

KONSEP RAHMAT DALAM PERSPEKTIF TAFSIR AL-MISBAH

SKRIPSI

Diajukan Oleh:

RAHMAD MAULANA

Mahasiswa Fakultas Ushuluddin dan Filsafat

Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

NIM : 230303154



**FAKULTAS USHULUDDIN DAN FILSAFAT
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI AR-RANIRY
DARUSSALAM – BANDA ACEH
2026 M/1447 H**

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Rahmad Maulana
NIM : 230303154
Jenjang : Strata Satu (S1)
Program Studi : Ilmu AI-Qur'an dan Tafsir

Menyatakan bahwa Naskah Skripsi ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri kecuali pada bagian bagian yang dirujuk sumbernya.

Banda Aceh, 20 Januari 2026
Yang Menyatakan,



Rahmad Maulana
230303154

جامعة الرانيري
A R - R A N I R Y

SKRIPSI

Diajukan Kepada Fakultas Ushuluddin dan Filsafat
UIN Ar-Raniry Sebagai Salah Satu Beban Studi
Untuk Memperoleh Gelar Sarjana (S1)
dalam Ilmu Ushuluddin dan Filsafat
Prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Diajukan oleh:

RAHMAD MAULANA

Mahasiswa Fakultas Ushuluddin dan Filsafat
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
NIM : 230303154

Disetujui Oleh:

Pembimbing I,

Pembimbing II,

Prof. Dr. H. Fauzi Shaleh, Lc., M.A.
NIP. 197405202003121001

Furqan, Lc., M.A.
NIP. 197902122009011010

SKRIPSI

Telah Diuji oleh Tim Penguji Munaqasyah Skripsi
Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Ar-Raniry dan
Dinyatakan Lulus Serta Diterima sebagai Salah Satu Beban
Studi Program Strata Satu dalam Ilmu Ushuluddin dan Filsafat
Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Pada hari/Tanggal: Sabtu, 7 Februari 2026 M
19 Sya'ban 1447 H

Di Darussalam – Banda Aceh
Panitia Ujian Munaqasyah

Ketua

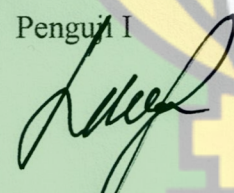
Sekretaris

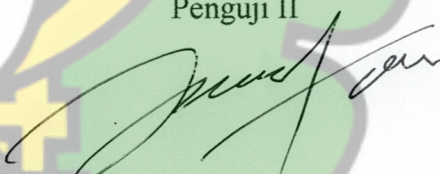

Prof. Dr. H. Fauzi Shaleh, Lc., M.A.
NIP: 197405202003121001


Furqan, Lc., MA
NIP: 197902122009011010

Penguji I

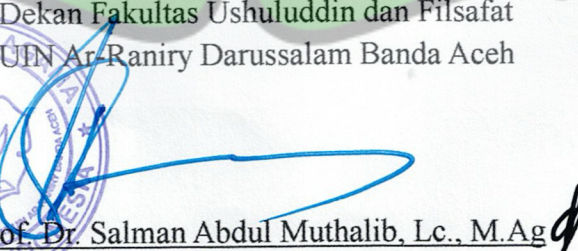
Penguji II


Lazuardi Muhammad Latif, Lc., M.Ag., Ph.D
NIP: 197501152001121001


Khairil Fazal, S.Th.I., M.Ag
NIP: 199207212025211007

Mengetahui,
Dekan Fakultas Ushuluddin dan Filsafat
UIN Ar-Raniry Darussalam Banda Aceh




Prof. Dr. Salman Abdul Muthalib, Lc., M.Ag
NIP: 197804222003121001

ABSTRAK

Nama/Nim : Rahmad Maulana/230303154
Judul : KONSEP RAHMAT DALAM PERSPEKTIF
TAFSIR AL-MISBAH
Tebal Skripsi : 93 Halaman
Pembimbing I : Prof. Dr. H. Fauzi Shaleh, Lc., M.A.
Pembimbing II : Furqan, Lc., M.A.
Prodi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Penelitian ini membahas konsep rahmat dalam Tafsir Al-Misbah karya Quraish Shihab. Konsep rahmat dalam Al-Qur'an selama ini umumnya hanya menyoroti hubungan antara Allah dan manusia atau sifat kasih sayang Ilahi secara umum. Penelitian sebelumnya belum banyak mengkaji keterkaitan lafaz rahmat dengan kata lain dalam struktur ayat Al-Qur'an, serta belum mendalami pendekatan kebahasaan dan prinsip *munāsabah* yang digunakan oleh Quraish Shihab. Kesenjangan inilah yang mendorong penelitian ini untuk menelaah bagaimana Quraish Shihab menafsirkan lafaz rahmat. Kajian ini bertujuan untuk menjelaskan pemahaman Quraish Shihab terhadap lafaz rahmat beserta derivasinya dalam Al-Qur'an, serta menganalisis kelebihan dan kekurangan metode penafsirannya. Penelitian ini menggunakan metode penelitian kepustakaan (*library research*) dengan pendekatan tematik (*tafsīr maudhū'ī*) yang dipadukan dengan teori *bayānī* dan prinsip *munāsabah*. Hasil penelitian menunjukkan bahwa lafaz rahmat dan derivasinya disebutkan sebanyak 327 kali dalam Al-Qur'an dengan beragam konteks yang mencerminkan keluasan kasih sayang Allah. Quraish Shihab mengelompokkan makna rahmat menjadi empat kategori utama: *rahmat 'āmmah* (umum), *rahmat khāṣṣah* (khusus), *rahmat duniawiyyah* (duniawi), dan *rahmat ukhrawiyyah* (ukhrawi). Dalam penafsirannya, rahmat dimaknai sebagai kebahagiaan di akhirat berupa surga, serta kebaikan di dunia berupa anugerah, hidayah, rezeki, dan perlindungan dari Allah Swt. Penafsirannya menonjol karena bersifat rasional, kontekstual, dan relevan dengan kehidupan modern, meskipun kurang menonjol pada aspek riwayat klasik dan analisis linguistik teknis. Secara, Quraish Shihab memadukan pendekatan *bayānī*, *munāsabah*, dan nilai-nilai kemanusiaan.

Kata Kunci: Rahmat, Quraish Shihab, Tafsir Al-Misbah, *Bayānī*, *Munāsabah*

PEDOMAN TRANSLITERASI DAN SINGKATAN

Model ini sering dipakai dalam penulisan transliterasi dalam jurnal ilmiah dan juga transliterasi penulisan disertasi. Adapun bentuknya adalah sebagai berikut :

Arab	Transliterasi	Arab	Transliterasi
ا	Tidak disimbolkan	ط	Ṭ (titik di bawah)
ب	B	ظ	Ẓ (titik di bawah)
ت	T	ع	‘
ث	Th	غ	Gh
ج	J	ف	F
ح	Ḥ (titik di bawah)	ق	Q
خ	Kh	ك	K
د	D	ل	L
ذ	Dh	م	M
ر	R	ن	N
ز	Z	و	W
س	S	هـ	H
ش	Sy	ء	’
ص	Ṣ (titik di bawah)	ي	Y
ض	Ḍ (titik di bawah)		

Catatan:

1. Vokal Tunggal

----- (fathah) = a contoh, حدث ditulis *ḥadatha*

----- (kasrah) = i contoh, قيل ditulis *qīla*

----- (dhammah) = u contoh, روي ditulis *ruwiya*

2. Vokal Rangkap

(ي) (fathah dan ya) = ay, هريرة contohnya ditulis *Hurayrah*

(و) (fathah dan waw) = aw, توحيد contohnya ditulis *tawhid*

3. Vokal Panjang (maddah)

(ا) (fathah dan alif) = ā, (a memiliki tanda garis di atas)

(ي) (kasrah dan ya) = ī, (i terdapat simbol garis di atas)

(و) (dammah dan waw) = ū, (u terdapat simbol garis di atas)

Misalnya: (معقول, توفيق, برهان) ditulis *burhān, tawfīq, ma'qūl*.

4. Ta' Marbutah (ة)

Ta' Marbutah hidup atau didapatkannya harakat fathah, kasrah, dan dammah, transliterasinya adalah (t), misalnya = الفلسفة الأولى

= *al-falsafat al-ūlā*. Sementara ta' marbūtah mati saat dihadapkan oleh harakat sukun, transliterasinya adalah (h):

misalnya: (مناهج الأدلة, دليل الاناية, تحافت الفلاسفة) ditulis *Tahāfut al-Falāsifah, Dalīl al-'ināyah, Manāhij al-Adillah*.

5. Syaddah (tasydid)

Simbol Syaddah ditandai dengan (ّ) seperti huruf w terbalik. Contoh transliterasi saat ingin menulis kata yang mengandung syaddah adalah (إسلامية) yang ditulis *islāmiyyah*.

6. Suatu kata yang terdapat huruf maka ال transliterasinya menjadi al, contohnya: النفس, الكشف ditulis *al-kasyf, al-nafs*.

7. Hamzah (ء)

Tanda (') berlaku jika dalam suatu kata ditemukan adanya huruf hamzah, misalnya: ملائكة dan tertulis *malā'ikah*, جزئى ditulis *juz'ī*. Dalam bahasa Arab, jika hamzah di awal kata, maka tidak disimbolkan karena ia bentuknya adalah alif, misalnya اختراع ditulis *ikhtirā'*.

Modifikasi

1. Dalam pedoman transliterasi ini, jika terdapat nama seseorang yang berkebangsaan Indonesia tetap ditulis biasa tanpa transliterasi sebagaimana kata yang tertulis dalam bahasa Indonesia, seperti Hasbi Ash Shiddieqy. Nama-nama lainnya tetap tercantum sesuai kaidah penerjemahan. Contoh: Mahmud Syaltut.
2. Dalam Ejaan Bahasa Indonesia, nama Negara dan kota tercantum Damaskus, bukan Dimasyq; Kairo, bukan Qahirah dan sebagainya.

Singkatan

Berikutnya, berkaitan dengan singkatan dalam karya ini akan diuraikan sebagai berikut:

Cet	: Cetakan
Dst	: dan seterusnya
dkk	: dan kawan- kawan
H	: Hijriah
hlm.	: halaman
M	: Masehi
Jld	: Jilid
Ra	: Raḍiya Allāhu ‘anhu
Saw	: Ṣallallāhu ‘alaihi wa sallam
Swt	: Subḥānahu wa ta‘ālā
Terj.	: terjemahan
Vol	: Volume
t.t	: tanpa tahun

H.R : hadis riwayat
Q.S : Al-Qur`an Surat
a.s. : ‘Alaihi as-salām



KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Segala puji hanya milik Allah SWT, Tuhan semesta alam. Dengan limpahan Rahmat dan Taufik serta hidayah-Nya, penulis akhirnya dapat menyelesaikan skripsi ini sebagai bagian dari perjalanan akademik di Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Ar-Raniry Banda Aceh. Shalawat dan Salam senantiasa penulis lantunkan agar selalu tercurah kepada junjungan kita Nabi Muhammad SAW, keluarga dan sahabat serta para pengikut beliau hingga akhir zaman.

Skripsi ini hadir bukan semata hasil usaha pribadi, melainkan buah dari doa, dukungan, arahan, dan bimbingan banyak pihak. Oleh karena itu, pada kesempatan ini penulis ingin menyampaikan penghargaan dan terima kasih yang tulus kepada:

1. Orang tua tercinta, Ayahanda Drs. Tgk. H. Sulaiman Daud dan Ibunda Hj. Jauhari, S.Pd, atas doa, kasih sayang, dan pengorbanan yang tiada terbalas sejak awal pendidikan hingga jenjang ini. Ucapan terima kasih juga kepada Kakak Anisaturrahmi, S.Hut, Abang Putra Azhari, S.H, Kakak Jannatun Mawar, Amd, Giz, Abang Ardiyansyah, M.A., dan Adek Muhammad Ferdian, Abang Ipar Muhammadan, S.Hut, Kakak Dewi Indriyani, Amd. Keb dan Abang Ipar Haris Saputra, S.Pd, juga kepada keponakan penulis dalam hal ini Altamis Aufa Sadan, 'Abid Aqila Pranaja, Hafidhah, Kiyannah Nafisah, Muhammad Bilal Arkhan, Ayra Sumayya dan Nadin Nusaiba yang tentunya selalu menjadi sumber energi penulis dalam menatap masa depan yang lebih baik dan bermanfaat bagi semua kalangan tanpa terkecuali.
2. Pimpinan UIN Ar-Raniry Banda Aceh, khususnya Prof. Dr. Mujiburrahman, M.Ag selaku Rektor; Dr. Salman Abdul Muthalib, Lc., M.Ag. sebagai Dekan Ushuluddin dan Filsafat, dan Bapak Dr. Maizuddin, M.Ag yang menjabat sebagai Wakil Dekan serta kepada semua staf karyawan dan karyawan FUF Universitas Islam Negeri Ar-Raniry yang telah memberikan izin kepada Penulis untuk melakukan penelitian ini.
3. Ibu Zulihafnani, S.TH., MA selaku ketua program studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir UIN Ar-Raniry, yang telah memberikan

banyak nasihat dan dukungan dalam menyelesaikan skripsi ini. Selain itu, penulis juga mengucapkan terima kasih kepada Bapak Muhajirul Fadhli, Lc., MA selaku sekretaris program studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Universitas Islam Negeri Ar-Raniry, yang telah memberikan dukungan dan dorongan kepada penulis. Tak lupa, penulis mengucapkan terima kasih kepada Ibu Jabaliah, S.Pd., M.Pd. sebagai operator program studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir UIN Ar-Raniry, yang telah banyak membantu dan memberikan dukungan dalam proses penyelesaian skripsi ini.

4. Bapak Prof. Dr. Fauzi, S.Ag., Lc., MA sebagai dosen pembimbing I, yang selalu meluangkan waktu dan siap memberikan bimbingan, nasehat, serta pengetahuan. Dukungan dan motivasi yang diberikan sangat berarti bagi penulis dalam menyelesaikan skripsi ini. Penulis sangat menghargai waktu, pemikiran, dan tenaga yang telah dicurahkan oleh beliau.
5. Bapak Furqan Lc., M.A sebagai dosen pembimbing II, yang selalu siap memberikan bimbingan, nasehat, pengetahuan, serta dorongan dan motivasi kepada penulis. Penulis sangat menghargai waktu, pemikiran, dan tenaga yang telah dicurahkan oleh beliau, yang telah memudahkan penulis dalam proses penyusunan skripsi ini.
6. Ust. Ikramullah, S.Ag., Ust. Nailul Authar, B.A, Ust. Abdullah, S.P, yang selalu memberikan dukungan kepada penulis. Ketika penulis menghadapi berbagai keluhan, mereka berusaha memahami situasi penulis yang penuh dengan berbagai masalah dan bersama-sama mencari solusi. Mereka adalah teman yang berjumpa di dunia perkuliahan dan menjadi dekat sebagaimana keluarga.
7. Bapak Tgk. H. Ikhrum M. Amin, S.S., M. Pd, yang telah memberi kesempatan kepada penulis untuk mengabdikan di Pesantren Modern Al-Manar Bungong Jeumpa, sehingga penulis tetap dapat berkhidmat di dunia pendidikan sembari menempuh studi pendidikan di program studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir UIN Ar-Raniry.
8. Guru-guru penulis di berbagai jenjang pendidikan, mulai dari dayah, madrasah, hingga perguruan tinggi, yang telah membentuk dasar keilmuan, akhlak, dan semangat untuk terus belajar.
9. Seluruh pihak yang tidak dapat penulis sebutkan satu per satu,

baik dari kalangan keluarga, sahabat, lembaga, maupun rekan sejawat, yang telah banyak memberikan dukungan moral, spiritual, maupun material.

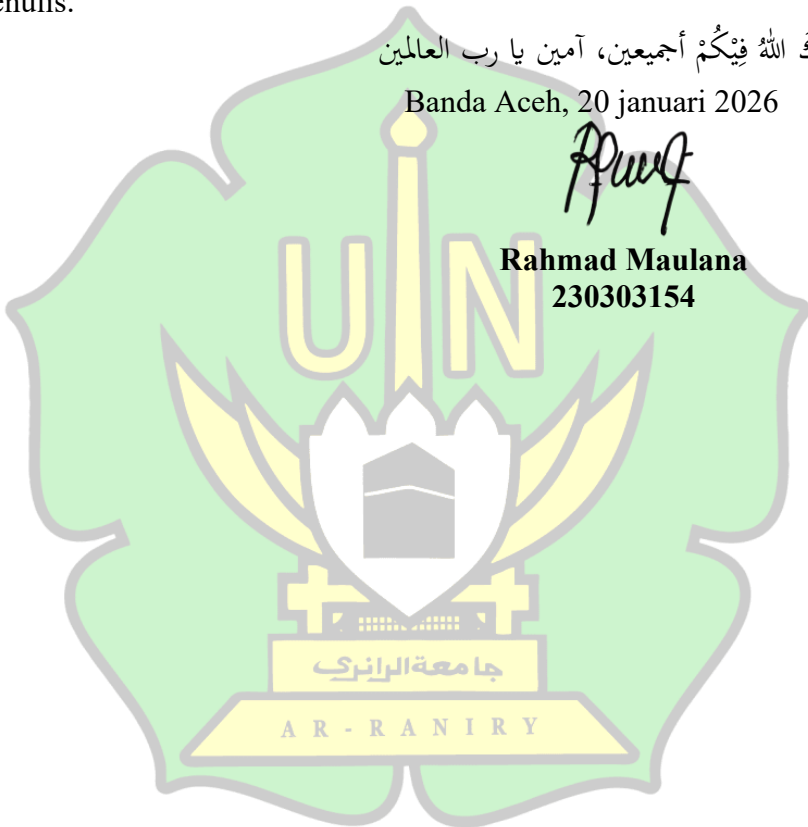
Akhirnya, penulis menyadari bahwa skripsi ini masih jauh dari kesempurnaan. Kritik dan saran yang membangun sangat diharapkan demi penyempurnaan karya ini di masa mendatang. Semoga Skripsi ini dapat memberi manfaat, khususnya dalam pengembangan ilmu pengetahuan dan menjadi amal jariyah bagi penulis.

بَارَكَ اللَّهُ فِيكُمْ أَجْمَعِينَ، آمِينَ يَا رَبَّ الْعَالَمِينَ

Banda Aceh, 20 januari 2026



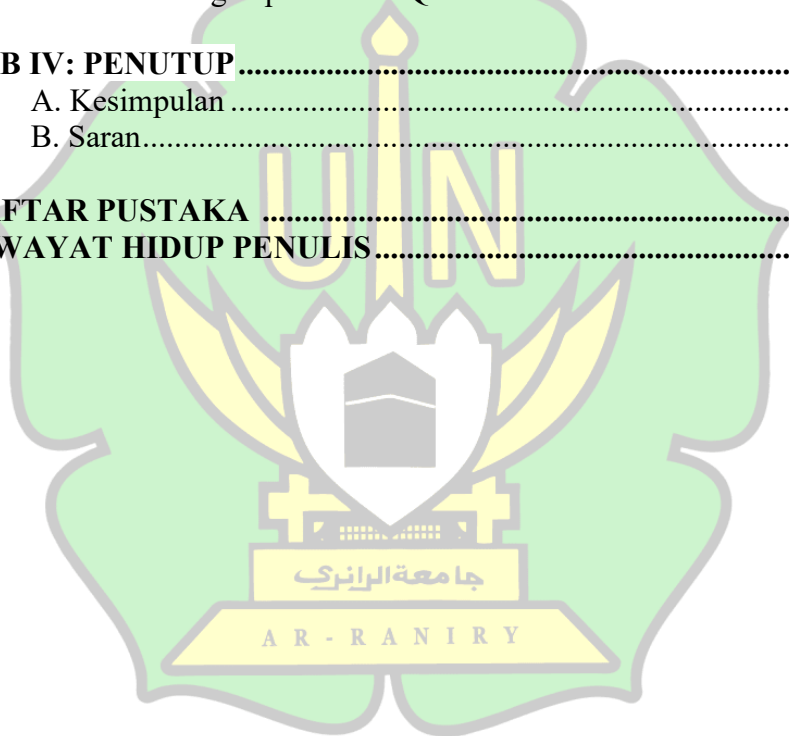
Rahmad Maulana
230303154



DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
PERNYATAAN KEASLIAN	ii
LEMBARAN PERSETUJUAN PEMBIMBING	iii
LEMBARAN PENGESAHAN PEMBIMBING.....	iv
ABSTRAK.....	v
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	vi
KATA PENGANTAR	x
DAFTAR ISI.....	xii
BAB I: PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	6
C. Tujuan Penelitian	6
D. Manfaat Penelitian	6
E. Kajian Pustaka	7
F. Kerangka Teori.....	9
G. Definisi Operasional	12
H. Metode Penelitian	13
I. Sistematika Pembahasan	15
BAB II: LANDASAN KONSEPTUAL KONSEP RAHMAT DALAM AL-QUR'AN	17
A. Pengertian lafaz Rahmat	17
1. Etimologi dan Terminologi lafaz Rahmat.....	17
2. Konsep rahmat dalam Al-Qur'an	19
B. Teori Bayani, Munasabah dan Pendekatan Tematik.....	23
1. Teori Bayani.....	23
2. Teori Munasabah.....	32
3. Pendekatan Tafsir Tematik	40
BAB III: ANALISIS DAN PEMBAHASAN KONSEP RAHMAT DALAM PERSPEKTIF TAFSIR AL- MISBAH	44
A. Biografi Muhammad Quraish Shihab	44
1. Latar Belakang	44
2. Corak dan metode penafsiran Quraish Shihab	45

B. Pemahaman Quraish Shihab terhadap Lafaz Rahmat dan Derivasinya dalam Al-Qur'an	47
1. Identifikasi Kata Rahmat dalam Al-Qur'an	47
2. Klasifikasi Makna Lafaz Rahmat menurut Quraish Shihab.....	54
3. Analisis Derivasi Lafaz Rahmat dalam Al-Qur'an Menurut Quraish Shihab	62
C. Kelebihan dan Kekurangan Penafsiran Quraish Shihab terhadap lafaz Rahmat dalam Tafsir Al-Misbah	66
1. Kelebihan penafsiran Quraish Shihab	66
2. Kekurangan penafsiran Quraish Shihab.....	69
BAB IV: PENUTUP.....	72
A. Kesimpulan	72
B. Saran.....	73
DAFTAR PUSTAKA	75
RIWAYAT HIDUP PENULIS.....	79



BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Al-Qur'an sebagai sumber ajaran Islam memiliki peran penting sebagai tuntunan, pedoman, dan petunjuk hidup untuk umat manusia terutama di era kontemporer ini. Karena itu, tidak memadai apabila Al-Qur'an hanya dijadikan bacaan rutin tanpa disertai usaha untuk memahami kandungan ayat-ayatnya. Mengkaji dan memahami Al-Qur'an adalah upaya untuk menyingkap pesan serta makna yang tersimpan di dalamnya. Salah satu konsep penting di dalamnya yang memerlukan kajian mendalam, adalah konsep rahmat yang menjadi tema sentral dalam banyak ayat dan mencerminkan hubungan antara Allah dan makhluk-Nya.¹

Dalam kehidupan sehari-hari, kata rahmat sering diucapkan oleh masyarakat Muslim Indonesia. Kata ini telah meresap ke dalam bahasa Indonesia dari bahasa Arab, yaitu رَحْمَة, yang bermakna kasih sayang, belas kasih, dan kelembutan hati.² Sebagai salah satu kosakata yang sering digunakan, banyak umat Islam di Indonesia merasa sudah memahami makna yang terkandung dalam kata ini. Namun, ketika ditelaah lebih jauh, maknanya ternyata memiliki kedalaman dan ragam nuansa yang kaya.

Bentuk kasih sayang itu sudah tercermin dalam Al-Qur'an melalui berbagai makna kata rahmat, dan kata rahmat merupakan kata yang sering disebut di dalam Al-Qur'an, termasuk dalam kategori lafaz musytarak yang mempunyai makna yang beragam.³ Dalam Al-Qur'an, kata rahmat dan kata-kata turunannya

¹Rahmadi Agus Setiawan, "Corak Penafsiran Muhammad Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Misbah," *Mushaf Journal: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 3, No. 1, April 2023, hlm. 130.

