

ANALISIS MAKNA *ISTIWĀ'* DALAM AL-QURAN
(Studi Komparatif Tafsir Klasik *Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wīl al-Qur'ān* Karya Ibnu Jarir al-Ṭabari Dan Tafsir Kontemporer *al-Munīr* Karya Wahbah Zuhaili)

TESIS

Disusun oleh:

FAUZANI

NIM. 191006004
Mahasiswa Pascasarjana Program
Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI AR-RANIRY
DARUSSALAM-BANDA ACEH

2021

LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING

ANALISIS MAKNA *ISTIWĀ'* DALAM AL-QURAN

**(Studi Komparatif Tafsir Klasik *Jāmi' Al-Bayān Fī Ta'wīl al-Qur'ān*
Karya Ibnu Jarir al-Ṭabari Dan Tafsir Kontemporer *al-Munīr*
Karya Wahbah Zuhaili)**

FAUZANI

NIM. 191006004

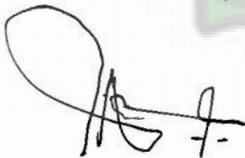
Mahasiswa Pascasarjana Program
Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Tesis ini Sudah dapat Diajukan Kepada Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda
Aceh untuk Diujikan dalam Ujian Tesis.

Menyetujui,

Pembimbing I

Pembimbing II



Dr. Nurdin. M. Ag



Dr. Samsul Bahri, M. Ag

LEMBAR PENGESAHAN

ANALISIS MAKNA *ISTIWĀ'* DALAM AL-QURAN
(Studi Komparatif Tafsir Klasik *Jāmi' Al-Bayān Fī Ta'wīl al-Qur'ān*
Karya Ibnu Jarir At-Ṭabari Dan Tafsir Kontemporer *al-Munīr* Karya
Wahbah Zuhailī)

FAUZANI
NIM. 191006004

Program Studi: Ilmu Al-Quran dan Tafsir

Telah Dipertahankan di Depan Tim Penguji Tesis
Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh

Tanggal: 10 Januari 2022 M
7 Jumadil Akhir 1443 H

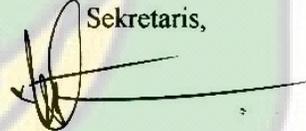
TIM PENGUJI

Ketua,



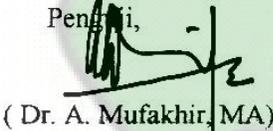
(Dr. Nurdin, M. Ag)

Sekretaris,



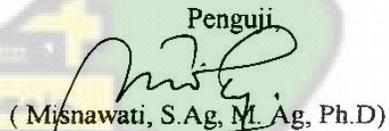
(Suherman, SIP., M.Ec)

Penguji,



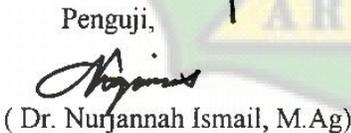
(Dr. A. Mufakhir, MA)

Penguji



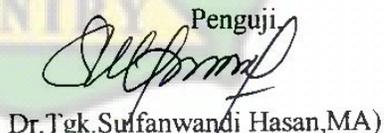
(Misnawati, S.Ag, M. Ag, Ph.D)

Penguji,



(Dr. Nurjannah Ismail, M.Ag)

Penguji



Dr. Tgk. Suffanwandi Hasan, MA)

Banda Aceh, 13 Januari 2022

Pascasarjana
Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh
Direktur,



(Prof. Dr. H. Mukhsin Nyak Umar, MA)

NIP: 196303251990031005

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Fauzani
Tempat, Tanggal Lahir : Rambung, 18 April 1991
NIM : 191006004
Program Studi : Ilmu al-Quran dan Tafsir

Menyatakan bahwa **tesis** ini merupakan hasil karya saya sendiri dan belum pernah diajukan untuk memperoleh gelar kesarjanaan di suatu perguruan tinggi dan dalam **tesis** ini tidak terdapat karya atau pendapat yang pernah ditulis atau diterbitkan oleh orang lain, kecuali yang secara tertulis diacu dalam naskah ini dan disebutkan dalam daftar pustaka.

Banda Aceh, 24 Desember 2021

Saya yang menyatakan,



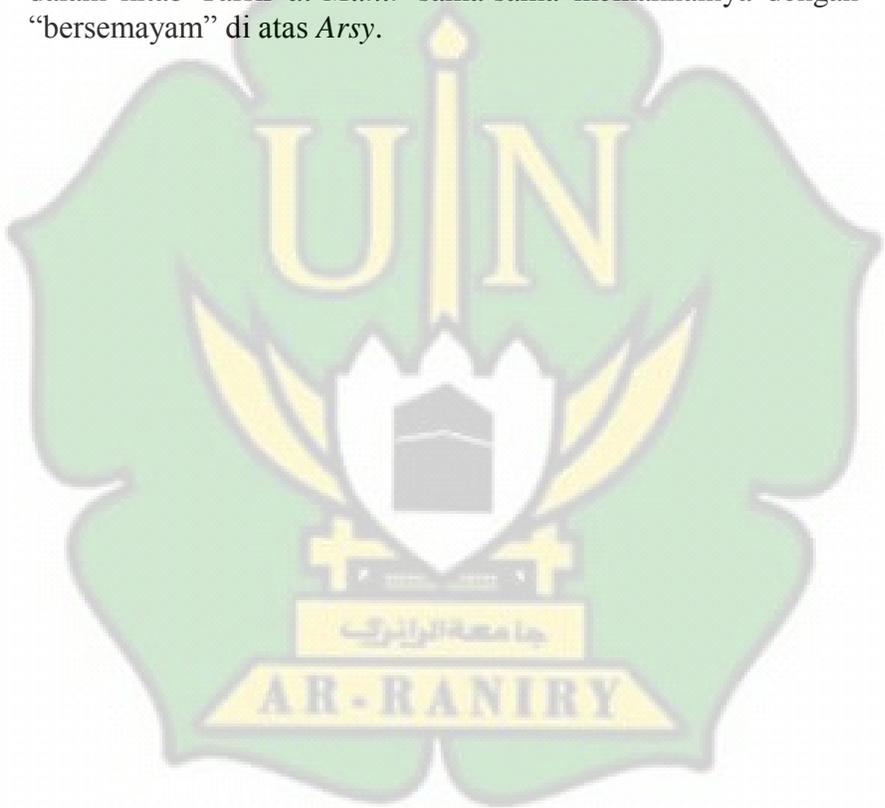
Fauzani —
NIM: 191006004

ABSTRAK

- Judul Tesis : Analisis Makna *Istiwā'* Dalam Al-Quran (Studi Komparatif Tafsir Klasik *Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wīl al-Qur'ān* Karya Ibnu Jarir al-Ṭabari Dan Tafsir Kontemporer *al-Munīr* Karya Wahbah Zuhaili)
- Nama/NIM : Fauzani/191006004
- Pembimbing I : Dr. Nurdin, M.Ag
- Pembimbing II : Dr. Samsul Bahri, M.Ag
- Kata Kunci : *al-Qur'an, Istiwā'*

Keanekaragaman penafsiran tidak hanya membuktikan fleksibilitas dan elastisitas kandungan Alqur'an terhadap perkembangan kehidupan manusia, tetapi juga membuktikan adanya legitimasi keabsahan untuk menafsirkan *al-Qur'ān* sesuai dengan keinginan masing-masing. Meskipun statemen ini kontras dengan keyakinan mayoritas kalangan Sunni, tetapi statemen tersebut justru sesuai dengan fakta di lapangan. Terkait dengan penelitian ini penulis mengkaji makna *istiwā'* di dalam Alqur'an berdasarkan penafsiran ulama Tradisional (Klasik) dan Kontemporer. Penelitian ini termasuk dalam penelitian non-empirik yang menggunakan jenis penelitian dengan metode *library research* (penelitian kepustakaan) dan kemudian dikomparasi serta kajiannya disajikan secara deskriptif analitis. Penelitian ini didasarkan pada tiga rumusan masalah yaitu bagaimana metodologi yang digunakan oleh Ibnu Jarir al-Ṭabari dan Wahbah az-Zuhaili dalam menafsirkan makna *istiwā'* dalam Al-Quran?, bagaimanakah perbedaan penafsiran makna *istiwā'* pada Kitab Tafsir *Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wīl al-Qur'ān* karya Ibnu Jarir al-Ṭabari dan Tafsir *al-Munīr* Karya Wahbah az-Zuhaili?, dan bagaimanakah komparasi penafsiran makna *istiwā'* pada Kitab Tafsir *Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wīl al-Qur'ān* karya Ibnu Jarir al-Ṭabari dan Tafsir *al-Munīr* karya Wahbah az-Zuhaili?. Setelah melakukan penelitian ini penulis berkesimpulan adanya perbedaan *ta'wīl* makna *istiwā'* dalam surat Al-Baqarah ayat 29 *Fushilat* ayat 11. Ibnu Jarir Al-Thabari dalam menafsirkan makna *istiwā'* yang terkandung dalam surat *Al-Baqarah* ayat 29 dan *Fushilat* ayat 11 dengan metode *ta'wīl* yaitu memaknainya dengan “naik dan tinggi”. Sedangkan

Wahbah Zuhaili menafsirkan makna *istiwā'* yang terkandung dalam surat *Al-Baqarah* ayat 29 dan *Fushilat* Ayat 11 dengan makna “dengan "berkehendak menuju kesana". Adapun untuk penafsiran makna *istiwā'* pada **تَمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ** dalam QS. *al-'Araf* [7]: 54, QS. *Yunus* [10]: 3, QS. *al-Ra'd* [13]: 2, QS. *Thaha* [20]: 5, QS. *al-Furqan* [25]: 59, QS. *al-Sajdah* [32]: 4, dan QS. *al-Hadid* [57]: 4, Ibnu Jarir Al-Thabari dalam kitab tafsir *Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wīl al-Qur'ān* dan Wahbah Zuhaili dalam kitab Tafsir *al-Munīr* sama-sama memaknainya dengan “bersemayam” di atas Arsy.



ABSTRACT

Thesis Title : An Analysis of The Meaning of *Istiwā'* In The Qur'an (Comparative Study of Classical Tafsir *Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wīl al-Qur'ān* By Ibnu Jarir al-Ṭabari And Contemporary Tafsir *al-Munīr* By Wahbah Zuhaili)
Name/NIM : Fauzani/191006004
Supervisor I : Dr. Nurdin, M.Ag
Supervisor II : Dr. Samsul Bahri, M.Ag
Keywords : *al-Qur'an, Istiwa'*

Diversity of interpretation not only proves the flexibility and elasticity of the content of the Qur'an to the development of human life, it also proves the legitimacy of validity to interpret the Qur'an according to their individual desires. Although this statement contrasts with the beliefs of the majority of Sunnis, it is precisely in accordance with the facts on the ground. Related to this study the author examined the meaning of *istiwā'* in the Qur'an based on the interpretation of Traditional (Classical) and Contemporary scholars. This research is included in non-empirical research that uses this type of research with library research methods and then compared and the study is presented descriptively analytically. This research is based on three formulations of the problem, namely how the methodology used by Ibn Jarir al-Ṭabari and Wahbah az-Zuhaili in interpreting the meaning of *istiwā'* in the Qur'an?, how is the difference in the interpretation of the meaning of *istiwā'* in the Book of *Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wīl al-Qur'ān* by Ibn Jarir al-Ṭabari and *Tafsir al-Munīr* by Wahbah az-Zuhaili?, and how is the comparison of interpretation of the meaning of *istiwā'* In the Book of Tafsir *Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wīl al-Qur'ān* by Ibn Jarir al-Ṭabari and Tafsir Al-Munir By Wahbah az-Zuhaili?. After doing this research the author concluded that there is a difference in the meaning of *istiwā'* in surat *Al-Baqarah* verse 29 and *Fushilat* Verse 11. Ibn Jarir al-Ṭabari in interpreting the meaning of *istiwā'* contained in surat *Al-Baqarah* verse 29 with the *ta'wil* method of interpreting it by "rising and high". While Wahbah Zuhaili interprets the meaning of *istiwā'* contained in surat *Al-Baqarah* verse 29 and *Fushilat* Verse 11 with the meaning with "will to go there". As for the interpretation of the meaning of *istiwā'* on $\text{ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ ۗ}$ in QS. *al-'Araf* [7]:

54, QS. *Yunus* [10]: 3, QS. *al-Ra'd* [13]: 2, QS. *Thaha* [20]: 5, QS. *al-Furqan* [25]: 59, QS. *al-Sajdah* [32]: 4, and QS. *al-Hadid* [57]: 4, Ibn Jarir al-Ṭabari in the tafsir *Jami' Al-Bayan Fī Ta'wil Al-Qur'an* and Wahbah Zuhaili in the book of Tafsir *al-Munīr* both mean "to dwell" on *Arsy* (Throne).



