka tidak dapat dihindari adannya peringkat-peringkat hasil karya penafsiran, baik dari segi kedalaman uraian atau kedangkalannya, keluasan atau kesempitannya, maupun corak penafsiran, seperti corak hukum, filosofi, kebahasaan, atau sains dan sebagainya. Masing-masing menimba dari al-Qur’an dan mempersembahkan apa yang ditimbanya, walau berbeda-beda, tetapi tidak tertutup kemungkinan semuanya benar.

2. *Ta’wīl*

Term *tafsīr* dan *ta’wīl* merupakan dua istilah yang populer sejak permulaan Islam sampai sekarang. Namun istilah *ta’wīl* pernah menimbulkan polemik yang tajam di kalangan ulama, khususnya generasi *muta’akhkhirin* (permulaan abad ke-4 Hijriah).[[27]](#footnote-28) Salah satu penyebabnya adalah berbedanya pemahaman dan persepsi antara generasi *salaf* (sahabat, *tabi’in,* dan *tabi’tabi’in*) dan generasi yang datang kemudian (*muta’akhkhirin*) tentang kondisi istilah tersebut. Para ulama *salaf* cenderung memahami istilah *ta’wīl* sama dengan *tafsīr.[[28]](#footnote-29)* Persepsi ulama salaf ini didasarkan kepada doa Nabi Muhammad Saw., kepada Ibnu Abbas “للهم فقهه في الدين و علمه التاويل “ (*Ya Allāh anugerahkanlah kepadanya (Ibnu Abbas) pemahaman yang benar terhadap agama dan ajarilah ia tentang ta’wīl*).[[29]](#footnote-30)

M. Quraish Shihab menjelaskan bahwa asal kata *ta’wīl* (تأويل ) terambil dari kata *aul* (اول) yang berarti kembali, dan *ma’al*  yang berarti kesudahan.[[30]](#footnote-31) Men-*ta’wīl-*kan sesuatu berarti menjadikannya berbeda dari semula. Dengan kata lain, *ta’wīl* adalah *mengembalikan makna kata/kalimat ke arah yang bukan arah makna harfiyahnya yang dikenal secara umum*. M. Quraish Shihab lebih lanjut menjelaskan bahwa proses pen*-ta’wīl*-an terjadi dalam dua tahap. Pertama, pengembalian kata/kalimat ke dalam benak untuk mengetahui maknanya yang populer, lalu terjadi pengembalian. Kedua, yaitu makna yang telah tergambar dalam benak itu dikembalikan lagi ke makna lain, sehingga lahir makna kedua yang bersumber dari makna yang pertama.[[31]](#footnote-32) Dia membuat suatu perumpamaan untuk memperjelas apa yang dimaksud dengan *ta’wīl,* yaitu jika kita mendengar kalimat “ dia duduk di atas kursi yang basah”, maka makna yang dapat diambil pertamakali oleh benak kita adalah keberadaan seseorang dalam posisi tertentu di satu tempat duduk yang terkena air, tetapi karena adanya indikator yang menghalangi pengertian itu, maka seseorang bisa memaknai lagi makna kalimat itu di atas makna lain yang lebih jauh, yaitu dengan memahaminya sebagai seseorang yang sedang berada dalam jabatan yang menyenangkan.

3. Persamaan dan Perbedaan *Tafsīr* dan *Ta’wīl*

M. Qurasih Shihab menjelaskan, bahwa sebagian ulama mepersamakan antara *tafsīr* dan *ta’wīl.[[32]](#footnote-33)* Hal ini juga telah disinggung pada uraian sebelumnya, bahwa pada umumnya ulama *salaf* tidak membedakan pengertian antara *tafsīr* dan *ta’wīl*.[[33]](#footnote-34) Namun belakangan ulama *muta’akhkhirīn* membedakan dengan menyatakan, bahwa *tafsīr* berkaitan dengan lafazh/kosakata, sedang *ta’wīl* berkaitan dengan kalimat/susunan kata. Ada lagi yang menyatakan, bahwa *TAFSĪR* berkaitan dengan *riwayat,* sedang *ta’wīl* berkaitan dengan *dirayat,* yakni pengetahuan, nalar, dan analisis. *TAFSĪR* adalah mendengar dan mengikuti, sedang *ta’wīl* adalah ber-*istinbath,* yaitu mengeluarkan nalar untuk mencapai kesimpulan.[[34]](#footnote-35)

Perbedaan persepsi tentang *ta’wīl* seperti di atas, selanjutnya melahirkan sikap yang berbeda pula di kalangan ulama, khususnya ulama *muta’akhikhirīn.* Merujuk kepada makna *ta’wīl* seperti di atas, maka penggunaanya terhadap al-Qur’an secara berlebihan menjadikan *ta’wīl* tidak berkenan di hati dan pikiran sementara ulama, khususnya mereka yang hidup sebelum abad ke-3 H, atau kelompok yang berusaha melakukan pemurnian agama dari segala yang baru.

M. Quraish Shihab, berpendapat terkait sikap ulama terhadap *ta’wīl* terdapat dua pertimbangan:[[35]](#footnote-36)

1). Men-*ta’wīl-*kannya, karena jika tidak, si penafsir berpotensi besar melakukan kekeliruan dengan memberi makna lafadz/susunan kata berlebih atau berkurang, bahkan menyimpang dari makna yang sebenarnya, atau

2). Tidak membahasnya sama sekali, sambil menegaskan *Allāh A’lam bi Muradihi* (الله اعلم بمرده),[[36]](#footnote-37) sebagai jawaban Imam Malik (93-179H/71-796), ketika ditanyai tentang makna firman Allāh SWT. dalam Q.S Thaha(20): 5 (الرحمن على العرش استوى). Dia menjawab bahwa pengertian kebahasaan kata demi kata penggelan ayat tersebut itu cukup jelas, lalu dia terdiam tidak menjelaskan apa maksudnya, bahkan dalam keterangan lain berkata: *“mempertanyakan hal itu adalah bid’ah.”*

Berangkat dari uraian di atas, selanjutnya M. Qurasih Shihab mempertegas bahwa penggunaan *ta’wīl* terhadap ayat-ayat al-Qur’an dibenarkan dengan menggarisbawahi syarat-syarat penggunaanya.[[37]](#footnote-38) Dengan demikian terlihat betapa besar peranan *ta’wīl*. Ia tidak saja dituntut mengetahui *tafsīr,* yaitu makna kata dan riwayat-riwayat yang berkaitan dengannya, tetapi juga *istinbath.* Karena itu tidak dibenarkan seseorang melakukan *ta’wīl* tanpa mengetahui dan memenuhi syarat-syaratnya, yang antara lain adalah: syarat-syarat yang berkaitan dengan bahasa, sebab kalau tidak, ia akan digiring oleh kedangkalan pengetahuannya atau subjektifitasnya untuk mengalihkan ayat sesuai dengan prakonsepsinya. Karena itu, semua pen-*ta’wīl* adalah penafsir, dan tidak semua penafsir adalah pen-*na’wīl.[[38]](#footnote-39)*

Selanjutnya dapat ditegaskan, bahwa M. Quraish Shihab termasuk pakar *TAFSĪR* yang memberikan tempat terhadap *ta’wīl* dalam memahami ayat-ayat al-Qur’an . Oleh sebab itu dalam penelitian ini, akan ditelaah secara mendalam bagaimana penerapan *ta’wīl* oleh M. Quraish Shihab terhadap ayat-ayat yang dipandang sebagai *mutasyabihat* khususnya terkait ayat-ayat antropomorfisme (*tajsim*). Maka dari itu, akan diawali dengan konsep *muhkamat* dan *mutasyabihat* menurut M. Quraish Shihab.

b. Konsep *Muhkam* dan *Mutasyabih* Menurut M. Quraish Shihab

Istilah *muhkam* dan *mutasyabih* berasal dari bahasa Arab: محكم dan متشابه. Secara etimologi kata *muhkam* berasal dari kata *ihkam,* dimana al-Zarqani menjelaskan kata tersebut mempunyai berbagai konotasi, namun demikian tetap mengacu kepada satu pengertian, yaitu *al-man’u* ( المنع) yang berarti mencegah, أحكم الأمر artinya *“ membuat sesuatu itu menjadi kokoh dan tercegah dari kerusakan.”[[39]](#footnote-40)*  Dalam pengertian etimologi tersebut, M. Quraish Shihab mempunyai penjelasan yang berbeda dengan al-Zarqani, namun demikian secara subtansi maksudnya sama. Menurutnya kata *muhkam* (محكم) berasal dari kata *hakama* (حكم) yang berarti *menghalangi.* Seperti *hukum* yang berfungsi menghalangi terjadinya penganiayaan, demikian juga *hakim. Kendali* bagi hewan dinamai *hakama,* karena ia menghalangi hewan mengarah ke arah yang tidak diinginkan. *Muhkam* adalah *sesuatu yang terhalangi/bebas dari keburukan.[[40]](#footnote-41)* Jika seseorang menyifati suatu bangunan dengan kata ini, maka itu berarti bangunan tersebut kokoh dan indah, tidak memiliki kekurangan. Bila susunan kalimat tampil dengan indah, benar, baik dan jelas maknanya, maka kalimat itupun dilukiskan dengan *muhkam.*

Kedua pengertian etimologi yang dikemukakan oleh al-Zarqani dan M. Qurasih Shihab tersebut, senada dengan apa yang dimaksudkan dalam kamus bahasa Arab.[[41]](#footnote-42) Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa kata *muhkam* (محكم), menurut M. Quraish Shihab mengandung arti *sesuatu yang terhindar atau terhalangi dari keburukan.*

Dalam tataran terminologi tentang apa yang dimaksud dengan ayat-ayat *muhkam,* M. Quraish Shihab menyimpulkan definisi-definisi yang secara umum telah dikemukakan para pakar, definisi tersebut diantaranya:[[42]](#footnote-43)

1). Ayat yang diketahui maksudnya, baik karena jelas redaksinya sendiri, melalui *ta’wīl/penafsiran;*

2). Ayat yang tidak dapat menerima, kecuali satu penafsiran;

3). Ayat yang kandunganya tidak mungkin dibatalkan (*mansukh*);

4). Ayat yang jelas maknanya dan tidak membutuhkan penejelasan dari luar dirinya, atau ayat yang tidak disentuh sedikitpun kemusykilan.

Merujuk kepada variasi definisi di atas, M. Qurasih Shihab menyimpulkan, bahwa yang dimaksud dengan *muhkam,* adalah ayat-ayat yang jelas maknanya.[[43]](#footnote-44) Dengan demikian, *muhkam* mengandung pengertian ayat-ayat yang tidak memerlukan penjelasan, disebabkan jelasnya makna dan *dilalah* yang dikandungnya.

Kata *muatasyabih* dalam bahasa Indonesia diartikan “mirip” atau “samar-samar,” juga mengandung berbagai konotasi yang biasanya membawa ketidakpastian atau ragu.[[44]](#footnote-45) Sementara itu ‘Ali Muhammad Syarif dalam bukunya *faid al-rahman fi taujih mutasyabih nidzam al-Qur’an* menjelaskan bahwa *mutasyabih* secara bahasa berarti *menyerupai* (المماثلة) atau *penyerupaan pada sesuatu yang dipandang samar, atau penyerupaan terhadap sesuatu dari segala sudut pandang atau sebagiannya.[[45]](#footnote-46)* Menurut Ibnu Manzur dalam *lisān al-Arab* kata *mutasyabih* (متشابه) berasal dari kata *al-Syabah* (الشبه) yang berarti *serupa.[[46]](#footnote-47)*

Menurut istilah, *mutasyabih* adalah:

ما يتكرر من القران الكريم في مواضع منه متعددة, و على وجوه وصور متعددة[[47]](#footnote-48)

“*apa-apa yang diulang dalam al-Qur’an , baik dari segi objek yang berkaitan dengannya dalam jumlah tertentu, dan dari segi penggambarannya”*

*Mutasyabih* dalam pengertian di atas adalah dimaksudkan ayat-ayat yang mengalami kesamaran makna dikarenakan pengulangan (*tikrar*) baik dari segi lafadz, kalimat, atau ayat. Sedangkan yang dimaksud dengan (في مواضع من) adalah pengulangan yang terdapat lafadz-lafadz pada suatu kalimat, atau pengulangan ayat-ayat pada suatu surat. Semisal ayat *fabi aiyi alā irabbikumā tukazzibān* pada surat al-Rahmān.