²Ibnu Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, Jilid 12 (Beirut: Dār Ṣādir, 1414 H), hlm. 234

³Agustiar Abbas, Hasan Basri, Sri Wulan Dari, Tama Erlanda Putri, Parisyi Algusyairi, dan Nurhayuni, "Al-Qur'an dan Wahyu: Suatu Tinjauan Terminologis," *AL-MIKRAJ: Jurnal Studi Islam dan Humaniora* 4, no. 1 (2023), hlm. 67–81. <https://doi.org/10.37680/almikraj.v4i1.3190>.

disebutkan sekitar 327 kali, dalam bentuk *fi'il mādī*, *muḍāri'*, *amr*, maupun *ism*.⁴

Menurut Kamus Lisan al-Arab, kata rahmat berasal dari kata “رحم”, yang berarti mengasihi, menaruh kasihan, berbelas kasih.⁵ Rahmat memiliki makna yang luas dan tidak terbatas hanya pada kasih sayang semata, tetapi juga mencakup hidayah serta keberkahan yang membawa manusia kepada kebahagiaan di dunia dan akhirat.⁶

Penelitian tentang konsep rahmat dalam Al-Qur'an telah banyak dilakukan oleh para sarjana Muslim. Namun, setelah dilakukan telaah terhadap literatur yang ada, ditemukan beberapa kesenjangan yang perlu diisi. Kajian-kajian terdahulu lebih banyak membahas rahmat dari sisi hubungan Allah dengan manusia. Penelitian-penelitian sebelumnya cenderung fokus pada rahmat sebagai sifat Allah, pembedaan antara rahmat umum dan rahmat khusus, atau rahmat dalam konteks kerasulan Nabi Muhammad SAW sebagai *rahmatan li al-‘ālamīn* tanpa menggali bagaimana kata rahmat berhubungan dengan kata-kata lain dalam Al-Qur'an.

Di dalam Al-Qur'an, makna suatu kata tidak dapat dilepaskan dari konteksnya. Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Misbah justru menekankan pentingnya *munāsabah* sebagai salah satu prinsip utama dalam memahami Al-Qur'an. Ia selalu berusaha menunjukkan hubungan tematik dan struktural antara ayat satu dengan ayat lain, sehingga penafsiran yang dihasilkan menjadi lebih utuh dan menyeluruh. Cara ini memungkinkan penelusuran makna rahmat tidak hanya dari bentuk katanya saja, tetapi juga dari hubungannya dengan kata-kata lain dan posisinya dalam struktur ayat.

⁴Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'an al-Karīm* (Kairo: Dār al-Ḥadīṡ, 1988), hlm. 312-315.

⁵Ibnu Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, Jilid 12, hlm. 234.

⁶Mohd Sholeh Sheh Yusuff dan Zetty Nurzuliana Rashed, “Konsep Rahmat dalam Al-Qur'an: Kajian Tafsir Tematik,” *Jurnal Usuluddin*, Vol. 46, No. 1 (2018), hlm. 89-110.

Dalam penelitian ini, konsep rahmat akan dikaji berdasarkan penafsiran Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Misbah. Alasan penulis memilih penafsiran ini adalah karena pemikiran Quraish Shihab dalam bidang tafsir dianggap lebih dinamis, moderat dan hasil penafsirannya yang sangat sistematis. Hal ini terlihat dari cara penyusunan kitab Tafsir Al-Misbah, di mana penafsirannya menggunakan *tartib mushafi*, yakni menafsirkan ayat Al-Qur'an sesuai susunan ayat dalam mushaf yaitu dimulai dari Surah al-Fatihah dan diakhiri dengan Surah an-Nas.⁷

Penafsiran Quraish Shihab selalu dimulai dengan pengantar untuk memahami surah yang akan dibahas. Selain itu, metode penafsirannya menggunakan model tafsir *tahlili*, yaitu menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an dengan teliti dari segi redaksi, menyusun isinya dengan bahasa yang indah berdasarkan petunjuk Al-Qur'an sendiri, serta menghubungkan makna ayat dengan konteks kehidupan masyarakat saat ini.⁸

Dalam Tafsir Al-Misbah, Quraish Shihab tidak hanya memahami rahmat sebagai sifat Allah semata, tetapi juga sebagai nilai moral dan sosial yang harus diterapkan dalam hubungan antarmanusia. Beliau memahami bahwa rahmat secara bahasa mengandung makna, kelembutan hati yang menimbulkan keinginan untuk memberi kebaikan kepada yang dikasihi.⁹

Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Misbah, secara garis besar memaknai Rahmat sebagai رَأْفَةٌ *ra'fah* yang berarti kelembutan hati dan sikap santun dalam memberi kebaikan, serta رِقَّةٌ *riqqah* yang berarti kelunakan, kehalusan perasaan, dan kasih yang menimbulkan dorongan untuk menolong atau memberi manfaat kepada

⁷M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Jilid 1 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), hlm. 3-4.

⁸M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 2013), hlm. 45-47.

⁹Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Jilid 4, hlm. 156.

yang dikasihi.¹⁰ Quraish Shihab menjelaskan bahwa rahmat Allah dapat dirasakan dalam berbagai bentuk, baik dalam kehidupan dunia maupun di akhirat. Rahmat Allah di dunia tampak dalam keberlangsungan hidup, rezeki, kesehatan, dan segala nikmat yang dirasakan manusia.¹¹

Beliau menegaskan bahwa dominasi makna rahmat dalam Al-Qur'an memang menunjuk pada kasih sayang dan kelembutan Allah, namun cakupannya lebih luas dari sekadar perasaan belas kasih. Rahmat juga bermakna keselamatan, ketenteraman, dan balasan berupa surga bagi orang-orang yang memperoleh ridha-Nya.¹² Hal ini sebagaimana ditegaskan dalam firman Allah SWT pada surah Ali 'Imran (3): 107:

فَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وَجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿١٠٧﴾

Artinya: Adapun orang-orang yang wajahnya putih berseri, maka mereka berada dalam rahmat Allah (surga); mereka kekal di dalamnya.¹³

Quraish Shihab menjelaskan bahwa ayat ini menggambarkan keadaan orang-orang beriman di hari kiamat. Wajah mereka yang berseri-seri adalah tanda kebahagiaan, ketenangan, dan kemuliaan di sisi Allah. Sementara yang wajahnya menghitam sebagaimana disebut dalam ayat sebelumnya, adalah lambang kesedihan dan kehinaan bagi mereka yang menolak kebenaran.¹⁴ Dengan demikian, rahmat adalah konsep yang menyatukan antara kelembutan ilahi, kasih yang menyeluruh, dan kebahagiaan kekal di akhirat.

Dalam penjelasannya, Quraish Shihab menampakkan kekhasan corak penafsirannya, yaitu dengan selalu memperhatikan *munāsabah* atau keterkaitan antar-ayat. Menurut beliau, bahwa kata rahmat pada ayat diatas tidak hanya bermakna kasih sayang, tetapi

¹⁰Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Jilid 1, hlm. 47-48.

¹¹Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Jilid 1, hlm. 50.

¹²Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Jilid 2, hlm. 115.

¹³Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qu'ran, 2019), hlm. 63.

¹⁴Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Jilid 2, hlm. 116.

sebagai anugerah Allah yang berwujud surga, tempat keselamatan dan kebahagiaan abadi bagi orang beriman. Makna ini muncul bukan hanya dari arti katanya saja, tetapi karena kaitannya dengan ayat sebelumnya yang menceritakan tentang kemurkaan Allah terhadap orang-orang kafir.

Dalam konteks ini, makna rahmat tidak lagi dipahami sekedar sebagai kasih sayang secara umum, tapi berupa anugerah surga bagi orang-orang beriman. Dengan begitu, *munāsabah* tidak hanya berperan untuk mengaitkan dua ayat, melainkan juga membantu penafsir menggali makna rahmat secara lebih mendalam dan sesuai dengan konteks ayat yang melingkupinya. Karena dengan melihat hubungan ayat-ayatnya, makna rahmat tidak sekedar kasih sayang, tetapi juga bisa berarti surga sebagai bentuk nyata dari kasih sayang Allah kepada hamba-Nya.

Pandangan ini sangat berbeda dengan tafsir-tafsir klasik. Misalnya, Al-Qurṭubī dalam *al-Jamī' li Ahkām Al-Qur'an* cenderung memaknai rahmat secara lebih literal sebagai kasih sayang Allah yang diwujudkan dalam bentuk nikmat dan ampunan.¹⁵ Sementara At-Thabari dalam *Jamī' al-Bayān* lebih menekankan aspek perlindungan Allah dari azab sebagai bentuk rahmat-Nya.¹⁶ Quraish Shihab memperluas makna rahmat dengan melihat keterkaitannya dalam struktur wacana ayat secara menyeluruh, bukan hanya makna katanya secara terpisah.

Berdasarkan kesenjangan yang telah dijelaskan serta keunikan metodologi Tafsir Al-Misbah,¹⁷ penelitian ini penting untuk dilakukan. Kajian ini bertujuan mengungkap bagaimana Quraish Shihab menafsirkan lafaz rahmat dan derivasinya dalam Al-Qur'an, serta menganalisis kelebihan dan kekurangan

¹⁵Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, ed. Ahmad al-Barduni dan Ibrahim Atfisy, Jilid 4 (Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyyah, 1964), hlm. 178-180.

¹⁶Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, ed. Ahmad Muhammad Syakir, Jilid 6 (Beirut: Mu'assasah ar-Risalah, 2000), hlm. 542-545.

penafsirannya dalam konteks metode, corak, dan pendekatan tafsir yang beliau gunakan.

Melalui pendekatan tematik *tafsīr maudhū'ī* yang dipadukan dengan teori *bayānī* dan prinsip *munāsabah*, penelitian ini diharapkan mampu menampilkan keunikan pemikiran Quraish Shihab yang menekankan keserasian antar-ayat dan relevansinya dengan konteks kehidupan manusia modern.

Oleh karena itu, penulis terdorong untuk melakukan penelitian skripsi dengan judul **“Konsep Rahmat dalam Perspektif Tafsir Al-Misbah”**.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan uraian dalam latar belakang, perumusan masalah dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Bagaimana pemahaman Quraish Shihab terhadap lafaz rahmat dan derivasinya dalam Al-Qur'an?
2. Bagaimana kelebihan dan kekurangan penafsiran Quraish Shihab terhadap lafaz rahmat dan derivasinya dalam Tafsir Al-Misbah?

C. Tujuan Penelitian

Berdasarkan rumusan masalah yang telah disusun, tujuan penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Menjelaskan pemahaman Quraish Shihab terhadap lafaz rahmat dan derivasinya dalam Al-Qur'an.
2. Menganalisis kelebihan dan kekurangan penafsiran Quraish Shihab terhadap lafaz rahmat dan derivasinya dalam Tafsir Al-Misbah.

D. Manfaat Penelitian

Dari hasil yang dicapai penelitian ini diharapkan dapat memberikan manfaat baik secara teoretis maupun praktis sebagai berikut:

1. Secara Teoritis

Secara teoritis, Penelitian ini diharapkan dapat memperkaya

khazanah kajian tafsir Al-Qur'an, khususnya dalam memahami konsep rahmat melalui perspektif Tafsir Al-Misbah karya Quraish Shihab. Hasil penelitian ini dapat menjadi referensi bagi penelitian-penelitian selanjutnya yang mengkaji konsep-konsep teologis dalam Al-Qur'an.

Di samping itu, Penelitian ini juga diharapkan memberikan kontribusi terhadap pengembangan studi tafsir Al-Qur'an, khususnya dalam penerapan pendekatan tematik dan teori *bayānī* untuk memahami konsep rahmat secara kontekstual.

2. Secara Praktis

Adapun manfaat praktis dari penelitian ini adalah sebagai berikut:

- a. Bagi Akademisi dan Peneliti: Hasil penelitian ini dapat menjadi rujukan dan inspirasi bagi akademisi dan peneliti yang tertarik mengkaji Al-Qur'an, khususnya yang menggunakan pendekatan semantik.
- b. Bagi Pendidik dan Da'i: Penelitian ini dapat menjadi bahan referensi bagi para pendidik, da'i, dan muballigh dalam menyampaikan pemahaman yang benar tentang konsep rahmat Allah kepada masyarakat, sehingga dapat menumbuhkan sikap optimisme, kasih sayang, dan toleransi dalam kehidupan beragama.
- c. Bagi Umat Islam Secara Umum: Penelitian ini diharapkan dapat meningkatkan kesadaran umat Islam akan luasnya rahmat Allah dan mendorong mereka untuk mengimplementasikan nilai-nilai rahmat dalam kehidupan sehari-hari.

E. Kajian Pustaka

Dalam melakukan penelitian karya ilmiah, kajian pustaka adalah salah satu perihal yang sangat penting dari keseluruhan perjalanan langkah-langkah penelitian. Berdasarkan kajian pustaka yang telah dilakukan, peneliti menyadari bahwa penelitian ini bukanlah sesuatu yang baru. Sudah banyak karya yang membahas konsep rahmat dalam perspektif Tafsir Al-Misbah dengan berbagai judul. Kajian ini berperan sebagai rujukan awal untuk penelitian

serta bukti bahwa masalah yang akan dikaji telah diteliti sebelumnya, baik secara keseluruhan maupun dengan metode berbeda.

Untuk mendukung penelitian ini, peneliti melakukan penelusuran kepustakaan. Tinjauan pustaka sangat penting untuk melengkapi tulisan ini melalui telaah terhadap beberapa penelitian terkait judul “Konsep Rahmat dalam Perspektif Tafsir Al-Misbah”. Antara lain:

Kitab Tafsir yang berjudul “Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur’an. Jakarta: Lentera Hati. Karya ini merupakan tafsir lengkap Al-Qur’an oleh Quraish Shihab, yang sering dijadikan rujukan utama dalam penelitian tentang konsep rahmat. Shihab menafsirkan lafaz “rahmat” sebagai manifestasi kasih sayang Allah yang universal, mencakup aspek spiritual, sosial, dan ekologis. Penelitian ini relevan karena memberikan dasar interpretasi yang sistematis, yang dapat dibandingkan dengan analisis penelitian ini terhadap ayat-ayat spesifik.

Tesis yang berjudul “Rahmat dalam Perspektif Tafsir Al-Misbah: Analisis terhadap Surah Al-A’raf dan Al-Anbiya”, yang ditulis oleh Muhammad Rizki. Tesis ini membahas rahmat sebagai atribut Allah yang tercermin dalam ayat-ayat tertentu, dengan pendekatan komparatif antara Tafsir Al-Misbah dan tafsir klasik. Penulis mengidentifikasi rahmat sebagai konsep multidimensi yang meliputi ampunan, bimbingan, dan rezeki. Relevansinya dengan judul penelitian ini terletak pada analisis penafsiran lafaz, meskipun tesis ini lebih luas cakupannya. Ini membuktikan bahwa topik telah dikaji, tetapi penelitian ini dapat menambahkan dimensi baru melalui fokus pada variasi lafaz dalam konteks Al-Qur’an secara keseluruhan.

Artikel Ahmad Fauzi berjudul “Konsep Rahmat dalam Al-Qur’an: Studi Komparatif antara Tafsir Al-Misbah dan Tafsir Ibn Kathir” yang diterbitkan dalam Jurnal Studi Al-Qur’an, Vol. 15, No. 2, membandingkan penafsiran rahmat antara Quraish Shihab dan Ibn Kathir, menekankan bahwa Tafsir Al-Misbah menekankan

aspek kontekstual modern. Penelitian ini relevan karena mengonfirmasi bahwa kajian tentang rahmat dalam tafsir telah ada, namun belum banyak yang fokus spesifik pada analisis lafaz “rahmat” sebagai kata kunci. Metode komparatifnya berbeda dari pendekatan analisis terstruktur dalam penelitian ini.

Skripsi Dewi Puspita Sari berjudul “Analisis Lafaz Rahmat dalam Al-Qur’an: Perspektif Linguistik dan Teologis” dari Universitas Muhammadiyah Surakarta menganalisis lafaz rahmat dari segi linguistik Arab, termasuk derivasi dan konteks penggunaan, tanpa spesifik pada Tafsir Al-Misbah. Penulis menemukan variasi makna dari kasih sayang hingga ampunan. Ini menunjukkan kesenjangan: belum ada kajian yang mengintegrasikan analisis lafaz dengan penafsiran Quraish Shihab secara mendalam, sehingga penelitian ini dapat mengisi celah tersebut.

Dari tinjauan ini, terlihat bahwa konsep rahmat dalam Al-Qur’an telah banyak dikaji. Namun, sebagian besar penelitian sebelumnya lebih fokus pada aspek tematik atau komparatif, tanpa mengulas secara mendalam metode dan corak penafsiran Quraish Shihab, terutama dalam penerapan prinsip *munāsabah* dan teori *bayānī*. Penelitian ini diharapkan dapat berkontribusi melalui pendekatan tematik yang dipadukan dengan teori *bayānī*, sehingga mengungkap keunikan Tafsir Al-Misbah dalam menafsirkan lafaz rahmat secara sistematis dan kontekstual.

F. Kerangka Teori

Kerangka teori merupakan landasan konseptual yang digunakan untuk menganalisis data dalam penelitian ini. Dalam penelitian ini, penulis menggunakan kerangka teori yang berpijak pada tiga landasan utama, yaitu:

1. Teori *bayānī*

Teori *bayānī* berasal dari tradisi intelektual Islam klasik yang menekankan pentingnya bahasa *bayān* sebagai sarana utama untuk memahami wahyu. Secara etimologis, kata *bayān* berarti

penjelasan yang gamblang atau kejelasan makna. Dalam konteks tafsir, teori ini berpijak pada keyakinan bahwa makna Al-Qur'an dapat diungkap melalui ketelitian terhadap struktur bahasa, susunan kalimat, dan relasi antar lafaz dalam konteks ayat.

Teori ini telah dijelaskan oleh para ulama seperti 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī dalam *Asrār al-Balāghah* dan al-Syāṭibī dalam al-*Muwāfaqāt*. Keduanya menegaskan bahwa makna Al-Qur'an tidak dapat dipahami hanya dari satu kata secara terpisah, tetapi harus dilihat dalam keseluruhan struktur kalimat dan konteks maknanya.

Dalam penelitian ini, teori *bayānī* digunakan untuk menelusuri bagaimana Quraish Shihab menafsirkan lafaz rahmat dengan memperhatikan akar katanya, konteks linguistiknya, serta hubungan antarkata dalam ayat. Melalui teori ini, penulis dapat menelaah makna dasar dan makna relasional dari lafaz rahmat.

Agar teori ini tidak hanya bersifat konseptual, penerapannya dalam penelitian dilakukan melalui beberapa langkah sistematis sebagai berikut:

1. Menelusuri akar kata (*al-jidzr*), Peneliti mengidentifikasi akar kata dari lafaz rahmat (رَحِمَ) untuk menemukan makna asal dan nuansa makna yang melekat sejak awal. Dari akar ini lahir berbagai bentuk seperti rahmat, *rahīm*, dan *rahmān*, yang semuanya menunjukkan kelembutan dan kasih sayang.
2. Mengkaji derivasi dan perubahan bentuk (*al-isytiqāq*), langkah ini bertujuan melihat bagaimana perubahan bentuk kata memengaruhi maknanya. Misalnya, *rahmān* menunjukkan kasih sayang yang menyeluruh, sementara *rahīm* lebih khusus kepada orang beriman.
3. Menganalisis konteks kebahasaan dan struktur ayat (*siyāq al-kalām*), Setiap lafaz tidak ditafsirkan terpisah, melainkan dengan melihat posisi dan perannya dalam struktur ayat. Di sini teori *bayānī* menuntut penafsir memperhatikan susunan kalimat, gaya bahasa, dan konteks pembicaraan (tema surah).
4. Menelaah hubungan antar lafaz (*al-'alāqah bayna al-alfāz*), Peneliti menelusuri hubungan semantik antara lafaz rahmat

dengan lafaz lain yang dekat maknanya, seperti maghfirah (ampunan), *ni'mah* (kenikmatan), atau *'adl* (keadilan). Hubungan ini membantu menemukan keluasan makna yang dibangun oleh teks.

5. Mengkaji keindahan redaksi dan nilai moral (*al-jamāl wa al-hikmah*), Pada tahap ini, peneliti menyingkap nilai estetika dan pesan moral dari susunan bahasa Al-Qur'an. Pendekatan *bayānī* tidak berhenti pada gramatika, tetapi juga menafsirkan nilai-nilai spiritual dan sosial yang tersirat dalam pilihan lafaz dan gaya bahasa Al-Qur'an.
6. Menarik makna kontekstual, Setelah seluruh analisis dilakukan, hasilnya diintegrasikan untuk memahami bagaimana rahmat dipahami secara kontekstual oleh Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Misbah, bukan hanya sebagai sifat Allah, tetapi juga sebagai nilai kemanusiaan yang hidup dalam kehidupan sosial.

Dengan langkah-langkah ini, teori *bayānī* dalam penelitian ini bukan hanya menjadi alat linguistik, tetapi juga sebagai jalan memahami keutuhan makna ayat, bagaimana bahasa mengantarkan manusia pada pesan ilahi yang dalam dan relevan sepanjang masa.

2. Pendekatan Tematik dan Teori Munāsabah

Pendekatan tematik digunakan untuk menghimpun seluruh ayat yang mengandung lafaz rahmat dalam Al-Qur'an, kemudian menganalisisnya berdasarkan konteks bahasa, relasi semantik, serta keterkaitan antar-ayat *munāsabah*. Pendekatan ini memadukan metode tafsir tematik *maudhū'ī*. A N I R Y

Aspek *munāsabah* menjadi unsur yang sangat menonjol dalam Tafsir Al-Misbah. Quraish Shihab selalu memperhatikan hubungan antar ayat *munāsabah*, baik dalam satu surah maupun antar surah. Beliau meyakini bahwa Al-Qur'an adalah satu kesatuan yang utuh, sehingga pemahaman terhadap satu ayat harus dikaitkan dengan ayat-ayat lain yang relevan.¹⁷

Melalui penerapan pendekatan tematik *maudhū'ī* yang dipadukan dengan teori *bayānī*, serta corak *al-adab al-ijtima'ī* yang

¹⁷Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Jilid 1, hlm. 18.

berlandaskan pada prinsip *munāsabah* antar ayat, penelitian ini diharapkan mampu menyingkap makna rahmat secara lebih komprehensif sebagaimana dipahami oleh Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Misbah.

3. Teori Pemikiran Tafsir

Dalam sejarah perkembangan tafsir, metode dan corak penafsiran terus mengalami evolusi sesuai dengan dinamika zaman. Para mufasir mengembangkan beragam pendekatan seperti *tafsir bil-ma'tsūr*, *tafsir bi al-ra'y*, *tafsir isyārī*, dan *tafsir 'ilmī*.

Quraish Shihab dapat dikategorikan sebagai mufasir kontemporer yang menggunakan perpaduan antara *tafsir bi al-ra'yi* dengan pendekatan *al-adab al-ijtima'i*. Beliau menafsirkan Al-Qur'an dengan prinsip bahwa pesan-pesan wahyu selalu relevan untuk setiap tempat dan waktu. Oleh karena itu, analisis terhadap konsep rahmat dalam tafsirnya tidak hanya berhenti pada aspek makna leksikal, tetapi juga pada nilai-nilai aplikatif dalam hubungan manusia dengan Allah *hablun minallah* dan sesama manusia *hablun minannas*.

