

BAB IV METODOLOGI TAFSIR AL- MISHBAH KARYA M. QURAISH SHIHAB

A. Tafsir Al-Mishbah

Al-Qur'an merupakan sebuah Kitab yang oleh Rasulullah saw. dinyatakan sebagai "hidangan ilahi" (*ma'dubatullâh*).¹ Ungkapan yang mengawali karya Quraish

¹M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an, Volume 1* (Jakarta: Lentera Hati, 2000), hlm. v. Pernyataan tersebut bersumber dari beberapa Hadis Nabi saw.:

حدثنا أبو معاوية، عن الهجرى، عن أبي الاحوص، عن عبد الله، قال: قال رسول الله ﷺ: إن هذا القرآن مأدبة الله، فتعلموا من مأدبة الله ما استطعتم. إن هذا القرآن حبل الله، وهو النور المبين، والشافع النافع، عصمة لمن يتمسك به، ونجاة لمن تبعه، لا يوجع فيقوم، ولا يزيغ فيستعتب، ولا تنقضى عجائبه، ولا يخلق عن كثرة الرد، اتلوه فإن الله يأجركم على تلاوته بكل حرف منه عشر حسنات، أما إنى لأقول ألف ولام، ولكن ألف عشر، ولام عشرا.

Lihat Musnad Ibn Abû Syaibah, nomor 376. □

Shihab itu pernah ditulis pula di bagian pengantar bukunya, *Membumikan Al-Qur'an*. Al-Qur'an merupakan jamuan Tuhan, demikian bunyi hadis tersebut. Rugilah yang tidak menghadiri jamuan-Nya, dan lebih rugi lagi yang hadir tetapi tidak menyantapnya."²

Adanya dua kelompok orang yang menghadiri jamuan tersebut yang sebagian mirip dengan 6 klasifikasi yang dibuat oleh Farid Esack dalam *The Qur'an: A Short Introduction* antara kaum Muslim yang awam, fanatik, dan kritis dengan kitab sucinya di satu sisi, dan non Muslim yang mengkaji Al-Qur'an baik sebagai pengamat partisipan, revisionis atau hanya pecinta polemik di sisi lain.³ Kelompok pertama dalam klasifikasi Quraish Shihab disebut kelompok pengkaji dan pengagum. Kelompok kedua disebut kelompok yang tidak hanya mengkaji dan mengagumi Al-Qur'an, tetapi mengambil man-

²M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, hlm. 6.

³Esack menyebut beberapa contoh representasi enam kecenderungan tersebut: (1) pecinta buta (kebanyakan orang awam), (2) pecinta terpelajar, seperti Abul A'la al-Maududi, Amin Ahsan Işlahî, Ḥusain al-Ṭabaṭabâ'î, Ḥusain az-Ẓahabî, al-Zarqânî, (keduanya ulama Mesir), dan Abû al-Qâsim al-Khû'î, (3) pecinta kritis, seperti Abû Zayd (hermeneutika), Fazlur Raḥman, Arkoun (linguistik-filosofis), dan Fuad Sezgin (literer), (4) kawan sang pecinta (pengamat partisipan) yang menggunakan pendekatan *irenîc* (simpatik), seperti Wilfred Cantwell Smith, William Graham dan Kenneth Cragg (pendeta Anglikan), (5) pengelana (hanya mengejar fakta murni) seperti Wansbrough, Rippin, Cristoph Luxenburg, Patricia Crone dan Micahel Cook, (6) pecinta polemik yang umumnya mempublikasikan pikiran-pikirannya di pamflet, brosur dan internet seperti Daniel Pipes. Lihat bukunya, *The Qur'an: A Short Introduction*, terjemah Nuril Hidayah berjudul *Samudera Al-Qur'an* (Yogyakarta: DIVA Press, 2007), hlm. 13-25.

faat dari kandungannya. Atas dasar ini, Quraish Shihab melihat Al-Qur'an dari dua sisi, yaitu kemukjizatan (*i'jâz*) Al-Qur'an dan petunjuknya sebagai *hudan li an-nâs*.⁴ Ada orang yang terkagum-kagum dengan kemukjizatan Al-Qur'an dan berhenti di sana, tetapi melupakan petunjuknya, sama dengan kelompok pertama, hanya hadir dan mengagumi aroma masakannya, tetapi lupa mencicipinya. Dimensi petunjuk, menurut Quraish Shihab, merupakan inti (*core*) Al-Qur'an sedangkan dimensi *i'jâz* berfungsi menopang otentisitas pesan yang disampaikan dan muncul di sela-sela uraian tentang tujuan Al-Qur'an sesungguhnya. Oleh karena itu, empat cara Al-Qur'an menjelaskan tujuannya (aqidah, syariah dan akhlak), yaitu dengan (1) perintah memperhatikan alam raya, (2) memperhatikan pertumbuhan dan perkembangan manusia, (3) kisah-kisah sejarah untuk diambil pelajarannya, dan (4) janji dan ancaman (*wa'd* dan *wa'id*) seperti yang dikemukakan Mahmud Syaltût. Ditambahkan oleh Quraish Shihab bahwa di celah-celah redaksi mengenai butir-butir tersebut ditemukan mukjizat Al-Qur'an yang pada dasarnya meliputi tiga aspek, yaitu: (1) ketelitian dan keindahan redaksinya, (2) isyarat-isyarat ilmiah (istilah ini digunakan agar disadari bahwa *i'jâz ilmi* bukan tujuan, melainkan sarana menuju pesannya agar Al-Qur'an tidak diperlakukan sebagai buku ilmu pengetahuan yang menggeser tujuannya semula), dan (3) pembuktian hal-hal yang tidak diketahui, baik

⁴M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah, Vol. I*, hlm. ii.

yang terjadi pada masa lalu maupun masa yang akan datang.⁵

Penekanan terhadap dimensi petunjuk (bukan sekedar penjelasan *i'jaz*) Al-Qur'an inilah, menurut Quraish Shihab, yang dikritik oleh Al-Qur'an. Kritik tersebut misalnya dapat dilihat dalam QS. al-Baqarah/2:78 "*Di antara mereka ada ummiyyûn, tidak mengetahui kecuali hanya amânî.*" Menurut Ibn 'Abbâs, sasaran kritik Al-Qur'an tersebut bukanlah terhadap ketidaktahuan sama sekali tentang Al-Qur'an -- bahkan Al-Qur'an justeru dihapal -- melainkan terhadap ketidaktahuan atau ketidakpahaman pesan Al-Qur'an. Kritik kedua dapat dilihat dalam QS. al-Furqân/25:30: "*Wahai Tuhanku, sungguh kaumku/umatku telah menjadikan sesuatu yang mahjûra.*" Menurut Ibn Qayyim al-Jawziyyah, sebagaimana dikutip oleh Quraish Shihab, kata *mahjûra* memiliki beberapa pengertian, yaitu: (1) tidak tekun mendengarkan, (2) tidak mengindahkan halal dan haramnya, (3) tidak menjadikannya sebagai rujukan dalam hal *usûl ad-dîn* (prinsip-prinsip ajaran keimanan), (4) tidak berupaya memikirkan dan memahami apa yang dikehendaki oleh Allah swt. yang menurunkannya, (5) tidak menjadikannya sebagai obat bagi semua penyakit kejiwaan.⁶ Dengan menegaskan tujuan Al-Qur'an tersebut, Quraish Shihab menginginkan Al-Qur'an tidak hanya menjadi objek kajian ilmiah semata yang berhenti pada kognisi, tetapi Al-Qur'an harus fungsional dan hidup di kalangan

⁵M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah, Vol. I*, hm. vii-viii. Pernyataan ini dijelaskan pula dalam karyanya, *Membumikan Al-Qur'an*, hlm. 61-62.

⁶M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah, Vol. I*, hlm. vi.

kaum Muslim karena tujuan semula diturunkannya sebagai petunjuk (*hudan li an-nâs*). Berdasarkan pemikiran tersebut ia kemudian memandang perlu ditulis tafsir yang lebih rinci (bukan sekedar pengantar umum seperti *Major Themes of the Qur'an* karya Fazlur Rahman atau *Ilâ al-Qurân al-Karîm* karya Maḥmûd Syaltût dan dihidangkan menarik dengan menghilangkan kerumitan analisis kebahasaan seperti kosa kata (*mufra-dât*), dengan bahasa yang mudah dimengerti, sederhana, dan tidak terlalu akademis.