Dalam al-Qur’an Allāh Swt., memperkenalkan istilah *mutasyabih* (متشابه) dalam Q.S al-Zumar (39): 23" كتبا متشبها" M. Quraish Shihab menjelaskan kata *mutasyabih* dalam ayat tersebut, adalah ayat-ayat al-Qur’an serupa dalam keindahan dan ketepatan susunan redaksinya serta kebenaran informasinya.[[48]](#footnote-49) Dalam ayat lain, Allāh Swt juga menyebutkan istilah tersebut (Q.S al-Imran(3): 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”*

Menurut M. Quraish Shihab, kata *mutasyabihat* dalam ayat 7 surat *al-Imrān* di atas, bermakna “*samar”.[[49]](#footnote-50)* Ini adalah pengembangan dari makna *keserupaan* di atas. Memang keserupaan dua hal atau lebih dapat menimbulkan kesamaran dalam membedakannya masing-masing.

Secara umum, para pakar juga memperselisihkan definisi *mutasyabih,* antara lain:

1). Ayat-ayat yang hanya Allāh SWT. yang tahu kapan terjadi apa yang diinformasikan, seperti datangnya hari kiamat dan lain sebagainya;

2). Ayat yang tidak dipahami kecuali dengan mengaitkan penjelasan;

3). Ayat yang mengandung kemungkinan banyak makna;

4). Ayat yang *mansukh* yang tidak diamalkan karena batal hukumnya;

5). Apa yang diperintahkan untuk diimani, lalu menyerahkan maknanya kepada Allāh SWT.;

6). Kisah-kisah dalam al-Qur’an ;

7). Huruf-huruf *muqatha’ah.*

Pada akhir kesimpulannya M. Quraish Shihab menegaskan bahwa definisi-definisi yang telah dijelaskan di atas (*muhkam* dan *mutasyabih*) oleh para ulama dan pakar, mengandung kelemahan-kelemahan dari masing-masing perbedaan. Sehingga dapat disimpulkan, bahwa *muhkam* adalah ayat yang jelas maknanya, sedangkan *mutasyabih* adalah ayat yang samar. [[50]](#footnote-51)

c. Karya-Karya M. Quraish Shihab

Para mahaisiwa Indonesia tingkat sarjana pada tingkat institut studi-studi Islam Universitas Mc Gill menyatakan bahwa karya-karya M. Quraish Shihab melafalkan standar baru bagi studi-studi al-Qur’an yang digunakan oleh penduduk muslim awam.[[51]](#footnote-52)

Beberapa karya tulis berupa buku yeng telah dia hasilkan antara lain sebagai berikut:

1. *TAFSĪR* al-Manar, Keistimewaan dan Kelemahannya (Ujung Pandang, IAIN Alauddin, 1984);
2. Untaian Permata Buat Anakku (Bandung: Mizan 1998);
3. Pengantin al-Qur'an (Jakarta: Lentera Hati, 1999);
4. Haji Bersama Quraish Shihab (Bandung: Mizan, 1999);
5. Sahur Bersama Quraish Shihab (Bandung: Mizan 1999);
6. Shalat Bersama Quraish Shihab (Jakarta: Abdi Bangsa);
7. Puasa Bersama Quraish Shihab (Jakarta: Abdi Bangsa);
8. Fatwa-fatwa (4 Jilid, Bandung: Mizan, 1999);
9. Satu Islam, Sebuah Dilema (Bandung: Mizan, 1987);
10. Filsafat Hukum Islam (Jakarta: Departemen Agama, 1987);
11. Pandangan Islam Tentang Perkawinan Usia Muda (MUI & Unesco, 1990);
12. Kedudukan Wanita Dalam Islam (Departeman Agama);
13. Membumikan al-Qur’an (Bandung: Mizan, 1994);
14. Lentera Hati (Bandung: Mizan, 1994);
15. Studi Kritis Tafsīr al-Manar (Bandung: Pustaka Hidayah, 1996);
16. Wawasan al-Qur’an (Bandung: Mizan, 1996);
17. Tafsīr al-Qur’an (Bandung: Pustaka Hidayah, 1997);
18. Hidangan Ilahi, *Tafsīr* Ayat-Ayat Tahlili (Jakarta: Lentara Hati, 1999);
19. Jalan Menuju Keabadian (Jakarta: Lentera Hati, 2000);
20. Tafsīr Al-Mishbāh (15 Jilid, Jakarta: Lentera Hati, 2003);
21. Jilbab Pakaian Wanita Muslimah; dalam Pandangan Ulama dan Cendekiawan Kontemporer (Jakarta: Lentera Hati, 2004);
22. Dia di Mana-mana; Tangan Tuhan Di balik Setiap Fenomena (Jakarta: Lentera Hati, 2004);
23. Perempuan (Jakarta: Lentera Hati, 2005);
24. Logika Agama; Kedudukan Wahyu & Batas-Batas Akal Dalam Islam (Jakarta: Lentera Hati, 2005).
25. Rasionalitas al-Qur’an; Studi Kritis atas Tafsīr al-Manar (Jakarta: Lentera Hati, 2006) ;
26. Menabur Pesan Ilahi; al-Qur’an dan Dinamika Kehidupan Masyarakat (Jakarta: Lentera Hati, 2006);
27. Wawasana al-Qur’an; Tentang Dzikir dan Doa (Jakarta: Lentera Hati, 2006);
28. Asma' al-Husna; Dalam Perspektif al-Qur’an (Jakarta: Lentera Hati);
29. Al-Lubab; Makna, Tujuan dan Pelajaran dari al-Fatihah dan Juz 'Amma (Jakarta: Lentera Hati) ;
30. 40 Hadits Qudsi Pilihan (Jakarta: Lentera Hati) ;
31. Berbisnis dengan Allāh Swt.; Tips Jitu Jadi Pebisnis Sukses Dunia Akhirat (Jakarta: Lentera Hati) ;
32. Menjemput Maut; Bekal Perjalanan Menuju Allāh Swt. (Jakarta: Lentera Hati);
33. M. Quraish Shihab Menjawab; 101 Soal Perempuan yang Patut Anda Ketahui (Jakarta: Lentera Hati) ;
34. M. Quraish Shihab Menjawab; 1001 Soal Keislaman yang Patut Anda Ketahui (Jakarta: Lentera Hati) ;
35. Seri yang Halus dan Tak Terlihat; Jin dalam al-Qur’an (Jakarta: Lentera Hati);
36. Seri yang Halus dan Tak Terlihat; Malaikat dalam al-Qur’an (Jakarta: Lentera Hati);
37. Seri yang Halus dan Tak Terlihat; Setan dalam al-Qur’an (Jakarta: Lentera Hati);
38. Al-Qur’an dan Maknanya (Jakarta: Lentera Hati) ;
39. Membumikan al-Qur’an Jilid 2; Memfungsikan Wahyu dalam Kehidupan (Jakarta: Lentera Hati) ;
40. Secercah Cahaya Ilahi (Bandung : Mizan, 2007)

**B. Mengenal *Tafsīr* *al*-*Misbāh***

**1. Latar Belakang Penulisan**

*Tafsīr* *al*-*Misbāh* merupakan karya besar M. Quraish Shihab dalam kajian *tafsīr*, karena buku karyanya ini dibedah dan dianalisis sesuai dengan norma pembahasan tentang karya tafsīr. M. Quraish Shihab mulai menulisnya pada hari jumat 4 Rabiul Awwal 1420H/ 18 Juni 1999 di Kairo, dan selesai pada hari jumat 8 Rajab 1423H/ 5 September 2003 di Jakarta.[[52]](#footnote-53) Pada pembahasan ini akan diuraikan latar belakang pemilihan nama *al-Misbāh,* motivasi penulisan *Tafsīr* *al*-*Misbāh*, dan sumber-sumber yang dijadikan rujukan dalam menyusun kitab ini.

1. Pemilihan Nama *Tafsīr* *al*-*Misbāh*

Kitab tafsir ini diberi nama *Tafsīr al-Misbāh: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur’an,* yang kemudian disingkat dengan *Tafsīr* *al*-*Misbāh*. Pemilihan nama ini tentulah melalui berbagai pertimbangan. Hal ini dapat dianalisis dari uraian-uraian yang diungkapan dalam kata sambutanya, yang berjudul “sekapur sirih” kemudian pada pengantar dari karya ini. Bila diteliti dengan cermat maka akan tersirat argument yang melandasi pemilihan nama ini, seperti ungkapnya:

Hidangan ini membantu manusia untuk memperdalam pemahaman dan penghayatan tentang Islam yang merupakan *pelita* bagi umat Islam dalam menghadapi berbagai persoalan hidup. Bahasanya yang demikian mempesona, redaksinya yang demikian teliti, dan mutuara pesan-pesanya yang demikian agung, telah mengantra qalbu masyarakat yang ditemuinya berdecak kagum, walaupun nalar sebagian mereka menolaknya. Maka terhadap ayang menolak itu al-Qur’an tampil sebagai mukjizat, sedang fungsinya sebagi *hudan* ditunjukkan kepada semua umat manusia, namun yang mengfungsikanya dengan baik hanyalah orang-orang yang bertaqwa.[[53]](#footnote-54)

Jelaslah bahwa pemilihan nama *al-MISBĀH* bukanlah tanpa dasar sama sekali, nama ini berasal dari bahasa Arab yang artinya lampu/pelita.[[54]](#footnote-55) Lentera atau benda lain berfungsi sama dan serupa yang berguna untuk menerangi kegelapan. Jika dilihat dari sisi makna, padanan kata, dan fungsinya, paling tidak ada dua hal yang dapat dijadikan alasan.

Pertama, bahwa pemilihan nama itu, berdasarkan pada fungsinya, *al-Misbāh* berarti lampu yang gunanya untuk menerangi kegelapan. Dengan memilih nama ini penulisnya berharap karyanya ini dapat dijadikan penerang bagi mereka yang berada dalam suasana kegelapan yang mencari petunjuk dan dapat dijadikan pedoman hidup. Bukankah al-Qur’an diturunkan sebgai petunjuk bagi manusia menuju *al-Shirāt al-Mustaqīm* atau untuk mendapatkan hidayah dari Allāh SWT. SWT. karena al-Qur’an diturunkan dengan bahasa Arab, jadi tidak semua orang dapat memahaminya. Maka di sinilah manfaat kitab tafsir ini, yaitu membantu mereka yang dalam menemukan petunjuk Illahi, sehingga kegelapan tersebut dihilangkan dengan bantuan *Tafsīr* *al-Misbāh.[[55]](#footnote-56)*

*Kedua,* didasarkan pada awal kegiatan M. Quraish Shihab dalam hal tulis menulis. Pada tahun 1980-an ia diminta sebagi pengasuh di rubik “pelita hati” pada harian Pelita. Uraian-uraian yang disajikannya menarik banyak pihak, karena memberikan nuansa yang sejuk, tidak bersifat menggurui dan menghakimi. Pada tahun 1994, kumpulan dari tulisannya tersbut diterbitkan oleh Mizan dengan judul Lentera Hati, yang kemudian menjadi *best seller* dan mengalami cetak ulang beberapa kali. [[56]](#footnote-57) Dari sinilah pengambilan nama *al-Misbāh* itu berasal, yaitu bila diambil dari artian makna.

Dengan demikian, yang dapat dikemukakan, bahwa kumpulan tulisan pada rubik “Pelita Hati” ditebitkan dengan judul “Lentera Hati”, merupakan padanan kata pelita yang fungsinya sama karena dalam bahasa Arab lentera, pelita, dan lampu disebut *al-Misbāh.*

Merujuk kepada uraian di atas, dapat dipahami bahwa pengambilan nama *al-Misbāh,* nama tersebut diambil sesuai dengan tujuan M. Quraish Shihab menulis *Tafsīr al-Misbāh,* yaitu untuk membantu umat untuk memahami dan mengambil petunjuk dari dalam al-Qur’an, sebagai petunjuk dan penerang kehidupan dunia dan akhirat.