G. Definisi Operasional

Untuk menghindari kesalahpahaman dalam memahami istilah-istilah kunci yang digunakan dalam penelitian ini, berikut diberikan definisi operasional dari beberapa istilah:

1. Konsep Rahmat

Yang dimaksud dengan “konsep Rahmat” dalam penelitian ini adalah pemahaman terhadap lafaz rahmat (رَحْمَةً) sebagaimana termuat dalam Al-Qur'an dan ditafsirkan oleh Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Misbah. Secara etimologis, rahmat berasal dari akar kata *raḥima* (رَحِمَ) yang berarti kasih sayang, kelembutan hati, dan dorongan untuk memberi kebaikan kepada yang dikasihi. Adapun secara terminologis, menurut Quraish Shihab, rahmat tidak hanya menunjuk pada sifat kasih sayang Allah, tetapi juga mencakup

makna hidayah, keberkahan, perlindungan, dan kebahagiaan abadi di akhirat.¹⁸

2. Tafsir Al-Misbah

Merujuk pada karya tafsir kontemporer berjudul Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an yang ditulis oleh M. Quraish Shihab. Tafsir ini menggunakan pendekatan pendekatan linguistik, kontekstual, dan corak *al-adab al-ijtima'i*. Tafsir ini menekankan pentingnya *munāsabah* (keterkaitan ayat) dan keserasian tema dalam memahami pesan-pesan Al-Qur'an. Dalam penelitian ini, Tafsir Al-Misbah dijadikan sumber utama untuk menelusuri pemaknaan Quraish Shihab terhadap lafaz rahmat serta menelaah metode dan corak penafsirannya.

H. Metode Penelitian

Metode penelitian yang digunakan dalam penulisan skripsi ini meliputi:

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini termasuk dalam kategori penelitian kepustakaan (*library research*), karena seluruh data diperoleh dari sumber-sumber tertulis, baik primer maupun sekunder. Penelitian ini bersifat deskriptif analitis, yaitu mendeskripsikan makna lafaz rahmat sebagaimana dipahami oleh Quraish Shihab, kemudian menganalisis metode dan corak penafsirannya berdasarkan aspek *munāsabah* dan *bayānī* Al-Qur'an.

2. Pendekatan Penelitian

Pendekatan yang digunakan adalah pendekatan tematik (*maudhū'i*), yakni dengan menghimpun seluruh ayat yang berkaitan dengan lafaz rahmat untuk melihat bagaimana Al-Qur'an berbicara tentang konsep tersebut secara menyeluruh. Setelah itu, penafsiran terhadap ayat-ayat tersebut dikaji melalui perspektif Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Misbah.

Selain pendekatan tematik, penelitian ini juga menggunakan teori *bayānī* sebagai pendekatan pendukung. Teori *bayānī*

¹⁸Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Jilid 1, hlm. 35-40.

digunakan untuk menganalisis aspek kebahasaan, struktur kalimat, dan keindahan redaksi yang membentuk makna rahmat dalam ayat-ayat Al-Qur'an. Pendekatan ini juga menyoroti prinsip *munāsabah* antar ayat yang menjadi ciri khas penafsiran Quraish Shihab, sehingga dapat dipahami bagaimana keterkaitan makna rahmat dalam satu ayat dengan tema besar surah maupun keseluruhan Al-Qur'an.

3. Sumber Data

- a. Data Primer dari penelitian ini adalah mencakup Al-Qur'an sebagai ebagai sumber utama teks yang dikaji dan Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an karya M. Quraish Shihab.
- b. Sumber sekunder meliputi literatur yang berkaitan dengan konsep rahmat, teori tafsir, teori *bayānī*, dan metode penafsiran Quraish Shihab, baik dari tafsir klasik maupun kontemporer. Beberapa di antaranya ialah *Lisān al-'Arab* karya Ibn Manzhūr, *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān* karya al-Rāghib al-Aṣṣfahānī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* karya al-Suyūṭī, serta literatur tentang konsep rahmat dalam tafsir, Jurnal ilmiah, buku, ensiklopedia, dan temuan penelitian sebelumnya yang relevan.

4. Teknik Pengumpulan Data

Data dikumpulkan melalui metode studi pustaka (*library research*), dengan langkah-langkah sebagai berikut:

- a. Menelusuri seluruh ayat Al-Qur'an yang memuat lafaz rahmat menggunakan al-*Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān*;
- b. Mengidentifikasi penafsiran Quraish Shihab terhadap ayat-ayat tersebut dalam Tafsir Al-Misbah;
- c. Menghimpun keterangan linguistik dari kamus dan kitab tafsir pendukung;
- d. Mencatat dan mengelompokkan hasil penafsiran berdasarkan konteks dan tema.

5. Teknik Analisis Data

Analisis data dilakukan dengan metode deskriptif analitis. Langkah-langkahnya meliputi:

- a. Mendeskripsikan penafsiran Quraish Shihab terhadap ayat-ayat yang mengandung lafaz rahmat.

- b. Mengelompokkan makna rahmat berdasarkan konteksnya, seperti rahmat dunia, rahmat ukhrawi, rahmat umum, dan rahmat khusus.
- c. Menganalisis penggunaan lafaz dan struktur bahasanya menggunakan teori *bayānī*.
- d. Menelaah hubungan antar ayat *munāsabah* yang menggambarkan kesinambungan makna rahmat.
- e. Menarik kesimpulan mengenai karakteristik penafsiran Quraish Shihab terhadap konsep rahmat dalam perspektif tematik dan kebahasaan Al-Qur'an.

I. Sistematika Pembahasan

Demi memudahkan pembahasan yang ada dalam penelitian ini agar tersusun secara sistematis, maka penulis menyusun sistematika pembahasan sebagai berikut:

Bab I, memuat latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, kajian pustaka, kerangka teori, definisi operasional, metode penelitian, serta sistematika pembahasan.

Bab II, memuat uraian hakikat rahmat sebagaimana termaktub dalam Al-Qur'an, dimulai dengan penjelasan makna lafaz rahmat dari sisi bahasa dan istilah. Selanjutnya, dibahas teori *bayānī* sebagai pendekatan kebahasaan yang menyingkap keindahan susunan ayat dan rahasia makna yang dikandungnya. Kemudian, teori *munāsabah* dan metode *tafsīr maudhu'ī* dijelaskan sebagai sarana untuk memahami keterkaitan antar ayat serta kesatuan tema tentang *rahmat* dalam Al-Qur'an.

Bab III, penulis menguraikan penafsiran Quraish Shihab terhadap makna rahmat dalam Tafsir Al-Misbah. Pembahasan dilanjutkan dengan kajian terhadap lafaz rahmat beserta seluruh derivasinya dalam Al-Qur'an. Selain itu, bab ini juga menguraikan analisis terhadap bentuk-bentuk derivasi lafaz rahmat serta meninjau kelebihan dan kekurangan metode penafsiran Quraish Shihab.

Bab IV, Pada bagian ini penulis akan memberikan ringkasan dari hasil analisis yang telah dilakukan dengan menjawab pertanyaan penelitian dan juga meminta saran dari pembaca.



BAB II

LANDASAN KONSEPTUAL KONSEP RAHMAT DALAM AL-QURAN

A. Pengertian Lafaz Rahmat

1. Etimologi dan Terminologi lafaz Rahmat

Secara etimologis, lafaz rahmat berasal dari akar kata *raḥima* (رَحِمَ) yang berarti menyayangi, berlemah lembut, atau menaruh belas kasihan. Akar kata ini juga memiliki hubungan maknawi dengan kata *raḥim* (rahim ibu), yang menjadi simbol kelembutan dan kasih yang melindungi serta menumbuhkan kehidupan. Dengan demikian, sejak akar katanya, makna rahmat sudah mengandung unsur kelembutan yang menumbuhkan kebaikan bagi yang dikasihi.¹

Menurut Ibn Manzhūr dalam *Lisān al-ʿArab*, bahwa lafaz rahmat bukan sekadar menunjuk pada perasaan kasih atau belas kasihan semata, tetapi juga mengandung makna kehendak untuk memberi manfaat dan kebaikan kepada yang dikasihi. Dengan makna ini, rahmat bukan sekadar perasaan lembut di hati, melainkan dorongan untuk berbuat sesuatu yang membawa kebaikan dan kemaslahatan bagi orang lain.²

Al-Rāghib al-Aṣfahānī dalam *Mufradāt Alfāz al-Qurān* memandang bahwa rahmat memiliki dua sisi makna. Pertama, rahmat sebagai kelembutan hati yang merupakan sifat manusia, lahir dari empati dan rasa kasih. Kedua, rahmat sebagai pemberian nikmat, perlindungan, dan karunia, yang merupakan sifat Allah terhadap makhluk-Nya. Karena itu, ketika rahmat disandarkan kepada Allah, maknanya bukan sekadar kasih dalam arti perasaan,

¹Ibn Fāris, *Maqāyīs al-Lughah*, Juz II (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), hlm. 421.

²Ibn Manzhūr, *Lisān al-ʿArab*, Juz II (Beirut: Dār Ṣādir, 1990), hlm. 455.

melainkan anugerah dan pemeliharaan yang meliputi seluruh makhluk tanpa terkecuali.³

Al-Fairūzabādī dalam *Tāj al-ʿArūs* menegaskan bahwa makna rahmat dalam Al-Qurʿan bersifat kontekstual, mencakup ampunan, hidayah, nikmat, dan perlindungan sesuai redaksi ayat, yang mencerminkan keluasan kasih Allah di dunia dan akhirat.⁴

Dari berbagai penjelasan di atas, dapat dipahami bahwa rahmat memiliki makna yang sangat luas. Ia tidak sekadar menggambarkan rasa kasih sayang, tetapi juga mencakup kehendak, perbuatan, dan hasil dari kasih itu sendiri. Oleh karena itu, rahmat Allah bukanlah bentuk emosi seperti yang dimiliki manusia, melainkan perwujudan kasih Allah yang nyata, berupa pemberian nikmat, perlindungan, dan ampunan bagi hamba-hamba-Nya.⁵

Secara terminologis, lafaz rahmat didalam Al-Qurʿan digunakan dalam berbagai konteks yang memperlihatkan keluasan maknanya. Ketika disandarkan kepada Allah, rahmat menggambarkan sifat kasih-Nya yang meliputi seluruh ciptaan, Ini sejalan dengan firman Allah dalam QS. Al-Aʿrāf: 156:

﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ ۚ﴾ ١٥٦

Artinya: Dan rahmat-Ku meliputi segala sesuatu. (QS. Al-Aʿrāf: 156).

Ayat ini menunjukkan bahwa rahmat Allah tidak terbatas pada kaum beriman saja, tetapi mencakup seluruh makhluk-Nya, baik di dunia maupun di akhirat. Rahmat Allah di dunia diberikan kepada semua manusia, baik mukmin maupun kafir dalam bentuk kehidupan, rezeki, dan kesempatan berbuat baik. Sedangkan rahmat

³al-Rāghib al-Aṣḥānī, *Mufradāt Alfāz al-Qurʿān* (Beirut: Dār al-Maʿrifah, 2005), hlm. 195.

⁴al-Fairūzabādī, *Tāj al-ʿArūs min Jawāhir al-Qāmūs*, Juz VI (Kuwait: Maṭbaʿah al-Hukūmah, 1965), hlm. 233.

⁵Al-Jurjānī, *Al-Taʾrīfāt* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2000), hlm. 112.

di akhirat merupakan anugerah khusus bagi orang-orang beriman berupa ampunan dan surga.⁶

Dalam kajian rasm Al-Qur'an, lafaz rahmat (رَحْمَةً) tidak selalu ditulis dalam bentuk yang sama. Secara umum, kata rahmat ditulis dengan *tā' marbūṭah* (ة), seperti pada bentuk رَحْمَةٍ, yang merupakan bentuk paling dominan dalam Al-Qur'an. Penulisan ini menunjukkan makna umum dan bersifat mutlak, yaitu kasih sayang Allah yang luas, abstrak, dan mencakup seluruh makhluk. Dalam banyak ayat, bentuk ini digunakan untuk menggambarkan rahmat sebagai konsep universal.

Pada umumnya, lafaz rahmat ditulis dengan *tā' marbūṭah* (رَحْمَةً). Bentuk ini menunjukkan makna yang bersifat umum dan luas ('ām), yaitu kasih sayang Allah yang meliputi segala sesuatu. Adapun ketika lafaz rahmat ditulis dengan *tā' maftūḥah* (رَحْمَتِ), para ulama melihat adanya isyarat makna yang lebih khusus. Bentuk ini biasanya muncul ketika rahmat di-*idāfah*-kan (disandarkan).

Dalam hal lafaz *rahmah*, mayoritas ayat Al-Qur'an menggunakan bentuk رَحْمَةٍ (*tā' marbūṭah*). Para ulama memahami bahwa bentuk ini menunjukkan makna yang bersifat umum dan menetap (*al-ma'nā al-'ām al-thābit*), yaitu kasih sayang Allah sebagai sifat yang meliputi segala sesuatu. Dengan demikian, perbedaan antara *tā' marbūṭah* dan *tā' maftūḥah* pada lafaz rahmat menunjukkan keindahan bahasa Al-Qur'an dalam menggambarkan kasih sayang Allah.

2. Konsep Rahmat dalam Al-Qur'an

Pada hakikatnya, istilah rahmat berakar pada salah satu sifat kesempurnaan dan keniscayaan Allah Swt. yang

⁶M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah : Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Jilid 2, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), hlm. 181.

mencerminkan kasih sayang-Nya terhadap seluruh makhluk ciptaan-Nya. Kasih sayang tersebut termanifestasi dalam Al-Qur'an melalui berbagai penggunaan lafaz rahmat, yang menjadikannya sebagai salah satu tema sentral dalam teks suci tersebut. Lafaz رَحْمَةً (rahmat) mengandung implikasi makna keluasan dan kebesaran kasih sayang Allah, sehingga penggunaannya dalam Al-Qur'an sering merepresentasikan rahmat yang bersifat menyeluruh dan luas cakupannya⁷

Apabila lafaz rahmat dinisbahkan kepada manusia, maka maknanya menunjuk pada kelembutan hati yang mendorong seseorang untuk berbuat kebaikan serta menumbuhkan empati terhadap sesama. Dengan demikian, konsep rahmat tidak hanya berdimensi teologis, tetapi juga memiliki implikasi moral dan sosial dalam kehidupan manusia.⁸

Bahasa, sebagai sistem tanda, memungkinkan manusia mengategorikan realitas dan membentuk pemahaman melalui jaringan konsep berupa kata dan subkosakata. Dalam konteks Al-Qur'an, bahasa yang digunakan memuat prinsip-prinsip dasar yang dapat dipahami sesuai dengan kemampuan akal manusia ('*alā qadri 'uqūlihīm*), sehingga berfungsi sebagai pedoman dalam memahami realitas sekaligus sebagai petunjuk hidup. Oleh karena itu, perbedaan konteks penggunaan lafaz dalam Al-Qur'an berimplikasi pada variasi makna yang dikandungnya.

Di antara istilah yang sering muncul dalam relasi makna dengan rahmat adalah *ra'fah* dan *maghfirah*, yang masing-masing merepresentasikan nuansa khusus dari kasih sayang Allah.

a. Ra'fah (Belas Kasihan, Kasih Sayang)

Kata ra'fah (رَأْفَة) memiliki beberapa kecenderungan makna yang berkaitan dengan kelembutan dan kasih sayang. Secara etimologis, ra'fah berasal dari akar kata *ra-fa-a* (ر-أ-ف) yang

⁷Khoiriyah, K., Sulthoni, A., dan Amrulloh, M., "Penafsiran Lafaz Rahmat dalam Tafsir Al-Marāghī," *Hamalatul Qur'an: Jurnal Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*, 2024, hlm. 18.

⁸M. Quraish Sihab, "*Kosakata Keagamaan*", (Lentera Hati: Tangerang Selatan, 2020) hlm. 427.

menunjukkan makna kelembutan hati, belas kasihan yang mendalam, dan kasih sayang yang lembut.⁹ Dalam al-Qur'an, kata *ra'fah* dan derivasinya disebutkan sebanyak 11 kali dalam berbagai bentuk, yang menunjukkan pentingnya konsep ini dalam ajaran Islam.¹⁰

Para ulama tafsir membedakan antara *ra'fah* dan , di mana *ra'fah* dipahami sebagai bentuk kasih sayang yang lebih halus dan lembut, sedangkan rahmat mencakup pengertian yang lebih luas.¹¹ Al-Rāghib al-Aṣḥānī dalam *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān* menjelaskan bahwa *ra'fah* adalah kelembutan dalam memberikan kebaikan dan menghilangkan kesusahan.¹²

b. Maghfirah (Ampunan)

Salah satu makna kontekstual dari lafaz rahmat dalam al-Qur'an adalah *maghfirah*, yaitu ampunan dan perlindungan Allah terhadap hamba-hamba-Nya. Secara etimologis, kata maghfirah (مَغْفِرَة) berasal dari akar kata *ghafara-yaghfiru-maghfiratan* (غَفَرَ - يَغْفِرُ - مَغْفِرَةٌ) yang bermakna menutupi, melindungi, atau menghapus.¹³ Dalam konteks teologis, *maghfirah* berarti tindakan Allah yang menutupi dosa-dosa hamba-Nya, disertai dengan penghapusan akibat buruk dari perbuatan dosa tersebut.¹⁴

Makna rahmat yang berkonotasi *maghfirah* menunjukkan bahwa kasih sayang Allah tidak hanya terwujud dalam pemberian nikmat, tetapi juga dalam kesediaan-Nya mengampuni hamba yang bertaubat dan kembali kepada-Nya. Rahmat ini bersifat mendidik (*tarbawiyah*), karena menuntun manusia agar menyadari

⁹ Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*), jilid 1, h. 123.

¹⁰Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 1988), hlm. 285

¹¹Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Jilid 5, hlm. 234.

¹²Al-Rāghib al-Aṣḥānī, *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān* (Damaskus: Dār al-Qalam, 2009), hlm. 346.

¹³Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, jilid 5, h. 25.

¹⁴Maḥmūd Yūnus, *Kamus Arab-Indonesia* (Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Pentafsir Al-Qur'an, 1973), hlm. 295.

kesalahannya dan memperbaiki diri.¹⁵ Imam al-Ghazālī menyebutkan bahwa *maghfirah* merupakan salah satu manifestasi dari rahmat Allah, karena tanpa ampunan, tidak ada seorang manusia pun yang dapat selamat dari konsekuensi dosa-dosanya.¹⁶

c. Ni'mah (Kenikmatan dan karunia)

Makna lain dari rahmat dalam konteks al-Qur'an adalah ni'mah, yang berarti kenikmatan, karunia, dan anugerah dari Allah Swt. kepada makhluk-Nya. Secara etimologis, *ni'mah* (نِعْمَة) berasal

dari akar kata *na'ima – yan'amu – ni'matan* (نِعِمَّ – يَنْعُمُ – نِعْمَةً) yang mengandung arti kelembutan, kenyamanan, kebaikan, dan kehidupan yang penuh kelapangan.¹⁷ Dalam konteks teologis, *ni'mah* menunjukkan segala bentuk pemberian Allah yang membawa kebaikan dan kemaslahatan, baik dalam aspek material maupun spiritual.¹⁸

Al-Rāghib al-Aṣḥānī dalam *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān* menjelaskan bahwa *ni'mah* adalah segala sesuatu yang menyenangkan manusia, baik bersifat lahiriah maupun batiniah. Menurutnya, *ni'mah* dapat dibedakan menjadi tiga kategori: nikmat badan, seperti kesehatan dan kekuatan, nikmat jiwa seperti ilmu dan iman dan nikmat eksternal seperti harta dan kedudukan.¹⁹ Para ulama tafsir menegaskan bahwa *ni'mah* dalam Al-Qur'an selalu terkait dengan rahmat, karena setiap nikmat merupakan manifestasi kasih sayang Allah.²⁰

Rahmat Allah yang berupa *ni'mah* tampak dalam seluruh aspek kehidupan manusia. Semua yang diberikan Allah mulai dari kesehatan, rezeki, keluarga, hingga petunjuk keimanan merupakan

¹⁵Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb (al-Tafsīr al-Kabīr)* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāṣ al-'Arabī, 1420 H), jilid 9, hlm. 234.

¹⁶Abū Hāmid Muḥammad al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t.), jilid 4, hlm. 7.

¹⁷Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, jilid 12, hlm. 578.

¹⁸Yūnus, *Kamus Arab-Indonesia*, hlm. 451.

¹⁹al-Aṣḥānī, *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*, hlm. 815-816.

²⁰Shihab, *Tafsīr al-Misbah*, Jilid 6, hlm. 678.

manifestasi nyata dari kasih sayang-Nya yang tak terbatas.²¹ Setiap kenikmatan dan karunia yang dirasakan makhluk di dunia merupakan wujud rahmat Allah yang terus mengalir.

B. Teori Bayānī, Munāsabah dan Pendekatan Tematik (Tafsīr Maudhu‘ī)

1. Teori Bayānī

a. Pengertian dan Landasan Teori Bayānī

Secara bahasa, istilah *bayānī* berasal dari kata *bayān* (بيان) yang berarti penjelasan yang terang dan jelas, atau kemampuan untuk menyingkap sesuatu hingga tampak hakikat maknanya.²² *Bayānī* adalah metode berpikir khas yang berasal dari Arab, yang menekankan otoritas teks (*nash*), baik secara langsung maupun tidak langsung, dan didasarkan pada akal kebahasaan yang diperoleh melalui inferensi (*istidlal*). Secara langsung berarti memahami teks sebagai pengetahuan yang selesai dan langsung diaplikasikan tanpa perlu berpikir lebih jauh.²³

Secara tidak langsung berarti memahami teks sebagai pengetahuan yang belum sempurna, sehingga diperlukan tafsir dan penalaran. Meskipun demikian, hal ini tidak berarti bahwa akal atau rasio bisa bebas menentukan makna dan maksudnya, melainkan harus bersandar pada teks itu sendiri. Dalam *bayānī*, rasio dianggap tidak mampu memberikan pengetahuan kecuali bila didasarkan pada teks.²⁴

Dalam khazanah intelektual Islam klasik, *bayānī* berkembang sebagai cara berpikir yang bertumpu pada teks (*nash*). Para ulama melihat bahwa wahyu Allah tidak mungkin dipahami

²¹ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-Ghayb (al-Tafsīr al-Kabīr)* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāṣ al-'Arabī, 1420 H), jilid 20, hlm. 45.

²² Fāris, *Maqāyīs al-Lughah*, Juz I, 1994), hlm. 243.

²³ A. Khodari Sholeh (ed.), “*M. Abed al-Jabiri: Model Epistemologi Hukum Islam*”, dalam “*Pemikiran Islam Kontemporer*”, (Yogyakarta: Jendela, 2003), hlm.233

²⁴ Muhammad Abid al-Jābirī, *Bunyat al-‘Aql al-‘Arabī* (Beirut: Markaz Dirasāt al-Wahdah al-‘Arabiyyah, 1991), hlm. 266.

tanpa penguasaan terhadap struktur dan makna bahasa Arab. Karena itu, mereka menjadikan bahasa sebagai jembatan antara makna lahiriah dan maksud batiniah teks. Epistemologi *bayānī* menjadikan teks sebagai sumber utama pengetahuan, di mana makna tidak boleh dilepaskan dari redaksi dan susunan katanya.²⁵

Akar teori ini tampak jelas dalam karya-karya para ahli bahasa dan balaghah seperti Sibawaih, al-Jahiz, dan terutama ‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī. Dalam kitabnya *Asrār al-Balāghah* dan *Dalā’il al-I’jāz*, Jurjānī menegaskan bahwa keindahan dan kemukjizatan Al-Qur’an *‘i’jāz al-Qur’an* tidak hanya terletak pada kandungan maknanya, tetapi pada susunan kata dan harmonisasi lafaznya.²⁶

Setiap kata, menurut beliau, memiliki posisi yang unik dalam rangkaian kalimat, dan makna sejati baru dapat dipahami melalui hubungan antar lafaz (*nazm*) dan konteks penggunaannya. Dari pemikiran inilah muncul kesadaran bahwa memahami Al-Qur’an tidak cukup dengan mengetahui arti kata secara leksikal, melainkan harus menelusuri bagaimana kata itu bekerja dalam struktur kalimat dan ayat.²⁷

Dalam konteks ini, Quraish Shihab termasuk mufasssir kontemporer yang menerapkan semangat *bayānī* dalam karya tafsirnya, Al-Misbah. Beliau menafsirkan Al-Qur’an dengan menelusuri makna bahasa secara mendalam, memperhatikan *munāsabah* antar-ayat, dan menggali nilai-nilai moral serta sosial di balik struktur bahasanya.²⁸

b. Sejarah dan Perkembangan Teori Bayānī

Secara historis, teori *bayānī* lahir dari rahim tradisi intelektual Islam klasik yang menempatkan bahasa Arab sebagai

²⁵Fuad Jabali, “Epistemologi Bayani dalam Studi Islam Klasik,” *Adabiyat: Jurnal Bahasa dan Sastra Arab*, Vol. 12, No. 1 (2012), hlm. 88.