Quraish Shihab dengan kesadaran seperti itu, menulis *Tafsir Al-Mishbah* yang diharapkan dapat menjembatani kesenjangan kedua pihak dari kaum Muslim dalam memahami Al-Qur'an.⁷ Pertama, kelompok aka-

⁷Perlu dicatat bahwa setiap kitab tafsir disusun dengan motivasi tertentu. Misalnya, *Tafsîr al-Sirâj al-Munîr* karya al-Khâtîb al-Syarbinî dan *Tafsîr Madârik at-Tanzîl* karya an-Nasafî ditulis untuk memenuhi permintaan masyarakat. Lihat, al-Khâtîb al-Syarbinî, *Tafsîr al-Sirâj al-Munîr fî al-'Înâh 'alâ Ma'rîfah ba'd Kalâm Rabbînâ al-Karîm, Juz I* (Bulaq: Maktabah al-Amîriyah, t.t.), hlm. 3. Lihat juga an-Nasafî, *Tafsîr Madârik at-Tanzîl, Jilid I* (Mesir: 'Îsâ al-Bâbî al-Halabî, t.t.), hlm. 2. Ada kitab tafsir yang ditulis untuk meringkas (*ikhtisâr*) kitab-kitab tafsir sebelumnya yang dianggap terlalu panjang dan luas sehingga untuk memahaminya perlu waktu lama, seperti *Tafsîr ad-Dur al-Mansûr* karya as-Suyûtî dan *Tafsîr al-Jawâhir al-Hîsan* karya aṣ-Ṣa'labî. Jalâl ad-Dîn as-Suyûtî, *Tafsîr ad-Dur al-Mansûr fî at-Tafsîr al-Ma'sûr, Jilid I* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.), hlm. 2. Aṣ-Sa'labî, *Tafsîr al-Jawâhir al-Hîsan, Jilid I* (Muassasah al-A'lam li al-Maṭbû'ah, t.t.), hlm. 3. Al-Jaṣâs menulis *Tafsîr Aḥkâm al-Qurân* dalam rangka mendukung suatu maẓhab. Muḥammad 'Abduh dan Muḥammad Rasyîd Riḍâ menulis *Tafsîr al-Mannâr* karena tafsir-tafsir yang dinilai belum mampu mencerminkan Al-Qur'an sebagai sumber hidayah. Al-Jaṣâs, *Tafsîr Aḥkâm al-*

demis. Berdasarkan pengalamannya ketika pada tahun 1997 Pustaka Hidayah menerbitkan karyanya, *Tafsir Al-Qur'an al-Karim*, pembahasan ayat yang terlalu akademis menjadikan pesan-pesan Al-Qur'an sebagaimana layaknya "hidangan" tidak dapat "dihidangkan" secara cepat dalam waktu relatif singkat. Dalam buku tafsir tersebut ada 24 surat yang ditafsirkan ayat per ayat dengan menggunakan penyajian runtut atau *tahllîlî*. Penekanan uraiannya pada pengertian kosa kata dan ungkapan-ungkapan Al-Qur'an dengan merujuk kepada pandangan para pakar bahasa, kemudian makna kosa kata tersebut dijelaskan maknanya dalam konteks kalimat yang digunakan dalam Al-Qur'an. Kelemahan cara menyajikan tafsir seperti ini sebenarnya pengulangan yang membosankan, terutama jika kosa kata yang digunakan dalam suatu surat memiliki kesamaan dengan surah lain. Pemaparan kosa kata dan kaedah tafsir dengan porsi yang banyak tersebut dipengaruhi oleh metode pengajaran tafsir di perguruan tinggi. Pembahasan yang bertele-tele menjadikan orang kebanyakan tidak tertarik.⁸

Qurân, Jilid I (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.), hlm. 3-4. Muḥammad Rasyîd Riḍâ, *al-Mannâr, Jilid I* (Mesir: Dâr al-Ma'rifah, t.t.), hlm. 7. Ada yang menulis kitab tafsir karena terdorong oleh mimpi, seperti dialami oleh al-Alûsî. Ḥussein aṭ-Ṭabâṭabâ'î menulis *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân* karena keinginannya mengajarkan dan menafsirkan Al-Qur'an yang mampu mengantisipasi gejala rasionalitas pada masanya. Syihâb ad-Dîn al-Alûsî, *Rûh al-Ma'ân fî Sab' al-Masâni, Jilid I* (Beirut: Dâr Ihyâ' aṭ-Turâs al-'Arabî, t.t.), hlm. 4. Muḥammad Ḥussein aṭ-Ṭabâṭabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân, Jilid I* (Beirut: Muassasah al-A'lam, 1972), hlm. 4.

⁸M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Vol. I, hlm. ix.

Kedua, kelompok awam yang hanya terbiasa dengan ritual membaca ayat-ayat Al-Qur'an tertentu saja, seperti Yâsîn, al-Wâqi'ah, dan al-Rahmân, tetapi tanpa pemahaman yang benar. Bahkan kesalahpahaman tersebut semakin menjadi umum mereka karena hanya membaca buku-buku yang menjelaskan keutamaan-keutamaan (*fadâ'il*) membaca surah tersebut.⁹ Apa yang dikritik oleh Quraish Shihab di sini pola keberagaman yang ritualistik, bahkan magik, yang memperlakukan Al-Qur'an layaknya hanya sebagai kitab magik, bukan kitab suci yang memuat hidayah yang menjadi tujuan esensial diturunkan Al-Qur'an. Dengan latar belakang tersebut, jelas *Tafsir Al-Mishbah* dimaksudkan untuk menjembatani kedua kelompok tersebut, yaitu dengan menghadirkan bahasan tafsir yang tidak terlalu akademik, rumit dan bertele-tele, tetapi tetap memenuhi unsur-unsur validitas kebenaran dengan mengemukakan argumen-argumen dalam bahasa yang mudah dimengerti sehingga dapat diminati oleh kalangan intelektual dan kebanyakan kaum Muslim.

Tafsir Al-Mishbah dapat disebut sebagai karya puncak Quraish Shihab dalam bidang tafsir Al-Qur'an. Istilah *al-Mishbah*, secara semantik, identik dengan latar belakang penulisan tafsir ini, bahkan merepresentasikan perjalanan Quraish Shihab dalam pergumulannya dengan Al-Qur'an dan tafsir sebagaimana dapat diketahui dalam bagian "Pengantar" karya ini.¹⁰ Kata *al-miṣbah* dalam

⁹ *Ibid.*, hlm. ix-x.

¹⁰ Lebih lanjut, lihat M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, hlm. v-xii.

bahasa Arab berarti "lampu," "pelita," "lentera" atau benda lain yang memberikan penerangan bagi mereka yang berada dalam kegelapan.

Dilihat dari makna dan padanan kata dan fungsinya, paling tidak, ada dua alasan berkaitan dengan pemilihan nama tersebut. Pertama, lampu (Arab: *miṣbâḥ*) dilihat dari fungsinya untuk menerangi kegelapan. Dengan memilih nama ini, penulisnya berharap agar karya tersebut dapat dijadikan sebagai penerang bagi mereka yang ada dalam suasana kegelapan dalam mencari petunjuk yang dapat dijadikan pedoman hidup. Hanya saja, karena Al-Qur'an disampaikan dalam bahasa Arab, maka banyak orang mengalami kesulitan ketika berupaya memahaminya. Di sinilah letak manfaat tafsir ini, yaitu membantu mereka dalam menemukan petunjuk dari wahyu Ilahi sehingga kegelapan itu dapat dihilangkan dengan bantuan *Tafsir Al-Mishbah* ini. Kedua, didasarkan pada awal aktifitas Quraish Shihab dalam hal tulisan-menulis di Jakarta. Sebelum 'hijrah' ke Jakarta --- saat tinggal di Ujungpandang --- Quraish Shihab telah aktif menulis. Produktivitasnya sebagai penulis mendapat momentum setelah ia bermukim di Jakarta. Pada tahun 1980-an Quraish Shihab diminta untuk menjadi pengasuh di rubrik "Pelita Hati" pada harian *Pelita*. Tampaknya, uraian-uraian yang disajikan Quraish Shihab menarik banyak pihak karena memberikan nuansa yang sejuk, tidak bersifat menggurui atau menghakimi. Pada tahun 1994, kumpulan dari tulisannya itu diterbitkan oleh Mizan berjudul *Lentera Hati*, dan menjadi *best seller*, bahkan mengalami cetak ulang beberapa kali.

Lentera merupakan padanan kata dari pelita yang arti dan fungsinya sama.¹¹

Dilihat dari latar belakang penulisan, *Tafsir Al-Mishbah* yang berangkat dari paradigma bahwa Al-Qur'an merupakan kitab petunjuk (*hudan*) yang akan mengantarkan kebahagiaan hidup manusia di dunia dan akherat yang, dalam teori penafsiran, disebut dengan penafsiran fungsional. Model penafsiran dengan paradigma fungsional ini telah dikembangkan oleh Muhammad 'Abduh dan Rasyîd Riḍâ dalam *Tafsîr al-Mannâr*.