1. Motivasi Penulisan Tafsir al-Misbah

Dalam menulis sebuah karya tulis tafsir terdapat dorongan dan motivasi penulis dalam mewujudkan karyanya, begitupun dengan M. Quraish Shihab, sejauh yang penulis telusuri, bahwa terdapat beberapa dorongan dan motivas M. Quraish Shihab dalam menulis kitab tafsirnya. Motivasi tersebut didasarkan pada tanggung jawab penulisnya sebagai ulama yang wajib memberikan penerangan kepada umat sesuai dengan bidangnya. Hal ini tergambar dalam ungkapannya: “ Adalah kewajiban para ulama untuk memperkenalkan al-Qur’an dan menyuguhkan pesan-pesannya yang terkandung di dalam al-Qur’an sesuai dengan harapan dan kebutuhan itu.”[[57]](#footnote-58)

M. Quraish Shihab menyadari bahwa kitab suci al-Qur’an yang merupakan petunjuk bagi manusia yang harus dipahami dan dimengerti maknanya. Sementara itu, terdapat banyak umat Islam yang hanya puas dengan membacanya saja tanpa diikuti pemahaman dan penghayatan akan makna dan petunjuk yang terkandung di dalamnya. Bahkan ada pula di antara mereka yang memang tidak memahami isi dan maknanya dengan benar, sementara itu sebagian yang lain telah berupaya untuk mengerti dan memahaminya, namun mereka terkendala dalam memahami bahasa al-Qur’an, dan ada pula yang terkendala dengan berbagai hal yang sulit diatasi, seperti keterbatasan waktu untuk menelaah, kekurangan ilmu dasar untuk menganalisis, kelangkaan buku rujukan dan lain sebaginya. Semua itu merupakan fenomena yang terjadi, bahkan telah membuat umat jauh dari pemahaman dan pelaksanaan petunjuk al-Qur’an yang dapat membawa mereka kepada *al-shirāth al-mustaqīm. [[58]](#footnote-59)*

Menyadari hal demikian sudah sewajarnya umat memperhatikan para ulama untuk membantunya dalam memahami al-Qur’an dengan rasa tanggung jawab. Al-Qur’an merupakan wahyu Allāh SWT. yang hendaknya didengarkan oleh siapa aja dengan seksama khususnya tentang halal dan haramnya, dijadikan rujukan dari setiap kegiatan yang dilakukan dan diteliti serta dipahami maknanya, dan dijadikan sebagai obat bagi semua penyakit kejiwaan. Namun adakalanya sebagian umat Islam tidak memperhatikan salah satu atau atau dari semua hal di atas. Hal inilah yang juga menjadi kekhawatiran M. Quraish Shihab.

1. Sumber-Sumber Penafsiran

Sumber penafsiran yang dimaksud, adalah materi yang dijadikan rujukan untuk mejelaskan makna dan kandungan ayat. Sumber penafsiran M. Quraish Shihab dalam menulis tafsir *al-Misbāh* dapat dilihat dari ungkapannya yang terdapat pada akhir “sekapur sirih” yang merupakan sambutan inti dari karya ini, sebagaimana dikutip berikut ini.

“akhirnya penulis merasa sangat perlu menyampaikan kepada pembaca bahwa apa yang dihidangkan di sini bukanlah sepenuhnya ijtihad penulis. Hasil ulama-ulama terdahulu dan kontemporer, serta pandangan-pandangan mereka sungguh banyak penulis nukil, khususnya pandangan pakar tafsir Ibrahim Umar bin Biqa’i (w. 885 H/1480 M) yang karya tafsirnya ketika masih berbentuk manuskrip menjadi bahan disertasi penulis di Universitas al-Azhar, Kairo, dua puluh tahun yang lalu. Demikian juga karya tafsir pemimpin tertinggi al-Azhar desawa ini, Sayyid Muhammad Thanthawi, juga Syekh Mutawalli al-Syarawi dan tidak ketinggalan dan tidak ketinggalan pula Sayyid Quthub, Muhammad Thahir ibn Asyur, Sayyid Muhammad Husein Thabathaba’i, serta beberapa pakar tafsir lainya.”[[59]](#footnote-60)

Ungkapan M. Quraish Shihab di atas, paling tidak mengisyaratkan dua hal penting. Pertama, bahwa sumber penafsiran yang digunakan dalam tafsir *al-Misbāh* adalah dengan melakukan ijtihad sungguh-sungguh, kemudian ia juga mempergunakan sumber rujukan fatwa-fatwa ulama terdahulu maupun kontemporer, diantaranya adalah: Ibraim bin Umar Biqa’i, Sayyid Muhammad Thanthawi, Syekh Matawalli al-Sya’rawi, Sayyid Quthub, Muhammad Thahir ibn Asyur, Sayyid Muhammad Husein Thabathaba’i, Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha, serta beberapa pakar tafsir lainya.

Selanjutnya kitab-kitab yang dijadikan sumber rujukan dalam penulisan tafsir *al-Misbah* adalah: Mafatih al-Ghaib karya Fakhruddin al-Razi (606 H/ 1210 M), kitab Nazhm al-Durar fi Tanasub al-Ayat wa al-Suwar karya Ibrahim bin Umar al-Biqa’i (809-885 H/1406-1480 M), al-Mu’alim bi al-Burhan fi Tartib Suwar al-Qur’an karya Abu Ja’far Ahmad bin Ibrahim bin Zubair (w. 708 H), al-Burhan fi Ulum al-Qur’an karya al-Suyuthi (w.911 H), al-Naba’ al-Azhim dam al-Madkhal ila al-Qur’an al-Karim karya Abdullah Darraz, al-Mizan karya Sayyid Muhammad Husein Thabathaba’i, al-Kasyaf karya al-Zamakhazyari (w.838H), al-Manar karya Muhammad Abduh (w.1905 H), dan al-Mufradat fi Gharib al-Qur’an karya al-Raghib al-Ishfahani (w. 502 H).[[60]](#footnote-61)

Berikutnya akan dikemukakan contoh penggunaan ijtihad oleh M. Quraish Shihab dalam menafsirkan al-Qur’an dalam karyanya tafsir *al-Misbah.* Seperti tatkala dia menafsirkan ayat 3 dari surat al-fatihah, sebagai berikut:

Setelah ia berpanjang lebar mengemukakan pendapat para ulama, ia mengakhirinya tafsirnya dengan penjelasan sebagai berikut:

“ kita juga dapat berkata bahwa seorang yang menghayati bahwa Allāh SWT. adalah *rahman* (pemberi rahmat kepada makhluk-makhluk-Nya dalam kehidupan dunia ini) karena Dia *rahim* (melekat pada diri-Nya sifat rahmat), maka penghayat-penghayat itu akan dapat berusaha memantapkan pada dirinya sifat rahmat dan kasih sayang sehingga menjadi ciri kepribadiannya, selanjutnya ia tidak akan ragu-ragu atau segan mencurahkan rahmat dan kasih sayang itu kepada sesama manusia tanpa membedakan suku, ras atau agama, maupun tingkat keimanan, serta memberi pula rahmat dan kasih sayang kepada makhluk-makhluk lain, baik yang hidup maupun yang mati.”[[61]](#footnote-62)

**2**. **Metode dan Corak Tafsir al-Misbah**

a. Sistematika Penulisan Tafsir al-Misbah

Sebelum menjelaskan metode dan corak tafsir pada *Tafsir* *al*-*Misbah*, terlebih dahulu akan dijelaskan sistematika penulisan tafsir ini, hal ini mengingat pada suatu penulisan karya, tentu memiliki suatu sistem yang dipakai supaya memudahkan penulisnya dalam menyusun karyanya. Oleh sebab itu biasanya seorang penulis memiliki kecenderungan tersendiri dalam memakai sistem kepenulisan yang akan dijadikan sebagi pedoman penelitianya.

Sistematika penulisan *Tafsir* *al*-*Misbah* yang dipakai oleh M. Quraish Shihab adalah sebagai berikut:

1). Memberikan pengantar yang menjelaskan sesuatu secara global pada awal permulaan setiap surat, khususnya surat al-Fatiha keterangannya terlihat diuraikan dengan panjang lebar. Hal ini memungkinkan penilaian bahwa betapa pentingnya surat ini, yang juga merupakan surat pembuka pada al-Qur’an yang isinya merupakan induk al-Qur’an itu sendiri.

2). Penulisan ayat-ayat al-Qur’an yang dikelompokkan dalam tema-tema tertentu, sesuai dengan urutanya, kemudian diikuti dengan terjemahannya. Pengelompokkan demikian merupakan konsekwensi logis dari kecenderungan terhadap metode *maudhu’i,* namun tidak meninggalkan sama sekali metode *tahlīli* karena ia harus menjelaskan makna seluruh ayat sesuai dengan urutannya dalam mushaf, maka dia menggabungkan kedua metode tersebut.

3) Uraian tentang kosa kata hanya sekedar yang dipandang perlu dalam penafsiran makna ayat. Pada karya ini, M. Quraish Shihab tidak lagi menggunakan sistem yang dilakukan ketika menulis tafsir pada masa lalu, seperti dalam tafsir *al-Qur’an al-Karim* yang diterbirkan pada tahun 1997.[[62]](#footnote-63) Sebelumnya ia selalu menguraikan setiap kosa kata dengan sangat rinci. Hal ini sengaja dilakukannya agar pembaca dapat menggunakan makna itu dalam ayat-ayat lain. Sehubungan dengan hal itu ia menulis sebagai berikut: “ karena itu, dalam tafsir tersebut, penulis memaparkan makna kosa kata sebanyak mungkin dan kaidah-kaidah tafsir yang menjelaskan makna ayat yang sekaligus dapat digunakan untuk memahami ayat-ayat lainya yang tidak ditafsirkan.”[[63]](#footnote-64) Umumnya pada tafsir ini yang dijelaskan adalah yang dipandang perlu saja. Perubahan demikian disebabkan adanya kritik dari umat yang membaca karya sebelumnya yang dianggap bertele-tele dalam uraian tentang pengertian kosa kata dan kaidah-kaidah yang disajikan.

4) Ayat al-Qur’an dan Sunah Nabi Muhammad SAW., yang dijadikan sebagai penguat atau bagian dari tafsirnya hanya ditulis terjemahannya saja, mungkin karena tafsir tersebut ditulis dalam bahasa Indonesia. Karenanya, segala sesuatu yang berupa penjelasan ayat-ayatnya diupayakan tertuang dalam bahasa itu pula.

5) Kitab-kitab tafsir para ulama terdahulu dan kontemporer dijadikan rujukan dalam penulisan kitab ini seperti: *Mafātih al-Ghaib* karya (Fakhruddin al-Razi (606 H/ 1210 M), kitab *Nazhm al-Dhurar fi Tanasub al-Ayat wa al-Suwar* karya Ibrahim bin Umar al-Biqa’i (809-885 H/ 1406-1480 M), *al-Mu’alim bi al-Burhan fi Tartib Suwar al-Qur’an* karya Abu Ja’far Ahmad bin Ibrahim al-Zubair (w. 708 H), *al-Burhan fi Ulum al-Qur’an* karya al-Zarkasyi (w. 794 H), *Asrar Tartib al-Qur’an* dan *al-Itqan fi Ulum al-Qur’an al-Karim* karya Sayyid Muhammad Husein Thabathaba’i, *al-Kasyaf* karya al-Zamakhsyari (w. 838 H), *fi Zhihal al-Qur’an* karya Sayyid Quthub (w. 1386 H), *al-Manar* karya Muhammad Abduh (w. 1905 M) dan Muhammad Rasyid Ridha (w. 1354 H).[[64]](#footnote-65)

6) Pendapat –pendapat para ulama, dianataranya al-Ghazali, Syafi’i, Syekh Thahir ibn Asyur, dan lain-lain.

b. Metoda Tafsil al-Misbah

Abdul Hayi Al-Farmawi, membagi metode penafsiran al-Qur’an menjadi empat, yaitu *ijmalli, tahlili, maudhu’i* dan *muqarran. [[65]](#footnote-66)* Ke empat metode terebut, jika dikaitkan dengan *tafsir al-Misbah,* maka akan ditemui metode yang dipakai oleh M. Quraish Shihab dalam tafsirnya adalah gabungan antara metode *maudhu’i* dan *tahlili.* Hal tersebut dapat dilihat cara penafsiran yang terdapat dalam kitab ini, yaitu pengemlompokkan ayat berdasarkan tema-tema kemudian menjelaskan ayat demi ayat, surat demi surat, sesuai dengan susunan yang terdapat di dalam mushaf.

Metode *tahlīli* sengaja dipilih oleh M. Quraish Shihab, karena dia ingin mengungkapkan semua isi kandungan al-Qur’an secara rinci agar petunjuk-petunjuk yang terkandung di dalamnya dapat dijelaskna dan dipahami oleh para pembacanya. Namun pada sisi lain M. Quraish Shihab sebenarnya tidak cukup tertarik untuk memakai metode *tahlīli*  dalam berbagai kesempatan, ia selalu mengemukakan bahwa metode yang mulai diperkenalkan oleh al-Farra’ (w. 207 H), memiliki kekurangan, diantaranya:

1). Metode *tahlīli* karena menafsirkan ayat demi ayat yang terpisah antara satu dengan yang lainya, telah menjadikan petunjuk al-Qur’an terpisah-pisah dan tidak disuguhkan kepada pembacanya secara menyeluruh.[[66]](#footnote-67)

2). Metode *tahlīli* ini sangat menyita waktu, karena panjangnya masa yang diperlukan untuk menafsirkan semua ayat al-Qur’an. Selain itu informasi yang dihidangkan juga cenderung beraneka ragam yang kala tidak selalu dibutuhkan oleh pembacaya.[[67]](#footnote-68)

3). Metode *tahlīli* ini juga seringkali menimbulkan banyak pengulangan dalam tafsirnya, hal ini akan terjadi jika kandungan dari kosa kata atau pesan ayat dan suratnya sama atau mirip dengan ayat atau surat yang telah ditafsirkan sebelumnya.[[68]](#footnote-69)

Walaupun demikian M. Quraish Shihab tidak bisa meninggalkan metode *tahlīli* dalam tafsirnya, karena harus ia lakukan untuk mencapai tujuan, yaitu menafsirkan seluruh ayat al-Qur’an.