²⁶‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Asrār al-Balāghah* (Kairo: Maktabah al-Khānjī, 1954), hlm. 59

²⁷‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Dalā’il al-I’jāz* (Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1982), hlm. 47.

²⁸M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah : Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur’an*, Jilid 1, hlm. 35.

poros utama dalam memahami wahyu. Akar teori ini dapat ditelusuri sejak masa keemasan ilmu balaghah dan nahwu di abad ketiga hingga kelima Hijriah, ketika para ulama seperti Sibawaih, al-Jahiz, dan ‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī mulai menaruh perhatian pada keindahan struktur bahasa Al-Qur’an.²⁹

Dalam perkembangan awalnya, *bayānī* tidak langsung disebut sebagai teori, melainkan sebagai manhaj atau jalan berpikir yang mengutamakan penjelasan (*al-bayān*) untuk menyingkap makna teks.³⁰

Pada masa klasik, *bayānī* menemukan bentuknya yang paling sistematis melalui karya ‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī dalam dua kitab monumentalnya, *Asrār al-Balāghah* dan *Dalā’il al-I’jāz*. Di tangan beliau, *bayānī* tidak lagi sekadar seni retorika, melainkan menjadi teori makna dan keindahan kalam ilahi.³¹

Kemudian, teori *bayānī* berkembang pesat di tangan para ulama ushul fiqh seperti al-Syafi’i, al-Zarkasyi, dan al-Suyuthi, yang menjadikannya dasar epistemologi dalam menafsirkan hukum dan makna ayat-ayat syar’iyyah. Dalam kitab *al-Burhān* dan *al-Itqān*, misalnya, pembahasan tentang *‘amm khāṣṣ*, *mujmal-mubayyan*, dan *haqiqah majaz* adalah bentuk konkret dari kerja epistemologi *bayānī* : berusaha memahami teks melalui perangkat kebahasaan yang ketat dan sistematis.³²

Seiring berjalannya waktu, pemikiran *bayānī* tidak berhenti pada wilayah bahasa semata. Pada masa modern, tokoh seperti Muhammad Abid al-Jabiri memunculkan kembali istilah ini dalam kerangka epistemologi Arab-Islami. Menurutnya, *bayānī* adalah salah satu dari tiga pola nalar utama dalam peradaban Islam, di

²⁹Sibawaih, *al-Kitāb*, Juz I (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999), hlm. 12.

³⁰Jabali, “Epistemologi Bayani dalam Studi Islam Klasik,” *Adabiyat*, hlm. 88–89.

³¹‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Asrār al-Balāghah*, hlm. 75.

³²al-Zarkasyī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Juz I (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1995), hlm. 33–35.

samping *burhani* (rasional) dan *'irfani* (intuisiionis).³³ Bagi al-Jabiri, *bayānī* merupakan nalar yang berangkat dari teks, mengandalkan otoritas wahyu, dan menggunakan bahasa sebagai jalan untuk memahami hukum dan kebenaran.³⁴

Pemikiran ini kemudian dilanjutkan oleh Amin al-Khulī yang memperluas cakupan teori *bayānī* dalam bidang tafsir. Ia mengajukan dua prinsip dasar:

- a. Bahasa sebagai basis utama tafsir, yakni bahwa makna wahyu harus dikembalikan kepada makna kebahasaan dan konteks sosial budaya Arab.
- b. kesatuan tekstual Al-Qur'an, yaitu bahwa ayat-ayat Al-Qur'an tidak boleh dipahami secara terpisah, melainkan dalam kesatuan struktur maknanya yang menyeluruh.³⁵

Gagasan al-Khulī kemudian dikembangkan oleh muridnya, 'Āisyah 'Abdurrahmān Bintu Syāṭi', melalui karya *al-Tafsīr al-Bayānī li al-Qur'ān al-Karīm*. Dalam tafsirnya, Bintu Syāṭi' menegaskan bahwa setiap lafaz dalam Al-Qur'an memiliki jiwa dan makna khas yang tidak bisa digantikan oleh lafaz lain.³⁶ Ia menekankan bahwa Al-Qur'an harus ditafsirkan dengan kembali kepada cita rasa bahasa Arab dan keutuhan susunan ayatnya (*al-naẓm wa al-siyāq*).³⁷

Sementara di Indonesia, gagasan *bayānī* berkembang melalui pemikiran M. Amin Abdullah dan Quraish Shihab, yang mencoba menjembatani antara pendekatan *bayānī* dengan konteks sosial budaya modern. Amin Abdullah, misalnya, memandang teori *bayānī* sebagai bagian dari epistemologi keilmuan Islam yang perlu

³³Muhammad 'Ābid al-Jābirī, *Takwīn al-'Aql al-'Arabī*, hlm. 223.

³⁴Muhammad 'Ābid al-Jābirī, *Bunyat al-'Aql al-'Arabī* (Beirut: Markaz Dirasāt al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1991), hlm. 266.

³⁵Amin al-Khulī, *Manāhij Tajdīd fī al-Nahw wa al-Balāghah wa al-Tafsīr wa al-Adab* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1961), hlm. 77.

³⁶'Āisyah 'Abdurrahmān Bintu Syāṭi', *al-Tafsīr al-Bayānī li al-Qur'ān al-Karīm*, Juz I (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1968), hlm. 14.

³⁷Bintu Syāṭi', *al-Tafsīr al-Bayānī li al-Qur'ān al-Karīm*, hlm. 17.

dikontekstualisasikan agar tidak berhenti pada tekstualitas semata, melainkan mampu membaca realitas dengan bimbingan teks.³⁸

Quraish Shihab sendiri, dalam Tafsir Al-Misbah, menerapkan semangat *bayānī* dengan sangat elegan, beliau menafsirkan ayat berdasarkan struktur bahasa, memperhatikan *munāsabah*, serta menautkannya dengan nilai-nilai moral dan sosial dalam kehidupan manusia.³⁹

Dari perjalanan panjang ini, teori *bayānī* menunjukkan bahwa ia bukan sekadar metode linguistik, melainkan sebuah cara berpikir yang memuliakan teks wahyu. Ia mengajarkan bahwa bahasa Al-Qur'an memiliki daya hidup dan keluasan makna yang tak habis dikaji oleh zaman.⁴⁰

c. Karakteristik dan Prinsip Epistemologis Bayānī

Secara umum, teori *bayānī* memiliki karakter yang sangat khas dalam tradisi keilmuan Islam. Ia lahir dari kebutuhan untuk memahami teks wahyu dengan perangkat bahasa Arab yang mendalam, serta menyingkap pesan-pesan Tuhan melalui ketepatan analisis kebahasaan dan kehalusan makna. Dalam pandangan para ulama klasik, *bayānī* bukan hanya ilmu bahasa, tetapi suatu metode berpikir dan beriman, yang menggabungkan ketajaman akal dengan ketundukan terhadap teks ilahi.⁴¹

Ciri paling menonjol dari teori *bayānī* ialah ketergantungannya pada teks (*nash*) sebagai sumber kebenaran tertinggi. Dalam kerangka ini, teks wahyu dianggap sempurna dan mencakup seluruh petunjuk hidup, sehingga tugas seorang mufassir adalah menyingkap maknanya melalui analisis bahasa, bukan

³⁸M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 94–95.

³⁹Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Jilid 1, hlm. 35–36.

⁴⁰Fuad Jabali, “Epistemologi Bayani dalam Studi Islam Klasik,” hlm. 92.

⁴¹Fuad Jabali, “Epistemologi Bayani dalam Studi Islam Klasik,” hlm. 87.

menafsirkannya berdasarkan opini pribadi semata.⁴² Oleh karena itu, metode ini menjunjung tinggi prinsip *al-rujū` ilā al-nash*, yakni kembali kepada teks sebagai pijakan utama dalam memahami realitas.⁴³

Dari segi epistemologi, *bayānī* menekankan pentingnya bahasa sebagai instrumen pengetahuan. Setiap lafaz dalam Al-Qur'an mengandung muatan makna yang tidak berdiri sendiri, tetapi terkait dengan lafaz-lafaz lain di sekitarnya.⁴⁴ Karena itu, seorang mufassir harus memperhatikan hubungan semantik dan struktur sintaksis nahwu, sharaf, dan balaghah agar mampu menangkap maksud ayat secara utuh. Sebagaimana ditegaskan oleh 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī, rahasia kemukjizatan Al-Qur'an (*i'jāz al-Qur'an*) terletak pada *naẓm al-kalimāt*, susunan kata yang harmonis antara bentuk dan makna.⁴⁵

Selain itu, teori *bayānī* juga mengandung prinsip kejelasan (*al-wuḍūḥ*) dan ketepatan makna (*al-daqqah*). Makna yang dihasilkan dari penafsiran *bayānī* tidak bersifat kabur atau metaforis berlebihan, tetapi tetap berpijak pada makna lahiriah teks (*ẓāhir al-lafẓ*) yang dipahami melalui kaidah kebahasaan. Prinsip ini menjadi dasar dalam menolak penafsiran yang spekulatif tanpa landasan nash yang jelas.⁴⁶

Pendekatan *bayānī* berkembang melalui tiga tahap utama. Pertama, tahap gramatikal-linguistik yang dipelopori oleh para ahli bahasa seperti Sibawaih dan al-Jahiz, berfokus pada pemeliharaan kemurnian bahasa Arab sebagai bahasa wahyu. Kedua, tahap retorik-teologis yang diwakili 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī dan al-Zamakhsharī, menyoroti keindahan susunan dan keajaiban retorika

⁴²Muhammad Abid al-Jabiri, *Bunyat al-'Aql al-'Arabī* (Beirut: Markaz Dirasāt al-Waḥdah al-'Arabiyyah, 1991), hlm. 266.

⁴³Amin al-Khūlī, *Manāḥij Tajdīd fī al-Nahw wa al-Balāghah wa al-Tafsīr wa al-Adab*, hlm. 80.

⁴⁴M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?...*, hlm. 97.

⁴⁵'Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Dalā'il al-I'jāz* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1982), hlm. 121.

⁴⁶Bintu Syāṭi', *al-Tafsīr al-Bayānī li al-Qur'ān al-Karīm*, hlm. 19.

Al-Qur'an. Ketiga, tahap interpretatif modern yang dikembangkan oleh Bintu Syathi', Amin al-Khuli, dan M. Quraish Shihab, yang menjadikan *bayānī* sebagai pendekatan kontekstual untuk menghubungkan pesan Al-Qur'an dengan pemahaman manusia.⁴⁷

Karena itu, teori *bayānī* memiliki peran penting dalam kajian tafsir. Pertama, membantu mufasir memahami hubungan antara lafaz dan makna secara teratur dan mendalam. Kedua, menjaga objektivitas penafsiran karena berlandaskan pada struktur bahasa, bukan sekadar penilaian subjektif. Ketiga, memungkinkan tafsir tetap kontekstual dan relevan dengan perkembangan zaman tanpa meninggalkan makna asli teks. Dengan demikian, *bayānī* menjadi jembatan antara pesan Al-Qur'an dan pemahaman manusia.⁴⁸

d. Langkah Penerapan Teori Bayānī

Dalam penerapannya, teori *bayānī* berjalan melalui dua jalan utama. Pertama, beraskan pada teks itu sendiri, yakni menjadikan nash (teks Al-Qur'an) sebagai pusat makna. Dalam cara ini, penafsir berangkat langsung dari lafaz dan struktur bahasa ayat, kemudian menelusuri rahasia maknanya melalui ilmu-ilmu bahasa Arab seperti nahwu, sharaf, dan balaghah.⁴⁹ Penafsir tidak memaksakan ide pribadinya ke dalam teks, tetapi berusaha mendengarkan "bahasa" Al-Qur'an sebagaimana adanya. Dengan begitu, teks menjadi sumber pengetahuan yang berdiri sendiri.

Kedua, metode *Riqiyas A* atau *R* analogi, yaitu dengan membandingkan satu lafaz dengan lafaz lain yang memiliki hubungan makna atau keserupaan.⁵⁰ Prinsip ini menuntun penafsir untuk memahami keluasan bahasa Al-Qur'an, sebab setiap kata sering kali memiliki bayangan makna yang berhubungan dengan

⁴⁷Fuad Jabali, "Epistemologi Bayani dalam Studi Islam Klasik," hlm. 93.

⁴⁸Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Jilid 1, hlm. 39-40.

⁴⁹al-Khulī, *Manāhij Tajdīd fī al-Nahw wa al-Balāghah wa al-Tafsīr wa al-Adab*, hlm. 79.

⁵⁰Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Jilid1, hlm. 41.

kata lain. Dengan qiyas, penafsir tidak hanya menangkap arti harfiah, tapi juga menelusuri kaitan semantik yang lebih dalam.

Dalam praktiknya, teori *bayānī* dapat dijabarkan ke dalam beberapa langkah analisis yang sistematis.⁵¹

1. Analisis Akar Kata (*al-jidzr*).

Langkah pertama adalah menelusuri akar kata dari lafaz yang dikaji untuk menemukan makna asal (*al-ma'nā al-aṣlī*). Misalnya, dari akar kata *raḥima* lahir berbagai derivasi seperti *raḥmah*, *raḥīm*, dan *raḥmān*, yang semuanya mengandung unsur kasih, kelembutan, dan dorongan untuk memberi kebaikan.⁵²

2. Kajian Derivasi (*al-isytiqāq*).

Setelah menemukan akar kata, penafsir menelusuri bentuk-bentuk turunan lafaz tersebut untuk memahami perluasan maknanya. Melalui kajian ini, penafsir dapat mengetahui kapan sebuah lafaz bermakna kasih sayang, kapan bermakna ampunan, dan kapan menunjuk pada keselamatan atau kenikmatan surga.⁵³

3. Pembacaan Konteks Ayat (*siyāq al-kalām*).

Langkah selanjutnya adalah mengamati konteks ayat tempat lafaz tersebut muncul. Dalam pendekatan *bayānī*, sebuah kata tidak pernah dilepaskan dari kalimat dan tema yang menaunginya.⁵⁴ Penafsir memperhatikan hubungan makna antar ayat (*munāsabah*), baik dalam satu surah maupun antar surah, agar pesan ayat dapat dipahami secara utuh.

4. Analisis Hubungan Antar-Lafaz (*al-'alāqah bayna al-alfāz*).

Setiap lafaz dipahami dalam jalinan makna dengan lafaz lain di sekitarnya. Hubungan ini dapat berupa sinonimi, antonimi, atau relasi semantik yang lebih halus.⁵⁵ Dalam pandangan 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī, rahasia keindahan dan kekuatan Al-Qur'an

⁵¹Fuad Jabali, "Epistemologi Bayani dalam Studi Islam Klasik," hlm. 95.

⁵²al-Aṣḥānī, *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*, hlm. 214.

⁵³Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, Juz 12, hlm. 235.

⁵⁴Bintu Syāṭi', *al-Tafsīr al-Bayānī li al-Qur'ān al-Karīm*, Juz I, hlm. 33.

⁵⁵'Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Dalā'il al-I'jāz* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1982), hlm. 118.

terletak pada keteraturan hubungan lafaz-lafaz tersebut (*naẓm al-kalām*).

5. Penyingkapan Nilai Estetika dan Pesan Moral.

Tahapan terakhir ialah menggali keindahan sastra dan hikmah ilahiah yang terkandung dalam bahasa Al-Qur'an.⁵⁶ Pendekatan *bayānī* tidak berhenti pada aspek gramatikal, melainkan berusaha menangkap nilai-nilai spiritual dan moral yang tersirat di balik struktur dan gaya bahasa wahyu.

Melalui tahapan-tahapan ini, teori *bayānī* tidak sekadar menjadi metode analisis bahasa, tetapi juga menjadi jalan untuk menghayati pesan Al-Qur'an secara utuh, pesan yang memadukan keindahan bahasa, kedalaman makna, dan petunjuk kehidupan.⁵⁷

e. Relevansi Teori Bayānī dalam Kajian Lafaz Rahmat

Perkembangan zaman membawa tantangan tersendiri dalam memahami Al-Qur'an. Munculnya berbagai pendekatan hermeneutika, linguistik modern, dan pembacaan kontekstual terhadap teks suci sering kali menimbulkan perdebatan di kalangan ulama dan akademisi Islam. Dalam konteks ini, teori *bayānī* kembali menemukan relevansinya, karena ia menawarkan cara pandang yang seimbang antara penghormatan terhadap teks wahyu dan keterbukaan terhadap realitas manusia.⁵⁸

Dalam tafsir modern, seperti *al-Tafsīr al-Bayānī li al-Qur'ān al-Karīm* yang ditulis oleh Aisyah Abdurrahman Bintu Syathi' ia menunjukkan bagaimana keindahan bahasa Al-Qur'an dapat menjadi kunci untuk memahami kedalaman maknanya. Bintu Syathi' menekankan bahwa setiap lafaz Al-Qur'an memiliki jiwa dan keunikan tersendiri, sehingga tidak dapat digantikan dengan lafaz lain. Dengan pendekatan ini, ia menggabungkan kepekaan

⁵⁶Amin al-Khūlī, *Manāhij Tajdīd*, hlm. 83.

⁵⁷M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 101.

⁵⁸Fuad Jabali, "Epistemologi Bayani dalam Studi Islam Klasik," hlm. 97.

sastra dengan ketelitian ilmiah dalam menafsirkan *nash* Al-Qur'an.⁵⁹

Relevansi teori *bayānī* dalam kajian lafaz rahmat terlihat jelas ketika kita mencoba memahami keluasan maknanya di berbagai konteks Al-Qur'an. *Bayānī* membantu penafsir untuk membedakan kapan rahmat berarti kasih sayang, kapan berarti ampunan, dan kapan bermakna nikmat atau perlindungan.⁶⁰ Melalui analisis akar kata, struktur kalimat, dan konteks ayat, *bayānī* membuka pintu pemahaman bahwa rahmat bukan hanya emosi, tetapi manifestasi kasih Allah yang aktif dalam memberi, menjaga, dan mengampuni.⁶¹

Oleh karena itu, relevansi teori *bayānī* di masa kini tidak hanya terletak pada kemampuannya menjelaskan makna bahasa, tetapi juga pada perannya menjaga keseimbangan antara teks dan konteks, antara keindahan lafaz dan kedalaman makna, serta antara kesetiaan pada kata-kata Al-Qur'an dan kepekaan terhadap pesan kemanusiaan yang dikandungnya.⁶²

2. Teori Munāsabah

a. Pengertian Munāsabah

Secara etimologis, kata *munāsabah* (المناسبة) berasal dari akar kata نَاسَبَ - يُنَاسِبُ - مُنَاسَبَةً yang bermakna kesesuaian, keserasian, atau hubungan yang dekat antara dua hal. Menurut as-Suyūṭī, kata *al-munāsabah* merupakan *maṣḍar* dari *an-nasab* (النسب) yang berarti *al-qarābah* (القرباة) atau kekerabatan. Dalam ungkapan bahasa Arab klasik, biasa dikatakan *fulān yunāsibu*

⁵⁹Bintu Syāṭi', *al-Tafsīr al-Bayānī li al-Qur'ān al-Karīm*, Juz I, hlm. 45-49.

⁶⁰al-Aṣḥāhānī, *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*, hlm. 215.

⁶¹Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, Juz 12, hlm. 237.

⁶²Fuad Jabali, "Epistemologi Bayani dalam Studi Islam Klasik," hlm. 100.

fulānan fahuwa naṣībuhu, artinya *qarībuhu* yakni orang yang mempunyai hubungan dekat dengannya.⁶³

Kata *qarābah* sendiri berasal dari *qaruba* (قَرُبَ) yang berarti dekat. Karena itu, orang yang memiliki hubungan darah disebut *qarābah* (kerabat) karena kedekatannya satu sama lain. Selanjutnya, kata nasab berkembang menjadi *al-munāsabah* yang semakna dengan *al-muqārabah* (المقاربة), yang berarti kedekatan atau kemiripan antara dua hal. Dengan demikian, *munāsabah* dapat diartikan sebagai upaya mencari hubungan yang serasi antara dua hal yang memiliki kesamaan atau keterkaitan makna, seperti hubungan sebab-akibat, kesamaan, perbedaan, atau bentuk relasi lain yang bisa ditemukan di antara keduanya.⁶⁴

Dalam pengertian bahasa yang lebih luas, *munāsabah* juga bermakna cocok, sesuai, atau serasi. Jika dikatakan bahwa A *munāsabah* dengan B, artinya A mendekati atau menyerupai B dalam aspek tertentu.⁶⁵ Lebih dari sekadar persamaan bentuk, *munāsabah* mengandaikan adanya *wajh* (aspek kesamaan) yang menjadi titik temu antara dua unsur yang dibandingkan. Aspek ini bisa berupa kesamaan hukum, hikmah, tujuan, atau bahkan kontras yang justru saling melengkapi.⁶⁶

Dengan demikian, istilah *munāsabah* pada hakikatnya menggambarkan hubungan yang harmonis dan tidak terpisahkan antara dua unsur, baik dalam makna maupun bentuk. Ia menjadi semacam benang merah yang menjalin bagian-bagian teks menjadi satu kesatuan organik yang saling mendukung.

Sedangkan secara terminologis, *munāsabah* dalam konteks ilmu tafsir berarti hubungan atau keterkaitan antara satu ayat

⁶³Jalāluddīn al-Suyūfī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz III, (Beirut: Dār Ibn Kathīr, 2000), hlm. 338.

⁶⁴Badrūddīn al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz I, (Kairo: Dār al-Turāth, 1984), hlm. 35-36.

⁶⁵Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṭh fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Riyadh: Manshūrāt al-'Aṣr al-Ḥadīth, 1973), hlm. 96.

⁶⁶al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz I, hlm. 37.

dengan ayat lain, atau antara satu surah dengan surah lainnya, baik dari segi makna maupun susunan lafaznya.⁶⁷ Definisi ini ditegaskan oleh al-Zarkasyī dalam *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, bahwa *munāsabah* adalah ilmu yang mengungkap hubungan antara ayat-ayat Al-Qur'an agar tampak keindahan susunan dan keserasian maknanya.⁶⁸

Demikian pula as-Suyūṭī dalam *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* menyatakan bahwa *munāsabah* merupakan bukti kemukjizatan Al-Qur'an (*i'jāz*), sebab setiap ayat dan surah saling mendukung dalam satu kesatuan makna yang padu.⁶⁹ Ia menambahkan bahwa memahami *munāsabah* adalah tanda kecerdasan seorang mufassir dan bukti pemahaman mendalam terhadap maksud Al-Qur'an.⁷⁰

Dari penjelasan tersebut dapat dipahami bahwa *munāsabah* bukan sekadar keterkaitan formal antar ayat, melainkan cerminan dari kesatuan makna dan tujuan Al-Qur'an. Setiap lafaz dan ayat memiliki posisi yang disengaja (*maqṣūd*) dan saling melengkapi (*mutakāmil*), menegaskan bahwa susunan Al-Qur'an bersifat ilahiah (*tartīb tawqīfī*) dan penuh hikmah. Seperti diungkapkan oleh Ibn al-Zubayr al-Gharnāṭī, “Sesungguhnya Al-Qur'an bagaikan mutiara yang dirangkai menjadi sebuah kalung; jika satu bagian dilepas, maka keindahan keseluruhannya akan hilang.”⁷¹

b. Sejarah dan Perkembangan Ilmu Munāsabah

Ilmu *munāsabah* muncul sebagai bagian dari perkembangan kajian *'Ulūm al-Qur'ān* pada masa klasik Islam. Akar kajiannya dapat dilacak sejak masa sahabat dan tabi'in, ketika para ulama mulai memperhatikan hubungan antara satu ayat dengan ayat lain, terutama dalam konteks sebab turunnya ayat (*asbāb al-nuzūl*) dan

⁶⁷ al-Qaṭṭān, *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān*, hlm. 97.