Teori fungsional dengan paradigma petunjuk Al-Qur'an ini juga telah digunakan oleh Fazlur Raḥman dalam metode hermeneutiknya.¹² Fazlur Raḥman, dalam konteks ini, menawarkan suatu metodologi *hermeneutika double movement* (gerak ganda interpretasi) untuk melahirkan objektivitas dalam menafsirkan Al-Qur'an. Ada dua gerak hermeneutis yang harus dilakukan dalam rangka kontekstualisasi ini.¹³ Pertama, bergerak ke belakang untuk merekonstruksi latar belakang historis (dan) bukan hanya sekedar melaporkan kasus individual, dan memahami mekanisme historis serta faktor-faktor yang melahirkan teks-teks mengenai masalah ini guna

¹¹Hamdani Anwar, "Telaah Kritis terhadap Tafsir Al-Mishbah ...," hlm. 165.

¹²Hamim Ilyas dalam Pengantar Muhammad Yusuf, *Studi Kitab Tafsir: Menyuarakan Teks yang Bisu* (Yogyakarta: Teras, 2004), hlm. xii. Fazlur Raḥman, *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), hlm. 8.

¹³Fazlur Raḥman, *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), hlm. 8.

memenuhi konteks dari pesan-pesan yang terkandung dalam ayat-ayat dimaksud. Kedua, gerak ke depan ke arah lokasi si penafsir, tetapi bukan dengan maksud untuk memproyeksikan keinginan-keinginan kontemporer kepada teks-teks tersebut, melainkan untuk menemukan wawasan-wawasan baru yang memperluas cakrawala dan mengembangkan persepsi sehingga dapat mengungkap pesan-pesan yang lebih dalam yang selama ini mungkin tertutup dibalik atau meminjam istilah Arkoun, “hal yang tak terpikirkan” dan “hal yang tidak dipikirkan.” Dengan demikian, penafsiran bukan sekedar mencari makna universal teks yang bersifat trans-historis dan bebas dari sentuhan-sentuhan perubahan dalam masyarakat. Justeru, tafsir itu untuk membumikan pesan-pesan itu ke dalam suatu lokasi sosial tertentu dari komunitas yang menafsirkan. Dengan demikian, terdapat hubungan dialektis antara praksis dan pemahaman (kita) mengenai teks, yang pertama menyinari dan bahkan mungkin merevisi pemahaman (kita) mengenai suatu teks tetapi juga teks ikut membentuk dan memberikan pedoman dalam menangani praksis.

Tafsir Al-Mishbah ini ditulis pertama kali di Kairo ketika ia menjadi duta besar di sana, pada hari Jumat, 18 Juni 1999 M (4 Rabiul Awwal 1420 H) dan selesai ditulis pada hari Jumat, 8 Rajab 1423 H bertepatan dengan 5 September tahun 2003, di Jakarta. *Tafsir Al-Mishbah* ditulis secara berseri terdiri dari 15 volume hingga 30 juz. Model cetakannya ada dua bentuk, yaitu dicetak dalam tampilan biasa dan tampilan lux dengan *hard-cover*.

Volume 1 surat al-Fâtihah dan surat al-Baqarah (624 + xxvii halaman) diterbitkan pertama kali pada November 2000 M (Sya’ban 1421 H). Volume 2 surat Âli ‘Imrân dan surat an-Nisâ’ (659 + vi halaman) diterbitkan pertama kali pada November 2000 M (Sya’ban 1421 H). Volume 3 surat al-Mâidah (257 + v halaman) diterbitkan pertama kali pada Maret 2001 M (Zulhijjah 1421 H). Volume 4 surat al-Fâtihah s.d. surat al-Baqarah (367 + v halaman) diterbitkan pertama kali pada November 2001 M (Ramadan 1422 H). Volume 5 surat al-A’râf, surat al-Anfâl dan surat at-Taubah (765 + vi halaman) diterbitkan pertama kali pada Maret 2002 M (Zulhijjah 1422 H). Volume 6 surat Yûnus, surat Hûd, surat Yûsuf, dan surat ar-Ra’d (613 + vi halaman) diterbitkan pertama kali pada Maret 2002 M (Zulhijjah 1422 H). Volume 7 surat Ibrâhîm, surat al-Hijr, surat an-Naĥl dan surat al-Isrâ’ (585 + vi halaman) diterbitkan pertama kali pada Juli 2002 M (Jumadil Awwal 1423 H). Volume 8 surat al-Kahf, surat Maryam, surat Tâĥa dan surat al-Anbiyâ’ (524 + vi halaman) diterbitkan pertama kali pada Juli 2002 M (Jumadil Awwal 1423 H). Volume 9 surat al-Ĥajj, surat al-Mu’minûn, surat an-Nûr dan surat al-Furqân (554 + vi halaman) diterbitkan pertama kali pada Oktober 2002 M (Sya’ban 1423 H). Volume 10 surat asy-Syûrâ, surat an-Naml, surat al-Qaşaş dan surat al-‘Ankabût (547 + vi halaman) diterbitkan pertama kali pada November 2002 M (Ramadan 1423 H). Volume 11 surat ar-Rûm, surat Luqmân, surat as-Sajdah, surat al-Aĥzâb, surat Saba’, surat Fâtir dan surat Yâsîn’ (582 + vi halaman) diterbitkan pertama kali pada Pebruari 2003 M (Jumadil Awwal 1423 H). Volume 12 surat aş-Şaffât,

surat Şâd, surat az-Zumar, surat Gâfir, surat Fuşşilat, surat asy-Syûrâ dan surat az-Zukhrûf (601 + vi halaman) diterbitkan pertama kali pada Mei 2003 M (Rabi'ul Awwal 1424 H). Volume 13 surat ad-Dukhân s.d. surat al-Wâqi'ah (586 + vi halaman) diterbitkan pertama kali pada Juli 2003 M (Jumadil Akhir 1424 H). Volume 14 surat al-Ĥadîd s.d. surat al-Mursalât (695 + vii halaman) diterbitkan pertama kali pada Oktober 2003 M (Sya'ban 1424 H). Volume 15 Juz 'Amma (646 + viii halaman) diterbitkan pertama kali pada November 2003 M (Ramadan 1424 H).

Dilihat dari jumlah volume *Tafsir Al-Mishbah* dan masa tugas Quraish Shihab yang menjabat sebagai duta besar di Jibouti, Somalia, dan Mesir, maka tafsir ini sebagiannya ada yang ditulis di Indonesia, terutama volume 11 sampai dengan volume 15 dan yang lainnya ditulis di Mesir. Ini penting untuk dicatat sebab seorang penafsir, pada umumnya, sering dipengaruhi oleh ruang sosial yang melingkupinya. Indonesia, misalnya, pada akhir tahun 90-an mengalami tidak saja perubahan politik, tetapi juga dinamika pemahaman keagamaan. Misal, maraknya kesetaraan jender dan perlunya dibangun hubungan antaragama. Bagaimanapun pemahaman keagamaan tersebut juga merembes pada dunia tafsir Al-Qur'an.

B. Metodologi yang Digunakan

Metodologi tafsir dapat diartikan sebagai pengetahuan mengenai cara yang ditempuh dalam menelaah, membahas, dan merefleksikan pesan-pesan Al-Qur'an secara apresiatif berdasarkan kerangka konseptual

tertentu sehingga menghasilkan suatu karya tafsir yang representatif. Metodologi tafsir ini mencakup variabel yang banyak, yaitu: (a) sistematika penyajian tafsir, (b) bentuk penyajian tafsir, (c) metode tafsir dan analisisnya, (d) nuansa (*laun*) tafsir, dan pendekatan tafsir. Untuk mengetahui metodologi penafsiran Quraish Shihab, dapat ditelusuri empat aspek tersebut.

1. Sistematika dan Bentuk Penyajian Tafsir

Sistematika (rangkaian) penyajian tafsir dapat dikelompokkan kepada sistematika penyajian runtut dan penyajian tematik yang, oleh al-Farmawî, biasa disebut dengan *tahlîlî* dan *maudû'î*.¹⁴ Sistematika penyajian tafsir runtut adalah model sistematika penyajian penulisan tafsir yang rangkaian penyajiannya mengacu kepada: (1) urutan surat yang ada dalam muṣḥaf standar dan atau (2) mengacu kepada urutan turun wahyu. Sistematika penyajian tematik adalah suatu bentuk rangkaian penulisan karya tafsir yang struktur paparannya diacukan pada tema atau pada ayat, surat, dan juz tertentu.