الملخص

عنوان البحث : تحليل معنى الاستواء في القرآن (دراسة مقارنة للتفسير الكلاسيكي لجامع

البيان في تأويل القرآن لابن جرير الطبري والتفسير المعاصر المنير لوهبة الزحيلي)

الإسم/رقم ا قيد : فوزاني / ١٩١٠٠٦٠٠٤

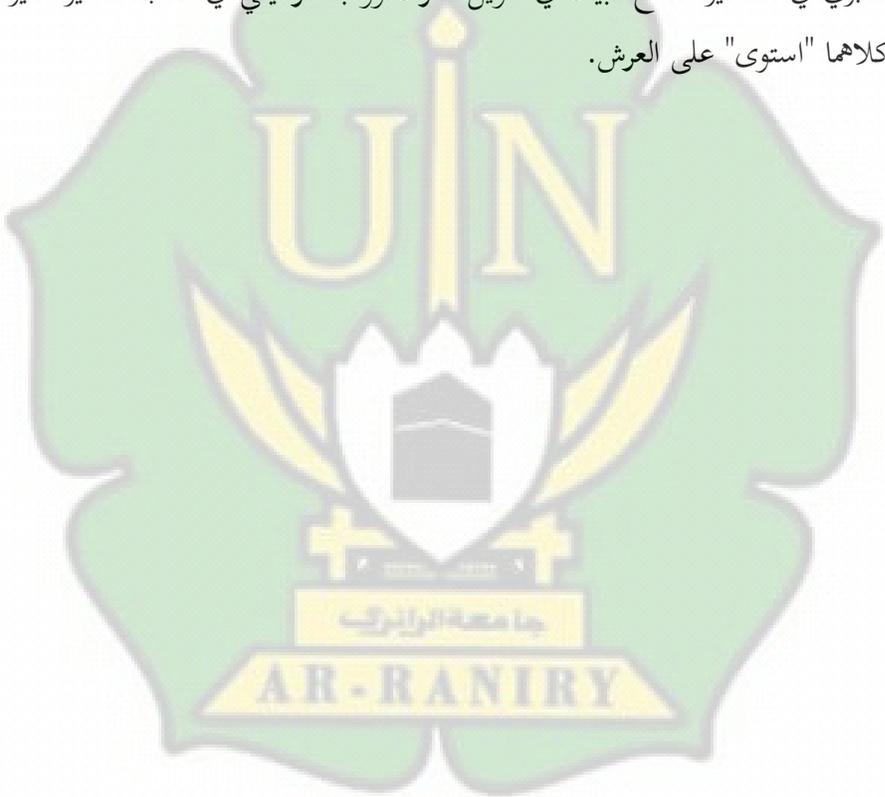
المشرف الأول : الدكتور نور الدين

المشرف الثاني : الدكتور شمس البحر

المصطلحات : القرآن، الاستواء

لا يثبت تنوع التفسير مرونة محتوى القرآن ومرونته في تطور حياة الإنسان فحسب، بل يثبت أيضاً شرعية تفسير القرآن وفقاً لرغباتهم الفردية. على الرغم من أن هذا البيان يتعارض مع معتقدات غالبية السنة، إلا أنه يتوافق تماماً مع الحقائق على الأرض. فيما يتعلق بهذه الدراسة، فحص المؤلف معنى الاستواء في القرآن بناءً على تفسير العلماء التقليديين (الكلاسيكيين) والمعاصرين. يدخل هذا البحث ضمن بحث غير تجريبي يستخدم هذا النوع من البحث مع طرق البحث المكتبية ومن ثم مقارنته ويتم عرض الدراسة تحليلاً وصفيًا. يستند هذا البحث إلى ثلاث صيغ للمشكلة، وهي: كيف يكون المنهج الذي استخدمه ابن جرير الطبري ووهبة الزحيلي في تفسير معنى الاستواء في القرآن؟ كيف يختلف تفسير الاستواء في كتاب التفسير جامع البيان في تأويل القرآن لابن جرير الطبري وتفسير المنير لوهبة الزحيلي؟، وكيف مقارنة معنى الاستواء في كتاب التفسير جامع البيان في تأويل القرآن لابن جرير الطبري وتفسير المنير لوهبة الزحيلي. وبعد إجراء هذا البحث خلص المؤلف إلى وجود اختلاف في معنى الاستواء في سورة البقرة الآية ٢٩ وسورة الفصّل الآية ١١. أن ابن جرير الطبري في تفسير معنى الاستواء في سورة البقرة الآية ٢٩ والفصّل الآية ١١

بأسلوب التأويل في تفسيره بمعنى "علا عليهن وارتفع". بينما يفسر وهبة زحيلي معنى الاستواء في سورة البقرة الآية ٢٩ والفصلت الآية ١١ بمعنى "عمد أو قصد إليها". وأما تفسير معنى الاستواء في "ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ ۗ" في سورة الأعراف [٧]: ٥٤، سورة يونس [١٠]: ٣، سورة الرعد [١٣]: ٢، سورة طه [٢٠]: ٥، سورة الفرقان [٢٥]: ٥٩، سورة السجدة [٣٢]: ٤، وسورة الحديد [٥٧]: ٤، ابن جرير الطبري في التفسير جامع البيان في تأويل القرآن ووهبة الزحيلي في كتاب تفسير المنير كلاهما "استوى" على العرش.



KATA PENGANTAR



Segala puji bagi Allah SWT. dengan rahmat dan karunia-Nyalah penulis dapat menyelesaikan tugas skripsi ini guna memperoleh keilmuan untuk mencapai gelar sarjana. Shalawat dan salam kepada Rasulullah SAW. beserta keluarga dan sahabat beliau yang telah memperjuangkan agama Allah di muka bumi ini.

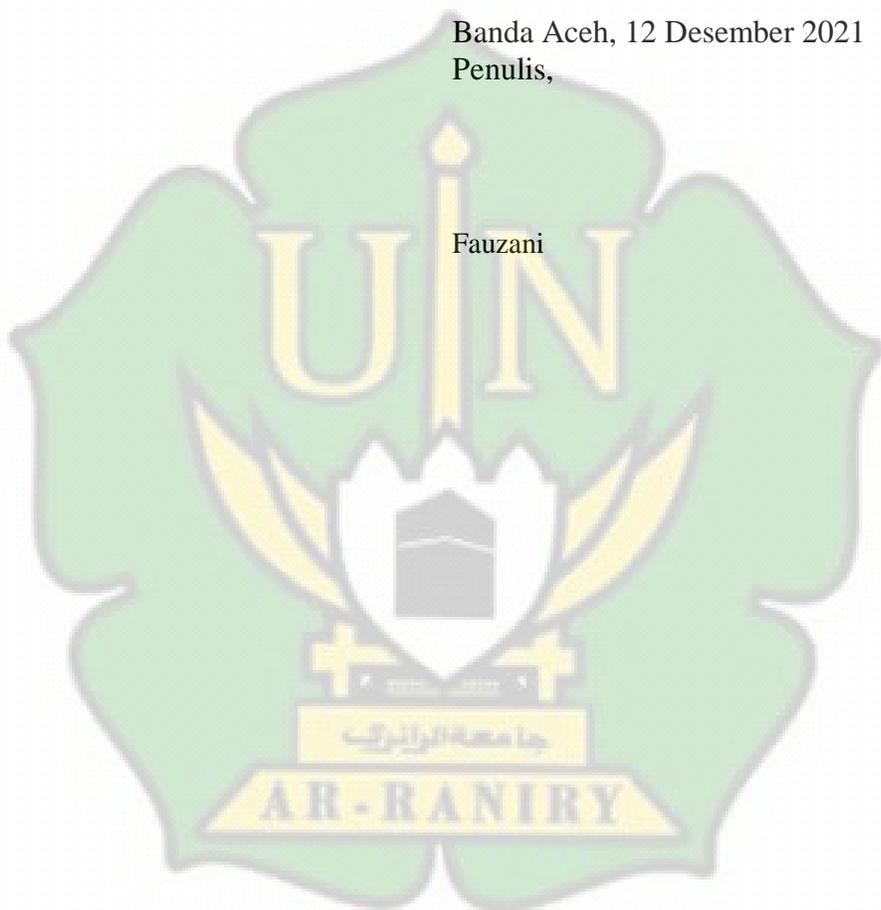
Dalam rangka menyelesaikan studi pada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir UIN Ar-Raniry, penulis sangat bersyukur atas selesainya karya ilmiah ini yang berjudul: **“ANALISIS MAKNA *ISTIWĀ'* DALAM AL-QURAN (Studi Komparatif Tafsir Klasik *Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wīl al-Qur'ān* Karya Ibnu Jarir al-Ṭabari Dan Tafsir Kontemporer *Al-Munīr* Karya Wahbah Zuhaili)”** Berkat do'a dan bimbingan dari segenap keluarga, sahabat-sahabat dan para dosen sehingga penulis dapat menyelesaikan karya ilmiah ini.

Penghargaan dan ucapan terima kasih yang tertinggi kepada Ayahanda tercinta Raziman dan Ibunda Rohani Dengan do'a dan restu beliau, penulis mampu menyelesaikan studi ini. Ucapan terima kasih dan penghargaan yang setinggi-tingginya kepada Bapak Dr. Nurdin, M.Ag selaku pembimbing I dan Bapak Dr. Samsul Bahri, M.Ag selaku pembimbing II dalam penulisan tesis ini. Dengan bimbingan beliau penulis dapat menyelesaikan skripsi ini sesuai dengan waktu yang tersedia. Ucapan terima kasih dan penghargaan yang setinggi-tingginya kepada Direktur Pasca Sarjana Program Studi Ilmu Al-Quran dan Tafsir. Ucapan terima kasih dan penghargaan yang setinggi-tingginya kepada segenap Civitas Akademik Program Studi Ilmu Al-Quran dan Tafsir serta Perpustakaan Induk UIN Ar-Raniry, dan Perpustakaan Wilayah yang telah membantu terselesainya penulisan Tesis ini.

Di samping itu, penulis menyadari bahwa dalam penulisan Tesis ini masih jauh dari kesempurnaan, maka penulis mengharapkan kritikan dan saran-saran yang membangun dari semua pihak untuk perbaikan kedepan. Akhir kata, kepada Allah jualah penulis menyerahkan segalanya.

Banda Aceh, 12 Desember 2021
Penulis,

Fauzani



PEDOMAN TRANSLITERASI DAN SINGKATAN

Untuk memudahkan penulisan tesis ini, ada beberapa aturan yang menjadi pegangan penulis, penulis menggunakan transliterasi dengan mengikuti format yang berlaku pada Pascasarjana Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh, sebagaimana tercantum dalam buku panduan penulisan tesis dan disertasi tahun 2021. Transliterasi ini dimaksud untuk sedapatnya mengalihkan huruf, bukan bunyi, sehingga apa yang ditulis dalam huruf latin dapat diketahui bentuk asalnya dalam tulisan Arab. Dengan demikian, diharapkan kerancuan makna dapat dihindarkan.

Fonem konsonan Bahasa Arab yang didalam tulisan sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf, di dalam tulisan transliterasi ini Sebagian dilambangkan dengan huruf, Sebagian dengan tanda, dan Sebagian dengan huruf dan tanda sekaligus, sebagaimana berikut:

1. Konsonan

| Huruf Arab | Nama | Huruf Latin | Nama |
|------------|------|-------------|------------------------------|
| ا | Alif | - | Tidak dilambangkan |
| ب | Ba' | B | Be |
| ت | Ta' | T | Te |
| ث | Sa' | Th | Te dan Ha |
| ج | Jim | J | Je |
| ح | Ha' | Ḥ | Ha (Dengan Titik dibawahnya) |
| خ | Ka' | Kh | Ka dan Ha |
| د | Dal | D | De |
| ذ | Zal | Dh | Zet dan Ha |
| ر | Ra' | R | Er |
| ز | Zai | Z | Zet |
| س | Sin | S | Es |
| ش | Syin | Sy | E dan Ye |
| ص | Sad | Ṣ | Es (dengan titik dibawah) |
| ض | Dad | Ḍ | De (dengan titik dibawah) |
| ط | Tha' | Ṭ | Te (dengan titik dibawah) |
| ظ | Zha' | Ẓ | Zet (dengan titik dibawah) |
| ع | 'ain | ‘ | Koma terbalik ke atas |

| | | | |
|---|--------|---|----------|
| غ | Ghain | G | Ge |
| ف | Fa' | F | Ef |
| ق | Qaf | Q | Qi |
| ك | Kaf | K | Ka |
| ل | Lam | L | El |
| م | Mim | M | Em |
| ن | Nun | N | En |
| و | Wa | W | We |
| ه | Ha | H | Ha |
| ء | Hamzah | ' | Apostrof |
| ي | Ya | Y | Ye |

2. Vokal

| Tanda | Nama | Huruf Latin | Nama |
|-------|--------|-------------|------|
| َ-- | Fathah | a | A |
| ِ-- | Kasrah | i | I |
| ُ-- | Dammah | u | U |

3. Maddah

| Harkat dan Huruf | Nama | Huruf dan Tanda | Nama |
|------------------|--|-----------------|-------------------------|
| َ-ي | Fathah dan Ya | ai | A dan I |
| َ-و | Fathah dan Wa | au | A dan U |
| َ-ا-ي | Fathah dan Alif atau Alif Layyinah (tertulis ya) | ā | A (dengan garis diatas) |
| ِ-ي | Kasrah dan Ya | ī | I (dengan titik diatas) |
| ِ-و | Dammah dan Wa | ū | U (dengan titik diatas) |