⁶⁸ al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz I, hlm. 35.

⁶⁹ Jalāluddīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz III, hlm. 340.

⁷⁰ Jalāluddīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz III, hlm. 342.

⁷¹ Ibn al-Zubayr al-Gharnāṭī, *al-Burhān fī Tanāsib Suwar al-Qur'ān*, Juz I, (Maghrib: Wizārah al-Awqāf, 1990), hlm. 15.

kesatuan tema suatu surah.⁷² Meskipun belum disebut sebagai ilmu tersendiri, perhatian terhadap koherensi makna dalam Al-Qur'an sudah menjadi bagian penting dalam pemahaman sahabat terhadap wahyu.

Pada masa awal, perhatian terhadap hubungan antarayat belum dibahas sebagai disiplin ilmu yang mandiri, melainkan muncul secara spontan dalam tafsir-tafsir yang bersifat tematik atau kontekstual. Para sahabat seperti Ibnu 'Abbas sering menjelaskan ayat dengan melihat kaitannya dengan ayat lain atau konteks pewahyuan. Namun, seiring berkembangnya ilmu balaghah (retorika Arab) dan ushul fiqh (dasar-dasar hukum Islam), *munāsabah* mulai disadari sebagai disiplin yang memiliki metode dan prinsip tersendiri.⁷³

Tokoh-tokoh seperti Abū Bakr an-Naisābūrī (w. 324 H) disebut sebagai ulama pertama yang memperkenalkan istilah *munāsabah* secara sistematis dalam kajian tafsir. Diceritakan, ketika membaca ayat-ayat Al-Qur'an di hadapan murid-muridnya di Baghdad, beliau selalu menanyakan hubungan antarayat dan antarsurah, sehingga dijuluki sebagai “pencetus pertama ilmu *munāsabah*” (*awwal man aẓhara 'ilm al-munāsabah*).⁷⁴ Pertanyaan-pertanyaannya yang tajam dan kritis mendorong para murid untuk tidak sekadar menghafal, tetapi juga merenungkan struktur dan keterkaitan makna dalam Al-Qur'an.

Selanjutnya, ilmu ini dikembangkan lebih jauh oleh ulama-ulama besar berikutnya. Ibn al-'Arabī al-Mālikī (w. 543 H) dalam karyanya *Aḥkām al-Qur'ān* mulai membahas *munāsabah* dalam konteks penetapan hukum. Fakhr al-Dīn al-Rāzī (w. 606 H) dalam tafsirnya yang monumental, *Mafātīḥ al-Ghayb*, menjadikan *munāsabah* sebagai salah satu pilar utama dalam penafsirannya.⁷⁵

⁷²al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz I, hlm. 36.

⁷³Jalāluddīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz III, hlm. 339.

⁷⁴Jalāluddīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz III, hlm. 343.

⁷⁵Fakhruddīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb (al-Tafsīr al-Kabīr)*, Juz I, (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1999), hlm. 10.

Puncak perkembangan ilmu *munāsabah* terjadi pada masa Burhān al-Dīn al-Biqā'ī (w. 885 H) yang menulis karya monumental berjudul *Nazm al-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa al-Suwar*, sebuah tafsir yang sepenuhnya dibangun atas dasar hubungan tematik antarayat dan antarsurah. Dalam karya ini, al-Biqā'ī tidak hanya menjelaskan makna ayat, tetapi juga menguraikan secara detail bagaimana setiap ayat, bahkan setiap kata, memiliki kaitan erat dengan apa yang mendahuluinya dan mengikutinya.⁷⁶

Setelahnya, ilmu *munāsabah* mendapat perhatian serius dari al-Zarkasyī (w. 794 H) dan as-Suyūṭī (w. 911 H). Dalam *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* dan *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, keduanya menempatkan *munāsabah* sebagai bukti keindahan (*balāghah*) dan kemukjizatan susunan Al-Qur'an. Mereka menegaskan bahwa keterkaitan antarayat bukan hanya keindahan sastra, tetapi juga bentuk keterpaduan makna yang menunjukkan bahwa Al-Qur'an adalah wahyu yang terjaga dari kontradiksi (*tanāquḍ*) dan ketidakteraturan (*iḍtirāb*).⁷⁷

Dalam era modern, konsep *munāsabah* dihidupkan kembali oleh para mufassir kontemporer seperti Rashīd Riḍā, Sayyid Quṭb, dan M. Quraish Shihab, yang menggunakannya untuk menegaskan kesatuan tema dalam surah dan menjelaskan relevansi pesan Al-Qur'an dengan konteks sosial modern.⁷⁸

c. Cara mengetahui *munāsabah* Al-Qur'an

Untuk memahami *munāsabah*, para ulama menyusun langkah-langkah sistematis agar hubungan antar ayat dapat ditemukan secara ilmiah dan tidak bersifat spekulatif. Mannā' al-Qaṭṭān dalam *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān* menjelaskan bahwa pemahaman *munāsabah* dapat ditempuh melalui dua cara: pertama,

⁷⁶Burhānuddīn al-Biqā'ī, *Nazm al-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa al-Suwar*, Juz I, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995), hlm. 5-6.

⁷⁷Al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz I, hlm. 38.

⁷⁸Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, Juz I, (Kairo: Dār al-Syurūq, 2003), hlm. 11-12.

dengan menelusuri keterkaitan makna antar ayat (*tanāsub ma'nawī*), dan kedua, dengan menganalisis keserasian lafaz serta struktur ayat (*tanāsub lafzī*).⁷⁹ Kedua pendekatan ini saling melengkapi agar pemahaman terhadap *munāsabah* menjadi utuh dan tidak parsial.

Secara praktis, ada beberapa langkah yang dapat ditempuh untuk menemukan *munāsabah* dalam Al-Qur'an:

1. Meneliti tema besar ayat atau surah. Setiap surah memiliki ide pokok (*maqṣad*) yang menjadi benang merah antara ayat-ayatnya. Tema ini kadang sudah tersirat dari nama surah, seperti Surah ar-Raḥmān yang menekankan nikmat-nikmat Allah sebagai bentuk kasih sayang-Nya.⁸⁰
2. Mengamati kata penghubung atau lafaz kunci (*kalimāt rābiṭah*) yang biasanya ditemukan pada awal atau akhir ayat. Kata-kata seperti *wa* (dan), *fa* (maka), *thumma* (kemudian), *inna* (sesungguhnya), atau *alladhīna* (orang-orang yang) sering menjadi penanda hubungan logis antara satu ayat dengan ayat lain. Misalnya, penggunaan huruf *fa* biasanya menandakan hubungan sebab-akibat yang cepat, sedangkan *thumma* menandakan rentang waktu atau urutan logis yang lebih terpisah.⁸¹
3. Menganalisis hubungan semantik dan konteks (*siyāq*). Setiap ayat harus dibaca dalam hubungannya dengan ayat sebelum dan sesudahnya (*mā qablahā wa mā ba'dahā*). Konteks ini sangat menentukan, karena satu lafaz bisa memiliki nuansa makna yang berbeda tergantung pada *siyāq*-nya. Sebagai contoh, lafaz rahmat dalam konteks sifat Allah bermakna kasih sayang yang universal, sedangkan dalam konteks tertentu, seperti ayat yang berbicara tentang ampunan, ia bermakna maghfirah, yakni kasih sayang Allah yang terwujud dalam bentuk pengampunan.⁸²

⁷⁹al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṭh fī 'Ulūm al-Qur'ān*, hlm. 98.

⁸⁰M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 2013), hlm. 105.

⁸¹Al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz I, hlm. 40-41.

⁸²Al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz III, hlm. 345.

4. Menelusuri konteks turunnya ayat (*asbāb al-nuzūl*), karena terkadang *munāsabah* tampak melalui peristiwa historis yang melatarbelakangi wahyu. Memahami situasi sosial, pertanyaan sahabat, atau peristiwa tertentu yang memicu turunnya ayat dapat membuka pemahaman yang lebih dalam terhadap keterkaitan antara satu ayat dengan ayat lainnya. Al-Wāhidī dalam *Asbāb al-Nuzūl* menyebutkan bahwa memahami konteks turunnya ayat adalah kunci membuka makna yang sebenarnya.⁸³
5. Meninjau perbedaan bentuk redaksi yang tampak mirip (*furūq al-alfāz*). Misalnya, mengapa pada satu tempat Allah menggunakan kata rahmat, sedangkan pada tempat lain menggunakan ni'mah, perbedaan itu sering kali menunjukkan pergeseran makna kontekstual atau penekanan aspek tertentu dari sebuah konsep. Al-'Askarī dalam *al-Furūq al-Lughawiyah* menegaskan bahwa setiap pilihan kata dalam Al-Qur'an mengandung hikmah dan ketelitian makna yang luar biasa.⁸⁴

Dengan cara ini, *munāsabah* menjadi alat tafsir yang kuat untuk menyingkap keutuhan makna Al-Qur'an, dan menghindarkan penafsir dari pemahaman yang parsial (*tajzī'ah*) terhadap ayat.⁸⁵

d. Bentuk-Bentuk Munāsabah

Ilmu *munāsabah* memiliki beberapa bentuk hubungan yang telah diklasifikasi oleh para ulama. Secara umum, bentuk-bentuk *munāsabah* dapat dibagi menjadi beberapa kategori, di antaranya.

- a. *Munāsabah* AntarAyat dalam Satu Surah (*Munāsabah bayna al-Āyāt*).

Ini adalah bentuk *munāsabah* yang paling banyak dikaji oleh para mufassir. Dalam konteks ini, hubungan antar ayat dalam satu surah dianalisis untuk menemukan kesatuan tema dan alur logis dari pembahasan. Hubungan ini bisa berupa:

⁸³Abū al-Hasan al-Wāhidī, *Asbāb al-Nuzūl*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991), hlm. 9.

⁸⁴Abū Hilāl al-'Askarī, *al-Furūq al-Lughawiyah*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), hlm. 212.

⁸⁵Al-Qattān, *Mabāḥith fi 'Ulūm al-Qur'ān*, hlm. 99.

1. Hubungan sebab-akibat (*'illiyyah*), seperti dalam Surah al-Baqarah [2]: 21-22, di mana perintah beribadah kepada Allah di ayat 21 disusul dengan penjelasan alasan di ayat 22 tentang bukti-bukti kekuasaan-Nya.⁸⁶
 2. Hubungan umum-khusus (*'umūm wa khusūs*), seperti dalam Surah al-Fātiḥah di mana ayat *al-ḥamdu lillāh* bersifat umum, lalu diperjelas secara khusus oleh ayat-ayat berikutnya tentang sifat-sifat Allah.⁸⁷
 3. Hubungan pertanyaan dan jawaban (*su'āl wa jawāb*), di mana satu ayat menimbulkan pertanyaan implisit, lalu ayat berikutnya menjawabnya. Contohnya dalam Surah al-Wāqī'ah [56]: 75-76, di mana Allah bersumpah dengan posisi bintang-bintang, lalu menyatakan bahwa itu adalah sumpah yang agung, seolah menjawab pertanyaan: apakah sumpah ini penting?⁸⁸
- b. *Munāsabah* Antar-Surah (*Munāsabah bayna al-Suwar*)
- Bentuk *munāsabah* ini mengkaji hubungan antara satu surah dengan surah lainnya, baik dari segi tema, tujuan, maupun pesan keseluruhan. Beberapa contoh pola hubungan antar-surah:
1. Hubungan nama surah dengan isi surah. Misalnya, Surah al-Raḥmān yang menonjolkan sifat kasih sayang Allah melalui penyebutan nikmat-nikmat-Nya secara berulang.⁸⁹
 2. Hubungan penutup surah sebelumnya dengan pembukaan surah berikutnya. Contohnya, Surah al-Fātiḥah ditutup dengan doa petunjuk jalan yang lurus (*ṣirāṭ al-mustaqīm*), dan Surah al-Baqarah dibuka dengan penyebutan Al-Qur'an sebagai kitab petunjuk (*hudā*), seolah menjadi jawaban dari doa tersebut.⁹⁰
 3. Hubungan tema besar antar-surah. Misalnya, Surah al-'Aṣr berbicara tentang kerugian dan keselamatan secara ringkas, sedangkan Surah al-Humāzah menjelaskan salah satu bentuk kerugian nyata, yaitu perilaku mengumpat dan menumpuk

⁸⁶al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz I, hlm. 42.

⁸⁷al-Biqā'ī, *Naẓm al-Durar fī Tanāsūb al-Āyāt*, Juz I, hlm. 48.

⁸⁸al-Rāzī, *Maḥāṭib al-Ghayb (al-Tafsīr al-Kabīr)*, Juz XXIX, hlm. 240.

⁸⁹al-Biqā'ī, *Naẓm al-Durar fī Tanāsūb al-Āyāt*, Juz VII, hlm. 201.

⁹⁰al-Biqā'ī, *Naẓm al-Durar fī Tanāsūb al-Āyāt*, Juz I, hlm. 51.

harta.⁹¹

c. *Munāsabah* Kata dengan Konteksnya (*Munāsabah al-Lafẓ*)

Bentuk ini mengkaji kesesuaian pemilihan kata tertentu dengan konteks ayat. Misalnya, penggunaan kata *khawf* (takut) dan *khasyah* (takut hormat), yang keduanya berarti takut namun memiliki nuansa berbeda. *Khawf* lebih umum, sedangkan *khasyah* menunjukkan rasa takut yang disertai penghormatan mendalam, sehingga hanya digunakan untuk ketakutan kepada Allah.⁹²

Dengan memahami berbagai bentuk *munāsabah* ini, seorang mufassir dapat menelusuri benang merah makna Al-Qur'an dengan lebih sistematis dan mendalam, sehingga tidak terjebak dalam pemahaman yang dangkal atau terpotong-potong.⁹³

3. Pendekatan Tafsir Tematik (Tafsir Maudhu'ī)

a. Pengertian Tafsir Tematik (Tafsir Maudhū'ī)

Tafsir *maudū'ī* (tematik) adalah metode penafsiran yang menghimpun seluruh ayat yang berbicara tentang satu tema tertentu, kemudian dikaji secara komprehensif untuk menemukan pandangan utuh Al-Qur'an terhadap tema tersebut.⁹⁴ Metode ini bertujuan untuk menyajikan ajaran Al-Qur'an secara terpadu, bukan secara parsial atau bercerai-berai.

Metode ini relatif modern dan muncul pada abad ke-20, seiring berkembangnya kebutuhan untuk memahami Al-Qur'an secara tematik dan relevan dengan isu-isu kontemporer. Tokoh yang dianggap meletakkan dasar metode ini adalah Amīn al-Khulī (w. 1966), seorang pemikir Mesir yang menekankan pentingnya melihat Al-Qur'an sebagai satu kesatuan wacana (*unitary discourse*), bukan sebagai teks yang terfragmentasi.⁹⁵

⁹¹ Al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz I, hlm. 44.

⁹² Abū Hilāl al-'Askarī, *al-Furūq al-Lughawīyyah*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), hlm. 220.

⁹³ Al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṭh fī 'Ulūm al-Qur'ān*, hlm. 101.

⁹⁴ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat*, (Bandung: Mizan, 2007), hlm. 5.

⁹⁵ Amīn al-Khulī, *Manāḥij Tajdīd*, hlm. 303.

Pendekatan ini kemudian dikembangkan lebih lanjut oleh murid-murid al-Khulī, seperti 'Ā'isyah 'Abd al-Raḥmān (Bint al-Syāṭi') yang menerapkan metode tematik linguistik dalam tafsirnya. Ia menekankan pentingnya menelusuri penggunaan kata kunci (*mufradāt*) dalam Al-Qur'an untuk memahami konsep secara menyeluruh.⁹⁶

Langkah-langkah dasar tafsir *maudhu'ī* meliputi:

1. Menentukan topik atau kata kunci. Topik bisa berupa konsep teologis, seperti iman, tauhid, dan rahmat, atau tema sosial, seperti keadilan, kemiskinan, akhlak, atau permasalahan kontemporer, seperti pluralisme, lingkungan hidup, ekonomi syariah.⁹⁷
2. Mengumpulkan seluruh ayat yang berkaitan dengan topik tersebut (*jam'u al-āyāt*). Ini bisa dilakukan dengan menggunakan *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān* karya Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī.⁹⁸
3. Ketiga, menelusuri konteks turunnya ayat (*asbāb al-nuzūl*) untuk setiap ayat yang dikumpulkan. Konteks historis sangat penting agar tidak terjadi generalisasi yang keliru atau pemaknaan yang lepas dari realitas pewahyuan.⁹⁹
4. Menganalisis hubungan antar-ayat melalui prinsip *munāsabah*. Di sinilah titik temu antara metode *maudhū'ī* dan *munāsabah*, keduanya saling melengkapi. *Munāsabah* membantu menjelaskan bagaimana satu ayat terkait dengan ayat lain dalam konteks temanya.¹⁰⁰
5. Menyusun kesimpulan menyeluruh tentang pandangan Al-Qur'an terhadap tema tersebut (*istinbāt al-natā'ij*). Kesimpulan ini harus berdasarkan keseluruhan ayat yang dikaji, bukan

⁹⁶ 'Ā'isyah 'Abd al-Raḥmān (Bint al-Syāṭi'), *al-Tafsīr al-Bayānī li al-Qur'ān al-Karīm*, (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1968), hlm. 9-10.

⁹⁷ Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, hlm. 6.

⁹⁸ Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm*, pengantar.

⁹⁹ Abū al-Ḥasan al-Wāḥidī, *Asbāb al-Nuzūl*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991), hlm.10.

¹⁰⁰ Al-Qaṭṭān, *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān*, hlm. 102.

hanya pada satu atau dua ayat saja, sehingga terhindar dari *tafsīr bi al-ra'yi al-mahd* (penafsiran berdasarkan opini semata).¹⁰¹

Pendekatan ini menekankan kesatuan pesan Al-Qur'an dalam satu tema. Misalnya, ketika membahas tema rahmat, maka seluruh ayat yang memuat lafaz rahmat dan derivasinya akan dikaji untuk menemukan makna konseptualnya sebagai kasih Ilahi yang meliputi seluruh aspek kehidupan, baik dalam dimensi teologis, etis, sosial, maupun spiritual.¹⁰²

b. Keterkaitan Maudhu'ī dan Munāsabah untuk Memahami Lafaz Rahmat

Jika kita bayangkan Al-Qur'an sebagai sebuah bangunan megah, maka *munāsabah* adalah cara kita memahami bagaimana setiap batu bata saling tersusun dan terhubung, sedangkan *maudū'ī* adalah cara kita melihat arsitektur keseluruhan bangunan tersebut. Keduanya tidak bisa dipisahkan, tanpa memperhatikan sambungan antar batu (*munāsabah*), bangunan akan rapuh, tanpa memahami desain besar (*maudū'ī*), kita hanya akan melihat tumpukan batu tanpa makna.¹⁰³

Dalam konteks yang lebih sederhana, *munāsabah* membantu kita memahami mengapa ayat ini disusul oleh ayat itu, apa hubungannya, dan bagaimana keduanya saling menguatkan. Sementara *maudū'ī* membantu kita mengumpulkan semua ayat tentang satu tema, lalu menyusunnya menjadi pemahaman yang utuh. Keduanya bekerja bersama, *munāsabah* menjaga konteks, sedangkan *maudū'ī* menyusun konsep.¹⁰⁴

Ketika kita ingin memahami lafaz rahmat dalam Al-Qur'an, kedua pendekatan ini menjadi sangat penting. Mari kita lihat bagaimana keduanya bekerja:

Pertama, *munāsabah* membantu kita memahami konteks setiap penyebutan rahmah. Misalnya, ketika Al-Qur'an menyebut

¹⁰¹Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, hlm. 7.

¹⁰²Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, hlm. 8.

¹⁰³Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, hlm. 110.

¹⁰⁴Manna' al-Qattān, *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'ān*, hlm. 104.

rahmat Allah di dalam Al-Qur'an, kita bisa membedakan kapan rahmat disebutkan sebagai sifat Allah yang universal dan kapan sebagai nikmat konkret yang diberikan kepada makhluk. Konteks ayat sebelum dan sesudahnya akan memberi petunjuk.

Kedua, *maudū'ī* membantu kita melihat gambaran besar tentang rahmat. Dengan mengumpulkan semua ayat yang menyebut kata rahmat dan turunannya, seperti *rahmān* (Maha Pengasih), *rahīm* (Maha Penyayang), *arḥam* (paling menyayangi), *marḥamah* (belas kasih), kita bisa memetakan berbagai bentuk konsep ini dalam Al-Qur'an.¹⁰⁵

Ketiga, kombinasi keduanya memberi kita pemahaman yang utuh dan mendalam. Bayangkan kita sedang menyusun puzzle. *Munāsabah* membantu kita memastikan bahwa setiap kepingan puzzle dipasang di tempat yang tepat dengan melihat hubungannya dengan kepingan di sekitarnya. Sementara *maudū'ī* membantu kita melihat gambar besar yang terbentuk ketika semua kepingan sudah tersusun.¹⁰⁶

Dalam penelitian tentang rahmat, misalnya, *munāsabah* akan menjelaskan mengapa dalam Surah ar-Rahmān, penyebutan nikmat-nikmat Allah, seperti matahari, bulan, bintang, tumbuhan diulang-ulang. Hubungan ini menunjukkan bahwa nikmat adalah bentuk konkret dari rahmat Allah. Sementara pendekatan *maudū'ī* akan mengumpulkan semua ayat tentang nikmat Allah di seluruh Al-Qur'an, lalu menyimpulkan bahwa rahmat Ilahi bersifat universal, melimpah, dan mencakup segala aspek kehidupan.¹⁰⁷

Memahami lafaz rahmat dengan dua pendekatan ini adalah cara kita menyingkap keindahan Al-Qur'an sekaligus menghadirkan nilai-nilai kasih sayang sebagai pegangan hidup yang konkret, bukan hanya konsep yang indah di atas kertas.¹⁰⁸

¹⁰⁵Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, hlm. 110.

¹⁰⁶Al-'Askarī, *Al-Furūq al-Lughawīyah*, hlm. 225.

¹⁰⁷Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, hlm. 112.

¹⁰⁸Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, hlm. 115.

BAB III

ANALISIS DAN PEMBAHASAN KONSEP RAHMAT DALAM PERSPEKTIF TAFSIR AL-MISBAH

A. Biografi Muhammad Quraish Shihab

1. Latar Belakang

Quraish Shihab lahir pada 16 Februari 1944 di Rappang, Sulawesi Selatan, dari keluarga Arab yang dikenal religius dan berpendidikan. Ia tumbuh dalam lingkungan yang sangat menekankan nilai-nilai keislaman dan keilmuan. Ayahnya, Prof. Abdurrahman Shihab (1905–1986), adalah seorang ulama besar dan ahli tafsir yang pernah menjabat sebagai Rektor IAIN Alauddin Makassar sekaligus pendiri Universitas Muslim Indonesia (UMI). Sejak kecil, Quraish sudah terbiasa mendengarkan ayahnya mengajar Al-Qur'an, hal ini menjadi salah satu faktor penting yang menumbuhkan kecintaannya terhadap studi tafsir.¹

Pendidikan dasarnya ditempuh di Jam'iyah al-Khair, lembaga pendidikan Islam tertua di Jakarta, lalu melanjutkan ke Pondok Pesantren Dar al-Hadits al-Fiqhiyyah Malang. Pada 1958 ia berangkat ke Mesir dan melanjutkan studi di Universitas al-Azhar, Kairo. Di sana ia menempuh pendidikan di Fakultas Ushuluddin jurusan Tafsir dan Hadis, dan berhasil meraih gelar Lc pada 1967. Gelar Magister (MA) diraihnya dua tahun kemudian dengan tesis berjudul *al-I'jāz al-Tasyrī'ī li al-Qur'ān al-Karīm*. Ia kemudian meraih gelar doktor pada 1982 dengan disertasi *Naẓm al-Durar li al-Baqā'ī: Taḥqīq wa Dirāsah* dengan predikat Summa Cum Laude, menjadikannya sarjana Asia Tenggara pertama yang meraih doktoral di bidang studi Al-Qur'an di Al-Azhar.²

Sekembalinya ke Indonesia pada 1984, Quraish Shihab mengabdikan diri di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, kemudian diangkat

¹Rahmadi Agus Setiawan, "Corak Penafsiran Muhammad Quraish Shihab dalam Tafsir al-Mishbah," *Mushaf Journal: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 3 No. 1 (2023), hlm. 132–134.