Tafsir al-Mishbah dilihat dari sistematika penyajian tafsir merupakan kombinasi (sinergitas) penyajian runtut-tematis (*tahlîlî-mawdû'î*). Sebagaimana telah dijelaskan bahwa pemilihan sistematika ini merupakan alternatif Quraish Shihab, sang penulisnya, yang berupaya untuk menghindari kesan kurang menarik dan ber-

¹⁴Lihat, Abû al-Ḥayy al-Farmawî, *al-Bidâyah fî at-Tafsîr al-Maudû'î* (Mesir: Maṭba'ah al-Ḥaḍârah al-'Arabiyyah, 1977), hlm. 55. Bandingkan dengan Amin al-Khulli, *Manḥâj at-Tajdîd fî an-Naḥwi wa al-Balâghah wa at-Tafsîr wa al-Adab* (T.Tp.: al-Ḥayâh al-Miṣriyyah al-'Âmmh li al-Kitâb, t.t.), hlm. 232.

tele-tele dalam menafsirkan Al-Qur'an dengan menggunakan model runtut (*tahlîlî*) sehingga ia memilih model tematik yang dianggapnya lebih tepat. Namun, upaya untuk mewujudkan penafsiran model tematik tidak bisa sepenuhnya mengabaikan model penyajian runtut (*tahlîlî*), dengan berbagai kelebihan dan kekurangannya. Quraish Shihab memilih menggunakan sistematika penyajian tematik (*mawḍû'î*) bentuk pertama dari dua bentuk tematik,¹⁵ yaitu tematik sebagai penafsiran menyangkut suatu surat Al-Qur'an dengan menjelaskan tujuan-tujuannya secara umum dan khusus, serta hubungan persoalan-persoalan yang beraneka ragam dalam surat tersebut antara satu dan lainnya sehingga semua persoalan tersebut saling berkaitan bagaikan satu persoalan saja.¹⁶

Inspirasi penulisan tafsir dengan penyajian tematik ini tampaknya datang dari 'Alî bin Abî Tâlib tentang ide teks Al-Qur'an yang berbicara, *nâtiqiyah an-nâs*. Pernyataan 'Alî, "*istantiq al-Qurân*," lebih terwakili dengan menerapkan metode tematik (*mawḍû'î*). Alasan yang dapat dikemukakan, menurut Quraish Shihab, karena penafsir yang menerapkan metode tematik mengundang Al-Qur'an untuk berbicara langsung menyangkut problem yang dihadapi oleh masyarakatnya. Melalui judul

¹⁵Bentuk kedua model sistematika penyajian tematik yang umumnya dikenal yaitu menghimpun ayat-ayat Al-Qur'an yang membahas masalah tertentu dari berbagai sûrah Al-Qur'an, kemudian menjelaskan pengertian menyeluruh ayat-ayat tersebut sebagai jawaban terhadap masalah yang menjadi pokok bahasan. Lihat *ibid*.

¹⁶M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, hlm. 117.

yang ditetapkan, si penafsir dapat mengajukan pertanyaan-pertanyaan yang terlintas dalam benaknya dan seperti mempersilakan Al-Qur'an berbicara.¹⁷

Sistematika penyajian tafsir model tematik menyangkut suatu surat (*at-tafsîr al-mauḍû'î li as-sûrah*) ini layaknya menyajikan kotak yang berisi pesan-pesan Al-Qur'an yang terdapat dalam ayat-ayat yang terangkum dalam satu surat saja. Misalnya, surat al-Baqarah, 'Âlu 'Imrân, dan Yâsîn. Nama surat, selama bersumber dari keterangan Nabi saw., biasanya dijadikan titik tolak penjelasan kandungan utamanya. Sûrah al-Kahf, misalnya, yang bermakna klasikal "goa" bermakna sebagai tempat perlindungan sekelompok pemuda yang menghindar dari kekejaman penguasa zamannya. Dengan metode analogi, makna fisikal "goa" sebagai tempat perlindungan itu ditransfer sebagai makna abstrak, bahwa surat tersebut dapat memberi perlindungan bagi yang menghayati dan mengamalkan pesan-pesannya. Dengan transfer semantik makna tersebut, "perlindungan" kemudian menjadi semacam "tema payung" yang menaungi tema-tema di beberapa bagian surat itu, dan dari sini uraian setiap ayat atau kelompok ayat diupayakan dikaitkan dengan makna perlindungan tersebut.¹⁸

Indikasi bahwa Quraish Shihab menggunakan metode tematik dalam *Tafsir Al-Mishbah* ini dapat dilihat dalam pengantar tafsirnya:

¹⁷M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'î atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1997), hlm. xiii-xiv.

¹⁸*Ibid.*, hlm. xii-xiii.

Dalam konteks memperkenalkan Al-Qur'an, dalam buku ini penulis berusaha dan akan terus berusaha menghadirkan bahasan setiap surah pada apa yang dinamai tujuan surah atau tema pokok surah. Memang, menurut para pakar, setiap surah ada tema pokoknya. Pada tema itulah berkisar uraian ayat-ayatnya. Jika kita mampu memperkenalkan tema-tema pokok itu, maka secara umum kita dapat memperkenalkan pesan utama setiap surah, dan dengan memperkenalkan ke 114 surah, kitab suci ini akan dikenal lebih dekat dan mudah.¹⁹

Teknis memahami ayat ini bertolak dari asumsi, memahami pesan ayat itu dengan cara menangkap tujuan atau tema pokok dalam surat (*ahdâf as-sûrat, maqâsid as-sûrat*), poros atau tema sentral surat (*muḥawwir as-sûrat*) atau ide utama (*main idea*), tempat ide-ide lain “berpusat” ke sana. Sebagian penulis menyebut teknis penulisan tafsir model ini dengan “*purposive exegesis*.” Pencarian tujuan atau tema pokok ini kini banyak dilakukan beberapa penulis tafsir seperti Muḥammad ‘Ali an-Namîr berjudul *Sûrat al-Isrâ’ wa Ahdâf al-latî Turmâ ilaihâ* dan tafsir serial *Min Mawḍû’ât Suwar al-Qurân al-Karîm* karya ‘Abd al-Hâmid Maḥmûd Ṭahmâz.²⁰

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

¹⁹M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Vol. I, hlm. ix.

²⁰Saifudin dan Wardani, “Tafsir Relasi Gender di Nusantara, hlm. 262.

Kelompok I Ayat 1-3

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ
وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ (١)

“Segala puji bagi Allah yang telah menciptakan langit dan bumi dan menjadikan aneka gelap gelap dan terang, kemudian orang-orang yang kafir mempersamakan (sesuatu) dengan Tuhan mereka”..

Akhir surat al-Mâ'idah

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلًا مُّسَمًّى عِنْدَهُ
ثُمَّ أَنْتُمْ مُّمْتَرُونَ (٢)

“Dialah Yang menciptakan kamu dari tanah, setelah itu ditentukan-Nya ajal, dan ada lagi suatu ajal yang ditentukan di sisi-Nya, kemudian kamu masih terus menerus ragu-ragu.”

Dengan menjelaskan kekuasaan-Nya

وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ
مَا تَكْسِبُونَ (٣)

“Dan Dialah Allah di langit dan di bumi; Dia mengetahui rahasiakan Kamu dan lahirkan Kamu dan mengetahui (pula) apa yang Kamu usahakan.”

Kandungan ayat ini merupakan²¹

²¹M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah, Volume 4*, (Jakarta: Lentera Hati, 2007), hlm. 4-16.

Penyajian tafsir model tujuan surat sebagai ide utama ini memiliki akar yang kuat dalam karya al-Biqâ'î (w. 885 H/1480 H), seorang tokoh tafsir yang hidup, saat pemikiran-pemikiran para ulama tafsir tentang pentingnya model penafsiran Al-Qur'an melalui korelasi (*munâsabah*) ayat dan surat mencapai titik kulminasi.²² Ibn Âsyûr menyempurnakan uraian-uraian tentang al-Biqâ'î yang menurutnya belum memuaskan.²³ Ide tentang analisis *munâsabah* ini dikuatkan lagi dengan ide analisis tujuan surat atau tema pokok surat dalam pandangan Syaltût.

Sebenarnya, model penafsiran penyajian tematik berdasarkan tema pokok surat atau *tafsîr al-mawḍû'î li as-sûrat* ini bukan sesuatu yang baru, tidak seperti dugaan Hamdani Anwar, Quraish Shihab telah menawarkan model baru dalam penafsiran Al-Qur'an.²⁴ Mahmûd Syaltût, sebagaimana dinyatakan oleh Quraish Shihab telah menerapkan metode ini dalam tafsirnya, *Tafsîr al-Qurân al-Karîm*.²⁵ Unit topikal (*al-wahḍat al-mawḍû'iyah*) yang menjadi dasar kerja metode ini juga pernah sebelumnya dikemukakan oleh Mahmûd Muḥammad al-Hijâzî. Ide yang sama juga dikemukakan oleh Farâhî

²²Al-Biqâ'î mengidentikkan ilmu tentang *munâsabah* dengan ilmu tentang hubungan logis dalam komposisi ayat-ayat dan surat-surat Al-Qur'an (*'ilm ila at-tartîb*). Ibrâhîm bin 'Umar al-Biqâ'î, *Naẓm ad-Durar fî Tanâsub al-Âyât wa as-Suwar, Juz I* (Kairo: Dâr al-Kitâb al-Islâmî, t.t.), hlm. 5-6.