PEDOMAN SINGKATAN

| NO | SINGKATAN | KEPANJANGAN |
|-----|-----------|-------------------------------|
| 1. | SWT. | Subhanahu wa Ta'ala |
| 2. | SAW. | Shallallahu 'Alaihi wa Sallam |
| 3. | M. | Muhammad |
| 4. | HR. | Hadits Riwayat |
| 5. | Hal. | Halaman |
| 6. | Terj. | Terjemahan |
| 7. | IAIN | Institut Agama Islam Negeri |
| 8. | W. | Wafat |
| 9. | H. | Hijriah |
| 10. | M | Masehi |
| 11. | t.th. | Tanpa Tahun Terbit |
| 12. | t.tp. | Tanpa Tempat Penerbit |
| 13. | t.p. | Tanpa Penerbit |
| 14. | Cet. | Cetakan |
| 15. | Jil. | Jilid |
| 16. | Ra. | Radhiallahu'ha |
| 17. | As. | 'Alaihi Sallam |
| 18. | Dkk. | Dan Kawan-Kawan |
| 19. | Dst. | Dan Seterusnya |

DAFTAR ISI

| | |
|--|-------------|
| HALAMAN JUDUL | i |
| ABSTRAK | ii |
| KATA PENGANTAR | vi |
| PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN | x |
| PEDOMAN SINGKATAN | xii |
| DAFTAR ISI | xiii |
| | |
| BAB I PENDAHULUAN | 1 |
| A. Latar Belakang Masalah | 1 |
| B. Rumusan Masalah | 6 |
| C. Tujuan Penelitian | 7 |
| D. Manfaat Penelitian | 7 |
| E. Kajian Pustaka | 8 |
| F. Kerangka teori | 11 |
| G. Metode Penelitian | 13 |
| H. Sistematika Pembahasan | 15 |
| | |
| BAB II Tinjauan Tafsir Terhadap Makna <i>Istiwā'</i> | 17 |
| A. Definisi Makna <i>Tafsir</i> | 17 |
| B. Periodisasi Penafsiran Al-Qur'an | 21 |
| C. Tinjauan Makna <i>Istiwā'</i> | 48 |
| D. Metode Para Ulama Dalam Memahami Makna <i>Istiwā'</i> | 55 |
| E. KlasiFikasi Ayat-ayat Tentang Makna <i>Istiwā'</i> ... | 57 |
| F. Tinjauan Tafsir Klasik dan Kontemporer | 61 |
| G. Corak Tafsir Klasik | 66 |
| H. Corak Tafsir Kontemporer | 73 |
| | |
| BAB III Analisis Terhadap Makna <i>Istiwā'</i> | 83 |
| A. BiograFī Ibnu Jarir al-Ṭabari | 83 |
| B. BiograFī Wahbah Al-Zuhaili | 100 |
| C. Penafsiran Makna <i>Istiwā'</i> Dalam Tafsir al- Ṭabari dan Tafsir al-Munīr | 111 |
| D. Persamaan dan Perbedaan Penafsiran Makna <i>Istiwā'</i> Dalam Tafsir al-Ṭabari dan Tafsir al- Munīr | 122 |

| | |
|----------------------------------|------------|
| BAB IV PENUTUP | 128 |
| A. Kesimpulan | 128 |
| B. Saran | 129 |
| C. Kata Penutup | 130 |
| DAFTAR PUSTAKA | 131 |
| DAFTAR RIWAYAT HIDUP..... | 138 |



BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Al-Qur'ān adalah sebuah kitab yang memancarkan berbagai disiplin ilmu keislaman. Kitab suci ini senantiasa mendorong pembacanya untuk melakukan pengamatan dan penelitian.¹ Dalam konteks inilah lahir berbagai usaha untuk memahami kandungan al-Qur'ān dari berbagai aspeknya, usaha tersebut kemudian menghasilkan aneka disiplin ilmu dan pengetahuan yang sebelumnya belum dikenal atau terungkap. al-Qur'ān sebagaimana diketahui menggunakan bahasa Arab, yang lazim digunakan oleh masyarakat di Jazirah Arab. Dengan keindahan bahasanya, al-Qur'ān terbukti sebagai mu'jizat yang tidak dapat diragukan. Sepanjang sejarah belum ada seorang manusia yang mampu menciptakan karya tulis yang setara dengan al-Qur'ān.² Namun demikian harus diakui bahwa keindahan dan keunikan bahasa al-Qur'ān terkadang menimbulkan perbedaan pemahaman yang cenderung melahirkan perdebatan di kalangan para ulama. Salah satunya adalah perbedaan dan perdebatan mereka tentang ada dan tidaknya *majāz* dalam al-Qur'ān. Yang berpendapat tidak ada *majāz* dalam al-Quran menganggap bahwa *majāz* lebih condong kepada kebohongan, dan al-Qur'ān harus bersih dari kebohongan. Golongan yang berpendapat bahwa ada *majāz* di dalam al-Qur'ān menganggap bahwa *majāz* sebagai unsur susunan bahasa yang indah.

Bagi yang berpendapat bahwa *majāz* identik dengan kebohongan karena ungkapan *majāz* tidak memaksudkan apa yang tersirat (*literal*), atau bahwa penggunaan gaya bahasa *majāzi* itu

¹ QS. Muhammad [47]: 24 dan QS. al-Nisa' [4]: 82

² Dalam QS. *al-Tur* [52]: 34, QS. Hud [11]: 13 dan QS. *al-Baqarah* [2]:23 disebutkan bahwa Allah memberikan tantangan yang ditujukan kepada mereka yang meragukan bahwa al-Qur'an adalah firman-Nya, untuk membuat kitab yang serupa dengan al-Qur'an, akan tetapi mereka tidak pernah mampu melakukannya.

digunakan kalau sudah tidak dapat lagi digunakan ungkapan *haqiqah* dan ketidakmampuan itu mustahil bagi Allah, maka mereka tentu akan berpendapat bahwa tidak ada *majāz* dalam al-Qur’ān. hal ini tentu saja di maksudkan untuk mensucikan Allah dan kalamnya dari segala sifat kekurangan. Mereka juga mengatakan bahwa semua *majāz* bisa ditiadakan, dan yang menjadi peniadaannya adalah kebenaran (hakikat sesungguhnya). Misalnya ungkapan “saya melihat singa sedang berpidato”, yang benar itu bukanlah singa yang sesungguhnya. Maka yang mengatakan bahwa dalam al-Qur’ān ada *majāz*, berarti mereka mengatakan dalam al-Qur’ān ada yang harus ditiadakan, dan ini tidaklah benar.³

Perselisihan masalah *majāz* ini menjalar ke ranah aqidah, seperti pada *ta’wīl yad, wajh, istiwā’* dan sifat Allah lainnya, apakah Allah mempunyai tangan dan wajah atau tidak ?, apakah Allah bertempat atau tidak ?, juga pertanyaan “dimana Allah?”. pertanyaan semacam ini sudah lama di perdebatkan dan sangat sensitif untuk di ungkapkan. Namun bagi yang mengatakan tidak ada *majāz* dalam al-Qur’ān, dan sifat sifat Allah bukanlah *majāzi*, maka pertanyaan seperti ini sah-sah saja untuk di tanyakan. Menurut mereka yang tidak boleh ditanyakan adalah bagaimananya sifat Allah subhanahu wata’ala. Mereka saling mengklaim kebenaran dan menuduh kesesatan dengan tidak mau kompromi, sama sama menyalahkan, dan yang benar hanya menurut pendapat yang mereka pahami saja.

Imam malik bin anas pernah ditanya tentang makna *istiwā’*, beliau menjawab:

الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة، وما أراك إلا مبتدعاً

Istiwā’ itu tidaklah majhul, kaifiyah-nya tidak dapat dinalar, beriman kepadanya adalah wajib, dan bertanya tentangnya adalah

³ Muhammad amin al-Syinqīṭi, *Man’u Jawāzi al-Majāz*, (Jeddah: Dār ‘ālim Fawāid, 2009), hlm. 9

bid'ah. Tidaklah aku melihatmu melainkan seorang mu'tadi'.⁴

Bahkan Rasulullah sendiri pernah menanyakannya kepada seorang *jariah* (budak perempuan),

عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ الْحَكَمِ أَنَّهُ لَمَّا جَاءَ بِتِلْكَ الْجَارِيَةِ السُّودَاءَ قَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ لَهَا: (أَيْنَ اللَّهُ؟) قَالَتْ: فِي السَّمَاءِ، قَالَ: (مَنْ أَنَا؟) قَالَتْ: أَنْتَ رَسُولُ اللَّهِ، قَالَ: (أَعْتَقْتَهَا، فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ) رواه مسلم.

Dari Mu'awiyah bin al-Hakam bahwasanya dia mendatangi Rasulullah ﷺ dengan membawa seorang budak wanita hitam. Kemudian Rasulullah ﷺ bertanya pada budak wanita tersebut, “di mana Allah?”, kemudian jariah tersebut menjawab: “di langit”, kemudian beliau bertanya: “Siapakah aku?” Jariah tersebut menjawab: “Engkau adalah Rasulullah”. Lalu beliau bersabda: “Merdekakanlah ia karena sesungguhnya dia orang yg mukmin (beriman)”. H.R Muslim.⁵

Allah subhanahu wataala juga mengisyaratkan bahwa dirinya tinggi bersemayam di atas *arsy* dalam beberapa surat di dalam al-Qur'an, salah satunya adalah di dalam surat Taha ayat 5, Allah berfirman:

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى

(Yaitu) Tuhan Yang Maha Pemurah. Yang bersemayam di atas 'Arsy).

Apabila kita membaca Al-Qur'an terjemahan Kementerian Agama, maka akan kita dapati terjemahannya adalah: “Tuhan yang

⁴ Abi Bakr Ahmad bin Husain bin Ali al-Baihaqi, al-Sunan al-Kubra, Juz 1, bab al-Sunatu fi al-akhzi min al-Azfar wa al-Syarib wa ma zakara ma'a huma, (Beirut: Dar al-Fikr, 2005), hlm. 305-306

⁵ an-Nawawi, *Syarah Sahih Muslim*, Jilid 5, diterjemahkan oleh Wawan Djunaedi Soffandi, Jakarta, Pustaka Azam, 2010, hlm. 33

Maha pemurah yang bersemayam di atas ‘Arasy’. Terjemahan ini diberi catatan sebagai berikut: “Bersemayam di atas ‘Arasy ialah satu sifat Allah yang wajib kita imani, sesuai dengan kebesaran Allah dan kesucian-Nya”.⁶

Dalam *Mu’jam Maqayis al-Lughah* dijelaskan bahwa kata *Istawā’* berasal dari kata *sawiya* (*sin, wau dan ya’*) yang menunjukkan arti tegak dan lurus (*istiqamah*). Selain itu, juga menunjukkan arti serupa di antara dua hal, sebagaimana ungkapan “*hadza la yusawi kadza*” (hal ini tidak menyerupai yang ini) atau ungkapan “*fulan wa fulan ‘ala sawiyatin min hadza al-amr*” (“si fulan dan si fulan sama dari segi ini”).⁷

Di dalam al-Qur’ān, kata *Istawā’* yang berkaitan dengan sifat Allah muncul sebanyak 9 kali, yaitu dalam QS. al-‘Araf [7]: 54, QS. al-Furqan [25]: 59, QS. Taha [20]: 5, QS. Yunus [10]: 3, QS. Fuṣilat [41]: 11, QS. al-Sajdah [32]: 4, QS. al-Baqarah [2]: 29, QS. al-Hadid [57]: 4 dan QS. al-Ra’d [13]: 2.⁸

Dalam menyikapi ayat-ayat sifat seperti *istiwā’* dan semisalnya, para ulama terbagi kedalam dua mazhab. Mazhab yang pertama menyatakan bahwa (wajib) beriman kepada ayat-ayat sifat tanpa berdalam-dalam mengenai maknanya. Bersamaan dengan itu, berkeyakinan bahwa Allah Maha Tinggi tidak ada yang serupa dengan-Nya sesuatupun, serta menyucikan Allah dari sifat-sifat kekhususan makhluk. Mazhab yang kedua menta’wilnya (memalingkan makna-nya) kepada makna lain yang sesuai untuk Allah *subhānahu watāla*.⁹

Mereka beranggapan bahwa ayat ayat sifat tergolong dalam ayat ayat *mutasyabihāt*. Sedangkan penafsiran terhadap teks-teks *mutasyabihāt* tersebut tidak dapat ditafsirkan sesuai dengan makna

⁶ Al Qur’an dan Terjemahnya terbitan Kementerian Agama. 2000.

⁷ Ibnu Faris, *Mu’jam Maqayis al-Lughah*, Vol. 3 (Beirut: Darul Fikr, 1979), 112.

⁸ Muhammad Fu’ād ‘Abd al-Bāqi, *Al-Mu’jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur’ān al-Karim* (Kairo: Dar Kitab al-Misriyyah, T.T), hlm. 373.