Untuk mengatasi kelemahan-kelemahan yang terdapat dalam metode *tahlīli* M. Quraish Shihab memberi tambahan lain dalam karyanya, yaitu selain menggunakan metode *tahlīli* juga menggunakan metode *maudhu’i,* karena ia menilai bahwa cara yang lebih tepat untuk menghidangkan pesan al-Qur’an adalah dengan menggunakan metode *maudhu’i,* yaitu mengungkap pesan pesan al-Qur’an sesuai dengan tema yang diinginkan. Selain itu, ia juga menilai bahwa metode *maudhu’i* ini memiliki beberapa keistimewaan, antara lain:[[69]](#footnote-70)

1). Metode ini menghindarkan kita dari problem atau kelemahan yang terdapat dalam metode lain;

2). Metode ini juga memungkinkan penafsiran ayat dengan ayat atau dengan hadīs Rasulullah SAW., yang merupakan cara terbaik dalam menafsirkan ayat al-Qur’an;[[70]](#footnote-71)

3). Kesimpulan yang dihasilkan mudah untuk dipahami. Ini disebabkan karena hal itu membawa kita kepada petunjuk al-Qur’an tanpa mengemukakan berbagai pembahasan terperinci dalam suatu disiplin ilmu. Juga membuktikan bahwa persoalan yang disentuh al-Qur’an bukan bersifat teoritis yang tidak dapat diterapkan dalam kehidupan masyarakat. Dengan begitu, ia dapat membawa kita kepada pendapat al-Qur’an tentang berbagai problema kehidupan yang disertai dengan jawaban-jawabannya. Ia dapat menjelaskan kembali fungsi al-Qur’an sebagai kitab suci dan terakhir ia dapat membuktikan keistimewaannya dab dapat mengantar kita kepada keyakinan atas kemukjizatannya.

4). Metode ini memungkinkan seorang untuk menolak anggapan adanya ayat-ayat yang bertentangan dalam al-Qur’an. Ia sekaligus dapat dijadikan sebagai bukti bahwa ayat-ayat al-Qur’an sejalan dengan perekembangan ilmu pengetahuan dan masyarakat.

Dari uraian di atas, terlihat bahwa metode yang dipakai oleh Quraish Shihab dalam menulis tafsir al-Misbah adalah metode *tahlīli* dan *maudhu’i,* karena menganggap bahwa ia tidak bisa menggunakan satu metode saja untuk menghidangkan al-Qur’an secara keseluruhan karena metode *tahlīli* dan *maudhu’i* sama-sama mempunyai kekurangan, jadi untuk menutupi kekurangan tersebut, maka ia harus menerapkan kedua metode tersebut.

M. Quraish Shihab menafsirkan ayat dengan memaparkan segala aspek yang terkandung di dalamnya serta menerangkan makna-makna yang terkandung di dalamnya. Maka akan terlihat bahwa metode yang dipakai oleh M. Quraish Shihab adalah metode *tahlīli.*  Dengan demikian , melihat kepada penafsiran yang dilakukannya bahwa metode yang dipakainya adalah metode *tahlīli,* tapi jika diperhatikan lebih mendalam cara-cara pengelompokkan ayat yang dilakukannya menurut tema-temanya, bahwa M. Quraish Shihab tidak hanya memakai *tahlīli,* tapi juga memakai *maudhu’i* dalam menulis *Tafsir al-Misbah.* Sehubungan dengan pilihannya itu maka ia menyatakan: “dalam konteks memperkenalkan al-Qur’an, dalam buku ini, penulis akan berusaha menghidangkan bahasan pada apa yang dinamai tujuan surat, atau tema pokok surat. Memang menurut para pakar setiap surat ada tema pokoknya.”[[71]](#footnote-72)

Selanjutnya metode *maudhu’i* yang dipakai oleh M. Quraish Shihab dalam menulis *Tafsir al-Misbah* adalah metode *maudhu’i* dalam bentuk pertama, yaitu menjelaskan makna suatu surat yang beragam masalahnya diterangkan korelasi antara yang satu dengan yang lainnya, sehingga kelihatan utuh, seperti ketika menafsirkan Q.S An-Nisā’ ia membagi tema-temanya kepada ke sembilas belas kelompok, kemudian menjelaskan korelasi antara tema-tema yang telah dikelompokkannya.

Selanjutnya dalam menafsirkan ayat-ayatnya ia selalu menerangkan korelasinya dengan ayat sebelumnya. Contohnya , sebelum dia menafsirkan Q.S An-Nisā’ ayat 3 terlebih dahulu dia menjelaskan hubungan dengan ayat sebelumnya, seperti setelah melarang mengambil dan memanfaatkan harta anak yatim secara aniaya, kini yang dilarang adalah berlaku aniaya terhadap pribadi anak-anak yatim. Kemudian baru menjelaskan makna kosa kata, menjelaskan penafsiran ayatnya dengan berbagi persoalan serta memaparkan beragam masalah.

Maka metode yang digunakan dalam menulis tafsir ini adalah suatu jalan yang baru, yang belum ada dilakukan oleh para mufassir terdahulu. Kalaupun ada yang mengelompokkan ayat berdasarkan tema-tema, namun tidak sama dengan yang dilakukan oleh M. Quraish Shihab dalam tafsirnya, seperti Fakhruddin al-Razi dalam tafsirnya, sayang perhatian al-Razi dalam karyanya itu tertuju kepada aneka persoalan walau di luar bidang tafsir, sehingga uraiannya tentang tujuan atau tema surah hampir tidak terasa sama sekali.[[72]](#footnote-73) Dengan demikian, maka metode yang digunakan dapat dikatakan sebagai salah satu dari keistimewaan *Tafsir al-Misbah.*

c.Corak *Tafsir al-Misbah*

Corak penafsiran yang menjadi kecenderungan dalam suatu karya tafsir dapat dikelompokkan ke dalam tafsir *falsafi,* tafsir *‘ilmi,* tafsir *lughawi,* tafsir *fiqhi,* tafsir *al-adab al-ijtima’i.* Masing-masing dari corak tersebut memiliki kekhususan tersendiri yang membedakan antara satu dengan yang lainnya.

Menurut Hamdani Anwar dalam penelitianya terhadap tafsir *al-Misbah,* bahwa dia menyatakan *Tafsir al-Misbah* mempunyai corak *al-Ijtima’i,* yaitu corak kemasyarakatan.[[73]](#footnote-74) Ini berbeda dengan teori dasar yang dikemukakan oleh ulama terdahulu, yaitu *al-adab al-ijtima’i.*  Alasannya dengan peetimbangan bahwa M. Quraish Shihab tidak menguasai sastra baik dalam bahasa Indonesia maupun bahasa Arab, sehingga tidak layak untuk menilai suatu karya dari segi sastranya, sebab dikhawatirkan penilaian yang berangkat dari kekurangan pengetahuan akan menimbulkan kesalahan.

Corak tafsir berorientasi kepada sastra dan kemasyarakatan akan cenderung mengarah kepada masalah-masalah yang berlaku atau terjadi di masyarakat. Penjelasan-penjelasan yang diberikan dalam banyak hal selalu dikaitkan dengan persoalan yang sedang dialami umat, dan uraiannya diupayakan untuk memberikan solusi terhadap masalah tersebut. Dengan demikian, diharapkan bahwa tafsir yang telah ditulis mampu memberikan jawaban terhadap segala persoalan umat, dan ketika itu dapat dikatakan bahwa al-Qur’an memang sangat tepat untuk dijadikan sebagai pedoaman dan petunjuk.

Kemudian untuk memperkuat alasan bahwa *Tafsir al-Misbah* bercorak *al-adab wa al-ijtima’i,* maka akan dikemukakan sebuah contoh penafsiran M.Quraish Shihab, yaitu penjelasan tentang kapan puasa Ramadhan dimulai. Dalam uraiannya dikatakan bahwa puasa sudah harus dimulai bila bulan sudah mulai tampak, sudah dapat dilihat sendiri secara individu atau melalui informasi dari orang yang terpercaya. Selanjutnya M. Quraish Shihab menulis sebagai berikut:

*“*di manakah bulan itu dilihat oleh yang melihatnya? Di kawasan tempat ia berada. Demikian jawaban yang tampak sangat membatasi jangkauan penglihatan. Kelompok ulama di bawah koordinasi organisasi konferensi-konferensi Islam menetapkan bahwa dimana saja bulan dilihat oleh orang yang terpercaya, maka sudah wajib berpuasa dan berlebaran atas seluruh umat Islam, selama ketika melihatnya, penduduk yang disampaikan kepadanya berita kehadiran bulan itu, masih dalam keadaan malam. Jika selisih waktu antara satu kawasan dengan kawasan lain belum mencapai jarak yang menjadikan perbedaan terjadinya malam di satu kawasan dan siang di kawasan lain, maka dalam keadaan seperti itu puasa telah wajib bagi semua. Selisih waktu antara Jakarta dan Arab Saudi atau Mesir tidak lebih dari empat atau lima jam. Awal malam di Timur Tengah belum lagi tengah malam di Jakarta. Jika terlihat bulan di Timur Tengah, maka masyarakat muslim di Indonesia sudah wajib berpuasa. Ini berbeda dari beberapa wilayah di Amerika Serikat bila dibanding dengan Indonesia. Perbedaan waktu dapat begitu panjang antara kedua wilayah ini, sehingga ketika matahari terbit di sini bisa jadi ia telah terbenam di sana, sehingga orang Indonesia yang melihat bulan, maka masyrakat muslim di Amerika belum wajib berpuasa. Demikian juga sebaliknya. Tetapi jika masyarakat muslim di Mekah melihatnya, maka baik masyarakat muslim di Amerika maupun di Indonesia kesemuanya telah wajib berpuasa, karena betapapun perbedaan waktu terjadi, semuanya ketika di suatu tempat terlihat bulan masih dalam keadaan malam.[[74]](#footnote-75)

**C. Gambaran Umum Ayat-Ayat Antropomorfisme**

1. Definisi Ayat-Ayat Antropomorfisme

Kata “Antropomorfisme*”* terambil dari bahasa Inggris *“anthropomorphism”* yang berasal dari bahasa Yunani *“anthropos”* (manusia) dan *“morphe”* (bentuk).[[75]](#footnote-76) Dari sini lahir beberapa definisi, di antaranya :

1. Gambaran tentang Tuhan, dewa/dewi, atau kekuatan-kekuatan alam sebagai memiliki bentuk dan ciri-ciri manusiawi. Memberikan sifat-sifat manusia kepada yang *Illahi*. Allāh SWT. ataupun para dewata dipahami dalam bentuk manusia.[[76]](#footnote-77)
2. Keyakinan bahwa Tuhan, atau dewa/dewi, memiliki ciri-ciri yang serupa dengan ciri-ciri manusia. Misalnya, kesadaran, kehendak, dan emosi. Suatu bentuk ekstrem dari antropomorfisme mempertahankan bahwa Tuhan atau dewa/dewi ada dalam bentuk manusia tetapi lebih sempurna dan lebih berkuasa.[[77]](#footnote-78)
3. Memindahkan bentuk dan ciri-ciri manusia kepada kekuatan-kekuatan luar alam dan mempertalikannya dengan makhluk-makhluk mistik (para dewa, roh-roh, dst).[[78]](#footnote-79)
4. Mempresentasikan Tuhan, dewa-dewa, atau kekuatan alam seakan memiliki bentuk atau atribut-atribut manusiawi[[79]](#footnote-80)
5. Dalam filsafat istilah ini merupakan aliran yang menerapkan sifat-sifat manusia pada sesuatu selain manusia, misalnya pada alam. Istilah ini dipakai untuk menggambarkan Tuhan dengan kata-kata atau istilah-istilah manusiawi.[[80]](#footnote-81)

Demikianlah beberapa varian dari definisi kata “antropomorfisme*”* berdasarkan kamus filsafat. Definisi lain juga terdapat dalam kamus teologi. Yang menyebutkan bahwa “antropomorfisme*”* adalah memberikan kepada Allāh Swt. sifat-sifat yang ada pada manusia, baik jasmani, (*seperti wajah, mulut, tangan*) maupun yang berkaitan dengan perasaan (*seperti sedih, marah, gembira*).[[81]](#footnote-82)

Definisi terakhir inilah yang dijadikan acuan penulis, karena dipandang lebih sesuai dengan penelitian penulis, yakni ayat-ayat yang menyebutkan bahwa Allāh Swt. mempunyai sifat jasmani seperti manusia. Jika ditarik ke dalam pembahasan ilmu kalam ayat-ayat antropomorfisme ini disebut ayat-ayat *tasybīh* (ayat-ayat yang mengesankan adanya keserupaan antara Allāh Swt. dan makhluk-Nya) dan ayat-ayat *tajsīm* (yang mengesankan kejisiman Allāh Swt.). Dan lawan dari ayat-ayat tersebut adalah ayat *tanzīh* yakni ayat-ayat yang mensucikan Allāh SWT. dari adanya keserupaan dengan makhluk Nya.[[82]](#footnote-83)

Selanjutnya jika dikaitkan dalam pembahasan *‘ulum al-Qur’an*, ayat-ayat antropomorfismetermasuk dalam kriteria ayat-ayat *mutasyābihāt.* Karena dibutuhkannya penjelasan yang mendalam terhadap ayat antropomorfisme tersebut.