²Agus Setiawan, "Corak Penafsiran Muhammad Quraish Shihab", hlm. 133.

menjadi Rektor pada 1995. Dalam masa kepemimpinannya, ia mendorong kajian tafsir dengan pendekatan multidisipliner, memadukan pandangan klasik dan modern agar Al-Qur'an tetap relevan dengan perkembangan zaman.³

Salah satu karya monumental Quraish Shihab adalah Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an, yang terdiri atas 15 jilid dan menjadi salah satu tafsir paling berpengaruh di Indonesia modern. Tafsir ini ditulis dengan bahasa yang komunikatif dan dekat dengan pembaca, sekaligus tetap berpijak pada kaidah-kaidah tafsir klasik. Melalui karya ini, Quraish Shihab berusaha “membumikan” Al-Qur'an agar dapat dipahami dan dirasakan manfaatnya oleh masyarakat luas. Ia tidak hanya menjelaskan makna ayat dari sisi kebahasaan dan konteksnya, tetapi juga mengaitkannya dengan realitas kehidupan sehari-hari. Karena itu, Tafsir Al-Misbah sering disebut sebagai tafsir bercorak *al-adab al-ijtima'i*, yang menekankan nilai moral, kemanusiaan, dan keindahan bahasa Al-Qur'an.⁴

2. Corak dan Metode Penafsiran Quraish Shihab

Corak penafsiran Quraish Shihab dikenal sebagai *adab al-ijtima'i* (sosial kemasyarakatan), yang berupaya menjadikan Al-Qur'an sebagai pedoman hidup yang membumi dan kontekstual. Ia tidak hanya membahas makna ayat secara kebahasaan, tetapi juga mengaitkannya dengan realitas sosial dan moral masyarakat modern. Dalam setiap tafsirnya, Quraish Shihab berusaha menunjukkan bahwa pesan Al-Qur'an selalu relevan dengan berbagai persoalan manusia.⁵

Metode penafsirannya bersifat *tahlili* (analitis), yang berarti menafsirkan ayat demi ayat secara runtut, dengan memperhatikan makna kosakata, *asbāb al-nuzūl*, dan *munāsabah* antar ayat. Ia juga

³M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 2013, hlm. 25.

⁴M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Jilid 1, hlm. 5–6.

⁵Agus Setiawan, “Corak Penafsiran Muhammad Quraish Shihab,” hlm. 135.

menggunakan pendekatan *bayānī*, yakni menelusuri struktur bahasa dan keindahan kalimat, untuk mengungkap kedalaman makna teks Al-Qur'an.⁶

Quraish Shihab juga memadukan pendekatan kontekstual dan tekstual. Ia menjelaskan ayat berdasarkan konteks turunnya, lalu menarik makna yang sesuai dengan kondisi kekinian. Hal ini terlihat jelas ketika ia menafsirkan QS. al-Nisā' [4]: 3 tentang poligami, di mana ia menegaskan bahwa pesan ayat tersebut bukan semata membolehkan poligami, tetapi menekankan prinsip keadilan.⁷

Selain itu, ia dikenal dengan pendekatan rasional moderat (*tafsīr bi al-ra'yi*) yang berpijak pada akal dan ijtihad, sekaligus tetap berpegang pada sumber riwayat. Ia sering mengutip ayat lain atau hadis untuk memperkuat penafsirannya.⁸ Dalam banyak tafsirnya, Quraish Shihab menegaskan pentingnya keseimbangan antara akal dan wahyu, serta antara pemahaman teks dan realitas sosial.

Bagi Quraish Shihab, bahasa Al-Qur'an adalah kunci utama untuk memahami pesan wahyu. Ia bahkan mengibaratkan bahasa Arab Al-Qur'an seperti gelas yang tidak boleh diisi melampaui kapasitasnya; jika dipaksa, ia akan pecah.⁹ Artinya, seorang mufasir tidak boleh menafsirkan ayat melebihi makna yang terkandung dalam bahasa itu sendiri. Prinsip ini menjadi dasar dalam karya monumentalnya Tafsir Al-Misbah, di mana setiap ayat dibahas secara rinci dari segi bahasa, konteks, dan pesan moralnya.

⁶Agus Setiawan, "Corak Penafsiran Muhammad Quraish Shihab," hlm. 136.

⁷Agus Setiawan, "Corak Penafsiran Muhammad Quraish Shihab," hlm. 138

⁸A. Nur, "M. Quraish Shihab dan Rasionalisasi Tafsir," *Jurnal Ushuluddin*, Vol. 18 No. 1 (2012), hlm. 24.

⁹M. Iqbal, "Metode Penafsiran al-Qur'an M. Quraish Shihab," *Tsaqafah*, Vol. 6 No. 2 (2010), hlm. 250.

B. Pemahaman Quraish Shihab terhadap Lafaz Rahmat dan Derivasinya dalam Al-Qur'an

1. Identifikasi Kata Rahmat dalam Al-Qur'an

Lafaz rahmat merupakan bentuk masdar dari kata kerja رَحِمَ

رَحِمَ-يَرْحَمُ-رَحْمَةً (*rahima-yarḥamu-rahmah*), yang berarti “menyayangi” atau “memberi kasih sayang.” Dalam *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm*, Muhammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī mencatat bahwa lafaz rahmat muncul sebanyak 115 kali dalam Al-Qur'an, baik dalam bentuk tunggal (*mufrad*), maupun ketika digandengkan (*idhāfah*) dengan kata lain, seperti lafaz Allah, *dhamir ghāib* (rahmatih), *ya' mutakallim* (*rahmatī*), dan *dhamir mutakallim ma'al ghair*.¹⁰

Lafaz rahmat dan kata-kata yang berasal dari akar kata *raḥima* (رَحِمَ) tersebar di banyak tempat dalam Al-Qur'an. Kata dasar ini memiliki arti dasar kasih sayang, kelembutan, dan keinginan untuk memberikan kebaikan.¹¹ Dari akar ini muncul berbagai bentuk turunan (derivasi), baik dalam bentuk kata kerja (*fi'l*), kata benda (*ism*), maupun sifat (*ṣifah*).

Menurut M. Fuad 'Abd al-Bāqī dalam *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm*, akar kata *raḥima* dan seluruh derivasinya disebutkan lebih dari 300 kali dalam Al-Qur'an, dengan berbagai bentuk dan konteks yang berbeda.¹² Kata ini dapat muncul dalam bentuk *fi'l māḍī* (kata kerja lampau), *fi'l muḍāri'* (kata kerja sedang/akan), *fi'l amr* (kata perintah), *masdar* (kata dasar), *ism fā'il* (pelaku), serta bentuk penekanan (*mubālaghah*) seperti *Raḥmān* dan *Raḥīm*.

¹⁰Muhammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm*, (Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 1988), hlm. 304-309.

¹¹Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, Jilid XII (Beirut: Dār Ṣādir, 1993)

¹²Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras*, hlm. 304-309.

Untuk fokus pemuatannya terlihat dalam tabel berikut:

No	Bentuk Kata	Surat dan Ayat	Jumlah	Historis
1	<i>Fi'l Māḍī</i>	رَحِمَ Al-An'ām 16, Hūd 43, Hūd 119, Yūsuf 53, Al-Dukhān 42	5	Makki
		رَحِمَهُ Ghāfir 9	1	Madani
		رَحِمَنَا Al-Mulk 28,	1	Makki
		رَحِمَانَهُمْ Al-Mu'minūn 75	1	Makki
2	<i>Fi'l Muḍāri</i>	يَرْحُمُ Al-'Ankabūt 21	1	Makki
		يَرْحُمُكُمْ Al-Isrā' 54	1	Makki
		يَرْحُمُكُمْ Al-Isrā' 8	1	Makki
		سَيَرْحِمُهُمْ At-Taubah 71	1	Madani
		يَرْحَمَنَا Al-A'rāf 149	1	Makki
		تَرْحُمَنِي Hūd 47	1	Makki
		تَرْحَمَنَا Al-A'rāf 23	1	Makki
		تُرْحَمُونَ Al-An'ām 155, Al-A'rāf 63, Al-A'rāf 204, An-Naml 46, Al-Hujurāt 10	5	Makki
		تُرْحَمُونَ Āli 'Imrān 132, An-Nūr 56, Yāsīn 45,	3	Madani
3	<i>Fi'l Amr</i>	ارْحَمِ Al-Mu'minūn 118	1	Makki
		ارْحَمَهُمَا Al-Isrā' 24	1	Makki
		ارْحَمَنَا Al-A'rāf 155	1	Makki
		ارْحَمْنَا Al-Baqarah 286, Al-Mu'minūn 109	2	Madani

4	<i>Isim Fā'il</i>	الرَّحِيمِ	Al-Fātiḥah 3, Al-An'ām 54, 145, 165, Al-A'rāf 153, 167, Yūnus 107, Hūd 41, 90, Yūsuf 53, 98, Ib-rāhīm 36, An-Naḥl 7, 18, 47, 110, 115, 119, Ash-Shu'arā' 9, 68, 104, 122, 140, 159, 175, 191, 217, An-Naml 11, 30, Al-Qaṣaṣ 16, Ar-Rūm 5, As-Sajdah 6, Saba' 2, Yāsīn 5, 58, Az-Zumar 53, Fuṣṣilat 2, Ash-Shūrā 5, Ad-Dukhān 42, Al-Aḥqāf 8, At-Ṭūr 28.	41	Makki
		الرَّحِيمِ	Al-Baqarah 37, 54, 128, 143, 160, 163, 173, 182, 192, 199, 218, 226, Āli 'Imrān 31, 89, 129, An-Nisā' 25, Al-Mā'idah 3, 34, 39, 74, 98, Al-Anfāl 69, 70, At-Taubah 5, 27, 91, 99, 102, 104, 117, 118, 128, Al-Ḥajj 65, An-Nūr 5, 20, 22, 33, 62, Al-Ḥujurāt 5, 12, 14, Al-Ḥashr 22.	42	Madani
		رَحِيمٌ	Al-Ḥadīd 28, Al-Mujādilah 12, Al-Mumtaḥanah 7, 12, At-Taghābun 14, At-Taḥrīm 1, Al-Muzzammil 20, Al-Ḥashr 10	8	Madani

		رَحِيمٌ	Al-Aḥzāb 5, 24, 43, 50, 59, 73	6	Madani
		رَحِيمًا	An-Nisā' 16, 23, 29, 100, 106, 110, 129, 152, Al-Isrā' 66, Al-Furqān 70	10	Makki
		الرَّاحِمِينَ	Al-A'rāf 151, Yūsuf 63, 92, Al-Anbiyā' 83, Al-Mu'minūn 109, 118	6	Makki
5	Maşdar	رَحْمَةً	Al-An'ām 12, 54, 133, 147, 154, 157, Al-A'rāf 49, 52, 56, 72, 154, 203, Yūnus 21, 57, Hūd 9, 17, 28, 58, 63, 66, 73, 94, Yūsuf 111, Al-Hijr 56, An-Nahl 64, 69, Al-Isrā' 24, 28, 82, 87, 100, Al-Kahf 10, 58, 65, 82, 98, Maryam 2, 21, Al-Anbiyā' 84, 107, An-Naml 77, Al-Qaşaş 43, 46, 86, Al-Ankabūt 51, Ar-Rūm 21, 33, 36, 50, Luqmān 3, Fāṭir 2, Yāsīn 44, Şād 9, 43, Az-Zumar 9, 38, 53, Ghāfir 7, Fuşşilat 50, Ash-Shūrā 48, Az-Zukhruf 32, Ad-Dukhān 6, Al-Jāthiyah 20, Al-Aḥqāf 12.	64	Makki
		رَحْمَةً	Al-Baqarah 178, 218, Āli 'Imrān 8, 107, 157, 159, An-Nisā' 96, 175, At-Taubah 21, 61, Al-Aḥzāb 17,	13	Madani

			Al-Ḥadīd 13, 27.		
		رَحْمَتِكَ	Al-A‘rāf 151, Yūnus 86, An-Naml 19	3	Makki
		رَحْمَتِنَا	Yūsuf 56, Maryam 50, 53, Al-Anbiyā’ 75, 86	5	Makki
		رَحْمَتُهُ	Al-A‘rāf 57, Yūnus 58, Al-Isrā’ 57, Al-Kahf 16, Al-Furqān 48, An-Naml 63, Al-Qaṣaṣ 73, Ar-Rūm 46, Az-Zumar 38, Ash-Shūrā 8, 28, Al-Jāthiyah 30.	12	Makki
		رَحْمَتُهُ	Al-Baqarah 64, 105, Āli ‘Imrān 74, An-Nisā’ 83, 113, At-Taubah 99, An-Nūr 10, 14, 20, 21, Al-Fath 25, Al-Ḥadīd 28, Al-Insān 31.	13	Madani
		رَحْمَتِي	Al-A‘rāf 156, Al-Ankabūt 23	2	Makki
		الرَّحْمَنُ	Al-Fātiḥah 1, 3, Al-Isrā’ 110, Maryam 18, 26, 44, 45, 58, 61, 69, 75, 78, 85, 87, 88, 91, 92, 93, 96, Ṭahā 5, 90, 108, 109, Al-Anbiyā’ 26, 36, 42, 112, Al-Furqān 26, 59, 60, 63, Ash-Shu‘arā’ 5, An-Naml 30, Yāsīn 11, 15, 23, 52, Fuṣṣilat 2, Az-Zukhruf 17, 19, 20, 33, 36, 45, 81, Qāf 33, Ar-Raḥmān 1, Al-Mulk 3, 19, 20, 29, An-Naba’ 37, 38.	53	Makki

		الرَّحْمَنُ	Al-Baqarah 163, Ar-Ra'd 30, Al-Hashr 22.	3	Madani
		رَحْمًا	Al-Kahf 81	1	Makki
		الْمَرْحَمَةِ	Al-Balad 17	1	Makki
		رَحَاءُ	Al-Fath 29	1	Madani
6	Isim tafḍīl	أَرْحَمُ	Al-Anbiyā' 83, Al-An'ām 143, 144, Luqmān 34.	4	Makki
		أَرْحَامُ	Āli 'Imrān 6, An-Nisā' 1, Al-Anfāl 75, Ar-Ra'd 8, Al-Hajj 5, Al-Aḥzāb 6.	3	Madani
		أَرْحَامُكُمْ	Al-Mumtahanah 3, Muhammad 22	1	Madani
		أَرْحَمِهِنَّ	Al-Baqarah 228	1	Madani

Berdasarkan tabel di atas, dapat diketahui bahwa lafaz rahmat dan seluruh derivasinya disebutkan sebanyak 327 kali dalam Al-Qur'an.¹³ Angka ini mencakup berbagai bentuk kata, baik kata kerja (*fi'l*), kata benda (*ism*), maupun sifat dan bentuk perbandingan.

Secara lebih rinci, bentuk *fi'l māḍī* (kata kerja lampau) ditemukan sebanyak 8 kali, terdiri atas kata rahima (5 kali), *rahimtaḥu* (1 kali), *rahimnā* (1 kali), dan *rahimnāhum* (1 kali). Bentuk ini menggambarkan kasih sayang Allah yang telah diwujudkan di masa lampau, biasanya muncul dalam kisah para nabi atau peristiwa penyelamatan umat beriman.¹⁴

Selanjutnya, bentuk *fi'l muḍāri'* (kata kerja sedang atau akan datang) muncul sebanyak 15 kali, antara lain *yarḥamu* (1 kali), *yarḥamkum* (1 kali), *yarḥamakum* (1 kali), *sayarḥamuhum* (1 kali), *yarḥamnā* (1 kali), *tarḥamnī* (1 kali), *tarḥamnā* (1 kali),

¹³Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras*, hlm. 304-309.

¹⁴Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras*, hlm.304.

irḥamnā (3 kali), dan *turḥamūn* (8 kali). Bentuk ini menunjukkan rahmat Allah yang terus berlangsung dan berkesinambungan, tidak terbatas pada satu waktu.¹⁵

Bentuk *fi'l amr* (kata kerja perintah) muncul sebanyak 5 kali, seperti pada kata *irḥam* dan *irḥamhumā*. Umumnya bentuk ini muncul dalam konteks perintah moral, agar manusia meneladani sifat kasih sayang Allah dalam kehidupan sosialnya.¹⁶

Adapun bentuk *ism* (kata benda atau sifat) merupakan bentuk yang paling banyak ditemukan. Di antaranya, *ism fā'il* (kata pelaku) muncul sebanyak 113 kali, terdiri dari *ar-Raḥīm* (83 kali), *rāḥimīn* (6 kali), *raḥīm* (8 kali), dan *raḥīman* (16 kali). Bentuk-bentuk ini menegaskan sifat kasih Allah yang melekat secara permanen dan terus-menerus kepada hamba-hamba-Nya.¹⁷

Selain itu, bentuk *maṣḍar* (kata dasar) ditemukan sebanyak 173 kali, meliputi *raḥmah* (80 kali), *raḥmatika* (3 kali), *raḥmatinā* (5 kali), *raḥmatuhu* (25 kali), *raḥmatī* (2 kali), *ar-Raḥmān* (55 kali), serta *ruḥman*, *ruḥamā'*, dan *al-marḥamah* masing-masing sebanyak 1 kali.¹⁸ Bentuk *maṣḍar* ini mencerminkan konsep rahmat dalam arti yang paling abstrak dan universal, yaitu sebagai prinsip dasar kasih sayang dan kebaikan dalam seluruh ciptaan Allah.

Bentuk lain yang juga muncul adalah *ism tafḍīl* (bentuk perbandingan atau superlatif), seperti *arḥam*, *arḥām*, *arḥamukum*, dan *arḥamihinna*, yang disebut sebanyak 13 kali. Bentuk ini menegaskan bahwa Allah adalah "*Arḥamur-Rāḥimīn*", zat yang paling penyayang di antara para penyayang.¹⁹

Dengan demikian, dari seluruh bentuk tersebut, bentuk *maṣḍar* yang muncul sebanyak 173 kali di dalam Al-Qur'an, sehingga jumlah kata rahmat dengan bentuk *maṣḍar* menjadi sangat dominan sekaligus menjadi menjadi fokus utama dalam penelitian ini.

¹⁵Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras*, hlm.304-305.

¹⁶Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras*, hlm. 305.

¹⁷Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras*, hlm. 305-309.

¹⁸Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras*, hlm. 306.

¹⁹Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras*, hlm. 307.

2. Klasifikasi Makna Lafaz Rahmat menurut Quraish Shihab

Quraish Shihab memahami rahmat dalam Al-Qur'an sebagai konsep yang sangat luas dan mendalam. Sebagaimana dijelaskan dalam Tafsir Al-Misbah, makna rahmat tidak hanya mencerminkan kasih sayang Allah secara umum, tetapi juga menggambarkan keluasan dan kedalaman maknanya dalam berbagai konteks ayat.

Dalam penelitian ini, penulis menelusuri makna rahmat melalui ayat-ayat Al-Qur'an yang mengandung lafaz tersebut beserta seluruh kata turunannya, serta memperhatikan *munāsabah*-nya, baik dengan ayat sebelum maupun sesudahnya. Setelah dilakukan penelusuran secara menyeluruh terhadap ayat-ayat yang dimaksud, dapat ditemukan empat kategori utama yang menggambarkan bentuk dan manifestasi rahmat dalam Al-Qur'an menurut penafsiran Quraish Shihab.

Klasifikasi ini disusun dengan metode induktif (*istiqrā'ī*), yaitu dengan mengumpulkan berbagai ayat yang ditafsirkan oleh Quraish Shihab kemudian menatanya secara tematik. Pendekatan ini lazim digunakan dalam kajian *tafsīr maudhū'ī* (tematik), agar pemikiran seorang mufasir dapat dipahami secara utuh dan terstruktur. Oleh karena itu, pembahasan berikut akan menguraikan keempat kategori tersebut secara lebih terperinci sebagai bentuk klasifikasi makna rahmat menurut Quraish Shihab:

a. *Rahmat 'Āmmah* (Kasih-Sayang Umum Allah kepada Semua Makhluk)

Rahmat yang bersifat umum mencakup seluruh makhluk tanpa membedakan antara yang beriman maupun yang kafir. Quraish Shihab menjelaskan bahwa kasih sayang Allah meliputi segala yang ada di langit dan di bumi. Ia adalah sumber kehidupan dan keberlangsungan seluruh ciptaan. Sebagaimana firman Allah dalam QS. Al-A'raf [7]:156:

وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ ﴿١٥٦﴾

Artinya: Dan rahmat-Ku meliputi segala sesuatu²⁰

Bentuk lafaz rahmat pada ayat ini adalah *maṣḍar* (kata dasar) dari kata kerja *raḥima–yarḥamu*, yang menunjukkan makna kasih sayang Allah yang murni dan menyeluruh. Menurut Quraish Shihab, ayat ini menegaskan bahwa rahmat Allah menjadi dasar keberlangsungan hidup di dunia.²¹ Ayat ini menggambarkan bahwa seluruh nikmat yang berupa rezeki, kesehatan, dan kesempatan hidup adalah bagian dari pancaran rahmat-Nya yang tidak terbatas.²² Kasih sayang Allah ini bersifat umum, bahkan orang yang ingkar sekalipun masih merasakan rahmat ini dalam bentuk kehidupan dan kenikmatan duniawi.

b. *Rahmat Khāṣṣah* (Kasih Sayang Khusus bagi Orang Beriman)

Berbeda dengan *rahmat 'Āmmah*, rahmat *khāṣṣah* hanya diberikan kepada mereka yang beriman dan beramal saleh. Rahmat ini tidak sekadar berupa karunia lahiriah, tetapi juga ketenangan hati, bimbingan, dan ampunan dari Allah. Sebagaimana firman-Nya dalam. Quraish Shihab mencontohkannya melalui QS. At-Taubah [9]:71:

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ
وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ
عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٧١﴾

Artinya: Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebagian mereka menjadi penolong bagi sebagian yang lain. Mereka menyuruh kepada yang makruf, mencegah dari yang mungkar, melaksanakan salat, menunaikan zakat, dan taat kepada Allah serta Rasul-Nya. Mereka itu

²⁰Departemen Agama RI, Al-Qur'an dan Terjemahnya (Jakarta: Departemen Agama RI, 2005), hlm. 163.

²¹Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Jilid IV, hlm. 235

²²Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Jilid IV, hlm. 236.

akan diberi rahmat oleh Allah; sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.²³

Quraish Shihab menegaskan bahwa ayat ini menggambarkan kasih sayang Allah yang berfungsi sebagai perlindungan rohani bagi orang-orang beriman. Menurut beliau, rahmat Allah bukan hanya pemberian nikmat, tetapi juga bimbingan agar manusia mampu menjaga diri dari kesesatan.²⁴ Dengan demikian, *rahmat khāṣṣah* tidak hanya dirasakan dalam bentuk kebahagiaan duniawi, melainkan juga dalam ketenangan batin, kekuatan iman, dan kemantapan hati dalam menjalani ketaatan kepada-Nya.

Ia menegaskan bahwa *rahmat khāṣṣah* tidak selalu tampak dalam bentuk materi, tapi hadir dalam ketenangan jiwa dan kebahagiaan iman.²⁵ Dari uraian Quraish Shihab ini, tampak jelas bahwa *rahmat khāṣṣah* bukan sekadar pemberian pasif, tetapi bentuk kasih sayang yang aktif, yang menuntun manusia kepada keselamatan iman.

c. *Rahmat Duniawiyah* (Rahmat dalam Kehidupan Dunia)

Rahmat duniawi mencakup segala kebaikan dan kemudahan hidup yang diberikan Allah di dunia. Dalam pandangan Quraish Shihab, seluruh nikmat yang dirasakan manusia dari kesehatan, keamanan, keluarga, dan kebahagiaan di dunia adalah manifestasi nyata dari rahmat Allah yang terus mengalir kepada ciptaan-Nya.²⁶ Sebagaimana dalam QS. An-Nahl [16]:18:

وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا ﴿٨١﴾
A R - R A

Artinya: Dan jika kamu menghitung nikmat Allah, niscaya kamu tidak akan mampu menghitungnya.²⁷

Menurut Quraish Shihab, ayat ini bukan hanya mengingatkan manusia akan banyaknya nikmat Allah, tetapi juga menegaskan bahwa seluruh nikmat itu bersumber dari satu asas besar,

²³Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hlm. 201.