⁹ an-Nawawi, *Syarah Sahih Muslim*, Jilid 5, diterjemahkan oleh Wawan Djunaedi Soffandi, Jakarta, Pustaka Azam, 2010, hlm. 33

zahirnya, sebab hal itu dapat mengantarkan kepada *tasybih* (menyerupakan Allah dengan makhluk). Karena itulah mayoritas *mufasir* memilih metode *ta'wīl* dengan mengalihkan makna tekstual, yaitu memaknainya sesuai dengan sifat-sifat keagungan yang dimiliki Allah subhanahu wataala dan tidak menyerupai sifat-sifat makhlukNya.¹⁰ Mereka lebih memilih melakukan *ta'wīl* dari pada terjatuh ke dalam *tajsim* dan *tasybih* sebab memahami teks-teks *mutasyabihāt* tersebut secara literal.¹¹

Menurut imam ibnu jarir al-Ṭabari, makna *istiwā'* adalah "علا عليهم و ارتفع", yaitu tinggi di atas / di ketinggian.¹² Beliau menafsirkan kata *istiwā'* dengan makna dasar (literal) yang biasa dipakai dan dipahami artinya oleh orang arab, tidak membawa kata *istiwā'* menjadi makna *majāzi*. Ibnu Katsir dalam tafsirnya al-Qur'ān al-'adhim juga menganut paham yang sama dengan al-Ṭabari. beliau berkata: "Pandangan yang kami ikuti berkenaan dengan masalah ini adalah pandangan *Salaf al-Ṣālih* seperti Imam Malik, al-Auza'i, ats-Tsauri, al-Laits bin Sa'ad, Imam al-Syāfi'i, Imam Ahmad, IṢaq bin Rahawaih dan Imam-Imam lainnya sejak dahulu hingga sekarang, yaitu membiarkannya seperti apa adanya, tanpa *takyīf* (mempersoalkan *kaihiyahnya*), tanpa *tasybih* (penyerupaan) dan tanpa *ta'īl* (penolakan).¹³

Sedangkan menurut M. Qurais̄ Ṣihab, kata *istiwā'* dialihkan maknanya dari makna dasar ke makna *majāzi*, beliau berkata: "Para ulama sesudah abad ke 3, berupaya menjelaskan maknanya dengan mengalihkan makna kata *istiwā'*. Penggalan ayat ini bagaikan menegaskan tentang kekuasaan Allah subhanahu wataala dari makna dasarnya yaitu "bersemayam" ke makna *majāzi* yaitu"

¹⁰ Abdullah al-Harari, *Al-Sirat al-Mustaqim*, (Beirut: Dar al-Masyari, 2004), hlm. 174.

¹¹ Badruddin bin Jamā'ah, *Idah al-Dalil fi Qat 'i Hujaj Ahl al-Ta'til*, (Damaskus: Dār Iqra', 2005), hlm. 80

¹² *Tafsir al-Ṭabari*, jilid 1, hlm 457

¹³ Ibnu katsir, *Tafsir al Qurān al Azhim*, Jilid 3, (Riyād: Dār al-Ṭayyibah, 1999), hlm 426

berkuasa”.¹⁴ Sehubungan dengan masalah ini, penulis berkeinginan untuk meneliti tentang perbedaan penafsiran para ulama tafsir terhadap makna *istiwā'* yang ada dalam al-Qur'ān, oleh karena itu penelitian ini penulis beri judul “Makna *Istiwā'* Dalam al-Qur'ān, (Kajian Tafsir Klasik Ibn Jarir Ṭabari dan Tafsir Kontemporer Wahbah Zuhaili)”.

B. Rumusan Masalah

Masalah pokok dalam penelitian ini adalah adanya perbedaan pendapat yang sangat mencolok di kalangan para mufassir. Mereka terbagi ke dalam dua mazhab, Mazhab yang pertama menyatakan bahwa (wajib) beriman kepada ayat-ayat sifat tanpa berdalam-dalam mengenai maknanya, tidak boleh menta'wilnya. Mazhab yang kedua wajib menta'wilnya (memalingkan makna-nya) kepada makna lain yang sesuai untuk Allah subhanahu wataala agar tidak menyerupakan Allah dengan makhluknya.

Berdasarkan pemaparan latar belakang masalah di atas, maka muncul permasalahan yang mendasar yang menjadi pokok penelitian ini, yaitu:

1. Bagaimana penafsiran makna *istiwā'* dalam al-Qur'ān menurut Kitab Tafsir Klasik *Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wīl al-Qur'ān* Karya Ibnu Jarir al-Ṭabari dan Tafsir Kontemporer *al-Munīr* Karya Wahbah Zuhaili?
2. Mengapa terjadi perbedaan pendapat dalam menafsirkan Makna *istiwā'* dalam al-Qur'ān menurut Kitab Tafsir Klasik *Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wīl al-Qur'ān* Karya Ibnu Jarir al-Ṭabari dan Tafsir Kontemporer *al-Munīr* Karya Wahbah Zuhaili?
3. Bagaimanakah komparasi penafsiran makna *Istiwā'* pada Kitab Tafsir *Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wīl al-Qur'ān* karya Ibnu

¹⁴ Qurais̄ Ṣihab, *Tafsir Al-Miṣbāh*. volume 8, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), hlm. 272.

Jarir al-Ṭabari dan Tafsir *al-Munīr* Karya Wahbah az-Zuhaili?

C. Tujuan Penelitian

Berdasarkan rumusan masalah di atas, maka penelitian ini bertujuan:

1. Untuk mengetahui makna *istiwā'* dalam al-Qur'ān menurut Kitab Tafsir Klasik *Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wīl al-Qur'ān* Karya Ibnu Jarir al-Ṭabari dan Tafsir Kontemporer *al-Munīr* Karya Wahbah Zuhaili.
2. Untuk mengetahui alasan perbedaan pendapat dalam menafsirkan Makna *istiwā'* dalam al-Qur'ān menurut Kitab Tafsir Klasik *Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wīl al-Qur'ān* Karya Ibnu Jarir al-Ṭabari dan Tafsir Kontemporer *al-Munīr* Karya Wahbah Zuhaili.
3. Untuk mengetahui komparasi penafsiran makna *Istiwā'* pada Kitab Tafsir *Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wīl al-Qur'ān* karya Ibnu Jarir al-Ṭabari dan Tafsir *al-Munīr* Karya Wahbah az-Zuhaili.

D. Manfaat Penelitian

Adapun manfaat dari penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Agar dapat memberikan kontribusi terhadap intelektual muda terhadap makna *istiwā'* dalam al-Qur'ān menurut Kitab Tafsir Klasik *Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wīl al-Qur'ān* Karya Ibnu Jarir al-Ṭabari dan Tafsir Kontemporer *al-Munīr* Karya Wahbah Zuhaili.
2. Agar dapat memberikan masukan kepada peminat studi tafsir tentang makna *istiwā'* dalam al-Qur'ān menurut Kitab Tafsir Klasik *Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wīl al-Qur'ān* Karya

Ibnu Jarir al-Ṭabari dan Tafsir Kontemporer *al-Munīr* Karya Wahbah Zuhaili.

3. Membantu mengatasi persoalan yang muncul di masyarakat tentang makna *istiwā'a* dalam al-Qur`ān menurut Kitab Tafsir Klasik *Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wīl al-Qur`ān* Karya Ibnu Jarir al-Ṭabari dan Tafsir Kontemporer *al-Munīr* Karya Wahbah Zuhaili dalam al-Qur`ān dan berlapang dada dalam menyikapi perbedaan.

E. Kajian Pustaka

Kajian pustaka merupakan bagian isi pendahuluan yang memuat kajian literatur yang relevan dengan tema penelitian.¹⁵ Kajian pustaka juga merupakan paparan singkat tentang hasil-hasil penelitian sebelumnya mengenai masalah yang sejenis, sehingga dapat diketahui posisi dan kontribusi peneliti dalam wacana yang diteliti.

Adapun beberapa tulisan yang membahas tentang *istiwā'* *ala al-'arsy* diantaranya yang ditulis oleh Abu Ramlah Muhammad al-Mansur dalam bukunya *Istiwā' Allah 'Alā al-Arsy*, beliau menetapkan bahwa Allah tinggi diatas semua makhluknya. beliau termasuk ulama bermazhab salaf yang menetapkan sifat sifat Allah dengan tidak menta'wīl.

Skripsi yang di tulis oleh Puput Pulasari yang berjudul Penafsiran Ayat-ayat *Mutasyābihāt* dalam al-Qur`an (Kajian Atas Makna *Istawā* Dalam *Mafātih al-Ghaib* Karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī). Skripsi Program Studi Ilmu al-Qur`an dan Tafsir Fakultas Uşuluddin dan Adab UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten, 2019. Dalam skripsi ini penulis meneliti tentang penafsiran lafaz *istawā'* dalam al-Qur`an dengan merujuk kepada kitab tafsir *Mafātih al-Ghaib* karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Fakhr al-Din al-Razi menuliskan dalam kitab tafsirnya yang sangat fenomenal, beliau

¹⁵ Moh. Soehadha, *Metode Penelitian Sosial Kualitatif untuk Studi Agama*, (Yogyakarta: Suka press, 2012), hlm. 143.

menjelaskan surat *Taha* ayat 5 sebagai berikut: “Ketahuilah bahwa kaum *musyabbihah* menetapkan bahwa Allah memiliki tempat, yaitu arah atas, dengan bersandarkan kepada firman Allah QS. *al-Mulk*:16. Mereka berkeyakinan bahwa Allah bertempat atau bersemayam di atas ‘*Arsy*, atau tempat lainnya yang berada di arah atas, yaitu langit. Sumber kebatilan mereka ini berasal dari karena mereka menyerupakan Allah dengan makhluk-Nya. *Qiyās* mereka semacam ini jelas rusak. Ini adalah *qiyās* yang di dasarkan di atas kebodohan dan khayalan.

Berdasarkan hasil penelitian, peneliti menyimpulkan beberapa kesimpulan diantaranya: “Lalu Dia bersemayam di atas ‘*Arsy*. Mengenai firman Allah *Subhānahu Wata’ālā* ini, para ulama mempunyai pendapat yang sangat banyak. Tetapi mufassir Ibnu katsir dalam hal ini menempuh jalan para ulama salaf al-Ṣāliḥ, yaitu Imam Malik, al-Auza’i, al -Tsauri, al- Laist bin Sa’ad al-Syafi’i, Ahmad, Ishaq bin Rahawaih dan imam-imam lainnya, baik yang terdahulu maupun yang hidup pada berikutnya. Yaitu dengan membiarkan seperti apa adanya, tanpa adanya *takyīf* (mempersoalkan kaifatnya/hakikatnya), *tasybih* (penyerupaan), dan *ta’ṭil* (penolakan). Setiap makna *ẓāhir* yang terlintas pada benak orang yang menganut paham *musyabbihah* (menyerupakan Allah dengan makhluk), makna tersebut terjauh dari Allah, karena tidak ada sesuatupun dari ciptaan Allah Subhanahu wata’ala yang menyerupai-Nya.¹⁶

Skripsi dengan judul “Makna ‘*Arsy* dalam al-Qur’ān Berdasarkan Penafsiran Ulama Tradisional dan Kontemporer”. Dalam skripsi ini penulis mengkaji makna ‘*Arsy* di dalam Alqur’an berdasarkan penafsiran ulama Tradisional dan Kontemporer. Adapun penelitian ini menggunakan metode *maudhu’i*. Dimana dalam penelitian ini penulis mendeskripsikan bahwa ‘*Arsy* itu bukanlah bentuk (tempat) yang lazim dipahami oleh manusia, akan

¹⁶ Puput Pulasari, *Penafsiran Ayat-ayat Mutasyabihat dalam al-Qur’an* (Kajian Atas Makna *Istawā* Dalam *Mafātih al-Ghaib* Karya Fakhr al-Din alRazi), Skripsi Program Studi Ilmu al-Qur’an dan Tafsir Fakultas Uşuluddin dan Adab, UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten, 2019, hlm. 100

tetapi 'Arsy-Nya Allah *Subhanahu Wata'ala*. Merupakan kekuasaan-Nya yang tidak sama dengan hamba-Nya. Banyak ulama yang berbeda pendapat dalam mengartikan makna dari al-'Arsy ini, apakah al-'Arsy itu berwujud fisik atau non fisik. Dimana ulama tradisional memahami makna *al-'Arsy* berupa tempat-Nya Allah *Subhānahu Wata'ālā* bersemayam, sedangkan mayoritas ulama modern atau kontemporer memberikan pemaknaan *al-'Arsy* sangat bertolak belakang dengan ulama tradisional, karena mereka beranggapan bahwa Allah *Subhānahu Wata'ālā*. dan sifat-sifat-Nya tidak sama dengan makhluk ciptaan-Nya. Di dalam perbincangan para ulama tradisional dengan ulama kontemporer, mereka masing masing memiliki perbedaan pendapat dalam menafsirkan istilah *al-'Arsy* ini. Mereka memperdebat apakah *al-'Arsy* itu suatu immateri (non fisik) atau materi (fisik). Para ulama tradisional lebih menyukai memahami *al-'Arsy* sebagai suatu singgasana, dimana dari singgasana-Nya inilah Tuhan mengendalikan kekuasaan-Nya atas makhluk-makhluk-Nya, namun ulama-ulama tersebut juga lebih suka untuk tidak melakukan pembahasan lebih jauh mengenainya dan hanya mencukupkan urusannya kepada iman dan itu menjadi rahasia Allah saja, sejumlah ulama lain yang lebih moderat menolak penafsiran *al-'Arsy* seperti yang telah disebutkan di atas tadi. Karena menurut mereka Allah tidak membutuhkan tempat, ruangan dan juga tidak terikat dengan waktu. Jika dikatakan bahwa Allah duduk di atas *al-'Arsy* maka berarti Allah memiliki wujud yang sama seperti makhluk-Nya yang memerlukan tempat tinggal dan tempat bernaung, padahal Allah Maha Suci dan Maha Mulia dari semua itu.¹⁷

Skripsi yang di tulis oleh Irfan hazri, mahasiswa Program Studi Ilmu al-Qur'ān dan Tafsir, Fakultas Usuluddin, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Jakarta tahun 2019 dengan judul "Interpretasi Ayat-ayat *Mutasyabihāt* tentang posisi Allah (Studi

¹⁷Afdhal Mufassir, *Makna 'Arasy dalam al-Qur'ān Berdasarkan Penafsiran Ulama Tradisional dan Kontemporer* Skripsi Program Studi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Usuluddin dan Filsafat, UIN Ar Raniry, Banda Aceh, 2015, hlm. 61

Komparatif Tafsir *Marāh Labib* Dan Tafsir *al-Misbāh*)” penulis menyimpulkan bahwa kedua mufassir tersebut sepakat bahwa posisi Allah merupakan kategori ayat ayat *mutasyabihāt* yang membutuhkan penjelasan lain karena memiliki makna yang samar.