2. Pandangan ‘Ulama terhadap Ayat-Ayat Antropomorfisme

Terkait pandangan ulama terhadap ayat-ayat antropomorfismesetidaknya terdapat dua kelompok ulama yang cukup inten dalam membahas persoalan ini, yang pertama ulama *mutakallimīn,* dan yang kedua ulama *mufassirīn.*

Ulama *mutakallimīn,* di kalangan kelompok pertama ini*,* juga terdapat perbedaan pendapat dalam memandang ayat-ayat *mutasyabihat,* sehingga melahirkan beberapa paham, sebagai berikut:[[83]](#footnote-84)

1. Paham *Musyabihah,* berpendapat bahwa ayat-ayat antropomorfismemenurut harfiyahnya sudah menyatakan demikian, maka kita wajib mengikuti apa adanya. Bahkan di antara pengikut paham ini ada yang berpendapat bahwa Allāh SWT. adalah sosok seperti manusia yang memiliki daging, darah, dan organ tubuh, seperti wajah, kepala, tangan dan betis. Terdapat juga pendapat yang mengatakan bahwa Allāh SWT. memiliki organ-organ tubuh seperti manusia, tetapi tidak memiliki daging dan darah. Pendapat yang lain mengatakan bahwa persamaan Allāh SWT. dengan manusia hanyalah berupa sifat bukan pada zat.
2. Paham *mu’tazillah,* berpendapat bahwa ayat-ayat *tasybih* atau antropomorfismeharus dita’wilkan dengan arti *majāzi* agar sesuai dengan maksud ayat-ayat *tanzih.* Sebab ayat-ayat *tasybih* atau ayat-ayat *tajsim*  termasuk ayat-ayat *mutasyabihat* (yang tidak jelas maksudnya), sedangkan ayat-ayat *tanzīh* jelas maksudnya. Maka berangkat dari pendapat ini *mu’tazillah* men-*ta’wil-*kan ayat-ayat yang dipandang sebagai ayat antropomorfismedengan arti *majāzi* yang biasa dipakai dalam bahasa Arab. Misalnya kata wajah yang sering dita’wilkan dengan merujuk kepada konteks kalimatnya.

Sikap *mu’tazillah* yang men-*ta’wil-*kan semua ayat-ayat antropomorfismedengan arti *majāzi* telah dikecam keras oleh kelompok *salafiyyah.* Menurutnya, dengan men-*ta’wil-*kan ayat-ayat yang mengesankan Allāh SWT. memiliki sifat-sifat jasmani itu menurut arti *majazi* sama dengan melakukan *ta’tīl* dan *tahrīf.* Yang dimaksud dengan *ta’tīl* adalah menghapuskan sifat-sifat Allāh SWT. yang telah ditetapkan-Nya dalam al-Qur’an dan yang telah ditetapkan Rasul-Nya dalam hadīs. Sedangkan yang dimaksud dengan *tahrīf* ialah menafsirkan *nas-nas* agama yang tedapat di dalam al-Qur’an dan hadīs dengan pengertian *bātil* (tidak benar).

Maka menurut *Ibnu Taymiyah,* pendirian paham *salafiyyah* adalah *ta’tīl* dan *tasybīh* (antara meniadakan sifat-sifat Allāh SWT. dan menyerupakan-Nya dengan makhluk-Nya). Pendirianya adalah mengimani dan mengakui sepenuhnya sifat-sifat Allāh SWT. namun tanpa *takyīif* dan *tamsīl. Takyīf* artinya mendeskripsikan sifat-sifat Allāh SWT. dengan cara-cara tertentu, sedangkan *tamsīl* ialah menyerupakan-Nya dengan apa yang ada pada makhluk-Nya.

Sesuai dengan pendirian mereka, maka sikap kalangan *Salafiyyah* terhadap ayat-ayat antropomorfismeadalah tidak mau men-*ta’wil-*kan dan menafsirkannya dengan arti *majāzi,* tetapi tetap menafsirkannya dengan arti *harfiyah,* namun tetap tidak menyerupakan dengan makhluk-Nya. Maka jika disebutkan Allāh SWT. memiliki wajah, kelompok *Salafiyyah* juga demikian, namun wajah yang dimaksud yang sesuai dengan kebesaran-Nya dari adanya keserupaan dengan makhluk-Nya.

Namun demikian paham *Asy’āriyyah* tidak mengikuti pendirian Imam al-Asy’āri dan *Salafiyyah.* Melainkan mengikuti pendirian *Mu’tazillah,* bahkan mereka mengecam pendirian Imam mereka sendiri dan kalangan *Salafiyyah.*

*Mātûridiyyah* juga mempunyai sikap yang sama dengan *Asy’āriyyah* dan *Mu’tazillah,* meskipun penafsirannya tidak selalu identik dengan *Asy’āriyyah* dan *Mu’tazillah.*

Kemudian, kelompok ke dua adalah golongan *mufassir,* seperti kelompok *mutakallimin,* di kalangan kelompok yang ke dua ini juga terjadi perbedaan pendapat mengenai ayat-ayat antropomorfisme*.* Diantara perbedaan tersebut, dapat diketahui dengan memaparkan pendapat para *mufassir* yang mempunyai kecenderungan berbeda:

1. *Al-Zamakhsyariy*, dalam menanggapi ayat-ayat antropomorfisme dia tidak memahami secara tekstual ayat-ayat antropomorfisme tersebut, melainkan menempuh metode *kināyah,* selain itu dia berpegang teguh dengan salah satu ilmu *balāgah*, yakni ilmu *bayān.[[84]](#footnote-85)*
2. *Rasyid Ridā,* jika mengacu pada penafsirannya terhadap ayat-ayat antropomorfisme, maka dapat diketahui bahwa sikapnya berbeda beda, adakalanya ia bersikap seperti *Mu’tazilah, Asy‘ariyah*, dan Mātūridiyyah yakni tidak memahami menurut arti harfiah, tetapi menurut arti *majazi*. Kemudian di sisi lain ia bersikap seperti para sahabat, tabi‘in, dan ulama’ *salaf* terutama dalam ayat yang berbicara *istawā* (bersemayam)*,* yakni tidak mengartikan dengan arti *majazi* dan juga tidak dengan arti literal, melainkan mensucikan Allāh SWT. dari adanya keserupaan dengan makhluk-Nya.[[85]](#footnote-86)
3. *Wahbah Zukhailiy*, sebagaimana Rasyid Riḍā, dia juga mengungkapkan pendapat yang berbeda-beda, yakni adakalanya dia mengikuti ulama salaf dengan cara menyerahkan pengetahuan dari maksud ayat antropomorfisme kepada Allāh SWT. seraya mensucikan-Nya dari keserupaan dengan makhluk dan menolak *ta’wīl*, terkadang juga ia mempunyai pendapat yang terlepas dari pendapat para ulama’ pendahulunya, melakukan ijtihad dan pengambilan kesimpulan dengan memperhatikan ayat-ayat antropomorfisme tersebut.

Inilah beberapa perbedaan pendapat di kalangan ulama’ baik tauhid maupun tafsir. Hal ini penting diketahui guna mengetahui bahwa dari dulu telah terjadi dinamika pemikiran di kalangan ulama’ mengenai penafsiran atau tanggapan atas ayat-ayat antropomorfisme*.* Ini menunjukkan masih pentingnya upaya untuk mengungkapkan pendapat dari para ulama yang belum diungkapkan selama ini.

1. Gambaran Umum Ayat-Ayat Antropomorfisme dalam Ilmu Kalam

Sebagaimana telah disebutkan bahwa ayat antropomorfisme dalam disiplin ilmu kalam disebut dengan ayat *tasybīh* atau ayat-ayat *tajsīm,* atau juga dapat disebut *ayat mutasyābih* ṣ*ifat.* Tentu keberadaan ayat antropomorfisme ini melahirkan kesan pertentangan dengan adanya ayat *tanzīh* (ayat yang mensucikan Allāh SWT. dari keserupaan dengan makhluk-Nya).

Oleh karena itu, perlu dijelaskan terlebih dahulu *i‘tiqad* (kepercayaan) umat Islam seputar kesucian Allāh SWT. *I‘tiqad* yang dimaksud adalah sebagai berikut :

1. Allāh SWT. disucikan dari segala cacat (aib) dan kekurangan;

2.Segala sesuatu membutuhkan-Nya (Allāh SWT.) sedangkan Allāh SWT. tidak membutuhkan sesuatu apapun itu dalam segala hal;

3. Allāh SWT. disucikan dari keserupaan dengan makhluk;

4. Allāh SWT. tidak menerima perubahan, abadi selamanya;

5.Allāh SWT. bukanlah *jisim* (jasad) dan tidak ada hubungannya dengan sesuatu yang berjisim;

6.Allāh SWT. tidak mempunyai ukuran, timbangan. Seperti Allāh SWT. ringan, berat, kecil, dan sebagainya;

7. Allāh SWT. disucikan dari bentuk, rupa, perubahan;

8. Allāh SWT. disucikan dari batas, tepi, ujung;

9. Allāh SWT. tidak terdiri dari unsur;

10. Allāh SWT. tidak terdiri dari bagian-bagian jasad;

11.Allāh SWT. disucikan dari arah-arah yang ada. Misalnya, Allāh SWT. ada di sebelah kanan, kiri, dan sebagainya;

12. Allāh SWT. tidak mempunyai tempat;

13. Allāh SWT. disucikan dari hal-hal yang dilakukan makhluk, seperti duduk, berdiri, diam. Dan sebagainya.[[86]](#footnote-87)

. Selanjutnya, keberadaan ayat antropomorfisme yang notabene merupakan salah satu dari kriteria ayat mutasyābihat adalah suatu keniscayaan, sebagaimana telah dijelaskan Allāh SWT. dalam firman-Nya surat Al-Imran ayat 7 sebagai berikut :

*“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 Allāh SWT.. 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.*

Yang dimaksud *mutasyābih* segala hal yang tidak dapat diketahui petunjuknya oleh manusia, yakni ayat-ayat, maupun hadiṡ yang *shahih* yang secara redaksional menimbulkan pemahaman adanya keserupaan Allāh SWT. dengan makhluk-Nya.[[87]](#footnote-88)

Menurut al-Iṣfahāniy, *mutasyābih* dari segi makna adalah sifat-sifat Allāh SWT. dan hari qiyamat, karena sifat-sifat tersebut tidak dapat tergambarkan dalam diri kita, karena diri kita tidak akan dapat mengetahui hal-hal di luar yang dapat ditangkap panca indera, ataupun hal yang bukan termasuk dari jenis diri kita, seperti ayat-ayat yang menjelaskan tentang *tangan Allāh SWT., wajah Allāh Swt., Allāh SWT. beristiwa di atas ‘arsy,* dan lain sebagainya.[[88]](#footnote-89)

Adapun hukum dari naṣ-naṣ yang ada, harus diimani sesuai apa yang dikehendaki Allāh SWT., dan harus dipastikan makna yang dipahami sesuai dengan kemuliaan Allāh SWT. setelah kita mensucikan żāt Allāh SWT. dari makan lahiriyah teks. Inilah persamaan di antara para ulama, sedangkan mereka berbeda dalam pemahaman ayat *mutasyābih*, adapun perbedaan mereka berasal dari ayat tujuh surat Ali ‘Imrān sebagai berikut:

... ...