²³Saifudin dan Wardani, "Tafsir Relasi Gender di Nusantara, hlm. 263.

²⁴Hamdani Anwar, "Telaah Kritis terhadap Tafsir Al-Mishbah," hlm. 184.

²⁵M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, hlm. 117.

yang kemudian dikembangkan oleh Işlâhî dengan istilah “surat sebagai unit” atau “unit surat.”²⁶ Hanya saja, di antara tokoh-tokoh ini, Syaltût yang berpengaruh langsung terhadap tafsir Quraish Shihab karena latar belakang pendidikannya di Universitas Al-Azhar dan intensitas per-gumulannya dengan pemikiran Syaltût. Selain Syaltût, ‘Abduh pada awal abad ke-20 M telah memberikan perhatian khusus terhadap “kesatuan uraian surat.” Murid dan sahabatnya, Râsyid Riđâ, ber pandangan sama dengan memilah-milah, kemudian menghimpun sekian ayat yang ditafsirkan dalam kelompok tersendiri, lalu menghubungkan dengan kelompok lain. ‘Abdullah Darrâz juga berpandangan bahwa suatu surat Al-Qur’an merupakan suatu kesatuan yang tidak terpisahkan. Hal yang sama juga dikemukakan oleh Sayyid Muḥammad al-Ḥusein at-Ṭabâṭabâ’î. Menurut at-Ṭabâṭabâ’î, maksud dan tujuan surat berbeda-beda dan setiap surat menjelaskan makna dan tujuan tertentu. Quraish Shihab mengklaim bahwa cara memahami Al-Qur’an dengan memahami tujuan surat seperti itu menjadi pandangan mayoritas ulama, di samping nama-nama tersebut, seperti Sayyid Quṭb, Syekh Muḥammad al-Madanî, Aḥmad Bađâwi, Syekh Muḥammad ‘Ali aṣ-Şâbûnî, Muḥammad Sayyid Ṭanṭâwî, dan Mutawalli Sya’rawi.²⁷

Para ulama terdahulu menurut Quraish Shihab, menempuh salah satu di antara tiga cara berikut dalam menjelaskan korelasi ayat Al-Qur’an. Pertama, menge-

²⁶Saifudin dan Wardani, “Tafsir Relasi Gender di Nusantara,” hlm. 268.

²⁷M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah, Volume 1*, hlm. xxvi-xxviii.

lompokkan sekian banyak ayat dalam kelompok tema-tema, kemudian menjelaskan hubungannya dengan kelompok ayat-ayat berikut, seperti yang ditempuh oleh penulis *al-Manâr* dan *al-Marâgî*. Kedua, menemukan tema sentral dari suatu surat kemudian menengembalikan uraian kelompok ayat-ayat kepada tema sentral itu, seperti yang dilakukan oleh Mahmûd Syaltût. Ketiga, menghubungkan ayat dengan ayat lainnya dengan menjelaskan keserasiannya, seperti yang dilakukan oleh al-Biqâ'i.²⁸

Menurut Quraish Shihab, sedikitnya ditemukan enam bentuk korelasi *munâsabah* dalam Al-Qur'an, yaitu: (1) keserasian kata demi kata dalam satu surat, (2) keserasian kandungan ayat dengan *fâsilah* (penutup ayat), (3) keserasian hubungan ayat dengan ayat berikutnya, (4) keserasian uraian awal satu surat dengan penutupnya, (5) keserasian penutup surat dengan uraian awal surat sesudahnya, dan (6) keserasian tema surat dengan nama surat.²⁹

Langkah-langkah penafsiran yang diterapkannya: (1) mengelompokkan ayat berdasarkan tema-tema turunan dari tema sentral surat yang biasanya disebut *maqta'* (kelompok ayat yang menandai peralihan tema), misalnya 1-7 tentang tema kepemimpinan, (2) menjelaskan tujuan atau tema pokok surat dan ke arah tema sentral inilah tema-tema lain dari beberapa bagian ayat berkisar.

²⁸Lihat Arief Subhan, "Menyatukan Kembali Al-Qur'an dan Ummat: Menguak Pemikiran Quraish Shihab" dalam Jurnal Ilmu dan Kebudayaan, *Ulumul Quran*, No. 5, vol. IV Th. 1993, hlm. 12.

²⁹M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah, Volume 1*, hlm. xx-xxi.

Ini dikemukakan ketika memulai penafsiran di awal surat, (3) menguraikan korelasi (*munâsabah*) dalam surat, baik antara nama surat dan tema-temanya, antara awal dan akhir surat, atau antara kelompok ayat yang memiliki tema masing-masing, (4) menjelaskan penafsiran ayat secara global dengan menyisipkan kalimat-kalimat penjelas ke dalam teks ayat, seperti yang dilakukan oleh al-Biqâ'i. Untuk membedakan antara tafsir dan teks ayat, kalimat-kalimat yang merupakan teks ayat dicetak miring, (5) menguraikan kosa kata-kosa kata (*mufradât*) dan rangkaian-rangkaian kalimat yang menjadi istilah-istilah kunci yang bisa menjelaskan makna ayat. Di sini dijelaskan juga korelasi antara kata dan kata dalam ayat, antara ayat dan ayat, antara kandungan ayat dan bagian penutupnya (*fâsilah*) dan bentuk lain korelasi, (6) memberikan penjelasan terhadap makna ayat dengan mengemukakan sumber-sumber penafsiran, seperti penafsiran ayat dengan ayat, ayat dengan hadis, *sabab an-nuzûl*, kesejarahan maupun pendapat para mufasir, dan (7) menjelaskan korelasi uraian awal surat dengan penutupnya.³⁰

Berdasarkan langkah-langkah ini, penafsiran Al-Qur'an yang dilakukan oleh Quraish Shihab tampak memberikan beberapa catatan mengenai penjelasan ayat-ayat tersebut. Catatan-catatan tersebut berupa: (1) makna tekstual, yaitu pemahaman kata, istilah atau kalimat Al-Qur'an, (2) generalisasi nilai-nilai Al-Qur'an yang memperlihatkan berbagai tujuan yang ingin dicapai

³⁰Langkah-langkah penafsiran Quraish Shihab ini tidak berbeda dengan yang dicontohkan oleh Muṣṭafâ Muslim, *Mabâhis fi Tafsîr al-Mawdû'î*, hlm. 165-329.

oleh ayat-ayat tersebut, (3) memberikan argumen atau fakta-fakta pendukung pemahaman tersebut, (4) memberikan ayat-ayat lain yang sejalan (mendukung) nilai-nilai tersebut, dan (5) mengklarifikasi singkat terhadap ayat-ayat sebagai kesimpulan. Dengan cara inilah, cahaya kebenaran Al-Qur'an akan tampak, apa pun realitas kontekstual yang terjadi.

Perlu ditegaskan di sini bahwa metode tematik berdasarkan tujuan ayat yang digunakan Shihab dalam *Tafsir Al-Mishbah* dengan memanfaatkan *munâsabah al-âyat* merupakan bukti bahwa Al-Qur'an itu ibarat sebuah bangunan yang kokoh dan serasi, yang masing-masing unsurnya (ayat dan suratnya) saling menguatkan. Urgensi *munâsabah al-âyat* ini sebenarnya dalam rangka menolak asumsi bahwa sistematika Al-Qur'an itu, sebagaimana penilaian sebagian orientalis, kacau karena Al-Qur'an tidak menggunakan metode ilmiah, seperti dirumuskan oleh para pakar pada umumnya.³¹

Tafsir Al-Mishbah dengan menggunakan sistematika penyajian tematik berdasarkan tema pokok surat lebih menemukan relevansinya dengan bentuk penyajian

³¹Lihat kritik Quraish Sihab terhadap Richard Bell dalam *Tafsir Al-Mishbah*, Vol. I, hlm. xvi. Riðâ, dalam salah satu tulisannya, menjelaskan bahwa Al-Qur'an ditinjau dari perspektif ilmiah kemanusiaan merupakan kitab yang paling tidak sistematis, justeru dalam kenyataan yang demikian itulah keistimewaan Al-Qur'an. Sekiranya Al-Qur'an disusun menurut bab dan pasal-pasal secara sistematis seperti terdapat dalam buku-buku ilmu pengetahuan, Al-Qur'an sudah lama menjadi usang dan ketinggalan zaman. Lihat Muḥammad Rasyîd Riðâ, *al-Wahy al-Muḥammadî* (Kairo: Maktabah al-Qâhirah, 1960), hlm. 107-108. Arief Subhan, "Menyatukan Kembali Al-Qur'an dan Ummat," hlm. 12.