Setelah peneliti melakukan penelaahan terhadap pustaka, peneliti belum menemukan penelitian, kajian, atau buku yang di dalamnya berusaha menganalisa macam macam penafsiran mufassir klasik dan modern tentang *istiwā’*. Maka dari itu menurut peneliti perlu adanya kajian ataupun pembahasan yang berusaha meninjau pandangan pandangan ulama tafsir dalam menafsirkan makna *istiwā’*.

F. Kerangka teori

Dalam *Mu’jam Maqāyis al-Lughah* dijelaskan bahwa kata *Istawā’* berasal dari kata *sawiya* (*sin, wau dan ya*) yang menunjukkan arti tegak dan lurus (*istiqāmah*). Selain itu, juga menunjukkan arti serupa di antara dua hal, sebagaimana ungkapan “*hādzā lā yusāwi kadzā*” (hal ini tidak menyerupai yang ini) atau ungkapan “*fulān wa fulān ‘alā sawiyatin min hadza al-amr*” (“si fulan dan si fulan sama dari segi ini”).¹⁸

Kata *istawā’* sendiri dalam ungkapan Arab memiliki banyak makna. Diantaranya sebagai berikut: pertama, *al-Tamam* (telah mencapai kesempurnaan). Sebagaimana disebutkan dalam QS. *al-Qaşas* [28]: 14. “Dan setelah Musa cukup umur dan sempurna akal nya, Kami berikan kepadanya hikmah (kenabian) dan pengetahuan. Dan demikianlah Kami memberi balasan kepada orang-orang yang berbuat baik”. Kedua, *al-Tamakkun wa al-Istiqrar* (bertempat atau menetap). Sebagaimana disebutkan dalam QS. *Hud* [11]: 44. “Dan difirmankan: “Hai bumi telanlah airmu, dan hai langit (hujan) berhentilah,” dan airpun disurutkan, perintah pun diselesaikan dan bahtera itupun berlabuh di atas bukit *Jūdi*, dan

¹⁸ Ibnu Faris, *Mu’jam Maqayis al-Lughah*, Vol. 3 (Beirut: Darul Fikr, 1979), hlm. 112.

dikatakan: “Binasalah orang-orang yang zalim”. Ketiga, *al-Istiqamah wa al-I’tidal* (lurus dan tegak). Sebagaimana disebutkan dalam QS. *al-Fath* [48]: 29.

Keempat, *al-Uluww wa al-Irtifā’* (berada di arah atas atau tempat yang tinggi). Sebagaimana dalam QS. *al-Mu’minūn* [23]: 28. “Apabila kamu dan orang-orang yang bersamamu telah berada di atas bahtera itu, maka ucapkanlah: “Segala puji bagi Allah yang telah menyelamatkan kami dari orang-orang yang zalim”. Makna *istiwā’* adalah menetap dan duduk.

Tafsir secara etimologi (bahasa), kata “*tafsīr*” diambil dari kata “*fassara – yufassiru - tafsīrān*” yang berarti keterangan atau uraian.¹⁹ Sedangkan tafsir menurut terminologi (istilah), sebagaimana didefinisikan Abu Hayyan yang dikutip oleh *Manna’ al-Qaṭān* ialah ilmu yang membahas tentang cara pengucapan lafadz-lafadz al-Qur’an, tentang petunjuk-petunjuk, hukum-hukumnya baik ketika berdiri sendiri maupun ketika tersusun dan makna-makna yang dimungkinkan baginya tersusun serta hal-hal yang melengkapinya.²⁰

Terdapat beberapa rumusan *ta’wīl* yang intinya sama atau berdekatan. al-Jurjani merumuskannya sebagai berikut:

"*Ta’wīl* adalah memalingkan lafadh dari maknanya yang lahir kepada makna yang dikandungnya, bila menurut *muhtamil* (yang mengartikan dengan makna kedua itu) apa yang dilihatnya itu sesuai dengan *al-Kitab* dan *al-Sunnah*".²¹

Pada dasarnya rumusan di atas sama dengan rumusan *fuqahā’*, *mutakallimin*, *muhaddisin* dan *mutasawwifin*, yang dikutip al-Zahabi sebagai berikut: " *Ta’wīl* adalah memalingkan lafaz dari

¹⁹ Rosihan Anwar, ‘*Ulum al-Qur’an*, (Bandung: Pustaka Setia, 2013), hlm. 209

²⁰ Manna al-Qaṭān, *Pembahasan Ilmu al-Qur’an 2*, Terj. Halimudin, (Jakarta: PT Rineka Cipta, 1995), hlm. 164

²¹ al-Syarif Ali al-Jurjani, *Al-Ta’rifat*, (Tunisia: al-Dar al-Tunisiyah, 1971), hlm.17.

maknanya yang rajih (kuat) kepada makna yang *marjūh* (lemah), karena suatu dalil yang menyertaiya.²²

Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia, komparatif adalah berkenaan atau berdasarkan perbandingan.²³ Jadi, dalam hal ini penulis mencoba membandingkan penafsiran makna *istiwā'* menurut ulama tafsir klasik dan modern.

G. Metode penelitian

Metode adalah cara yang digunakan agar kegiatan penelitian dapat terlaksana secara rasional dan terarah untuk mencapai hasil yang maksimal, dalam hal ini penulis menggunakan metode *Muqaran* yang berarti menerangkan dengan cara membandingkannya. Dalam pengertian al-Farmawi, tafsir *muqaran* adalah metode penafsiran melalui teknik membandingkan antara ayat-ayat al-Qur'ān yang memiliki persamaan atau kemiripan redaksi kalimat dalam kasus yang berbeda, atau memiliki redaksi kalimat yang berbeda tetapi dalam kasus yang sama, dan membandingkan antara ayat al-Qur'ān dengan *marwi hadits* yang lahiriyahnya terkesan bertentangan satu sama lain, serta membandingkan berbagai pendapat ulama tafsir dalam menafsirkan al-Qur'ān.²⁴ Dalam rangka menyelesaikan penulisan ini, penulis menggunakan metode-metode sebagai berikut:

1. Pendekatan dan jenis penelitian

Pendekatan dalam penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif, pendekatan kualitatif adalah salah satu prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa

²² Muhammad Husain al-Zahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Juz I, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000)., hlm.18.

²³ <http://kbbi.web.id/komparatif>, diakses pada tanggal 3 Januari 2021

²⁴ Abd al-Hay al-Farmawi, *al-Bidāyah Fī Tafsīr al-Maudū'iy*, (Maṭaba'ah Hadlrat al-'Araby, 1997), hlm. 45

ucapan atau tulisan dan perilaku orang-orang yang diamati.²⁵ Dalam penelitian ini, jenis penelitian yang digunakan adalah Penelitian Kepustakaan (*Library Research*) yaitu serangkaian kegiatan yang berkenaan dengan metode pengumpulan data pustaka, membaca dan mencatat serta mengolah bahan penelitian.²⁶

2. Sumber Data

Dalam penelitian ini, penulis menggunakan sumber data primer dan sekunder. sumber primer adalah sumber data yang langsung memberikan data kepada pemumpul data.²⁷ Data primer dalam penelitian ini adalah data yang di hasilkan berasal langsung dari buku-buku dan kitab Bahasa Arab. Diantaranya adalah tafsir *Jāmi' al-Bayān* karya Ibnu Jarir al-Ṭabari, tafsir klasik dan Tafsir *al-Munīr* karya Wahbah Zuhaili, tafsir kontemporer. Sumber data sekunder yaitu data yang diperoleh dari sumber yang bukan asli yang memuat informasi atau data tersebut.²⁸ Sumber data sekunder yang lain digunakan adalah tulisan ini yang berupa buku, jurnal, maupun artikel yang berkaitan dengan makna *istiwā'* dalam al-Qur'ān.

3. Metode pengumpulan data

Metode pengumpulan data adalah cara yang dipakai untuk mengumpulkan informasi atau fakta-fakta di lapangan.²⁹ Metode pengumpulan data adalah cara ilmiah untuk mendapatkan data yang valid dengan tujuan dapat ditemukan,

²⁵ Jusuf Soewadji, *Pengantar Metodologi Penelitian*, (Jakarta: Mitra wacana media, 2012), hlm. 51.

²⁶ Mestika Zed, *Metodologi Penelitian Kepustakaan*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2004), hlm. 3

²⁷ Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D*, (Bandung: Alfabeta, 2015), hlm. 308

²⁸ Tatang Amin, *Menyusun Rencana Penelitian*, Cet 3, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1995), hlm. 133.

²⁹ Andi Prastowo, *Metode Penelitian Kualitatif dalam Perspektif Rancangan Penelitian*, (Yogyakarta: Ar-Ruz Media, 2014), hlm.208.

dibuktikan, dikembangkan suatu pengetahuan tertentu sehingga pada gilirannya dapat digunakan untuk memahami, memecahkan dan mengantisipasi masalah.³⁰ Metode pengumpulan data yang digunakan adalah mencari data mengenai hal-hal atau variable yang berupa jurnal dan buku.³¹

Dalam penelitian ini, penulis juga menggunakan studi kepustakaan (*library research*). Studi kepustakaan (*library research*) berkaitan dengan kajian teoritis dan referensi lain yang berkaitan dengan nilai, budaya dan norma yang berkembang pada situasi sosial yang diteliti, hal ini dikarenakan penelitian tidak akan lepas dan literatur-literatur ilmiah.³²

Dalam penelitian kualitatif, teknik ini merupakan alat pengumpul data yang utama, karena pembuktian hipotesisnya yang diajukan secara logis dan rasional melalui pendapat, teori, atau hukum-hukum yang diterima, baik mendukung maupun yang menolong hipotesis tersebut.³³

4. Metode Analisis Data

Dalam penelitian ini penulis menggunakan metode komparasi yaitu usaha mendapatkan persamaan dan perbedaan tentang ide, kriteria terhadap orang, setelah segi kecenderungan masing-masing *mufassir* dengan menimbang beberapa hal kondisi sosial, aqidah yang berkembang pada masa *mufassir* tersebut masih hidup. Metode *muqarrin* sering disebut dengan metode komparasi, yaitu tafsir al-Qur'ān yang dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ān dengan cara membandingkan ayat, riwayat atau pendapat yang satu dengan yang lainnya, untuk dicari persamaan dan perbedaannya serta faktor-faktor yang mempengaruhinya. Penulis berupaya memaparkan

³⁰ *Ibid*, hlm. 308

³¹ Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktek*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1998), hlm. 206

³² *Ibid*. hlm. 140

³³ Nurul Zuriyah, *Metodelogi Penelitian Sosial dan Pendidikan Teori Aplikasi*, Cet. 1, (Jakarta: PT. Bumi Aksara, 2006), hlm. 191.

bagaimana makna *istiwa'* menurut *mufassir* klasik Ibnu Jarir al-Ṭabari kemudian dikomparasikan dengan *mufassir* modern Wahbah al-Zuhaili serta mempertimbangkan pendapat-pendapat dan perkataan para ulama lainnya, mengenai makna *Istiwā'* dalam al-Qur'ān.

H. Sistematika Pembahasan

Sistematika penulisan memuat rancangan penulisan yang berisi logika pengaturan bab, judul bab, dan sub bab. Sistematika penulisan sangat perlu dalam pembuatan karya ilmiah karena dari sini dapat di ketahui secara jelas kerangkanya dan garis besar isinya. Adapun sistematika penulisannya adalah sebagai berikut:

Bab I yang berisi tentang pedoman dari penulisan tesis ini secara keseluruhan. Dalam bab ini di uraikan persoalan yang berhubungan dengan pembuatan tesis yaitu latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kajian pustaka, kerangka teori, metode penelitian dan sistematika pembahasan.