*Artinya: ...Padahal tidak ada yang mengetahui ta’wīlnya kecuali Allāh SWT. dan orang-orang yang mendalam ilmunya. Mereka mengatakan kami mempercayai sepenuhnya bahwa semua itu datang dari sisi Tuhan kami... (Qs. Ali ‘Imrān : 7)*

Perbedaan tersebut terletak pada lafaz إلاالله dibaca *waqaf* atau *wa*ṣ*al*. Dalam hal ini, ulama terbagi menjadi 2 mażhab:[[89]](#footnote-90)

*Pertama, mażhab Salaf.* Kelompok pertama ini berpendapat bahwa dalam ayat tersebut dibaca *waqaf* pada إلاالله kemudian mereka berpendapat bahwa huruf *wawu* pada والرسخونadalah wawu *isti’naf* (permulaan kalimat). Jika demikian maka konsekuensinya tidak ada yang mengetahui *ta’wīl* ayat *mutasyābih* tersebut kecuali Allāh SWT., dan diserahkan semua pengetahuan *ta’wīl*nya kepada Allāh SWT., karena hanya Allāh SWT. yang mengetahui maksud *ta’wīl*nya dan kita tidak diperkenankan menyibukkan diri dalam mencari *ta’wīl*nya. Hal ini setelah sebelumnya kita meyakinkan bahwa makna lahiriyah teks tersebut bukan yang dimaksudkan oleh Allāh SWT. dan Rasulullah Saw.

*Kedua, mażhab Khalāf.* Kelompok ini berpendapat bahwa lafaẓ إلاالله dibaca *wa*ṣ*al,* dan *wawu* pada والرسخون adalah *wawu ‘aṭaf* (kata penghubung)*,* dengan demikian kelompok kedua ini berpendapat bahwa *al-Rāsikhūn fi al-‘ilmi* (orang-orang yang dalam pengetahuannya) juga mengetahui *ta’wīl* ayat-ayat *mutasyābih.*

Pembahasan ayat-ayat antropomorfisme berpangkal pada sifat-sifat Allāh SWT. Maka sebelum penulis paparkan mengenai solusi para ulama’ dalam menanggapi ayat-ayat antropomorfisme, perlu dijelaskan terlebih dahulu pendapat para ulama’ tentang keberadaan sifat-sifat Allāh SWT. tersebut. Paling tidak ada tiga aliran yang sering dijumpai dalam hal ini. Mereka adalah *Ahl al-sunnah wa al-jamā‘ah, Ahl al-ta‘ṭīl* dan *Ahl al-tamṡīl.*

*Ahl al-sunnah wa al-jamā‘ah* merupakan kelompok yang berada di tengahtengah di antara kelompok *Ahl al-ta‘ṭīl* dan *Ahl al-tamṡīl*. *Ahl al-ta‘ṭīl* mengingkari dan menafikan sifat-sifat Allāh SWT., sedangkan *Ahl al-tamṡīl* menetapkan sifat-sifat Allāh SWT. dan menjadikan sifat tersebut serupa dengan sifat makhluk. Adapun *Ahl al-sunnah wa al-jamā‘ah*, mereka menetapkan adanya sifat Allāh SWT. tanpa adanya penyerupaan dengan makhluk, dan juga *Ahl al-sunnah wa aljamā‘ ah* mensucikan Allāh SWT. dari keserupaan dengan makhluk tanpa adanya *ta‘ṭīl* (meniadakan sifat)*.* Maka sebenarnya *Ahl al-sunnah wa al-jamā‘ah* menggabungkan dua hal yang baik dari dua kelompok di atas (*Ahl- al-ta‘ṭīl* dan *Ahl al-tamṡīl*) yakni mensucikan (*tanzīh*) dan menetapkan (*i*ṡ*bāt*), selain itu, *Ahl al-sunnah wa al-jamā‘ah* meninggalkan hal-hal yang buruk dari kelompok *Ahl- alta‘ ṭīl* dan *Ahl al-tamṡīl*, yakni *ta‘ṭīl* (meniadakan sifat) dan *tam*ṡ*īl* (menyerupakan sifat Allāh SWT. dengan makhluk-Nya).[[90]](#footnote-91)

Perlu dipaparkan lebih jauh bahwa *Ahl al-ta‘ṭīl*, mereka menafikan namanama sifat-sifat Allāh SWT., sebagian mereka ada yang menetapkan adanya nama-nama Allāh SWT. dan menafikan sifat-sifat Allāh SWT., sebagian lain juga ada yang menetapkan nama-nama Allāh SWT. tetapi menafikan sifat-sifat Allāh SWT., dan ada juga yang menetapkan nama-nama Allāh SWT. kemudian mereka menetapkan sebagian sifat-sifat Allāh SWT. dan menafikan atau men-*ta’wil* sebagian yang lainnya. Dalam *Ahl al-tamṡīl* juga terdapat beberapa golongan, yakni mereka yang menyerupakan makhluk dengan Allāh SWT., dan mereka yang menyerupakan Allāh SWT. dengan makhluknya.[[91]](#footnote-92)

Kata *al-ta‘ṭīl* menurut bahasa berarti kekosongan, waktu luang. Kemudian yang dimaksud *al-ta‘ṭīl* meniadakan nama-nama dan sifat-sifat Allāh SWT. baik keseluruhan maupun hanya sebagian. Pengertian *al-ta‘ṭīl* mencakup meniadakan nama dan sifat bagi Allāh SWT. dan naṣ-naṣ al-Qur’an dan ḥadīṡ yang telah memberikan makna yang benar.[[92]](#footnote-93)

Sebagaimana disebutkan, bahwa *Ahl al-ta‘ṭīl* terbagi menjadi beberapa kelompok. Mereka adalah :

1. Meniadakan nama-nama dan sifat-sifat Allāh SWT. Mereka disebut *al-Jahmiyah,* kelompok ini dinisbatkan pada al-Jahm bin Ṣafwān al-Samarqandiy al- Turmużiy maula Bani Rāsib (W. 128 H).

Jika al-Jahm dan kelompoknya ditanya tentang ayat “ **ليس كمثله شيء** ”. Mereka menjawab bahwa tidak ada sesuatu yang menyerupai Allāh SWT., tidak berbicara, tidak ada yang dapat melihatnya baik di dunia dan kelak di akhirat. Al-Jahm juga berkata bahwa “saya tidak mengatakan Allāh Swt. adalah sesuatu, jika saya jawab Allāh SWT. adalah sesuatu maka itu menyerupakan Allāh SWT.”. Dia juga mengingkari Allāh SWT. di atas kursi, *al-‘arsy*, wajah Allāh SWT., tangan Allāh SWT.

1. Menetapkan nama-nama dan meniadakan sifat-sifat Allāh SWT.. Mereka adalah kelompok *Mu‘tazilah.* Ia mengikuti kelompok al-Jahmiyah dalam hal meniadakan sifat, al-Qur’an sebagai makhluk, dan tidak dapat dilihatnya Allāh SWT.. Al-Syahrastaniy berkata, bahwa kepercayaan yang umum dari bahwa Allāh SWT. itu *qadīm* dan sifat *qadīm* bukanlah sifat Allāh SWT. yang *qadīm,* melainkan sifat khusus żāt Allāh SWT.. Maka Allāh SWT. adalah *qadīm* dengan żāt-Nya, Allāh SWT. ḥ*ayy* dengan żāt-Nya, Allāh SWT. ‘Alim dengan żāt-Nya. Kelompok *Mu‘tazilah[[93]](#footnote-94)* juga sepakat tidak adanya dua Tuhan yang keduanya *qadīm* (dahulu) dan *azaliy.* Maka jika ada yang mengatakan bahwa sifat itu *qadīm* maka ia telah menetapkan dua Tuhan. Hal ini berdasarkan pendapat pendiri kelompok *Mu‘tazilah,* yakni Wāṣil bin ‘Aṭā’. Ia meniadakan sifat Allāh SWT. seraya menyakini jika menetapkan sifat Allāh SWT. maka berarti telah terjadi berbilangnya Allāh SWT. yang *qadim* (*ta‘adud al-qudamā’*), jika demikian maka itu termasuk syirik, ia menambahkan siapa menetapkan bahwa Allāh SWT. adalah żāt dan sifat ‘azaliy maka ia telah menetapkan dua Tuhan.
2. Menetapkan nama-nama Allāh SWT. kemudian mereka menetapkan sebagian sifat-sifat Allāh SWT. dan meniadakan atau menta’wil sebagian yang lainnya. Di antara kelompok ini adalah *al-‘Asyā‘irah*, mereka sepakat untuk menetapkan sebagian sifat Allāh SWT., yakni sifat *ma‘ani : qudrah, irādah, ‘ilm,* ḥ*ayāh, sama‘, ba*ṣ*ar, kalām.*

Dalam hal ini al-Bagdadiy berkata bahwa *A*ṣḥ*ābunā*(sahabat-sahabat kami) telah ijma‘ bahwa sifat *qudrah-*Nya Allāh SWT.*, irādah, ‘ilm, ḥayāh, sama‘, ba*ṣ*ar, kalām-*Nya adalah sifat *azāli* kepunyaan Allāh SWT. Mereka sepekat untuk menta’wilkan dan menafikan beberapa sifat Allāh SWT., seperti sifat *maḥabah, riḍā,* yang itu semua terjadi karena kehendak Allāh SWT.. Al-Bāqilnāiy menuturkan mengenai aqidah mereka tentang sifat-sifat Allāh SWT. Bahwa sifat-sifat Allāh SWT. seperti *maḥabah, riḍā, murka, marah,* dan lain sebagainya semuanya merujuk pada sifat *irādah Allāh SWT.* Dengan demikian mereka menafikan kenyataan (hakikat) sifat tersebut dan menta’wilkannya dengan sifat *irādah.[[94]](#footnote-95)*

Dari tiga kelompok *Ahl al-ta‘ṭīl* ini dapat diketahui bahwa kelompok yang meniadakan sebagian sifat dan men-*ta’wil-*kan sebagian sifat juga termasuk ke dalam kategori *al-ta‘ṭīl* meskipun dalam kadar ringan jika dibandingkan dengan *ta‘ṭīl al-Jahmiyah* dan *Mu‘tazilah.[[95]](#footnote-96)*

Sebagaimana telah disebutkan di atas bahwa kelompok al-Musyabbihah terbagi menjadi dua bagian, pertama mereka menyerupakan makhluk dengan Allāh SWT. Kedua mereka menyerupakan Allāh SWT. dengan makhluk Nya.

*Kelompok pertama*, yang menyerupakan makhluk dengan Allāh SWT., di antaranya adalah kelompok al-Sabaiyah dari kelompok keji *al-Rawāfi*ḍ, mereka menyerupakan sahabat Ali dengan Allāh SWT. dan menganggapnya tuhan. Kelompok ini dinisbatkan pada Abdullah bin Saba’ yang berkata kepada sahabat Ali “*Engkau adalah Allāh SWT.*”, ia adalah yahudi yang memperlihatkan islam, dan menipu dan mengelabui Islam dengan tipu daya yang besar.[[96]](#footnote-97)

*Kelompok kedua,* menyerupakan Allāh SWT. dengan makhluk-Nya. Mereka menganggap sifat-sifat Allāh SWT. serupa dengan sifat makhluk-Nya. Kelompok ini banyak terdiri dari kaum *al-Rawāfi*ḍ bahkan mereka ahlinya.[[97]](#footnote-98) Di antara yang paling masyhur berbicara tentang hal ini adalah :

1. Hisyām bin al-Ḥakam al-Rāfiḍiy, ia menyerupakan Allāh SWT. yang disembahnya seperti manusia. Ia menyangka Allāh SWT. berukuran tujuh jengkal ukuran tubuhnya, Allāh SWT. terdiri dari tubuh yang panjang dan lebar, bahkan diriwayatkan darinya, bahwa Allāh SWT. seperti sepotong perak.
2. Dāud al-Juwārabiy, ia mengira Allāh SWT. yang disembahnya mempunyai anggota seperti anggota tubuh manusia farji dan janggut.
3. Muqātil bin Sulaimān al-Mufasir, tetapi ia bukan dari golongan *al-Rawāfi*ḍ*.* Sebagaimana yang telah disebutkan oleh AbūḤanīfah.[[98]](#footnote-99)

Kelompok yang dianggap paling ideal adalah kelompok *Ahl al-sunnah* kelompok ini menetapkan segala sesuatu yang datang dari Allāh SWT. dan Rasul-Nya berkenaan sifat dan nama Allāh SWT., tidak membeda-bedakan antara sifat dan nama Allāh SWT. baik keseluruhan maupun sebagian, tidak meniadakan dan menta’wil, tidak menyerupakan dan menyamakan bentuk kongkrit sifat Allāh SWT. tersebut dengan sifat makhluk-Nya.

*Al-Imam Ibnu ‘Abd al-Bar* berkata, Ahl al-sunnah telah ijma‘ menetapkan semua sifat Allāh SWT. yang datang dalam sunnah dan al-Qur’an serta mengimaninya, membawanya dalam makna hakikat, bukan makna *majazi*, tetapi mereka tidak menyerupakan sifat-sifat tersebut dengan makhluk-Nya, mereka juga tidak membatasi sifat-sifat Allāh SWT.