rinci (*tafsîli*). Sebagai bentuk penyajian rinci, tafsir ini menitikberatkan pada uraian-uraian penafsiran secara detail, mendalam dan komprehensif. Tafsir ini tampak konsisten dalam membangun gerak penafsiran. Terma-terma yang dianggap sebagai kata kunci (*keyword*) dalam suatu konteks ayat diurai dengan memanfaatkan analisis para ulama terdahulu. Lalu konteks sosiologis masyarakat yang menjadi audiens Al-Qur'an dan *asbâb an-nuzûl* dimanfaatkan sebagai proses rumusan selanjutnya. Asal-usul *Tafsir Al-Mishbah* dikategorikan sebagai karya tafsir yang berasal dari ruang non akademik. Tafsir ini memang tidak ditulis oleh Quraish Shihab atas dasar kepentingan tugas akademik untuk memperoleh gelar tetapi, dilihat segi bentuk penulisan, bahasa maupun analisis yang digunakan, dapat dikategorikan sebagai karya ilmiah.³²

Perlu dikemukakan di sini, bahwa sumber (literatur tafsir) yang dirujuk oleh Quraish Shihab dalam *Tafsir Al-Mishbah* beragam metode dan nuansa (corak)nya. Dari segi metode tafsir, *Tafsir Al-Mishbah* merujuk beberapa karya tafsir yang menggunakan metode riwayat atau *bi al-ma'sûr*, seperti *Tafsîr al-Qurân al-'Azîm* karya Ibn Kaşîr, *ad-Durr al-Mansûr* karya as-Suyûţî dan *Jâmi' al-Bayân* karya at-Ṭabarî. Karya tafsir yang menggunakan metode rasional, pemikiran (*ma'qûl*), yang dirujuk oleh Quraish Shihab, di antaranya *Tafsîr al-Mannâr* karya Rasyîd Riḍâ dan *Tafsîr al-Mizân* karya aṭ-

³²Selain *Tafsir Al-Mishbah*, karya Quraish Shihab lainnya yang dikategorikan sebagai tafsir dari ruang non akademik misalnya *Wawasan Al-Qur'an*, *Hidangan Ilahi*, *Tafsir Juz 'Amma*, dan lain-lain.

Ṭabâṭabâ'i. Di samping itu, Quraish Shihab juga merujuk karya Muḥammad Ṭâhir 'Asyûr, penggiat tafsir kontemporer yang berusaha mempertautkan antara metode *ma'sûr* dan *ma'qûl*. *Tafsîr at-Taḥrîr wa at-Tanwîr* merupakan salah satu karya Ṭâhir 'Asyûr yang populer di samping karya Riḍâ.³³ Ragam sumber (literatur) tafsir yang dirujuk Quraish Shihab dalam *Tafsir Al-Mishbah* tampak juga dari juga segi nuansa tafsir. Misalnya, Quraish Shihab merujuk karya tafsir yang ditulis oleh Abû Qâsim Jârullâh Maḥmûd ibn 'Umar al-Khawarijmî az-Zamakhshari, *al-Kasysyâf*, yang beraliran teologi Mu'tazilah. Quraish Shihab juga merujuk *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qurân*, karya aṭ-Ṭabâṭabâ'i yang beraliran teologi Syi'ah, *Fî Żilâl al-Qurân* karya Sayyid Quṭub dan *Tafsîr al-Qurân al-Hakîm* atau *al-Mannâr* karya Rasyîd Riḍâ yang bernuansa atau bercorak sosial kemasyarakatan (*adabî ijt mâ'î*).

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

³³M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, hlm. xii dalam Sekapur Sirih.

2. Metode dan Analisis

Metode tafsir adalah suatu perangkat dan tata kerja yang digunakan dalam proses penafsiran Al-Qur'an. Perangkat kerja ini, secara teoritik, berkaitan dengan dua aspek penting. Pertama, teks dengan problem semiotik dan semantiknya. Kedua, aspek konteks di dalam teks yang mempresentasikan ruang-ruang sosial budaya yang beragam, tempat teks itu muncul. Di samping dua aspek tadi, riwayat juga merupakan variabel yang digunakan untuk menjelaskan makna teks.³⁴

Ada dua arah penting yang digunakan dalam penafsiran Al-Qur'an, yaitu tafsir *bi al-ma'sûr* dan tafsir *bi al-ma'qûl*. Terminologi tafsir *bi al-ma'sûr* disebut juga tafsir *bi ar-riwâyat* menurut para ulama merupakan suatu proses penafsiran Al-Qur'an yang menggunakan data riwayat dari Nabi Muhammad saw. dan/atau sahabat, sebagai variabel penting dalam penafsiran. Jadi, metode tafsir ini menjelaskan suatu ayat sebagaimana dijelaskan oleh Nabi Muhammad saw. dan/ atau para sahabat.³⁵ Metode tafsir *bi al-ma'qûl* dalam tulisan ini merupakan suatu penafsiran Al-Qur'an yang didasarkan pada kesadaran bahwa Al-Qur'an dalam konteks bahasa, sepenuhnya tidak lepas dari wilayah budaya dan sejarah karena bahasa itu memang bagian dari budaya manusia. Menurut metode tafsir ini, penafsir berusaha menjelaskan pengertian dan maksud suatu ayat berdasarkan hasil dari proses intelektualisasi dengan langkah epistemolo-

³⁴Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, hlm. 196.

³⁵*Ibid.*, hlm. 202.

gis yang mempunyai dasar pijak pada teks dengan konteks-konteksnya.³⁶

Dilihat dari sisi ini, *Tafsir Al-Misbah* secara umum menggunakan metode tafsir riwayat sebagai satu variabel dalam menjelaskan maksud ayat meskipun tidak menjadi variabel utama, apalagi satu-satunya. Quraish Shihab dalam karyanya tersebut mengakses pelbagai data riwayat untuk menjelaskan pengertian dari sebuah ayat, meskipun tidak memusatkan gerak uraiannya hanya pada data riwayat dan, dalam beberapa kasus, justeru mengevaluasinya. Proses penafsiran ini berupa penafsiran teks Al-Qur'an dalam konteks internalnya dan/ atau meletakkan teks Al-Qur'an dalam konteks sosio-kulturalnya. Misalnya, penafsiran Quraish Shihab terhadap QS. Âli 'Imrân/3:28 dan an-Nisâ'/4:139.³⁷

³⁶*Ibid.*, hlm. 196.

³⁷Dua ayat tersebut berbicara tentang larangan bagi orang beriman mengambil orang kafir menjadi *walî* dengan meninggalkan orang-orang mukmin. Kata kunci ayat tersebut *al-wilâyah* (kolaborasi). Di samping mengutip pelbagai pendapat para mufasir tentang maksud ayat itu, Quraish Shihab menegaskan pengertian ayat tersebut dalam konteks sosio-historisnya, yaitu dinamika hubungan antara kaum Muslim dan non Muslim awal. Ayat tersebut sebagai respons Al-Qur'an terhadap sikap yang ditunjukkan kelompok non Muslim pada waktu itu terhadap Rasulullah. Atas dasar itu, ayat yang melarang melakukan hubungan dengan non Muslim tidak bersifat permanen. M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah* Volume 3, hlm. 125.

لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ
يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّبِعُوا مِنْهُمْ ثِقَاءً
وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ (٢٨)
الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَيْتَعُونَ
عِنْدَهُمُ الْعِزَّةَ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا (١٣٩)

Quraish Shihab juga dalam beberapa hal mengutip para tokoh tafsir sebagai anutan dalam proses tafsir yang berfungsi sebagai penguat, atau teks-teks sebagai teks pembanding bahkan sebagai objek kritik untuk memberikan suatu pembacaan baru yang, menurutnya, lebih sesuai dengan dasar dan prinsip epistemologis yang dapat dipertanggungjawabkan. Ia mengutip pendapat al-Biqâ'î³⁸ melalui karyanya, *Nazm ad-Durar*, sebagai penguat atau mengutip pendapat al-Baidâwî³⁹ dan at-

³⁸Misalnya ketika Quraish Shihab menjelaskan tentang perdamaian yang dikaitkan dengan Perjanjian Hudaibiyah yang hanya berlimit waktu sepuluh tahun sebagai bentuk gencatan senjata dengan kaum musyrik. Kritik Quraish Shihab terhadap perjanjian yang hanya sepuluh tahun tersebut dikuatkan dengan pendapat al-Biqâ'î, bahwa perdamaian merupakan dambaan setiap manusia, selama perdamaian itu adil, bukan pemaksaan untuk berdamai, seperti yang dilakukan oleh Israel terhadap Palestina, sehingga tidak ada halangan bagi kaum Muslim untuk tidak saja menerima, tetapi menawarkan perdamaian selama ada kemaslahatan yang dapat diraih. M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah* Volume 6, hlm. 487. M. Quraish Shihab, *Menabur Pesan Ilahi: Al-Qur'an dan Dinamika Kehidupan Masyarakat* (Jakarta: Lentera Hati, 2006), hlm. 275.