Bab II landasan teori berisi tentang pengertian makna *Istiwā'*, *asbab al-nuzul* turunnya ayat tentang *Istiwā'*, kondisi macam-macam makna *Istiwā'*.

Bab III berisi tentang penafsiran ayat-ayat *Istiwā'* dalam perspektif mufassir klasik dan moderen, persamaan dan perbedaan penafsiran, penyebab perbedaan penafsiran serta analisis penulis terhadap penafsiran penafsiran tersebut dalam menafsirkan ayat-ayat *istiwa'*.

Bab IV berisi tentang kesimpulan dan saran, merupakan bab terakhir yang menyimpulkan isi tesis disertai saran-saran dari hasil penelitian.

BAB II

TINJAUAN UMUM TAFSIR KLASIK (AL-ṬABARĪ) DAN TAFSIR KONTEMPORER (AL-MUNĪR) TERHADAP MAKNA *ISTIWĀ'*

A. Definisi Makna *Tafsir*

Tafsir secara etimologi mengikuti wazan taf'īl, berasal dari kata *faṣr* yang berarti al-idah, al-Ṣarh dan *al-Bayān* (penjelasan atau keterangan).¹ Ibn Manẓūr dalam *Lisan al-‘Arab* menjelaskan bahwa “*faṣr*” adalah menyingkap sesuatu yang tertutup dan tafsir adalah menyingkap makna yang dikehendaki dari lafadz yang *musykil*.² Ia juga berarti *al-ibānah* (menerangkan), *al-kaṣf* (menyingkap) dan *iḥḥar al-ma'nā al-ma'qūl* (menampakkan makna yang rasional).³

Ada yang mengatakan bahwa tafsir berasal dari safru (dengan menukar tempatnya *sin* dengan *fa'*) seperti kata orang Arab, “*Asfara al-subh idzā adhā'a*” artinya apabila Subuh itu telah bersinar. Ada pula yang mengatakan ia berasal dari kata *tafsirah*, yaitu nama dari alat yang digunakan oleh dokter untuk mengetahui keluhan pasien.⁴

Dapat dipahami dari beberapa definisi di atas bahwa *tafsir* secara etimologis dapat digunakan untuk mengungkapkan beberapa hal indrawi, atau dapat digunakan untuk mengungkapkan beberapa hal yang bermakna (makna rasional teks). Namun, penjelasan kedua digunakan lebih dari yang pertama.

Adapun kata tafsir dengan makna keterangan dan penjelasan terdapat dalam salah satu ayat al-Qur'ān yang berbunyi:

¹ Luis Ma'luf, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lam* (Beirut: Dar al-Masyriq, 1986), hlm. 583.

² Ibnu Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, Vol. 5 (Beirut: Dar Sadir, 2005), hlm. 55

³ Muhammad Ali al-Sabuni, *Al-Tibyan fi 'Ulum al-Qur'ān* (Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 2003), hlm. 65.

⁴ Jalaluddin al-Suyuti, *al-Itqān fi 'Ulum al-Qur'ān*, Vol. 2, (al-Mamlakah al-‘Arabiyyah, 1426 H), hlm. 173

وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا

Tidaklah orang-orang kafir itu datang kepadamu membawa sesuatu yang ganjil melainkan kami datangkan kepadamu sesuatu yang benar dan yang paling baik penjelasannya. (QS. Al-Furqan [25] : 33).

Berdasarkan penafsiran ini para pakar *'Ulum al-Qur'an* merumuskan pengertian tafsir menurut bahasa adalah “penjelasan, keterangan dan penyingkapan”.

Sedangkan tafsir secara terminologi, ada beberapa definisi yang berkembang dalam rumusan para pakar *'Ulum al-Qur'an*. Abu Hayyan mendefinisikan tafsir dengan “Ilmu yang membahas tentang tata cara mengucapkan (membunyikan) lafadz-lafadz al-Qur'an, sesuatu yang terindikasikan darinya, hukum-hukumnya baik mengenai kata-kata tunggal maupun *tarkib*, makna-makna yang menjadi implikasi keadaan susunannya dan segala sesuatu yang dapat menyempurnakannya (yang termasuk dalam hal ini adalah mengetahui *nasakh*, sebab-sebab turunnya ayat, kisah-kisah yang dapat menjelaskan sesuatu yang masih samar (*mubham*) dan segala sesuatu yang berkaitan dengannya).⁵

Adapun pendapat (seperti dirunut oleh al-Suyuti) yang mendefinisikan, tafsir ialah ilmu tentang turunnya ayat, keadaan-keadaannya, kisah-kisahannya, sebab-sebab turunnya, urutan-urutan *makki-madani*-nya, *muhkam mutasyabih*-nya, *nasikh mansukh*-nya, *'am-khas*-nya, *mutlaq muqayyad*-nya, *mujmal mufassar*-nya, halal haramnya, janji dan ancamannya, perintah dan larangannya, teladan-teladannya dan perumpamaan-perumpamaannya.⁶

Sementara itu, Mustafa Muslim, memberikan definisi tafsir dengan “ilmu untuk menyingkap makna ayat-ayat al-Qur'an dan menjelaskan maksud firman Allah sesuai dengan kemampuan

⁵ Abu Hayyan Al-Andalusiy, *Tafsir al-Bahr al-Muhit*, Vol. 1 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993), hlm. 13.

⁶ Al-Suyuti, *Al-Itqan fi ulum al-Qur'an*, Jilid 2, (Beirut : Dar al-Fikr, 2017), hlm. 174.

manusia”.⁷

Dari beberapa definisi yang dikemukakan di atas, perlu digarisbawahi bahwa tafsir adalah upaya untuk menjelaskan tentang arti atau maksud dari firman-firman Allah sesuai dengan kemampuan manusia (*mufassir*),⁸ dan sebagai konsekuensi dari perbedaan latar belakang keilmuan dan kemampuan yang terdapat pada masing-masing mufassir, maka keanekaragaman penafsiran tidak dapat terelakkan. Dalam hal ini, para sahabat *Rasulullah* sekalipun, yang secara umum menyaksikan turunnya wahyu, mengetahui konteksnya, serta memahami secara alamiah struktur bahasa dan arti kosakatanya, tidak jarang berbeda pendapat dalam pemahaman mereka tentang maksud firman-firman Allah yang mereka dengar atau yang mereka baca itu.⁹

secara kategoris, tafsir sebenarnya dapat dipetakan menjadi dua pengertian, yakni tafsir sebagai produk dan tafsir sebagai proses. Tafsir sebagai produk (*interpretation as product*) adalah tafsir yang merupakan hasil dialektika seorang *mufassir* dengan teks dan konteks yang melingkupinya, yang kemudian ditulis dalam kitab-kitab tafsir, baik secara lengkap 30 juz, maupun yang hanya sebagian saja dari ayat al-Qur’ān. Sementara tafsir sebagai proses (*interpretation as process*) adalah aktivitas berpikir yang terus-menerus dilakukan untuk mendialogkan teks al-Qur’ān dengan realitas yang berkembang.

Dialog komunikatif antara teks al-Qur’ān yang terbatas dengan konteks yang tak terbatas selalu dilakukan oleh mufassir sehingga tafsir merupakan sebuah proses yang tidak pernah selesai sampai hari kiamat. Artinya, tafsir dalam pengertian ini bersifat dinamis karena memang dimaksudkan untuk “menghidupkan” teks dalam konteks yang terus berubah dan berkembang. Baik tafsir

⁷ Mustafa Muslim, *Mabahith fi Tafsir al-Maudū’i* (Damaskus: Dar al-Qalam, 1989), hlm. 15.

⁸ Muhammad Husain al-Dhahabi, *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, Vol. 1 (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), hlm. 14.

⁹ *Ibid*, hlm. 29.

sebagai produk maupun tafsir sebagai proses telah banyak bermunculan dan terus dilakukan oleh para pengkaji al-Qur'ān, baik dari kalangan muslim sendiri maupun dari kalangan non-muslim.

Akan tetapi, ada perbedaan kecenderungan studi al-Qur'ān yang dilakukan oleh seorang muslim (*believer* atau *insider*) dengan yang dilakukan oleh non-muslim (*orientalis* atau *outsider*). Para orientalis pada umumnya memperlakukan al-Qur'ān hanya sebagai kitab suci yang menarik untuk diteliti, misalnya menyangkut bagaimana sejarah teks al-Qur'ān (*The history of text*), bagaimana varian bacaannya (*variant readings*), dan juga bagaimana relasinya dengan kitab-kitab suci sebelumnya (*The relations of The Qur'an to prior literature*),¹⁰ atau paling tidak untuk memahami sikap dan tindakan kaum muslimin. Di sisi lain, tujuan kaum muslimin mengkaji al-Qur'ān adalah untuk memperoleh petunjuk yang terkandung didalamnya, di samping juga untuk mendapatkan justifikasi atas sikap dan perilaku mereka.

Pada kajian tafsir inilah kaum muslimin diharapkan dapat memahami pesan-pesan al-Qur'ān yang kemudian secara praktis-implimentatif mereka amalkan dalam menjalankan kehidupan.¹¹ Dengan demikian, eksistensi ajaran al-Qur'ān secara fungsional benar-benar dapat membumi (*empiris-realistis*), tidak hanya pada dataran normatif-idealis-metafisis. Oleh karena itu, pernyataan bahwa “orang yang paling dapat memahami dan memahami arti suatu kata adalah dirinya sendiri” tampaknya dapat diterapkan pada al-Qur'ān.

Pada saat yang sama, yang dapat dilakukan oleh orang yang mempelajarinya adalah dengan sungguh-sungguh berusaha dan mengerahkan segala kemampuan yang mereka miliki untuk

¹⁰ Leonard Binder (ed.), *The Study of Middle East; Research and Scholarship in The Humanities and Social Sciences*, (New York: A Weley-Interscience Publication, 1976), hlm. 61

¹¹ Mahmoud M. Ayoub, *The Qur'an and Its Interpreters*, Vol. I, (Albany: State University of New York Press, 1984), hlm. 23.

memahami maksud yang terkandung dalam kitab suci al-Qur'ān. Kemudian, pemahaman yang dihasilkan oleh usaha, baik benar atau salah, hal itu berada di luar jangkauan kemampuan manusia.

B. Periodisasi Penafsiran al-Qur'ān

Periodisasi tafsir yang membahas tentang pergerakan tafsir sesuai dengan sejarahnya yang panjang. Pembahasan ini membicarakan tentang kehidupan para *mufasssir*, kehidupan dan sumbangannya yang biasa dibahas dalam ilmu *tabaqat al-mufasssirin* yang dianggap sebagai salah satu cabang dari cabang ilmu sejarah juga. Adapun periodisasi tafsir dikategorikan menjadi tiga periode (era), yaitu:

a) Tafsir Era Formatif dengan Nalar Quasi-Kritis

Tafsir era formatif yang berbasis pada nalar quasi-kritis sudah dimulai sejak zaman Nabi Muhammad hingga kurang lebih abad kedua hijriah. Nalar quasi-kritis yang dimaksud di sini adalah sebuah model atau cara berpikir yang kurang memaksimalkan penggunaan rasio (*ra'yi*) dalam menafsirkan al-Qur'ān dan juga belum mengemukanya budaya kritisisme.

Model berpikir nalar quasi-kritis antara lain ditandai dengan:

1. penggunaan simbol-simbol tokoh untuk mengatasi persoalan. Dalam konteks penafsiran, simbol tokoh seperti nabi, para sahabat, dan bahkan para tabi'in cenderung dijadikan sebagai rujukan utama dalam penafsiran al-Qur'ān. Standar kebenaran tafsir juga ditentukan oleh ketokohan orang-orang tersebut.
2. cenderung kurang kritis dalam menerima produk penafsiran; menghindari hal yang konkret-realistis dan berpegang pada hal-hal yang abstrak-metafisis. Dalam konteks penafsiran, al-Qur'ān cenderung diposisikan

sebagai subjek, sedangkan realitas dan penafsirnya diposisikan sebagai objek. Dengan kata lain, posisi teks menjadi sangat sentral sehingga model berpikir deduktif lebih mengemuka daripada model berpikir induktif. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika pada era formatif ini yang dominan adalah model *tafsîr bi ar-riwâyah*, sedangkan tafsir *bi ar-ra'yi* cenderung dihindari dan bahkan dicurigai.

Nalar quasi-kritis dalam konteks penafsiran nabi tidak dimaksudkan untuk menunjukkan kesan negatif, tetapi sekadar menunjukkan bahwa penafsiran nabi dianggap tidak pernah salah dan dipercaya begitu saja tanpa kritik. Sebab, ada satu keyakinan kuat bahwa seluruh tafsir nabi juga berdasarkan wahyu, sebagaimana diisyaratkan dalam firman Allah (QS. an-Najm [53]: 3-4). Padahal sebenarnya tidak semua yang keluar dari bibir nabi adalah wahyu sebab beliau juga berijtihad. Dengan demikian, nalar quasi-kritis cenderung menggunakan otoritas dan ketokohon nabi, para sahabat, dan juga para tabi'in, di mana validitas sebuah penafsiran diukur berdasar ketokohnya, mengingat mereka dianggap sebagai orang yang secara otoritatif lebih dekat dengan “pengarang” teks (Tuhan).¹²

Pada masa Nabi Muhammad, setiap kali ada ayat yang turun, beliau biasanya membacakan dan menjelaskannya kepada para sahabat, terutama menyangkut ayat-ayat yang musykil (sulit dimengerti maksudnya).¹³ Pada waktu itu, penafsiran nabi sebenarnya masih bersifat global (*ijmâli*) dan disampaikan secara oral karena peradaban Arab saat itu adalah peradaban lisan dan periwayatan, bukan peradaban tulis dan penalaran.