*Syaikh al-Islam Ibnu Taymiyah* berkata seraya menetapkan, bahwa *mażhab Salaf* dan imam mereka mensifati Allāh SWT. dengan sifat yang telah Allāh SWT. tentukan, dan dengan sifat yang telah disebutkan oleh Nabi Muhammad SAW sebagai sifat Allāh SWT. tanpa ada perubahan (*taḥrīf*) dan peniadaan sifat (*ta*‘*ṭīl*), tanpa *takyif* dan *tam*ṡ*īl* (penyerupaan) dan mereka menafikandari keserupaan dengan makhluk. Menetapkan bagi Allāh SWT. sifat kesempurnaan, mensucikan Allāh SWT. dari kekurangan, peniadaan sifat, dan keserupaan. Menetapkan sifat tanpa menyerupakan Allāh SWT. dengan makhluk-Nya (*i*ṡ*bāt bilā tasybīh*), dan mensucikan Allāh SWT. dari keserupaan dengan makhluk tanpa menghilangkan adanya sifat (*tanzīh bilā ta‘ṭīl*).[[99]](#footnote-100)

Ahl al-sunnah mempunyai beberapa *qa‘idah* (undang-undang) mengenai sifat dan nama Allāh SWT., yaitu :

1. Allāh SWT. tidak disifati kecuali dengan sifat yang telah disebutkan Allāh SWT. dan Rasul-Nya tidak melebihi al-Qur’an dan ḥadīṡ, *qa‘idah* ini adalah *qa‘idah* yang paling penting.
2. Kepastian bahwa segala sifat bagi Allāh SWT. yang telah ditentukan Allāh SWT. dan Rasul-Nya tidak menyerupai sifat makhluk.
3. Memutuskan rasa rakus dalam mengetahui *kaifiyah* (sifat-sifat) Allāh SWT. Dan barang siapa bersungguh-sungguh mencari tentang hakikat *kaifiyah* (sifat-sifat) Allāh SWT., maka ia telah keluar dan melakukan *tasybīh.*
4. Pembicaraan tentang sifat dan nama-nama Allāh SWT. ini bersifat keseluruhan. Jika kita membahas sebagian, maka sebenarnya kita juga membahas yang lain. Maka seseorang dinyatakan keliru jika ia menetapkan sebagian sifat dan menafikan sebagian sifat lain.
5. Pembahasan tentang sifat, seperti halnya pembahasan tentang zat, maka yang dibahas tentang wujudnya sifat tersebut, bukan bagaimana hakikat dan keadaannya. Sebagaimana pembahasan tentang zāt, tentang wujudnya bukan tentang bagaimana keadaannya.
6. Berpegang teguh terhadap lafaẓ-lafaẓ yang telah berlaku dalam agama dalam pembahasan peniadaan keserupaan (*nafy*), dan penetapan adanya sifat (*i*ṡ*bāt*).

Di akhir pembahasan seputar ayat-ayat antropomorfisme dalam ilmu kalam, penulis akan menjelaskan beberapa istilah teknis yang berkaitan erat dengan ayat-ayat antropomorfisme, yang istilah tersebut merupakan penyelesaian yang ditempuh para ulama’ dari masa klasik sampai modern. Istilah-istilah yang dimaksud adalah :

1. *Tafwīḍ,* kata *tafwīḍ* berasal dari kata *fuwwiḍa ilaihi al-amr* (diserahkan perkara kepadanya). Yang dimaksud adalah mengembalikan sesuatu hal yang samar bagi kita, dan tidak dapat diketahui oleh akal kepada Allāh SWT., maka setiap hal yang tidak dapat diketahui akal, harus dikembalikan kepada *Syara‘.* Hal ini berdasarkan firman Allāh SWT. bahwa tidak diperbolehkan berbicara tentang hal yang tidak diketahui.[[100]](#footnote-101)

Jika berpijak pada pengertian etimologi di atas kata *tafwīḍ* dapat diterapkan pada setiap hal yang berbeda. Oleh karena itu, perlu dikemukakan pengertian yang lebih khusus. Dalam hal ini tentu pengertian dari para *mutakalimīn* (ulama’ tauhid). Menurut mereka yang dimaksud dari *tafwīḍ* adalah mengembalikan makna dari naṣ naṣ syari‘at kepada Allāh SWT. setelah mereka menghadapkan keyakinan dan undang undang mereka dengan naṣ-naṣ tersebut. kemudian mereka tidak mampu untuk menentukan makna yang dimaksud, seraya berkata bahwa maknanya tidak diketahui kecuali oleh Allāh Swt. dan mereka meyakini bahwa maksud teks berbeda dengan ẓāhirnya teks.[[101]](#footnote-102) Dalam *tafwīḍ* seseorang tidak hanya menyerahkan pengetahuan dari maksud makna, tetapi juga tidak memperdalam dan mencari-cari makna yang dimaksud.[[102]](#footnote-103)

1. *Ta’wīl,* kata ini secara etimologi berarti mengembalikan sesuatu ke tempat asalnya, secara syara‘ berarti memalingkan lafaẓ dari makna tekstual karena adanya hal yang mengharuskan hal tersebut.[[103]](#footnote-104)
2. *Majāz,* secara etimologi kata ini berasal dari kata *al-jawāz* yang bermakna melewati, berpindah. Sedangkan secara terminologi, kata *majāz* berarti makna suatu lafaẓ yang telah melewati makna yang sebenarnya.

Terdapat hubungan yang erat antara *ta’wīl* dan *majāz,* dikarenakan sebagian ulama’ berpendapat bahwa *majāz* termasuk kategori metode *ta’wīl,* bahkan sebagian lagi berpendapat bahwa setiap *ta’wīl* merujuk pada *majāz.*

Terlepas dari perbedaan pendapat di atas, perlu dipaparkan beberapa hal yang menjelaskan perbedaan yang ada di antara *ta’wīl* dan *majāz*. Yakni,

1. *Ta’wīl* merupakan metode yang digunakan oleh orang yang diajak bicara, sedangkan *majāz* merupakan metode yang ditempuh oleh seorang yang berbicara;
2. *Majāz* dianggap sebagai salah satu dari metode *ta’wīl,* dikarenakan seseorang yang melakukan *ta’wīl* adakalanya dia memalingkan lafaẓ dari makna *haqiqat* kepada makna *majāz,* tetapi terkadang juga ia tidak melakukan hal tersebut;
3. Orang yang melakukan *majāz* mensyaratkan adanya hubungan antara makna *haqiqat* dan *majāz*, selain itu diharuskan juga adanya hal yang mencegah untuk memaknai teks sesuai makna literalnya. Sedangkan orang yang melakukan *ta’wīl* tidak mengharuskan adanya hubungan atau dalil.