²⁴Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Jilid 6, hlm. 411.

²⁵Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Jilid 6, hlm. 412.

²⁶Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Jilid 8, hlm. 178.

²⁷Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hlm. 272.

yaitu rahmat. Bahkan nikmat yang tampak kecil sekalipun, seperti udara yang dihirup, atau rasa damai dalam hati, merupakan bagian dari sistem kasih sayang Allah yang menyelimuti kehidupan.²⁸

Beliau juga menafsirkan firman Allah dalam QS. al-Kahfi [18]:58:

وَرَبُّكَ الْعَظِيمُ ذُو الرَّحْمَةِ لَوْ يُؤَاخِذُهُمْ بِمَا كَسَبُوا لَعَجَلَ لَهُمُ الْعَذَابُ ۚ بَلْ لَهُمْ مَوْعِدٌ لَّنْ يَجِدُوا مِنْ دُونِهِ مَوْثِقًا ﴿٥٨﴾

Artinya: Dan Tuhanmu Maha Pengampun lagi memiliki rahmat. Jika Dia menghukum mereka karena perbuatan mereka, tentu Dia akan menyegerakan azab bagi mereka. Namun mereka mempunyai waktu yang tertentu, yang mereka tidak akan menemukan tempat berlindung darinya.²⁹

Dalam menafsirkan ayat ini, Quraish Shihab menghubungkannya dengan ayat sebelumnya yang menggambarkan kerasnya azab bagi mereka yang ingkar. Menurut-nya, ayat ini menunjukkan sisi lain dari rahmat duniawi, yaitu bahwa kasih sayang Allah tampak pula dalam bentuk penundaan hukuman. Allah memberi waktu bagi manusia untuk bertobat dan memperbaiki diri, sebagai bentuk ampunan dan kesabaran-Nya.³⁰ Dengan demikian, rahmat duniawi bukan hanya berupa pemberian kenikmatan, tetapi juga kesempatan untuk kembali kepada jalan kebenaran.

Pemikiran Quraish Shihab ini menegaskan bahwa rahmat duniawi memiliki dua wajah: rahmat yang tampak sebagai nikmat, dan rahmat yang tersembunyi dalam ujian serta penangguhan hukuman. Penulis melihat bahwa tafsir ini menunjukkan keluasan pandangan beliau terhadap makna rahmat. Dalam setiap ujian dan keterlambatan doa, tersimpan rahmat yang melatih kesabaran dan keimanan manusia. Inilah bentuk kasih Allah yang mendewasakan hamba-Nya di dunia, agar mereka layak menerima rahmat ukhrawi di akhirat kelak.

²⁸Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Jilid 8, hlm. 179.

²⁹Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hlm. 301.

³⁰Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Volume 8, hlm. 156-157.

Pemahaman Quraish Shihab tentang rahmat duniawi tidak berhenti pada nikmat lahiriah seperti rezeki dan kesehatan. Dalam beberapa ayat, beliau menunjukkan bahwa rahmat juga tampak dalam bentuk keselamatan, dan ilmu yang bersumber langsung dari Allah. Sebagaimana dalam Firman Allah QS. Al-A`raf [7]:72:

فَأَنْجَيْنَاهُ وَالَّذِينَ مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا وَقَطَّعْنَا دَابِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَمَا كَانُوا

مُؤْمِنِينَ ﴿٧٢﴾

Artinya: Kemudian Kami selamatkan dia (Hud) dan orang-orang yang bersamanya dengan rahmat dari Kami, dan Kami tumpas orang-orang yang mendustakan ayat-ayat Kami, dan mereka tidak beriman.³¹

Dalam ayat ini, Quraish Shihab memulai penjelasannya dengan menceritakan saat Nabi Hud a.s diutus sebagai rasul bagi umatnya, untuk menunjukkan betapa besar anugerah dan perhatian Allah kepada orang-orang yang beriman. Dalam menganalisis ayat ini, Allah terlebih dahulu menyelamatkan Nabi Hud a.s beserta pengikutnya yang beriman sebagai bentuk rahmat yang sangat besar dari Allah Swt.

Ayat ini, menurut beliau, menggambarkan dua bentuk manifestasi rahmat. Pertama, rahmat Allah berupa keselamatan bagi Nabi Hud beserta kaumnya yang beriman. Kehadiran seorang rasul sendiri sudah merupakan rahmat, karena ia membawa wahyu dari Allah SWT. Kedua, rahmat itu tampak dalam bentuk perlindungan sampai mereka diselamatkan dari kehancuran yang menimpa kaum yang mendustakan. Sedangkan kata *wa qata'nā dābira* (memutus sampai ke akar-akarnya) menunjukkan bahwa azab itu bagi seluruh kaum yang menolak kebenaran itu, sebagai konsekuensi dari penolakan terhadap ayat-ayat Allah.³²

Dalam ayat lain, penulis menemukan bahwasanya Quraish Shihab kembali menegaskan bahwa rahmat tidak hanya berupa karunia material, tetapi juga dapat hadir dalam wujud kemampuan

³¹Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hlm. 157.

³²Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Volume 8, hlm. 235-236.

husus dan ilmu mendalam seperti yang diberikan kepada al-Khidr, sebagaimana disebutkan dalam QS. al-Kahfi [18]: 65:

﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِمَّا لَدُنَّا عِلْمًا﴾ ٦٥

Artinya: Lalu mereka bertemu dengan seorang hamba di antara hamba-hamba Kami, yang telah Kami berikan rahmat dari sisi Kami, dan yang telah Kami ajarkan kepadanya ilmu dari sisi Kami.³³

Menurut Quraish Shihab, rahmat pada ayat ini berupa kemampuan yang dianugerahkan Allah kepada seorang hamba pilihan-Nya, sedangkan 'ilm yang dimaksud adalah pengetahuan batin yang bersumber langsung dari Allah, bukan hasil proses belajar biasa.³⁴ Para ahli tasawuf menyebutnya *mukāshafah* atau 'ilm *ladunnī*, yaitu pengetahuan yang tersingkap kepada seseorang setelah ia membersihkan hatinya, memperbaiki akhlaknya, dan mendekat kepada Allah melalui ibadah yang tulus.³⁵

Quraish Shihab selanjutnya menjelaskan bahwa ayat ini mengandung dua bentuk anugerah yang berbeda, tetapi saling berkaitan. rahmat dan ilmu. Rahmat di sini dapat dipahami sebagai kenabian atau kemampuan khusus yang memungkinkan seseorang mengetahui hakikat di balik zahir sesuatu. Adapun ilmu adalah pengetahuan tentang hikmah dan rahasia di balik peristiwa-peristiwa yang terjadi.³⁶ Ini menunjukkan bahwa rahmat Allah tidak terbatas pada hal-hal yang kasat mata, tetapi juga mencakup pemberian kemampuan spiritual dan intelektual yang luar biasa kepada hamba-hamba pilihan-Nya.

d. *Rahmat Ukhrawiyyah* (Rahmat di Akhirat Berupa Surga dan Ampunan)

Rahmat Allah di akhirat merupakan puncak dari seluruh kasih sayang-Nya. Ia terwujud dalam bentuk ampunan dosa dan anugerah surga, tempat di mana kasih Allah mencapai

³³Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hlm. 299.

³⁴Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Volume 8, hlm. 123.

³⁵Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Volume 8, hlm. 124.

³⁶Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Volume 8, hlm. 125.

kesempurnaannya tanpa batas. Quraish Shihab menjelaskan hal ini saat menafsirkan QS. az-Zumar [39]:53:

قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ
الدُّنُوبَ جَمِيعًا ۚ إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ﴿٥٣﴾

Artinya: Wahai hamba-hamba-Ku yang melampaui batas terhadap diri mereka sendiri, janganlah kamu berputus asa dari rahmat Allah. Sesungguhnya Allah mengampuni dosa-dosa semuanya. Sungguh, Dialah Yang Maha Pengampun, Maha Penyayang.³⁷

Menurut Quraish Shihab, ayat ini menunjukkan bahwa betapapun besar dosa yang dilakukan seseorang, selama ia masih hidup dan mau bertaubat dengan sungguh-sungguh, pintu rahmat Allah tetap terbuka.³⁸ Ini adalah bukti bahwa rahmat Allah jauh melampaui dosa-dosa manusia, sebagaimana disebutkan dalam hadis qudsi: “Sesungguhnya rahmat-Ku mengalahkan kemurkaan-Ku.”³⁹

Beliau juga menafsirkan QS. Āli ‘Imrān [3]:107:

وَأَمَّا الَّذِينَ أَبْيَضَتْ وَجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿١٠٧﴾

Artinya: Dan adapun orang-orang yang berwajah putih berseri, mereka berada dalam rahmat Allah (surga); mereka kekal di dalamnya.⁴⁰

Quraish Shihab menjelaskan bahwa ayat ini datang setelah ayat sebelumnya (ayat 106) yang menggambarkan wajah-wajah muram milik orang-orang kafir dan munafik. Al-Qur’an kemudian menghadirkan kebalikannya, yaitu wajah orang-orang beriman yang cerah dan berseri-seri.

Beliau menafsirkan lafaz فِي رَحْمَةِ اللَّهِ (dalam rahmat Allah) sebagai surga, yaitu tempat bersemayamnya kasih sayang Allah yang paling sempurna. Menurut Quraish Shihab, rahmat dalam ayat

³⁷Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hlm. 467.

³⁸Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Volume 8, hlm. 568.

³⁹Muhammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Tawḥīd*, no. hadis 7422 (Beirut: Dār Tawq al-Najāh, 1422 H), jilid 9, hlm. 132.

⁴⁰Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hlm. 63.

ini bukan sekadar kelembutan atau perlindungan sementara, melainkan wujud kasih Allah yang nyata di akhirat, tempat di mana ridha dan ampunan-Nya menjadi sebab utama keselamatan. Surga disebut sebagai rahmat karena ia lahir dari kasih sayang Allah, bukan dari balasan atas amal semata.⁴¹

Dengan demikian, menurut Quraish Shihab, rahmat Allah dalam ayat ini adalah surga itu sendiri, bukan hanya tempat kenikmatan, tetapi kondisi spiritual di mana hamba berada dalam lindungan, cinta, dan ridha Allah. Surga adalah bentuk dari rahmat; manifestasi kasih sayang Ilahi yang abadi tanpa batas waktu.

Adapun Syekh Mutawalli al-Sya'rawi menafsirkan ayat ini dengan pendekatan yang lebih spiritual. Menurut beliau, *rahmat Allah* tidak semata bermakna surga sebagai tempat, melainkan keadaan kedekatan rohani dengan Allah. Surga hanyalah salah satu wujud dari rahmat tersebut, sedangkan hakikat rahmat adalah limpahan kasih dan cinta Allah yang membuat manusia merasa tenteram dan bahagia di sisi-Nya. Dengan kata lain, rahmat adalah *maqām* kedekatan dengan Allah, sedangkan surga adalah buah dari *maqām* itu.⁴²

Dari kedua pandangan ini, penulis melihat bahwa Quraish Shihab lebih menekankan aspek hasil (*atsar*) dari rahmat Allah, yaitu surga sebagai bentuk nyata kasih sayang-Nya di akhirat. Sedangkan Syekh al-Sya'rawi menekankan aspek *dzāti* (hakikat) dari rahmat itu sendiri, sebagai sifat yang melekat pada Dzat Allah dan memancar menjadi kedekatan rohani bagi hamba-Nya.

Dengan demikian, rahmat dalam ayat ini mencakup dua dimensi sekaligus: *dzātiyah* (sifat kasih Allah yang melekat) dan *atsariyah* (buah kasih itu berupa surga yang kekal). Inilah bentuk dari rahmat ukhrawi, kasih sayang Allah yang kekal, tak terbatas waktu dan tempat. Di sanalah rahmat itu menjadi tempat tinggal terakhir bagi jiwa-jiwa yang diridhai-Nya; tempat di mana kasih

⁴¹Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Jilid 2, hlm. 181.

⁴²Mutawalli al-Sya'rāwī, *Tafsīr al-Sya'rāwī*, Juz 3 (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1997), hlm. 212.

Allah tidak lagi hanya dirasakan, tetapi benar-benar dihayati dalam kedamaian dan kebahagiaan yang tiada akhir.

Dari penjelasan Quraish Shihab, tampak jelas bahwa makna rahmat dalam Al-Qur'an bisa berubah sesuai konteks dan situasi ayatnya. Ia dapat berarti kasih sayang, hidayah, nikmat, perlindungan, hingga surga. Dengan menggabungkan pendekatan *bayānī* dan *munāsabah* antar ayat, beliau menghadirkan pemahaman yang utuh dan mendalam. Betapa luasnya rahmat Allah kepada seluruh makhluk-Nya, hingga tak satu pun yang terlepas darinya, kecuali mereka yang menolak untuk menerimanya.

3. Analisis Derivasi Lafaz Rahmat dalam Al-Qur'an Menurut Quraish Shihab

Berdasarkan tabel yang telah disajikan, jelas bahwa kata rahmat beserta seluruh kata turunannya muncul dalam berbagai bentuk gramatikal. Setiap bentuk ini dipilih dengan sangat cermat dalam Al-Qur'an untuk menyampaikan nuansa makna dan penekanan yang berbeda. Berikut adalah penjelasan makna dari beberapa bentuk derivasi tersebut menurut pembacaan Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Misbah:

a. Ayat rahmat dalam bentuk *fi'l mādhi*

Bentuk ini, seperti رَحِمَ (*raḥima*), ditemukan sebanyak 8 kali dalam Al-Qur'an.⁴³ Menurut penafsiran Quraish Shihab, penggunaan *fi'l mādhi* dalam konteks rahmat berfungsi sebagai تَأْكِيد (*ta'kīd*), (penegasan) dan *ihbāt* (pemberitaan yang sudah terjadi) bahwa kasih sayang Allah telah menjadi kenyataan yang terwujud.⁴⁴ Sebagaimana dalam firman-Nya QS. Al-An'ām [6]:16:

مَنْ يُصْرِفْ عَنْهُ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمَهُ ۚ وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ ﴿١٦﴾

⁴³Fu'ad 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras*, hlm. 304.

⁴⁴Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Volume 12, hlm. 234.

Artinya: Siapa yang dijauhkan darinya (azab) pada hari itu, maka sungguh Dia telah merahmatinya. Itulah keberuntungan yang nyata.

Menurut Quraish Shihab, bentuk *rahimah* di sini menegaskan bahwa rahmat Allah yang menyelamatkan dari azab bukan hanya harapan, tetapi kenyataan yang telah Allah tetapkan bagi orang-orang yang beriman dan bertakwa. Mereka yang dijauhkan dari azab pada hari kiamat telah mendapatkan bukti nyata dari kasih sayang Allah.⁴⁵

b. Ayat Rahmat dalam bentuk *fi'l mudhāri'*

Bentuk kata kerja seperti يَرْحَمُ (*Yarhamu*) dan تُرْحَمُونَ (*Turhamūn*) muncul 15 kali.⁴⁶ Quraish Shihab menekankan bahwa bentuk ini mengandung makna الاستمرار (*al-istimrār*) atau keberlanjutan dan التجدد (*al-tajaddud*) (pembaruan terus menerus).⁴⁷ Quraish Shihab menjelaskan, penggunaan bentuk *yarhamkum* (Dia akan merahmati kalian) menandakan bahwa rahmat Allah bersifat dinamis, senantiasa mengalir sesuai kehendak-Nya. Selama manusia tidak menutup diri dari kebaikan, rahmat itu akan senantiasa menyentuh kehidupannya.⁴⁸ Hal ini terlihat jelas dalam firman Allah QS. Al-Isrā' [17]:54:

رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِكُمْ ۚ إِنَّ يَشَأْ يَرْحَمْكُمْ أَوْ إِنَّ يَشَأْ يُعَذِّبْكُمْ ﴿٥٤﴾

Artinya: Tuhanmu lebih mengetahui tentang kamu. Jika Dia menghendaki, niscaya Dia merahmatimu, dan jika Dia menghendaki, niscaya Dia mengazabmu.

Quraish Shihab menjelaskan, penggunaan bentuk *yarhamkum* (Dia akan merahmati kalian) menandakan bahwa rahmat Allah bersifat dinamis, senantiasa mengalir sesuai

⁴⁵Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Volume 12, hlm.

⁴⁶Fu'ad 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras*, hlm. 305.

⁴⁷Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Volume 7, hlm. 456.

⁴⁸Agus Setiawan, "Corak Penafsiran Muhammad Quraish Shihab," hlm. 133.

kehendak-Nya. Selama manusia tidak menutup diri dari kebaikan, rahmat itu akan senantiasa menyentuh kehidupannya.

c. Ayat Rahmat dalam bentuk *fi'l amr*

Bentuk perintah seperti اِرْحَمْ (*irham*) muncul 5 kali.⁴⁹ Quraish Shihab menjelaskan bahwa ayat-ayat ini mengandung seruan untuk الإِتِّصَافُ بِصِفَةِ اللَّهِ (*al-ittisāf bi sifatillah*), yaitu meneladani sifat Allah.⁵⁰ Misalnya dalam doa Nabi Ibrahim QS. Nūḥ [71]:28:

رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَارْحَمْنَاهُمَا ﴿٢٨﴾

Artinya: Ya Tuhan kami, ampunilah aku dan kedua orang tuaku, dan rahmatilah mereka.

Menurut Quraish Shihab, doa ini menunjukkan bagaimana seorang hamba meneladani sifat kasih Allah, memohon rahmat tidak hanya untuk dirinya tetapi juga bagi orang tua dan sesama. Inilah bentuk nyata kasih sayang yang berpijak pada keimanan.⁵¹

d. Ayat rahmat dalam bentuk *ism fā'il*

Bentuk ini, terutama الرَّحِيم, disebutkan sangat banyak, yaitu 113 kali.⁵² Menurut Quraish Shihab, penyebutan berulang *Ar-Raḥīm* menegaskan bahwa rahmat adalah صِفَةٌ لَازِمَةٌ (sifat yang melekat dan kekal) pada Dzat Allah.⁵³ Seperti dalam pembukaan banyak surat:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Artinya: Dengan menyebut nama Allah Yang Maha Pengasih, Maha Penyayang.

Penyandingan *Ar-Raḥmān* (yang rahmat-Nya meliputi semua makhluk) dan *Ar-Raḥīm* (yang rahmat-Nya khusus bagi orang beriman) menunjukkan keluasan dan kekekalan kasih sayang-Nya.⁵⁴

⁴⁹Fu'ad 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras*, hlm. 305.

⁵⁰Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Volume 14, hlm. 89.

⁵¹Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Volume 11, hlm. 321

⁵²Fu'ad 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras*, hlm. 307-309.

⁵³Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Volume 1, hlm. 45-47.

⁵⁴Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, hlm. 156.

e. Ayat rahmat dalam bentuk *maṣḍar*

Bentuk dasar seperti رَحْمَةً (Rahmat) dan الرَّحْمَان (Ar-Rahmān) adalah yang paling banyak ditemukan, dengan total 173 kali.⁵⁵ Menurut Quraish Shihab, *maṣḍar* menekankan الْمَعْنَى الْمُجَرَّد (makna abstrak dan universal).⁵⁶

Contohnya penyebutan Ar-Rahmān dalam QS. Tāhā [20]:5:

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴿٥﴾

Artinya: (Allah) Yang Maha Pengasih, yang bersemayam di atas ‘Arsy.

Ar-Rahmān mewakili sifat kasih sayang Allah yang meliputi seluruh alam tanpa terkecuali.⁵⁷

f. Ayat Rahmat dalam bentuk *Ism Tafdīl*

Bentuk seperti أَرْحَم (Arhamu) ditemukan 13 kali.⁵⁸ Quraish Shihab menafsirkan bentuk ini sebagai penegasan التَّفْضِيل (tafdīl) atau keunggulan mutlak.⁵⁹ Ketika Al-Qur’an menyatakan Allah sebagai “Yang Paling Penyayang di antara semua penyayang”, sebagaimana disebutkan dalam QS. Al-A‘rāf [7]:151:

وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ ﴿١٥١﴾

Artinya: Dan Engkau adalah Yang Paling Penyayang di antara semua yang penyayang.

Menurut Quraish Shihab, bentuk *tafdīl* di sini adalah bentuk *mubālaghah* (penegasan berlebihan dalam arti positif), yang menunjukkan bahwa kasih Allah tidak memiliki batas, kedalaman, atau tandingan. Ia adalah puncak segala bentuk kasih dan sumber segala cinta.⁶⁰

⁵⁵Fu'ad 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras*, hlm. 307.

⁵⁶Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Volume 8, hlm. 123.

⁵⁷Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir* (Bandung: Tafakur, 2011), hlm.

167.

⁵⁸Fu'ad 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras*, hlm. 309.

⁵⁹Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Volume 7, hlm. 567.

⁶⁰Al-Qaṭṭān, *Mabāhiṣ fi 'Ulūm al-Qur'ān*, hlm. 234.

C. Kelebihan dan Kekurangan Penafsiran Quraish Shihab terhadap Lafaz rahmat dalam Tafsir Al-Misbah

1. Kelebihan Penafsiran Quraish Shihab

Salah satu keunggulan Quraish Shihab dalam menafsirkan Al-Qur'an, termasuk lafaz rahmat, adalah kemampuannya menggabungkan pendekatan kebahasaan, konteks ayat, dan pesan moral yang hidup. Beliau tidak hanya menjelaskan arti kata secara leksikal, tetapi menafsirkan maknanya berdasarkan hubungan antarayat (*munāsabah*) dan tujuan wahyu secara menyeluruh.⁶¹

Pertama, Quraish Shihab memiliki ketelitian dalam pendekatan *bayānī* (analisis bahasa). Ia menelusuri akar kata *rahīma*, kemudian menjelaskan berbagai bentuk turunannya seperti *rahmah*, *rahmān*, dan *rahīm*, serta membedakan makna masing-masing. Misalnya, *ar-Rahmān* menggambarkan kasih sayang Allah yang meliputi semua makhluk tanpa batas, sedangkan *ar-Rahīm* menggambarkan kasih sayang khusus bagi orang beriman.⁶² Pendekatan ini menjadikan tafsirnya kuat secara linguistik dan kaya secara makna.

Kedua, Quraish Shihab menampilkan keseimbangan antara rasionalitas dan spiritualitas. Dalam Tafsir Al-Misbah, beliau menjelaskan bahwa rahmat Allah bukan hanya kelembutan hati, tetapi juga meliputi keadilan, bimbingan, dan kasih sayang yang diwujudkan dalam bentuk nyata bagi seluruh makhluk.⁶³ Dengan demikian, konsep rahmat yang beliau paparkan tidak berhenti pada perasaan, melainkan pada tindakan nyata Allah dalam memelihara dan memberi manfaat kepada ciptaan-Nya.

Ketiga, penafsiran Quraish Shihab sangat relevan dengan konteks sosial modern. Ia selalu mengaitkan ayat-ayat tentang rahmat dengan nilai-nilai kemanusiaan universal seperti kasih, keadilan, empati, dan tanggung jawab sosial.⁶⁴ Dengan cara ini,

⁶¹Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Jilid I, hlm. 5–6.

⁶²Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Jilid I, hlm. 241.

⁶³Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Jilid I, hlm. 122-123.

⁶⁴Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, hlm. 104.

makna rahmat tidak hanya menjadi konsep teologis, tetapi juga panduan moral dalam kehidupan sehari-hari.