¹² Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: LKiS, 2010), hlm. 36

¹³ Muhammad Âbed al-Jâbirî, *Bun-yat al-'Aql al-'Arabî; Dirâsah Tahliyyah Naqdiyyah li Nuzhum al-Ma'rifah li Tsaqâfah al-Arabiyyah*, (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqâfi al-'Arabî, 1991), hlm. 14.

Nabi Muhammad juga belum merumuskan metodologi tafsir secara sistematis sehingga tradisi penafsiran ketika itu lebih bersifat praktis. Para sahabat tidak pernah melakukan kritik terhadap penafsiran nabi. Dengan kata lain, tafsir nabi diterima begitu saja. Hal ini tentu saja mirip dengan era mitologi, di mana mitos-mitos yang berkembang di masyarakat diterima dan dipercaya begitu saja sebagai suatu kebenaran.¹⁴

Setelah nabi wafat, tradisi penafsiran al-Qur'ân dilakukan oleh para sahabat, seperti Abdullâh ibn 'Abbâs (w. 687 M.), Abdullâh ibn Mas'ûd (w. 653 M.), Ubay ibn Ka'b (w. 640 M.), dan Zayd ibn Tsâbit (w. 665 M.) dengan pola dan epistem yang hampir sama dengan era nabi. Dari sekian banyak sahabat yang menafsirkan al-Qur'ân, Ibn 'Abbâs dipandang sebagai tokoh yang paling terkemuka. Oleh karena itu, dia diberi gelar Tarjumân al-Qur'ân (penerjemah al-Qur'ân) dan dianggap sebagai peletak dasar disiplin ilmu tafsir.

Kemudian, tradisi penafsiran di era sahabat juga masih bersifat oral dengan menggunakan metode periwayatan. Hasil pengajaran tafsir dari nabi itulah yang ditransfer kepada generasi berikutnya. Ini dibuktikan dengan banyaknya hadits yang merupakan penjelasan terhadap beberapa ayat yang *musykil* (sulit dipahami) yang dahulu ditanyakan oleh para sahabat kepada nabi. Diriwayatkan dari Ibn Mas'ud bahwa ketika itu para sahabat merasa berat mendengar turunya ayat ini, mereka kemudian berkata: "Siapa di antara kami yang tidak menzalimi diri sendiri?" Nabi pun kemudian berkata, "Bukan kezaliman seperti itu yang dimaksud, melainkan kezaliman dalam arti berbuat syirik (menyekutukan Allah). Tidakkah kalian mendengar pernyataan hamba Şalih (Luqmân alHakîm) yang direkam dalam al-Qur'ân: "Sesungguhnya

¹⁴ *Ibid*, hlm. 36

syirik adalah kezaliman yang besar?” (QS. Luqmân: [31]: 13).¹⁵

Jika kita membaca kitab-kitab hadits maka kita akan mendapati bahwa terdapat cukup banyak hadits yang menjelaskan tentang maksud suatu ayat al-Qur’ân. Oleh karena itu, Amîn al-Khûli menyatakan bahwa perkembangan tafsir ketika itu sangat terkait dengan perkembangan pembukuan hadits. Hal itu terbukti dalam pembukuan hadits juga menyertakan bab-bab tafsir, sehingga tidak mengherankan jika pada awal periode Islam, karya tafsir al-Qur’ân masih bercampur dengan karya hadits dan sîrah (biografi nabi). Kodifikasi tafsir secara terpisah dari kitab-kitab hadits baru dimulai pada abad kedua hijriyah, yang oleh para ahli diduga dimulai sejak era al-Farrâ’ (w. 207 H.) dengan kitabnya yang berjudul *Ma’ânî al-Qur’ân*.

Metode berikutnya yang ditempuh oleh para sahabat untuk menafsirkan Al-Qur’ân ketika mereka tidak menemukan riwayat adalah dengan menafsirkan ayat yang satu dengan ayat lainnya yang mempunyai relevansi. Sebab ada keyakinan bahwa ayat-ayat al-Qur’ân itu saling menafsirkan satu dengan lainnya (al-Qur’ân *yufassiru ba’dhuhu ba’dhan*). Hal itulah yang kemudian melahirkan model tafsir *mawdhû’i* (tematik) yang kemudian secara metodologis dirumuskan oleh para *mufassir* era belakangan, seperti Bint’ al-Syaṭi, Amîn al-Khûli, Abû al-Hayy al-Farmawî, Hassan Hanafi, dan Fazlur Rahman.¹⁶ Selain al-Qur’ân dan al-hadits, sumber penafsiran pada era sahabat adalah variasi bacaan al-Qur’ân. Misalnya bacaan Ibn Mas’ûd yang berbunyi *aw yakûna laka baitun min dzahab* yang memperjelas maksud dari bacaan resmi al-Qur’ân yang berbunyi *aw yakûna laka baitun min zukhrûf* (QS. al-

¹⁵ Imam al-Bukhari, *Ṣaḥîḥ al-Bukhârî*, hadits no. 4629 dan Imam al-Tirmîdzi, *Sunan at-Tirmidzi*, hadis no. 3067. Lihat Syaikh Ṣâlih Ibn Abdul Aziz, *Mawsû’ah al-Hadîts al-Syarîf; al-Kutub as-Sittah*, (Riyâdh: Dâr as-Salâm, 2000), hlm. 382 .

¹⁶ *Ibid*, hlm. 40

Isrâ' [17]: 93). Kata *zukhrûf* ditafsirkan dengan *dzahab* yang konon dahulu *Imam Mujâhid* tidak mengetahui arti kata tersebut sebelum membaca *qira'ah* Ibn Mas'ûd.

Dalam konteks penafsiran, *qira'ah* *syâdzdzah* juga dapat menjadi rujukan penafsiran. Sebagai contoh adalah penafsiran terhadap QS. *al-Mâ'idah* [5]: 38:¹⁷

“Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah kedua tangannya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana”

Kata *aydiyahumâ* (kedua tangannya) ditafsirkan dengan salah satu *qira'ah* Ibn Ma'sûd, yaitu *aimânahumâ* (tangan kanannya).¹⁸ Berdasarkan bacaan tersebut, hukuman bagi pencuri yang telah memenuhi syarat-syarat tertentu adalah dipotong tangan kanannya terlebih dahulu dan jika dia mencuri lagi baru kemudian dipotong tangan kirinya.

Dengan berakhirnya era Sahabat, tradisi tafsir dilanjutkan dengan pola yang relatif sama oleh generasi Tabi'in. Perbedaan antara tradisi penafsiran Zaman sahabat dan Zaman Tabi'in mungkin hanya masalah sektarianisme. Tidak ada aliran tafsir sektarian yang tajam di era sahabat, tetapi di era Tabi'in sudah ada aliran tafsir berdasarkan daerah. Itu karena Mufasir di Tabi'in yang dulunya belajar bersama teman-teman, kemudian menyebar ke beberapa daerah. Pada masa Tabi'in, Ada tiga mazhab tafsir mengemuka:

1. Aliran Makah, yang dipelopori oleh Sa'îd bin Jubair (w. 712/713 M.), 'Ikrimah (w. 723 M.), dan Mujâhid ibn Jabr (w. 722 M.). Mereka berguru kepada sahabat Ibn Abbas.
2. Aliran Madinah, yang dipelopori oleh Muhammad bin Ka'b (w. 735 M.), Zayd ibn Aslam al-Qurazhî (w. 735 M.),

¹⁷ *Ibid*, hlm. 41

¹⁸ Ibn Jarir aṬ-Ṭabarî, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wil Ây Al-Qur'ân*, juz VI, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1984), hlm. 228.

dan Abû ‘Âliyah (w. 708 M.). Mereka berguru kepada sahabat Ubay ibn Ka’b.

3. aliran Irak, di mana tokoh-tokohnya adalah ‘Alqamah ibn Qays (w. 720 M.), ‘Âmir asy-Sya‘bi (w. 723 M.), Hasan al-BaŞrî (w. 738 M.), dan Qatâdah ibn Di‘âmah as-Sadûsî (w. 735 M.). Mereka mendaku berguru kepada sahabat Abdullâh bin Mas’ûd.

Sementara itu, ada pula ulama yang menambahkan satu aliran lagi dalam tafsir *tabi’in*, yaitu aliran BaŞrah, yang juga banyak dipengaruhi oleh aliran Makah. Tokoh-tokohnya antara lain: Ibn Sirîn, Jâbir ibn Zayd al-Azdî, dan Abû Sya‘syâ’.¹⁹

Penafsiran al-Qur’ân aliran Makah dan Madinah cenderung bercorak tradisional, dalam arti lebih banyak menggunakan riwayat, sedangkan aliran Irak cenderung bercorak rasional sehingga memunculkan model *tafsir bi ar-ra’yi*. Hal itu boleh jadi karena kondisi geografis Irak yang cukup jauh dari Madinah (sebagai pusat studi hadits) sehingga mereka cenderung menggunakan *ra’yu* ketika tidak ditemukan riwayat. Selain itu, secara politis, tradisi penafsiran yang cenderung rasional itu mendapat dukungan dari Gubernur ‘Ammâr ibn Yasir yang diangkat oleh Khalifah Umar bin Khaṭṭâb. Dia adalah seorang sahabat yang “rasional”.²⁰

Tafsir di era nabi, sahabat, dan permulaan masa *tabi’in* dapat dikategorikan tiga periode:

1. Era *qabla al-tadwîn*, yakni sebelum dikodifikasinya kitab-kitab hadits dan tafsir secara mandiri.
2. Periode kedua bermula dari masa kodifikasi hadits secara resmi, yakni pada masa pemerintahan Umar bin Abdul Aziz (99-101 H.) di mana ketika itu tafsir masih digabung dengan hadits dan dihimpun dalam satu bab seperti bab-bab hadits. Sudah barang tentu, kebanyakan tafsir yang

¹⁹ Ibn ‘Ali al-Khudhrî, dalam Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: LKiS, 2010), hlm. 41-42

²⁰ Mannâ‘ al-Qaṭṭân, *Mabâhits fî Ulum ...*, hlm. 338-339

ditulis adalah tafsîr bi al-ma'tsûr. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika dahulu ilmu tafsir dan hadits disebut sebagai *al-'ulûm an-naqliyyah* (ilmu-ilmu periwayatan) untuk membedakannya dari *al-'ulûm an-'aqliyyah* (ilmu-ilmu rasional), seperti filsafat dan matematika.²¹ Periode ini berlanjut hingga munculnya kodifikasi tafsir secara khusus dan terpisah dari hadits, yang oleh para ahli diduga dimulai oleh era al-Farrâ' dengan kitabnya *Ma'ânî al-Qur'ân*.²²

3. Periode ketiga terjadi pada era pasca tabi'in atau lebih tepatnya generasi *atbâ' at-tâbi'in*. Para tokoh tafsir periode ini, antara lain: Yazîd as-Sulamî (w. 117 H.), Sufyân ibn 'Uyainah (w. 198 H.), Syu'bah ibn 'Ubâdah (w. 205 H.), dan 'Abdur Razzâq ibn Hammâm (w. 211 H.). Namun sayangnya, karya-karya tafsir mereka tidak sampai ke tangan kita, kecuali sekadar nukilan-nukilan. Barang kali hanya kitab *Ma'ânî Al-Qur'ân* karya al-Farrâ' yang sampai ke tangan kita. Pada masa inilah pembukuan tafsir dilakukan secara khusus, yang menurut para sejarawan dimulai pada akhir masa Dinasti Umayyah dan awal Dinasti Abbasiyah.²³

Terjadi semacam pergeseran mengenai rujukan penafsiran antara era sahabat dengan era tabi'in. Jika para sahabat tidak tertarik menggunakan riwayat-riwayat *isrâ'iliyyât* dari ahli kitab maka tidak demikian halnya dengan para tabi'in yang sudah mulai banyak menggunakan sumber-sumber *isrâ'iliyyât* sebagai rujukan penafsiran, terutama untuk menafsirkan ayat-ayat kisah, di mana al-Qur'ân biasanya hanya menceritakannya secara global. Faktor utamanya adalah

²¹ Seyyed Hossein Naşr, *Islamic Life and Thought*, (Albany: State University of New York Press 1981), hlm. 59.

²² M. Qurais Şihab, *Membumikan al-Qur'an; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat Umat*, cet. XVIII, (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 73.