³⁹Misalnya, Quraish Shihab menampilkan pendapat al-Baidâwî dalam menafsirkan firman Allah QS. al-Mâidah/5:51,

Ṭabaṭabâ'î dalam *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qurân*,⁴⁰ sebagai pembandingan sekaligus objek kritik. Proses kerja tafsir ini sekaligus menunjukkan bahwa *Tafsir Al-Mishbah* menggunakan metode interteks. Metode interteks memang menjadi ciri umum tafsir yang berkembang selama ini karena dalam proses penafsiran yang dilakukan oleh penafsir, termasuk Quraish Shihab, hampir tidak dapat dilepaskan kaitan dengan karya tafsir atau teks lain yang lebih dulu.

Berkaitan dengan metode interteks ini, menarik pernyataan Quraish Shihab berikut ini:

“Akhirnya, penulis merasa sangat perlu menyampaikan kepada pembaca bahwa apa yang dihidangkan di sini bukan sepenuhnya ijhtihad penulis. Hasil

sebagai dasar larangan menjalin hubungan persahabatan dengan non Muslim dan mengandalkan mereka dalam wilayah-wilayah publik kaum Muslim serta menyuruh menghindarinya. Al-Baiḍâwî menguatkan ayat tersebut dengan hadis Nabi s.a.w.: “Tidaklah api keduanya saling terlihat” (*lâ tatarâ nârahumâ*). Penafsiran tersebut mengisyaratkan bahwa kaum Muslim dan Ahl al-Kitâb tidak boleh saling berdampingan dan berdekatan sehingga dapur mereka tidak saling terlihat. Lalu Quraish Shihab mengomentari pendapat al-Baiḍâwî sekaligus mengkritik bahwa hal itu tidak dapat dipertahankan lagi. *Ibid.*, hlm. 123. M. Quraish Shihab, *Mc nabur Pesan Ilahi*, hlm. 271.

⁴⁰Quraish Shihab juga menampilkan pendapat aṭ-Ṭabaṭabâ'î yang menganggap bahwa larangan menggunjing dalam QS. al-Ḥujurât/49:11-12 hanya berlaku terhadap sesama Muslim saja. Padahal menurut Quraish Shihab, larangan mengejek, mengolok-olok, melecehkan, dan berburuk sangka tanpa berdasar itu juga berlaku terhadap umat lain. Kata saudara (*akh*) dalam ayat tersebut mencakup semua manusia (Muslim dan non Muslim). *Ibid.*, Volume 13, hlm. 258.

karya ulama-ulama terdahulu dan kontemporer, serta pandangan-pandangan mereka sungguh banyak penulis nukil, khususnya pandangan pakar tafsir Ibrahim Umar al-Biqā'i (w. 885 H-1480 M) yang karya tafsirnya ketika masih berbentuk manuskrip menjadi bahan disertasi penulis di Universitas Al-Azhar, Cairo, dua puluh tahun yang lalu. Demikian juga karya tafsir Pemimpin Tertinggi al-Azhar dewasa ini, Sayyid Muhammad Thanthawi, juga Syekh Mutawalli asy-Sya'rawi, dan tidak ketinggalan Sayyid Quthub, Muhammad Thahir ibn Asyur, Sayyid Muhammad Husein Thabathaba'i, serta beberapa pakar tafsir lain."⁴¹

Kutipan ini secara tidak langsung menjelaskan bahwa *Tafsir Al-Mishbah* karya Quraish Shihab ini dapat disebut sebagai semacam "saduran" dari kitab-kitab tafsir yang dirujuk oleh Quraish Shihab. Walaupun demikian, Quraish Shihab tetap bersikap kritis terhadap karya-karya tafsir tersebut dan terkadang karya-karya tersebut dijadikan sebagai penguat pendapatnya. Penafsiran Al-Qur'an semacam ini dalam metodologi tafsir Al-Qur'an disebut dengan metode interteks.

3. Nuansa Tafsir

Nuansa tafsir adalah ruang dominan sebagai sudut pandang dari suatu karya tafsir. Nuansa tafsir ini di kalangan para ahli tafsir biasa disebut corak (*laun*) penafsiran. Misalnya, nuansa kebahasaan, nuansa teologi, nu-

⁴¹M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah, Volume 1*, hlm. xii dalam *Seikapur Sirih*.

ansa fikih, nuansa psikologis, dan nuansa sosial-kemasyarakatan.⁴² Dilihat dari sistematika penyajian dan bentuk penyajian tafsir dengan pemanfaatan relevansi ayat (*munâsabah*), *Tafsir Al-Mishbah* karya Quraish Shihab ini tampak menggunakan nuansa sosial kemasyarakatan (*at-tafsîr al-ijtimâ'î*). Tafsir sosial kemasyarakatan adalah tafsir yang menitikberatkan penjelasan ayat Al-Qur'an pada: (1) segi ketelitian redaksinya, (2) kemudian menyusun kandungan ayat-ayat tersebut dalam suatu redaksi dengan tujuan utama memaparkan tujuan-tujuan Al-Qur'an, aksentuasi yang menonjol pada tujuan utama yang diuraikan Al-Qur'an, dan (3) penafsiran ayat dikaitkan dengan *sunnatullah* yang berlaku dalam masyarakat.⁴³ Quraish Shihab telah menunjukkan penafsir-

⁴²Penjelasan tentang corak dan nuansa tafsir Al-Qur'an yang ditulis oleh para penafsir klasik maupun modern tersebut, lihat tulisan Quraish Shihab dalam buku karya Yunan Yusuf, *Corak Pemikiran Kalam Tafsir Al-Azhar* (Jakarta: Panjimas, 1990) dalam Kata "Pengantar". Di samping itu, ada beberapa karya yang menjelaskan model-model nuansa tafsir itu, antara lain *Dinamika Studi Al-Qur'an* karya Ahmad Baidhowi diterbitkan di Yogyakarta oleh Idea Press Yogyakarta, 2009, *Studi Kitab Tafsir: Menyuarakan Teks yang Bisu* karya Muhammad Yusuf dkk., diterbitkan di Yogyakarta oleh Teras, 2004, *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir* karya Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin, diterbitkan di Yogyakarta oleh Tiara Wacana, 2002.

⁴³Tafsir sosial kemasyarakatan ini diperkenalkan pertama kali oleh Muhammad 'Abduh yang ingin menghindari adanya kesan cara penafsiran yang seolah-olah menjadikan Al-Qur'an terlepas dari akar sejarah kehidupan manusia, baik secara individu ataupun sebagai kelompok. Akibatnya, tujuan Al-Qur'an sebagai petunjuk dalam kehidupan manusia terlantar. J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir*

an bernuansa sosial kemasyarakatan melalui metode penafsiran dengan menangkap tujuan atau tema pokok dalam surat (*ahdâf as-sûrah*), poros atau tema sentral surat (*muḥawwir al-sûrah*) atau ide utama (*main idea*) tempat ide-ide lain berpusat. *Tafsir Al-Mishbah* berusaha menghadirkan bahasan setiap surat apa yang dinamai tujuan sûrah atau tema pokok surat yang setia memberikan kesimpulan di setiap akhir kelompok surah yang dikaji, sebagai salah satu upaya agar tujuan Al-Qur'an dapat dipahami secara mudah oleh kaum Muslim. Ketika *Tafsir Al-Mishbah* mampu memperkenalkan tema pokok surat, secara umum dari langkah itu, orang dapat diperkenalkan dengan pesan utama dari setiap surat dan, dengan memperkenalkan ke 114 surat, kitab suci akan dikenal lebih dekat dan mudah oleh kebanyakan orang.⁴⁴

Salah satu contoh penafsiran Quraish Shihab dengan menggunakan nuansa sosial kemasyarakatan dalam *Tafsir Al-Mishbah* tampak ketika ia membahas secara mendalam tentang term *walî* dalam QS. al-Mâidah/5:51, al-Nisâ/4:89, dan 139. Tiga ayat tersebut membicarakan tentang larangan bagi orang mukmin mengambil orang kafir menjadi *walî* dengan meninggalkan orang-orang mukmin. Quraish Shihab, dalam menafsirkan ayat ini, di samping mengutip pelbagai pendapat para penafsir tentang maksud ayat ini Quraish juga menegaskan pengertian ayat ini dalam konteks sosio-historisnya, yaitu dinamika hubungan Nabi Muḥammad

Al-Qur'an Modern, terjemahan Hairussalim dan Syarif Hidayatullah (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), hlm. 28-29.