1. Arif Subhan, *“Biografi Cendekiawan Muslim M. Quraish Shihab”, Jurnal Madrasah,* (PPIM, IAIN Jakarta), vol 5, no 1 (2002), h. 26 [↑](#footnote-ref-2)
2. *Jami’atul Khair,* adalah sebuah lembaga pendidikan Islam tertua di Indonesia yang condong kepada ide-ide pembaharuan Islam. Lembaga pendidikan Islam ini membangun koneksi dengan lembaga serupa di Timur Tengah, baik Hadramaut, Haramayn maupun Kairo. Guna mendorong tumbuhnya ide-ide pembaharuan Islam di Nusantara, lembaga ini mengundang guru-guru dari kawasan Timur Tengah. Di anataranya yang kemudian berpengaruh terhadap perkembangan Islam di negeri ini adalah Syeikh Ahmad Soorkati yang berasal dari Sudan, Afrika Utara. *Ibid.* [↑](#footnote-ref-3)
3. M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Quran,* (Bandung: Mizan, 1998), h. 6 [↑](#footnote-ref-4)
4. Hamdani Anwar, *“Telaah Kritis Terhadap Tafsir al-Misbah”, Jurnal Mimbar Agama dan Budaya,* (t.tp,t.p), vol.XIX, no.2, (2002), h. 170 [↑](#footnote-ref-5)
5. M. Quraish Shihab, *Op*.*cit.*, h. Tentang Penulis [↑](#footnote-ref-6)
6. Sebenarnya dengan nilai bahasa Arab yang telah dicapainya, sejumlah jurusan lain di lingkungan al-Azhar bersedia menerimanya, bahkan sebenarnya beliau juga diterima di Universitas Cairo dan Darul Ulum. Belakangan M.Quraish Shihab mengaku bahwa pilihanya tidak salah, selain dari minat pribadi, utnuk mengangmbil bidang studi ilmu al-Quran rupanya sejalan dengan kebutuhan umat manusia akan al-Quran dan penafsiran atasnya. [↑](#footnote-ref-7)
7. Pada saat itu Provinsi Sulawesi belum mengalami pemekaran (utara dan selatan), sebagaimana saat ini. [↑](#footnote-ref-8)
8. Arif Subhan, *op.cit.,* h. 28 [↑](#footnote-ref-9)
9. Dalam meraih gelarnya, M. Quraish Shihab menulis tesis denga judul *i’jaz al-tasyri’ li al-Quran al-Karim.* Pilihanya menulis tesis mengenai mukjizat bukan suatu hal ketentuan, tetapi memang dari hasil bacaan M. Quraish Shihab terhadap realita masyarakat muslim yang diamatinya. Menurutnya gagasan-gagasan tentang kemukjizatan al-Quran di kalangan masyarakat muslim telah berkembang sedemikian rupa sehingga tidak jelas lagi, mana yang mukjizat dan mana yang keistimewaan. Mukjizat dan keistimewaan menurut M. Quraish Shihab merupakan dua hal yang berbeda, tetapi keduanya masih sering dicampur adukan, bahkan di kalangan ahli tafsir sekalipun. M. Qurais Shihab, *Mukjizat al-Quran: ditinjau dari aspek kebahasan, isyarat ilmiah, dan pemberitaan ghaib,* (Bandung: Mizan, 1999), cet. Ke -5, sekapur sirih, h. 7-8 [↑](#footnote-ref-10)
10. M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur’an, op.cit.* h. Tentang Penulis [↑](#footnote-ref-11)
11. *Ibid.* [↑](#footnote-ref-12)
12. Dalam meraih gelar doktornya beliau menulis disertasi dengan judul *al-durar li al-Biqā’I* *tahqīq wa dirāsah.* Dalam disertasinya, ia memilih untuk membahas masalah korelasi antra ayat-ayat dan surat-surat dalam al-Quran sebagai fokus penelitiannya. Sebagai kasus ia mengambil kitab *nazhm al-durar fi tabasub al-ayāt wa al-suwār* karangan seorang mufassir yang tergolong kontroversian, yaitu Ibrahim bin Umar al-Baqa’i. “saya tertarik dengan tokoh ini karena ia hampir terbunuh gara-gara kitab tafsirnya” katanya. al-Biqā’I juga dinilai oleh banyak pakar sebagai ahli tafsir yang berhasil menyusun suatu karya yang sempurna dalam korelasi antar ayat-ayat dan surat-surat dalam al-Quran, para ahli juga menilai bahwa kitab tafsirnya itu merupakan ensiklopedi dalam bidang keserasian ayat-ayat al-Quran dan surat-surat al-Quran. [↑](#footnote-ref-13)
13. *Ibid.* [↑](#footnote-ref-14)
14. *Ibid.* [↑](#footnote-ref-15)
15. Abuddin Nata, M.A, *Tokoh-Tokoh Pembaharuan Pendidikan Islam Di Indonesia,* (Jakarta: PT Radjagrafindo Persada, 2005), h. 365 [↑](#footnote-ref-16)
16. Badri Yatim dan Hamid Nasuhi (ed.), Membangun Pusat keunggulan Studi Islam : Sejarah dan Profil Pimpinan IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, (Jakarta: IAIN Jakarta Press, 2002), h. 261 [↑](#footnote-ref-17)
17. Abudin Nata, *Tokoh-Tokoh Pendidikan Nasional,* (Jakarta: Gema Insani), h.45 [↑](#footnote-ref-18)
18. M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsīr: Syarat, dan Ketentuan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Quran,* (Tanggerang: Lentera Hati, 2013), h. 9 [↑](#footnote-ref-19)
19. *Ibid.* [↑](#footnote-ref-20)
20. *Ibid.* [↑](#footnote-ref-21)
21. *Ibid.* [↑](#footnote-ref-22)
22. Al-Dzahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufassirun,* (Kairo: Dar al-Kutbh al-Hadits, 1961) cet.ke-1, h. 13 [↑](#footnote-ref-23)
23. Ibn Manzur, *Lisan al-‘Arab,* (Beirut: Dar Shadir, t.t), h. 55 [↑](#footnote-ref-24)
24. Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia,* (Jakarta: Balai Pustaka, t.t), h. 882 [↑](#footnote-ref-25)
25. M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsīr., op.cit.,* h. 9 [↑](#footnote-ref-26)
26. *Ibid.,* h. 10 [↑](#footnote-ref-27)
27. Nasharuddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsīr,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), h. 67 [↑](#footnote-ref-28)
28. *Ibid.,* h. 68 [↑](#footnote-ref-29)
29. Manna’ al-Qaththan, *Mabahits fi ‘Ulum al-Quran* (t.p, Mansyurat al-‘Ashr al-Hadis, 1973), h. 327 [↑](#footnote-ref-30)
30. M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsīr, Op.cit.,* h. 219 [↑](#footnote-ref-31)
31. *Ibid.* [↑](#footnote-ref-32)
32. *Ibid.,* h. 220 [↑](#footnote-ref-33)
33. Nasaruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsīr, op.cit.,* h. 67 [↑](#footnote-ref-34)
34. M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsīr., op.cit.,* h. 220 [↑](#footnote-ref-35)
35. *Ibid.,* h. 221-222 [↑](#footnote-ref-36)
36. *“ Allāh Maha Mengetahui Maksudnya”* [↑](#footnote-ref-37)
37. Sikap M. Quraish Shihab terkait penggunaan *ta’wil* tersebut, merujuk kepada defenisi *ta’wil* yang dikemukakan oleh Abu al-Qasi bin Habib an-Naisabury (406 H/1016 M) yang menjelaskan, bahwa *ta’wil* adalah *“ mengalihkan makna ayat ke makna yang sesuai dengan ayat sebelum dan sesudahnya, yakni makna yang dapat ditampung olehnya, tanpa bertentangan dengan al-Quran dan Sunnah: Pengalihan tersebut berdasar istinbath.”* M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsīr., op.cit.,* h. 222 [↑](#footnote-ref-38)
38. *Ibid.* [↑](#footnote-ref-39)
39. Muhammad ‘Abd al-‘Azhim al-Zarqani, *Manahil al-Irfan fi ‘Ulum al-Quran,* (t.tp., Isa al-Bab al-Halabi, II, t.th)., h. 270 [↑](#footnote-ref-40)
40. M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsīr., op.cit.,* h. 210 [↑](#footnote-ref-41)
41. Al-Thahir Ahmad al-Zawi, *Tartib al-Qamus al-Muhith,* (Beirut: Dar al-Fikr, I, t.th), h. 685 [↑](#footnote-ref-42)
42. M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsīr., op.cit.,* h. 211 [↑](#footnote-ref-43)
43. *Ibid.* [↑](#footnote-ref-44)
44. Nasaruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsīr, op.cit.,* h. 153 [↑](#footnote-ref-45)
45. ‘Ali Muhammad Syarif, *Faid al-Rahman fi Taujih Mutasyabih Nidzam al-Quran,* (Kairo: Jami’ al-Azhar, t.th), h. 9 [↑](#footnote-ref-46)
46. Ibn Manzur, *Lisan al-‘Arab,op.cit.,* h. 54 [↑](#footnote-ref-47)
47. *Ibid.,* h. 12 [↑](#footnote-ref-48)
48. M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsīr., Op.cit.,* h. 210 [↑](#footnote-ref-49)
49. *Ibid.* [↑](#footnote-ref-50)
50. *Ibid.,* h. 211 [↑](#footnote-ref-51)
51. Howard M. Federspiel, *Kajian al-Qur’an di Indonesia dari Mahmud Yunus hingga M. Quraish Shihab,* terj. Tajul Arifin, (Bandung: 1996), h. 295 [↑](#footnote-ref-52)
52. M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Misbāh: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Quran,* (Jakarta: Lentera Hati, 2002). Vol I5, h. Kata Penutup [↑](#footnote-ref-53)
53. *Ibid.,* h. “Sekapur Siri” [↑](#footnote-ref-54)
54. Mahmud Yunus, *Kmaus Arab-Indonesia,* (Jakarta: Hidakarya Agung, t.t),h. 211 [↑](#footnote-ref-55)
55. M. Quraish Shihab, *op.cit* [↑](#footnote-ref-56)
56. Hamdani Anwar, *Telaah Kritis Terhadap Tafsir Al-Misbah: Karya M. Muraish Shihab, Jurnal Mimbar Agama dan Budaya, op.cit.,* h. 177 [↑](#footnote-ref-57)
57. M. Quraish Shihab, *op.cit.,* h. 7 [↑](#footnote-ref-58)
58. Hamdani Anwar, *op.cit.,* h. 178-179 [↑](#footnote-ref-59)
59. M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah, op.cit.,* Sekapur Sirih, h.12 [↑](#footnote-ref-60)
60. *Ibid.,* Kata Pengantar, h. 21-24 [↑](#footnote-ref-61)
61. *Ibid.* h. 39 [↑](#footnote-ref-62)
62. Hamdani Anwar, *op.cit.,* h. 187 [↑](#footnote-ref-63)
63. *Ibid.,* h. 8 [↑](#footnote-ref-64)
64. *Ibid.,* Kata Pengantar, h. 21-24 [↑](#footnote-ref-65)
65. Metode *ijmalli,* yaitu menafsirkan ayat-ayat al-Quran dengan mengemukakan makna global, disertai bahasa yang populer dan mudah dimengerti. Metode *tahlili,* yaitu menafsirkan ayat-ayat al-Quran dengan memaparkan segala aspek yang dikandung oleh ayat-ayat yang ditafsirkan, menerangkan makna yang dicakupnya sesuai kecenderungan sang mufassir. Metode *maudhu’i* menafsirkan ayat-ayat al-Quran sesuai dengan tema atau judul yang telah ditetapkan, semua ayat yang berkaitan dihimpun kemudian dikaji secara mendalam dan tuntas dari berbagai aspek. Metode *muqarran* (kompratif), mengenai pengertian metode yang satu ini terdapat beberapa varian, yaitu: 1) Membandingkan teks (*nash*) ayat-ayat al-Quran yang memiliki persamaan atau kemiripan redaksi dalam dua kasus atau lebih, dan atau memiliki redaksi yang berbeda bagi satu kasus yang sama. 2) Membandingkan ayat al-Quran dengan hadis Nabi Muhammad SAW., yang pada lahirnya bertentangan. 3) Membandingkan berbagai ulama tafsir dalam menafsirkan al-Quran. Abdl Hay Al-Farmawi, *al-Bidayah fi al-Tafsir al-Maudhu’i,* (Kairo: Al-Hadarah al-Arabiyah, 1977), h.23 [↑](#footnote-ref-66)
66. Bustani A. Gani, *Beberapa Aspek Ilmiah tentang al-Quran,* (Jakarta: Perguruan Tinggi Ilmu al-Quran, 1986), h. 31 [↑](#footnote-ref-67)
67. M. Quraish Shihab, *op.cit.,* h.7 [↑](#footnote-ref-68)
68. *Ibid.,* h. 8 [↑](#footnote-ref-69)
69. M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Quran,* (Bandung: Mizan, 2004), h. 17 [↑](#footnote-ref-70)
70. Al-Suyuthi, *al-Itqan fi ‘Ulum al-Quran,* (Mesir: Mushthafa al-Babi al-Halaj, t.t), jilid 4, h. 200 [↑](#footnote-ref-71)
71. *Ibid.,* vol. 2. h. 9 [↑](#footnote-ref-72)
72. M. Quraish Shihab, *op.cit,* Kata Pengantar, h.21 [↑](#footnote-ref-73)
73. Hamdani Anwar, *op.cit,* h. 184 [↑](#footnote-ref-74)
74. M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah, Op*.*cit*., h. 379 [↑](#footnote-ref-75)
75. Lorens Bagus, *Kamus Filsafat,* (Jakarta: Gramedia, 1996), h. 59 [↑](#footnote-ref-76)
76. *Ibid.* [↑](#footnote-ref-77)
77. *Ibid.* Bandingkan dengan Tim Penulis Rosda, *Kamus Filsafat,* (Bandung: Rosda, t. th.,), h. 17 [↑](#footnote-ref-78)
78. *Ibid.* [↑](#footnote-ref-79)
79. Tim Penulis Rosda, *Kamus Filsafat,* (Bandung: Rosda, t. th.,), h. 17 [↑](#footnote-ref-80)
80. Sudarsono, *Kamus Filsafat dan Psikologi,* (Jakarta: PT. Rineka Cipta, 1993), h.13 [↑](#footnote-ref-81)
81. I.Suharyo, Pr, *Kamus teologi,* (Yogyakarta: Penerbit KANISIUS, 1998), h. 22 [↑](#footnote-ref-82)
82. A. Athaillah, *Rasyīd Riḍa Konsep Teologi Rasional dalam Tafsir al-Manār*, (Erlangga: 2006,) h. 93 [↑](#footnote-ref-83)
83. *Ibid.,* h. 94-97 [↑](#footnote-ref-84)
84. Yusuf al-Qardhawi, *Akidah Salaf dan Khalaf.* Judul asli, *fushul fi al-‘aqīdah baina al-salf wa al-khalaf,* terj. Arif Munandar Riswanto, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2006), h. 122 [↑](#footnote-ref-85)
85. A. Athaillah, *op. cit.*, h. 114 [↑](#footnote-ref-86)
86. Ahmad Riḍā al-Qādirī al-Ḥanafī, *Qawāri‘ al-Qahhār fi radd ‘ala al-Mujasimah al- Fujjār*, (Damakus: Dār al-Nu‘mān li al- ‘Ulūm, 2009), h. 17-18 [↑](#footnote-ref-87)
87. amdān al-Sinān, Fauzī al- ‘Anjarī, *Ahl al-Sunnah al- A ‘asyirāh*, (Beirut, Dār al-Ḍiyā’, 2005), h. 103 [↑](#footnote-ref-88)
88. Dalam Fauzī al- ‘Anjarī, *Ahl al-Sunnah al- A ‘asyirāh, Ibid.* [↑](#footnote-ref-89)
89. *Ibid.,* h. 104 [↑](#footnote-ref-90)
90. Muhammad bin Ibrahim al-Ḥamd, *‘Aqīdah Ahl al-Sunnah wa al-Jama‘ah, mafhūmuhā wa kha*ṣ*āi*ṣ*uhā wa kha*ṣ*āi*ṣ*u ahlihā*, (Riyāḍ, Dār Ibnu Huzaimah, 1998), h. 57 [↑](#footnote-ref-91)
91. Muhammad Ba Karīm Muhammad Ba ‘Abdullah *Wasi*ṭ*iyyah Ahl al-Sunnah wa al- Jama‘ah baina al-Firaq*,(Riyāḍ, Dār al-Rāyah, 1994), h. 307 [↑](#footnote-ref-92)
92. *Ibid.,* h. 309 [↑](#footnote-ref-93)
93. Perlu diketahui bahwa “menafikan/meniadakan sifat” telah ada sebelum adanya kelompok *mu‘tazilah,*yang dipelopori al-Ja‘d bin Dirham, kemudian al-Jahm bin Ṣafwān yang tidak lain pendiri kelompok al-Jahmiyah. ‘Awwad bin ‘Abdullah al-Mu‘tiq*, al-Mu‘tazilah wa U*ṣ*ūluhum al-Khamsah wa Mauqifu Ahl al-Sunnah minhā,* (Riyāḍ, al-Rasyd, 2001), h. 84 [↑](#footnote-ref-94)
94. Muhammad Ba Karīm Muhammad Ba ‘Abdullah *Wasiṭiyyah Ahl al-Sunnah wa al- Jama‘ah baina al-Firaq*, (Riyāḍ, Dār al-Rāyah, 1994), h. 309-316 [↑](#footnote-ref-95)
95. *Ibid.,* h. 316 [↑](#footnote-ref-96)
96. *Ibid.,* h. 317 [↑](#footnote-ref-97)
97. *Ibid.* [↑](#footnote-ref-98)
98. *Ibid.,* 317-318 [↑](#footnote-ref-99)
99. Awwad bin ‘Abdullah al-Mu‘tiq*, Op. cit.*, h. 101 [↑](#footnote-ref-100)
100. Sulaimān bin Ṣāliḥ bin ‘Abd al-‘Azīz al- Gaṣn, *Mauqif al-Mutakalimīn min al-Istidlāl bi al-Nu*ṣ*ū*ṣ *al-Kitāb wa al-Sunnah,* (Riyāḍ, Dār al-‘Āṣimah, 1996), h. 829 [↑](#footnote-ref-101)
101. *Ibid.,* h. 832 [↑](#footnote-ref-102)
102. Ḥamdān al-Sinān, Fauzī al- ‘Anjarī, *Ahl al-Sunnah al- A ‘asyirāh*, (Beirut: Dār al-Ḍiyā’, 2005), h. 114 [↑](#footnote-ref-103)
103. *Ibid.*  [↑](#footnote-ref-104)