Keempat, Quraish Shihab memberikan pemahaman komprehensif tentang rahmat sebagai konsep yang universal dan abadi. Menurutny, rahmat Allah hadir dalam berbagai bentuk, dari nikmat kehidupan, ampunan dosa, hingga kebahagiaan abadi di akhirat.⁶⁵ Beliau juga memahami bahwa rahmat Allah adalah surga, tempat kasih sayang-Nya terwujud secara sempurna tanpa penderitaan dan batas waktu.⁶⁶

Jika kita menelaah penafsiran Quraish Shihab terhadap lafaz rahmat, tampak bahwa beliau membaca Al-Qur'an dengan hati yang lembut dan akal yang jernih. Dalam Tafsir Al-Misbah, rahmat tidak dipahami sebatas perasaan kasih sayang yang pasif, melainkan sebagai pancaran kasih Allah yang hidup dan terus bekerja dalam seluruh ciptaan. Kasih itu tampak dalam ampunan, petunjuk, rezeki, bahkan hingga puncaknya, surga, tempat di mana rahmat Allah menjadi sempurna tanpa kekurangan sedikit pun.⁶⁷

Quraish Shihab menjelaskan bahwa rahmat Allah mengalir kepada seluruh makhluk-Nya. Ia berkata, "Bila kita memandang ke langit, bumi, dan kehidupan, semuanya berdiri atas dasar rahmat-Nya. Tidak ada hembusan napas yang keluar tanpa kasih-Nya." Rahmat itulah yang menopang kehidupan, memelihara ciptaan, dan menjadi sebab bagi adanya pengampunan serta keselamatan di dunia dan akhirat.⁶⁸

Keunggulan tafsir beliau terletak pada keseimbangan antara nalar dan rasa. Dalam setiap ayat tentang rahmat, ia memadukan analisis kebahasaan yang tajam dengan renungan spiritual yang dalam. Ia menelusuri akar kata *rahīma*, menjelaskan turunannya seperti *rahmah*, *rahmān*, dan *rahīm*, lalu menguraikan perbedaan maknanya secara halus. Menurutny, *ar-Rahmān* menggambarkan

⁶⁵M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 87.

⁶⁶Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Jilid 6, hlm. 320–321.

⁶⁷Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Jilid 4, hlm. 112–113.

⁶⁸Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Jilid 7, hlm. 45.

kasih Allah yang menyelimuti seluruh alam tanpa batas, sementara *ar-Rahīm* menggambarkan kasih yang terus menerus mengiringi orang beriman.⁶⁹

Lebih dari itu, Quraish Shihab melihat bahwa setiap turunan dari kata *rahīma* menyimpan pesan tersendiri. Ketika Al-Qur'an menggunakan bentuk *fi'l māḍī*, ia ingin menegaskan bahwa kasih Allah telah nyata dan tidak akan gugur. Bila memakai bentuk *fi'l muḍāri'*, maka kasih itu bermakna terus berlanjut, diperbarui setiap saat bagi hamba-hamba-Nya.⁷⁰

Pendekatan ini memperlihatkan ketelitian dan keindahan cara beliau membaca Al-Qur'an, sebagaimana para mufasir terdahulu yang menaruh perhatian besar pada susunan dan pilihan kata wahyu.

Kekuatan metodologis Quraish Shihab tampak dari kemampuannya menggunakan corak *bayānī* dengan gaya bahasa yang komunikatif. Ia menelusuri akar kata *rahīma*, menjelaskan turunannya seperti *rahmah*, *rahmān*, dan *rahīm*, lalu menyingkap makna spiritual di balik struktur kebahasaan itu. Pendekatan ini menunjukkan bahwa bagi Quraish Shihab, bahasa bukan sekadar alat tafsir, tetapi cermin dari keagungan makna ilahi yang hidup dan dinamis.

Quraish Shihab membaca setiap lafaz dengan memperhatikan hubungannya dengan ayat sebelum dan sesudahnya, atau yang disebut *munāsabah al-āyāt*. Dengan begitu, tafsirnya tidak berhenti pada makna kata, tetapi sampai pada makna pesan dan hikmah di baliknya.

Quraish Shihab juga dikenal mampu menghidupkan ayat-ayat rahmat ke dalam kehidupan nyata. Ia menulis dengan bahasa yang jernih dan penuh kelembutan, mengajak pembacanya merenungi bagaimana rahmat Allah hadir dalam bentuk keadilan, kasih, dan kemudahan dalam hidup. Dalam pandangannya, “orang

⁶⁹Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Jilid 1, hlm. 32-33.

⁷⁰Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Jilid 5, hlm. 331.

yang memahami rahmat Allah tidak akan tega menyakiti makhluk, sebab ia tahu bahwa kasih itu berasal dari sumber yang sama.”⁷¹

Dengan pandangan ini, Quraish Shihab menampilkan tafsir yang tidak hanya indah secara bahasa, tetapi juga menyentuh hati pembaca.

2. Kekurangan Penafsiran Quraish Shihab

Meskipun penafsiran Quraish Shihab memiliki banyak kelebihan, pendekatannya juga memiliki beberapa keterbatasan.

Pertama, tafsir Al-Misbah kurang menonjolkan aspek riwayat (*tafsīr bi al-ma'tsūr*). Quraish Shihab lebih menekankan analisis rasional dan kebahasaan daripada penggunaan hadis atau riwayat sahabat. Hal ini menyebabkan tafsirnya kurang kuat dari sisi sanad dan rujukan klasik, meskipun kaya dari sisi konteks dan relevansi moral.⁷² Dalam pandangan penulis, kekurangan ini muncul bukan karena mengabaikan otoritas riwayat, tetapi karena Quraish Shihab ingin menghadirkan Al-Qur'an sebagai teks yang berbicara langsung kepada manusia modern tanpa harus dibatasi oleh perdebatan sanad.

Kedua, tafsir Ini menunjukkan keberanian metodologis sekaligus risiko akademik: tafsirnya hidup dan menyentuh, tetapi terkadang dianggap kurang *tradisional* oleh sebagian kalangan.⁷³ Jika ditinjau dari pendekatan *adabi-ijtimā'ī*, justru inilah letak daya hidup tafsir beliau, menjadikan ayat bukan hanya teks suci yang dibaca, tetapi pesan hidup yang harus dihayati.

Ketiga, meskipun Quraish Shihab menguasai bahasa Arab dengan mendalam, analisis linguistik teknis seperti *i'rāb* dan *balāghah* tidak dijelaskan secara rinci. Beliau memilih jalur kebahasaan yang maknawi, bukan gramatikal, agar pesan Al-Qur'an lebih mudah dicerna pembaca umum. Dari segi metodologi

⁷¹Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Jilid 2, hlm. 21.

⁷²A. Syafi'i Mufid, *Metodologi Tafsir Kontemporer Quraish Shihab* (Jakarta: Kencana, 2012), hlm. 75

⁷³Syafi'i Mufid, *Metodologi Tafsir Kontemporer Quraish Shihab*, hlm. 78.

akademik, ini tentu mengurangi kedalaman teknis; tetapi dari segi dakwah ilmiah, pendekatan ini efektif dalam menghidupkan semangat Al-Qur'an di tengah masyarakat non-akademik.

Keempat, minim dialog dengan tafsir klasik seperti *al-Ṭabarī*, *Ibn Kathīr*, dan *al-Zamakhsharī*. Quraish Shihab jarang memperbandingkan pendapat mufasir terdahulu, karena fokus utamanya adalah menghadirkan pesan Al-Qur'an secara praktis bagi masyarakat modern.⁷⁴ Dalam hal ini, penulis melihat bahwa beliau mewakili generasi mufasir kontemporer yang ingin membumikan Al-Qur'an di tengah realitas sosial modern, bukan sekadar mengulang diskursus klasik.

Sebagaimana karya manusia, tafsir Quraish Shihab juga memiliki sisi keterbatasan. Dari segi substansi, beliau lebih banyak menekankan makna etis dan spiritual dari rahmat, sementara dimensi metafisik dan hukum belum banyak dibahas secara mendalam. Ia jarang mengaitkan konsep rahmat dengan pembahasan qadar, 'adl, atau rahmat dalam konteks hukum-hukum syar'i sebagaimana ditemukan dalam karya ulama klasik.⁷⁵

Dari sisi substansi, Quraish Shihab menempatkan rahmat terutama sebagai nilai etis dan spiritual yang membentuk kesadaran keagamaan manusia. Aspek metafisik dan hukum (syar'i) tidak menjadi fokus utama penafsirannya, sehingga konsep rahmat jarang dikembangkan dalam kerangka perdebatan teologis seperti *qadar* dan '*adl*, maupun dalam formulasi hukum-hukum sosial fikih Al-Qur'an.⁷⁶ Pilihan ini mencerminkan arah metodologis tafsirnya yang berpijak pada corak *bi al-ra'y al-maqbūl*, dengan menekankan analisis kebahasaan, konteks ayat, serta pengalaman manusia sebagai ruang aktualisasi nilai rahmat.

Selain itu, analisis kebahasaan dalam Al-Misbah lebih bersifat maknawi daripada teknis. Quraish Shihab tidak banyak mengurai *i'rāb* atau struktur nahwu secara detail seperti para ahli

⁷⁴Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Jilid 10, hlm. 417.

⁷⁵Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Jilid 10, hlm. 213.

⁷⁶Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Jilid 8, hlm.147.

balaghah klasik. Ia memilih menjelaskan makna dengan cara yang bisa dicerna pembaca awam, agar tafsir ini dapat menjadi jembatan antara Al-Qur'an dan masyarakat umum.⁷⁷

Dengan demikian, kekurangan yang tampak dalam tafsir Quraish Shihab sesungguhnya lebih tepat disebut sebagai konsekuensi metodologis dari pilihannya. Ia tidak bermaksud meninggalkan khazanah klasik, melainkan berupaya menurunkannya agar lebih hidup dan membumi. Tafsir Al-Misbah tidak hanya berbicara kepada para ulama, tetapi kepada umat yang ingin menemukan wajah kasih Allah dalam kehidupan sehari-hari.



⁷⁷Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Jilid 3, hlm. 88.

BAB IV PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan hasil kajian terhadap konsep rahmat menurut Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Misbah, penulis dapat menyimpulkan bahwa :

1. Pengungkapan lafaz rahmat dan seluruh derivasinya disebutkan sebanyak 327 kali dalam Al-Qur'an, dengan berbagai bentuk dan konteks yang berbeda. Derivasi lafaz rahmat dalam Al-Qur'an menunjukkan keluasan makna kasih sayang Allah dalam berbagai bentuk dan konteks. Setiap bentuk gramatikalnya memiliki nuansa tersendiri: *fi'il mādī*, seperti *rahīma*, menunjukkan makna penegasan (*ta'kīd*), bahwa rahmat Allah yang telah nyata dan terwujud bagi hamba-hamba-Nya yang beriman; *fi'il mudāri'*, seperti *Yarhamu*, menunjukkan keberlanjutan rahmat-Nya; *fi'il amr*, seperti *irham*, mengajarkan manusia meneladani sifat kasih Allah; *ism fā'il*, seperti *Ar-Rahīm* menandakan rahmat sebagai sifat tetap-Nya; *maṣdar*, seperti *Ar-Rahmān* menggambarkan makna universal kasih sayang; dan *ism tafḍīl*, seperti *Arhamu*, menegaskan keunggulan mutlak kasih Allah atas segala kasih makhluk. Keseluruhannya mencerminkan pandangan Quraish Shihab bahwa rahmat dalam penafsirannya berarti kebahagiaan di akhirat berupa surga, serta kebaikan di dunia berupa anugerah, hidayah, rezeki, dan perlindungan dari Allah yang Maha Agung dan Mahatinggi.
2. Hasil penelusuran terhadap ayat-ayat yang memuat lafaz rahmat, ditemukan empat kategori utama makna rahmat menurut Quraish Shihab. Pertama, *rahmat 'āmmah*, yaitu kasih sayang Allah yang bersifat universal dan meliputi seluruh makhluk tanpa membedakan iman atau kekufuran. Kedua, *rahmat khāṣṣah*, yakni kasih sayang khusus bagi orang-orang beriman yang tampak dalam bentuk bimbingan, ketenangan jiwa, dan ampunan Ilahi. Ketiga, *rahmat dunyawīyyah*, yaitu segala bentuk nikmat dan kebaikan di dunia, termasuk kesehatan, rezeki,

serta kesempatan untuk bertobat. Keempat, *rahmat ukhrawiyah*, yaitu rahmat Allah di akhirat berupa ampunan dan surga sebagai kasih sayang-Nya yang abadi. Keempat bentuk *rahmat* ini menunjukkan keluasan kasih Allah yang meliputi seluruh aspek kehidupan, dari dunia hingga akhirat.

3. Kelebihan dan kekurangan penafsiran Quraish Shihab tentang lafaz *rahmat* dalam Tafsir Al-Misbah menunjukkan bahwa penafsiran beliau memiliki kekuatan utama pada aspek kebahasaan, keseimbangan rasionalitas dan spiritualitas, serta relevansi moral dengan kehidupan modern. Quraish Shihab berhasil memadukan pendekatan *bayānī*, *munāsabah*, dan nilai-nilai kemanusiaan universal dengan pendekatan *adabī-ijtimā'ī* yang kontekstual, sehingga konsep *rahmat* tidak hanya dipahami sebagai kasih sayang Ilahi yang abstrak, tetapi juga sebagai energi ilahiah yang menumbuhkan kehidupan dan membimbing manusia menuju kebaikan. Di sisi lain, penafsiran Quraish Shihab juga memiliki keterbatasan, terutama pada aspek *riwāyah* (*tafsir bi al-ma'tsūr*) dan analisis linguistik teknis, karena ia lebih mengedepankan pemahaman maknawi dan kontekstual agar pesan Al-Qur'an mudah diterima pembaca modern. Keterbatasan ini bukan bentuk kelemahan metodologis, tetapi konsekuensi dari orientasi tafsirnya yang berusaha membumikan pesan ilahi di tengah kehidupan umat. Kendati demikian, Tafsir Al-Misbah berhasil menghadirkan pesan *rahmat* Al-Qur'an secara menyentuh, rasional, dan relevan bagi kehidupan manusia masa kini.

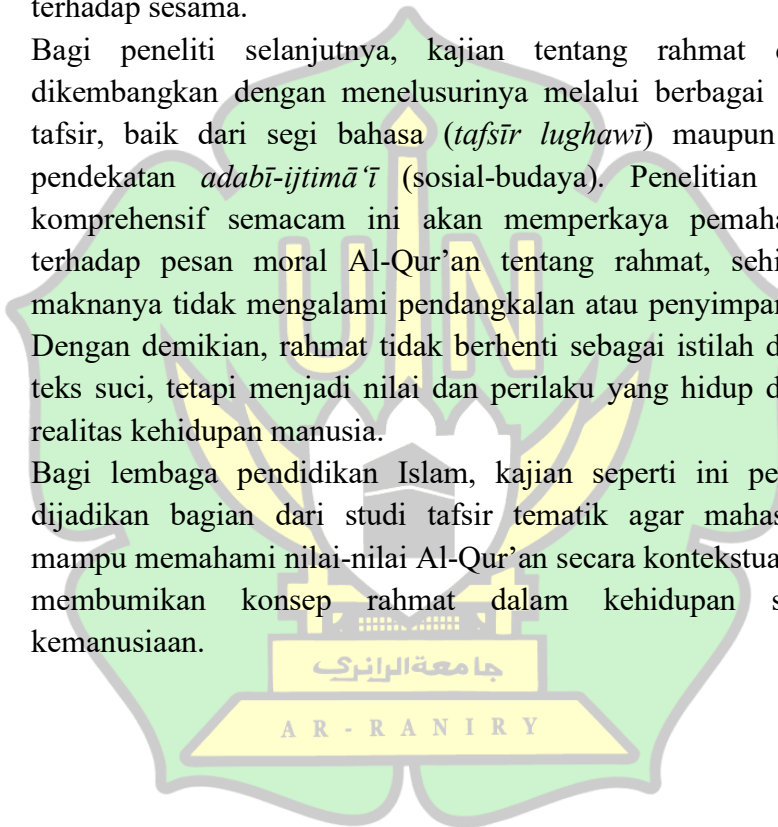
B. Saran

Berdasarkan kesimpulan yang telah penulis rumuskan, penulis dapat memberikan saran sebagai berikut:

1. Bagi pengkaji tafsir, penelitian terhadap konsep *rahmat* dalam Tafsir Al-Misbah dapat dikembangkan lebih lanjut dengan merangkum dan menjelaskan berbagai konsep yang terkandung dalam lafaz *rahmat*, sehingga pesan-pesan moral Al-Qur'an

tentang rahmat dapat menjadi bahan renungan yang dapat diterapkan dalam kehidupan sehari-hari.

2. Bagi pembaca umum, hasil penelitian ini diharapkan dapat menumbuhkan kesadaran bahwa rahmat Allah tidak hanya berupa anugerah materi, tetapi juga hadir dalam bentuk ujian, petunjuk, dan ampunan. Dengan demikian, pemahaman terhadap rahmat akan melahirkan sikap syukur, sabar, dan kasih terhadap sesama.
3. Bagi peneliti selanjutnya, kajian tentang rahmat dapat dikembangkan dengan menelusurinya melalui berbagai kitab tafsir, baik dari segi bahasa (*tafsīr lughawī*) maupun dari pendekatan *adabī-ijtimā'ī* (sosial-budaya). Penelitian yang komprehensif semacam ini akan memperkaya pemahaman terhadap pesan moral Al-Qur'an tentang rahmat, sehingga maknanya tidak mengalami pendangkalan atau penyimpangan. Dengan demikian, rahmat tidak berhenti sebagai istilah dalam teks suci, tetapi menjadi nilai dan perilaku yang hidup dalam realitas kehidupan manusia.
4. Bagi lembaga pendidikan Islam, kajian seperti ini penting dijadikan bagian dari studi tafsir tematik agar mahasiswa mampu memahami nilai-nilai Al-Qur'an secara kontekstual dan membumikan konsep rahmat dalam kehidupan sosial kemanusiaan.



DAFTAR PUSTAKA

Buku

Abdullah, M. Amin. *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Abū al-Ḥasan al-Wāḥidī. *Asbāb al-Nuzūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1991.

Abū Hilāl al-‘Askarī. *Al-Furūq al-Lughawīyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997.

Abū Ja‘far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī. *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān*. Ed. Ahmad Muhammad Syakir. Beirut: Mu’assasah ar-Risalah, 2000.

Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Qurṭubī. *Al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur’ān*. Ed. Ahmad al-Barduni dan Ibrahim Atfisy. Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964.

A. Khodari Sholeh (ed.). *Pemikiran Islam Kontemporer*. Yogyakarta: Jendela, 2003.

A. Syafi’i Mufid. *Metodologi Tafsir Kontemporer Quraish Shihab*. Jakarta: Kencana, 2012.

Ahmad Izzan. *Metodologi Ilmu Tafsir*. Bandung: Tafakur, 2011.

al-Biqā‘ī, Burhānuddīn. *Naẓm al-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa al-Suwar*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1995.

al-Fairūzabādī. *Tāj al-‘Arūs min Jawāhir al-Qāmūs*. Kuwait: Maṭba‘ah al-Ḥukūmah, 1965.

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad. *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, t.t.

al-Jurjānī, ‘Abd al-Qāhir. *Asrār al-Balāghah*. Kairo: Maktabah al-Khānjī, 1954.

———. *Dalā'il al-I'jāz*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1982.

Al-Jurjānī. *Al-Ta'rīfāt*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000.
al-Khulī, Amīn. *Manāhij Tajdīd fī al-Nahw wa al-Balāghah wa al-Tafsīr wa al-Adab*. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1961.

al-Aṣṣfahānī, al-Rāghib. *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2005.

al-Rāzī, Fakhruddīn. *Mafātīḥ al-Ghayb (al-Tafsīr al-Kabīr)*. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī, 1999.

al-Qaṭṭān, Mannā'. *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Riyadh: Manshūrāt al-'Aṣr al-Ḥadīth, 1973.

al-Zarkasyī, Badruddīn. *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Turāth, 1984.

al-Suyūṭī, Jalāluddīn. *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār Ibn Kathīr, 2000.

Bintu Syāṭī', 'Āisyah 'Abdurrahmān. *Al-Tafsīr al-Bayānī li al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1968.

Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. Jakarta: Departemen Agama RI, 2005.

Fu'ād 'Abd al-Bāqī, Muḥammad. *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 1988.

Ibn Fāris. *Maqāyīs al-Lughah*. Beirut: Dār al-Fikr, 1994.

Ibn Manzūr. *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār Ṣādir, 1990.

Ibn al-Zubayr al-Gharnāṭī. *Al-Burhān fī Tanāsub Suwar al-Qur'ān*. Maghrib: Wizārah al-Awqāf, 1990.

Kementerian Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2019.

Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī. *Bunyat al-‘Aql al-‘Arabī*. Beirut: Markaz Dirasāt al-Waḥdah al-‘Arabiyyah, 1991.

———. *Takwīn al-‘Aql al-‘Arabī*. Beirut: Markaz Dirasāt al-Waḥdah al-‘Arabiyyah, 1986.

Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Bukhārī. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār Ṭawq al-Najāh, 1422 H.

Mutawalli al-Sya‘rāwī. *Tafsīr al-Sya‘rāwī*. Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 1997.

Quraish Shihab, M. *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur’an*. Jakarta: Lentera Hati, 2002.

———. *Membumikan Al-Qur’an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 2013.

———. *Wawasan Al-Qur’an: Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, 2007.

———. *Kosakata Keagamaan*. Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2020.

Sayyid Quṭb. *Fī Zilāl al-Qur’ān*. Kairo: Dār al-Syurūq, 2003.

Sibawaih. *Al-Kitāb*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999.

Yūnus, Maḥmūd. *Kamus Arab-Indonesia*. Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Pentafsir Al-Qur’an, 1973.

Jurnal

Abbas, Agustiar, Hasan Basri, Sri Wulan Dari, Tama Erlanda Putri, Parisiy Algusyairi, dan Nurhayuni. “Al-Qur’an dan Wahyu: Suatu Tinjauan Terminologis.” *AL-MIKRAJ: Jurnal Studi Islam dan Humaniora* 4, no. 1 (2023): 67–81. <https://doi.org/10.37680/almikraj.v4i1.3190>.

Jabali, Fuad. “Epistemologi Bayani dalam Studi Islam Klasik.” *Adabiyat: Jurnal Bahasa dan Sastra Arab* 12, no. 1 (2012): 87–100.

Khoiriyah, K., Sulthoni, A., & Amrulloh, M. “Penafsiran Lafaz Rahmat dalam Tafsir Al-Marāghī.” *Hamalatul Qur’an: Jurnal Ilmu-Ilmu Al-Qur’an*, 2024.

Nur, A. “M. Quraish Shihab dan Rasionalisasi Tafsir.” *Jurnal Ushuluddin* 18, no. 1 (2012): 24–35.

Rahmadi Agus Setiawan. “Corak Penafsiran Muhammad Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Misbah.” *Mushaf Journal: Jurnal Ilmu Al-Qur’an dan Hadis* 3, no. 1 (April 2023): 130–138.

Sholeh, Mohd, dan Zetty Nurzuliana Rashed. “Konsep Rahmat dalam Al-Qur’an: Kajian Tafsir Tematik.” *Jurnal Ushuluddin* 46, no. 1 (2018): 89–110.



DAFTAR RIWAYAT HIDUP

1. Identitas Diri

Nama : Rahmad Maulana
TTL : Kota bakti, 06 Juni 2001
Jenis Kelamin : Laki-laki
Pekerjaan : Mahasiswa
NIM : 230303154
Agama : Islam
Kebangsaan/Suku : Indonesia/Aceh
Alamat : Desa Jurong Pante, Kec. Sakti, Kab. Pidie
No. Telp/WhatsApp : +62 822-1499-9232

2. Orang Tua/Wali

Nama Ayah : Drs. Tgk. H. Sulaiman Daud
Pekerjaan : Guru
Nama Ibu : Hj. Jauhari, S.Pd.
Pekerjaan : Guru

3. Riwayat Pendidikan

- a. MIN Titeue : Tahun Lulus 2013
- b. MTsS Al-Manar : Tahun Lulus 2016
- c. MAS Al-Manar : Tahun Lulus 2019
- d. S1 Fakultas Dirasat Islamiyah, International University of Africa (Sudan) : Tahun Lulus 2024

Banda Aceh, 20 Januari 2026



Rahmad Maulana