⁴⁴M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah, Volume 1*, hlm. ix.

saw. dan kaum Muslim di satu pihak dengan non Muslim di pihak lain. Ayat tersebut, menurut Quraish Shihab dalam *Tafsir Al-Mishbah*, merupakan respons Al-Qur'an terhadap sikap yang ditunjukkan golongan non Muslim terhadap Nabi Muḥammad saw.⁴⁵ Atas dasar itulah, *Tafsir Al-Mishbah* menyimpulkan bahwa ayat yang melarang melakukan hubungan persahabatan dengan non Muslim tidak menggambarkan hubungan permanen sehingga menjalin perdamaian dan bersikap adil kepada mereka merupakan sebuah keharusan.⁴⁶

4. Pendekatan Tafsir

Pendekatan tafsir adalah titik pijak keberangkatan dari proses tafsir. Itu sebabnya, dengan pendekatan tafsir yang sama bias saja si penafsir melahirkan nuansa tafsir yang berbeda-beda. Ada dua pendekatan yang dikenal dalam penafsiran Al-Qur'an, yaitu pendekatan tekstual (normatif-deduktif) dan pendekatan kontekstual (histo-

⁴⁵M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah, Volume 3*, hlm. 124.

⁴⁶M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, hlm. 125-126. Bandingkan dengan pendapat Muhammad Asad bahwa larangan menjadikan *aulyâ'* dalam ayat-ayat tersebut lebih berkonotasi persahabatan rohaniyah yang menyebabkan orang-orang mukmin menaati kafir atau non Muslim dan meneladani tradisi serta adat istiadat mereka. Muhammad Asad, *The Message of the Qur'ân* (Giblatar: Dar Andalus, 1980), hlm. 131. Bahkan, menurut Muḥammad 'Abduh, larangan yang dimaksud dalam ayat tersebut adalah persahabatan yang menyebabkan orang-orang mukmin menolong mereka dengan membukakan rahasia-rahasia Islam, terutama berkaitan dengan kemaslahatan dan keselamatan agama. Muḥammad 'Abduh, *Tafsîr al-Qurân al-'Azîm* (Kairo: al-Jam'iyah al-Khairiyah al-Islâmiyyah, 1361 H), hlm. 278-279.

ris-induktif). Pendekatan tekstual dalam proses penafsiran adalah praktik tafsir yang lebih berorientasi pada teks. Kontekstualitas suatu teks lebih dilihat sebagai posisi suatu wacana dalam konteks internalnya atau intra-teks. Pandangan yang lebih maju tentang konteks ini bahwa dalam memahami suatu teks (wacana), seseorang harus melacak konteks penggunaannya pada masa dan tempat teks itu muncul. Ahsin Muhammad, misalnya menegaskan bahwa kontekstualisasi pemahaman Al-Qur'an merupakan upaya penafsir dalam memahami ayat Al-Qur'an bukan melalui harfiah teks, melainkan dari konteks (*siyâq*) dengan melihat faktor-faktor lain, seperti situasi dan kondisi tempat ayat diturunkan. Dengan demikian, penafsir harus mempunyai cakrawala pemikiran yang luas, seperti mengetahui sejarah hukum Islam secara detail, mengetahui situasi dan kondisi pada waktu hukum itu ditetapkan, dan mengetahui *'illah* dari suatu hukum.⁴⁷

Berbeda dengan pendekatan tekstual, pendekatan kontekstual adalah pendekatan dalam penafsiran Al-Qur'an yang berorientasi pada konteks pembaca (penafsir) teks Al-Qur'an. Dalam pendekatan kontekstual ini, kontekstualitas dalam pendekatan tekstual --- latar belakang sosial-historis tempat teks muncul dan diproduksi --- menjadi variabel penting. Latar belakang sosial-historis ini harus ditarik dalam konteks pembaca (penafsir), tempat ia hidup dan berada, dengan pengalaman budaya,

⁴⁷Ahsin Muhammad, "Asbab an-Nuzûl dan Kontekstualisasi Al-Qur'an", makalah disampaikan dalam Seminar Stadium General HMJ Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 10 Oktober 1992, hlm. 7.

sejarah, dan sosialnya sendiri. Sifat gerakannya dari bawah ke atas: dari praksis (konteks) ke refleksi (teks).⁴⁸

Berkaitan dengan pendekatan *Tafsir Al-Mishbah* dapat dilihat dari tulisan Quraish Shihab yang mengatakan bahwa Al-Qur'an merupakan sumber akidah dan hukum, bahkan sumber dari segala sumber sehingga teks Al-Qur'an harus diterima apa adanya. Prinsip ini dalam penafsiran harus membentuk keyakinan dan pemahaman terhadap teks Al-Qur'an, bukan menakwilkannya sesuai dengan jalan nalar manusia.⁴⁹ Pandangan Quraish Shihab ini menunjukkan bahwa *Tafsir Al-Mishbah* secara umum, cenderung menggunakan pendekatan tekstual. Kontekstualitas *Tafsir Al-Mishbah* seperti halnya tafsir-tafsir lain⁵⁰ yang serupa menggunakan pendekatan teks-

⁴⁸Beberapa contoh penafsiran Al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan kontekstual ini, misalnya, Farid Esack. Hermeneutika Al-Qur'an, oleh Farid Esack ditempatkan dalam ruang sosial tempat ia hidup dan berada, sehingga sifatnya bukan lagi kearaban yang bersifat umum. Menurut Esack, tidak ada tafsir dan takwil yang bebas nilai. Penafsiran mengenai Al-Qur'an, bagaimanapun, *eisegesis* --- memasukkan wacana asing ke dalam Al-Qur'an (*reading into*) --- sebelum eksegesis --- mengeluarkan wacana dari Al-Qur'an (*reading out*). Lihat Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism*, hlm. 49-77. Di Indonesia, tafsir Al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan kontekstual ini, antara lain *Tafsir Kebencian* karya Zaitunah Subhan, *Argumen Kesetaraan Jender* karya Nasarudin Umar, *Tafsir Tematik tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama* karya Tim Majelis Tarjih PP. Muhammadiyah, dan lain-lain. Selanjutnya, lihat *Islah Gusmian, Khazanah Tafsir di Indonesia*, hlm. 250.

⁴⁹M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir Al-Manar*, hlm. 43.

⁵⁰Di antara karya tafsir dengan menggunakan pendekatan tekstual, sebagaimana *Tafsir Al-Mishbah* ini, Tafsir Al-Qur'an yang

tual, cenderung bersifat kearaban karena teks Al-Qur'an turun pada masyarakat Arab, sebagai audiensnya. Suatu tafsir yang menggunakan pendekatan tekstual ini, analisisnya cenderung bergerak dari refleksi (teks) ke praksis (konteks). Praksis atau konteks yang menjadi muaranya lebih bersifat kearaban tadi sehingga pengalaman lokal (sejarah dan budaya) tempat seorang penafsir dengan audiensnya berada tidak menempati posisi yang signifikan atau bahkan sama sekali tidak memiliki peran. □

disusun oleh Departemen Agama RI yang terbit tahun 1975, *Ayat Suci dalam Renungan* yang disusun oleh Hasim. Karya tafsir yang disebut terakhir ini merupakan tafsir utuh 30 jilid dengan mengikuti sistematika dalam Mushaf 'Usmâni dan diterbitkan pertama kali tahun 1988 oleh Penerbit Pustaka di Bandung. Karya lain yang menggunakan pendekatan tekstual ini, misalnya *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci* karya Dawam Raharjo. Menurut Islah Gusmian, tafsir karya Dawam yang diklaim sebagai tafsir sosial belum mendasarkan gerak hermeneutiknya pada medan sosial Indonesia. Dalam beberapa tema memang Dawam merujuk pada ruang sosial-historis, tempat ia berada saat menjelaskan keragaman makna dari suatu istilah yang ada di dalam Al-Qur'an. Misalnya, kata *'abd* yang mengalami transformasi ke dalam bahasa Indonesia sehingga dikenal di Indonesia itilah abdi bangsa, abdi negara, dan seterusnya. Hanya saja, sebagaimana dijelaskan oleh Islah Gusmian, analisis ini bukan sebagai poros hermeneutik. Dawam, dalam menjelaskan terma yang mengalami transformasi tersebut, tidak mengarahkan gerak hermeneutiknya pada konsep sosial dan struktur budaya yang ada di Indonesia dalam membangun suatu kesimpulan. Lihat *ibid.*, hlm. 249.