²³ Az-Zarkasyî, *Al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, jld. II, (Mesir: Isâ al-Bâb al-Halabî, 1972), hlm.159

banyaknya ahli kitab yang masuk Islam dan para *tabi'in* ingin mencari informasi secara lebih detil kepada mereka tentang kisah-kisah yang masih bersifat global. Di antara ahli kitab yang kemudian masuk Islam dan menjadi rujukan dalam menafsirkan ayat-ayat kisah adalah 'Abdullâh ibn Salâm, Ka'b al-Akhbâr, Wahb ibn Munabbih, dan 'Abdul Azîz ibn Juraij.²⁴

Tradisi tafsir pada masa Nabi, Sahabat, dan Tabi'in masih merupakan awal tumbuh dan terbentuknya narasi, sehingga era ini dapat digolongkan sebagai era pembentukan. Tafsir al-Qur'ân di era ini masih relatif terbuka, kecuali beberapa kasus yang terjadi pada masa *Tabi'in*, tidak banyak kaum kafir yang mengaku menentang mereka yang menafsirkan al-Qur'ân dengan cara yang berbeda dari pemikiran arus utama saat ini. Penafsiran yang muncul di era formasi-klasik ini masih sarat dengan nalar *bayâni* dan bersifat deduktif, di mana teks al-Qur'ân (*naş*) menjadi dasar penafsiran dan bahasa sebagai alat analisisnya. Oleh karena itu, wajar jika Nasr Hamid sering menyebut peradaban Arab sebagai peradaban teks (*hadhârah an-Nas*). Dengan kata lain, mereka lebih suka menggunakan "penalaran surgawi" (deduksi) daripada "penalaran duniawi" (induksi).

Dari paparan di atas tampak jelas bahwa tradisi penafsiran era formatif cenderung menggunakan model nalar quasi-kritis. Ciri-ciri yang menonjol dari nalar ini adalah penggunaan metode periwayatan, simbol-simbol tokoh, menghindari *ra'yu* (rasio), dan minimnya budaya kritisisme dalam menafsirkan al-Qur'ân serta penggunaan riwayat-riwayat *isra'iliyat* (yang tidak jelas kebenarannya), namun diterima sebagai kebenaran. Untuk memperjelas paparan sebelumnya penulis menampilkan table sebagai berikut:

²⁴ Abdul Mustaqim, *Madzahibut Tafsir: Peta Metodologi Penafsiran al-Qur'an dari Klasik hingga Kontemporer*, (Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003), hlm. 62–63.

Struktur Dasar Diskursus Tafsir Era Formatif Dengan Nalar Quasi-Kritis

| Sumber Penafsiran | Metode Penafsiran | Validitas Penafsiran | Karakteristik dan Tujuan Penafsiran |
|-------------------|--|--|--|
| al-Qur'ān | <i>Bi al-riwawāyah</i> Disajikan secara oral melalui sistem periwayatan dan disertai sedikit analisis, sebatas kaidah-kaidah kebahasaan | Kesesuaian antara hasil penafsiran dengan kaidah-kaidah kebahasaan dan riwayat hadits yang sah | Minimnya budaya kritisisme, <i>ijmali</i> (global), praktis, implementatif. Tujuan penafsiran sekadar memahami makna dan belum kedataran <i>maghzā</i> . Posisi teks sebagai subjek dan <i>mufassir</i> sebagai objek. ²⁵ |

b) Tafsir Era Afirmatif dengan Nalar Ideologis

Setelah zaman formatif, perkembangan tafsir selanjutnya telah memasuki zaman afirmasi berdasarkan nalar ideologis. Hal ini terjadi pada Abad Pertengahan, ketika tradisi penafsiran al-Qur'ān lebih didominasi oleh kepentingan politik, mazhab, atau ideologi ilmiah tertentu, sehingga al-Qur'ān seringkali hanya dianggap sebagai legitimasi dari kepentingan-kepentingan tersebut. Sebelum menafsirkan al-Qur'ān, Mufassir zaman ini pada umumnya memakai semacam "mantel ideologis". Akibatnya, al-Qur'ān sering "diperkosa" dan menjadi objek kepentingan sementara untuk melindungi kepentingan subjek (penafsir dan penguasa).

²⁵ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: LKiS, 2010), hlm. 45

Seiring dengan perkembangan zaman dan kemajuan ilmu pengetahuan, tradisi penafsiran al-Qur'ân terus berkembang. Hal itu terbukti dengan munculnya kitab-kitab tafsir yang sangat beragam. Bahkan sejak abad ketiga hingga sekitar abad keempat hijriah bidang tafsir menjadi disiplin ilmu yang mendapat perhatian khusus dari para sarjana muslim. Setiap generasi muslim dari masa ke masa telah melakukan interpretasi dan reinterpretasi terhadap al-Qur'ân.

Berbagai corak dan ragam penafsiran muncul, terutama pada akhir masa Dinasti Umayyah dan awal Dinasti Abbasiyah. Terlebih ketika penguasa pada masa khalifah kelima Dinasti Abbasiyyah, yakni Khalifah Harun al-Rasyîd (785-809 M.) memberikan perhatian khusus terhadap perkembangan ilmu pengetahuan, yang kemudian dilanjutkan oleh Khalifah al-Makmun (813-830 M.). Dunia Islam ketika itu benar-benar memimpin peradaban dunia. Dalam sejarah peta pemikiran Islam, periode ini dikenal sebagai zaman keemasan (*The golden age atau al-'aŞr adz-dzahabî*). Kitab-kitab tafsir di era keemasan Islam ini pun banyak bermunculan, antara lain: *Tafsir Jâmi' al-Bayân an Ta'wil Ây al-Qur'ân* karya Ibn Jarîr al-Ṭabarî (w. 923 M.); *Al-Kasysyâf 'an Haqâ'iq Al-Qur'ân* karya Abû al-Qâsim Mahmûd ibn 'Umar az-Zamakhsharî (w. 1144 M.); *Mafâtiḥ al-Ghayb* karya Fakhruddîn al-Râzî (w. 1209 M.), dan *Tafsir Jalâlayn* karya Jalâluddîn al-Mahalli (w.1459 M.) dan *Jalâluddîn as-Suyûtî* (w.1505 M.).²⁶ Bersamaan dengan itu, muncul juga tafsir-tafsir yang bercorak *Syi'i*, seperti *Tafsir al-Qur'ân* karya 'Ali Ibrahim al-Qummî (w. 939 M.), *At-Tibyân fî Tafsîr al-Qur'ân* karya Muhammad ibn al-Hasan al-Ṭûsi (w.1067 M.), *Majmâ' al-Bayân li 'Ulûm al-Qur'ân* karya Abû Ali Fadl al-Ṭabarsî (w. 1153 M.), dan *al-Şâfi fî Tafsîr al-Qur'ân* karya Muhammad Murtadhâ al-Kâsyî (w. 1505 M).

²⁶ Helmut Gatje, *Ṭe Qur'an and Its Exegesis*, (USA: One World Publication, 1996), hlm. 36-39.

Selain itu, seiring dengan era penerjemahan karya-karya filsafat Yunani di dunia Islam, muncul pula tafsir-tafsir sufi-falsafi, seperti *tafsîr al-Qur'ân* karya Sahal Ibn Abdillah at-Tustarî (w. 283 H.). Namun sayangnya, tafsir ini dinilai tidak memuaskan karena tidak lebih dari 200 halaman dan tidak lengkap mengapresiasi seluruh kandungan al-Qur'ân. Selain itu, muncul pula tafsir *Haqâ'iq at-Tafsîr* karya Abû Abdurrahmân as-Sulamî (w. 412 H.). Akan tetapi, tafsir ini dinilai oleh Ibn Şalâh dan az-Zahabi sebagai tafsir yang banyak cacat, bahkan dituduh banyak bid'ah, berbau Syi'ah, dan di dalamnya banyak terdapat hadits mawdhû'. Terkait dengan hal ini, Ibn Şalah menyatakan, "Saya temukan pendapat dari Imam al-Wâhidi bahwa Abû Abdurrahmân telah menulis kitab *Haqâ'iq al-Tafsîr*, apabila ia berkeyakinan bahwa kitabnya itu adalah tafsir maka ia benar-benar telah kufur".

Komentar Ibn Şalah ini merupakan salah satu bukti bahwa klaim kufur terhadap para penafsir yang berbeda dengan ideologi madzhabnya cukup mengemuka di Abad Pertengahan. Sementara adz-Dzahabî dalam kitab *Tadzkîrah al-Huffaz* berkomentar: "kitab *Haqâ'iq at-Tafsîr* banyak memuat *ta'wîl-ta'wîl* kaum bâṭini, kami mohon keselamatan kepada Allah dari hal itu".²⁷ Selain itu, muncul pula kitab tafsir *Laṭâ'if al-Isyarât* karya Abdul Karîm ibn Hawâzan ibn Abdul Malik ibn Ṭalhah ibn Muhammad al-Qusyairî, yang populer dengan nama Zayn al-Islâm atau al-Qusyayrî (374 H-465 H.). Kitab ini dinilai positif oleh para ulama karena penafsirannya tidak menyimpang dan selalu berusaha mempertemukan antara dimensi syari'at dan hakikat, antara makna lahir dan makna batin. Selain itu, tafsir tersebut juga relatif steril dari pembelaan ideologi madzhab.

Perkembangan selanjutnya masih pada makna filosofis ideologi sufi, dengan tafsir Ibnu Arabi (abad ke-5

²⁷ al-Qusyayrî, *Laṭâ'if al-Isyarât; Tafsîr Şafî Kâmil li al-Qur'ân*, ed: Ibrahim Bayuni, (Mesir: Markâz Tahqîq at-Turâts, 1981), hlm. 3-4.

Hijriah). Penafsiran ini pun menuai kritik dari banyak ulama, seperti Muhammad Abduh. Dalam penafsiran ini, diyakini ada kerancuan antara pendapat kelompok internal dan kaum sufi. Pendapat ini dikaitkan dengan Syekhul Akbar Muhyiddin Ibn 'Arab, meskipun pendapat tersebut sebenarnya adalah pendapat Imam al-Qâsyâni al-Baṭinî aṣ-Syahr. Selain itu, banyak tafsir yang tidak sesuai dengan al-Qur'ân, penuh pembelaan terhadap doktrin *wahdah al-wujûd*. Contohnya adalah ayat *وَأَذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ* yang terdapat dalam QS. *al-Muzamil* ayat 8. Demikian pula pada surat *al-wâqi'ah* ayat 57 *نَحْنُ خَلَقْنَاكُمْ فَلَوْلَا* نحن خلقناكم بإظهاركم بعنحوكنا، وظهورنا في *نُصَدِّقُونَ* Tafsir seperti ini jelas merupakan hasil interpretasi yang bias ideologi, yakni ideologi sufi tentang *wahdat al-wujûd*.

Pada era afirmatif yang berbasis pada nalar ideologis ini, muncul fanatisme yang berlebihan terhadap kelompoknya sendiri, yang kemudian mengarah pada sikap taklid buta sehingga mereka nyaris tidak memiliki sikap toleransi terhadap yang lain dan kurang kritis terhadap kelompoknya sendiri. Akibatnya, bagi generasi ini, pendapat imam dan tokoh besar mereka sering kali menjadi pijakan dalam menafsirkan teks al-Qur'ân yang seolah-olah tidak pernah salah, bahkan diposisikan setara dengan posisi teks itu sendiri. Sebagai contoh adalah pernyataan al-Karakhî, salah seorang pendukung madzhab Hanafi, yang mengatakan, *كل آية أو حديث يخالف ما عليه أصحابنا فهو مؤول أو منسوخ* (setiap ayat atau hadits yang menyalahi pendapat madzhab kami maka harus *dita'wil* atau di-naskh (dihapus ketentuannya)).

Di sisi lain, fanatisme dan sektarianisme yang gila ini akhirnya melahirkan seorang moderat yang berusaha mencari

“sintesis kreatif” atau jalan tengah. Dari pergulatan ideologis yang ditarik oleh kepentingan-kepentingan, dapat dibayangkan apa yang dimaksud dengan penafsiran al-Qur’ān, terutama ketika ada campur tangan politik dalam setiap ketegangan tersebut. Sektarianisme semacam ini memiliki warna yang kuat dalam produk interpretasi. Kegiatan menjelaskan al-Qur’ān tampaknya tidak didasarkan pada bagaimana menjadikan al-Qur’ān sebagai tujuan pedoman bagi umat manusia, tetapi hanya sebagai alat hukum untuk disiplin ilmu tertentu yang dikuasai oleh para ahli tafsir, atau untuk mendukung kekuatan dan aliran tertentu.

Sikap sektarian inilah yang menyebabkan lahirnya kritik oleh para pemikir dan kritikus modern. Mereka mencoba mendekonstruksi dan merekonstruksi model penafsiran yang dianggap menyimpang terlalu jauh dari tujuan al-Qur’ān. Oleh karena itu, tradisi penafsiran pada Abad Pertengahan dapat dikatakan telah dicemari oleh aliran dan kepentingan politik tertentu, dan tampak sangat ideologis, subjektif dan tendensius. Meminjam istilah Nasr Hamid Abû Zaid, tradisi tafsir abad pertengahan adalah *talwinîyyah-mughridhah*. Hal ini karena tidak ada perkembangan ilmiah tanpa relasi kuasa, dan kemudian muncul kognisi kedaulatan yang hegemonik. Oleh karena itu, ketika ada penjelasan yang berbeda dari arus utama dan kepentingan penguasa atau mazhab tertentu, maka akan dianggap sebagai bias penafsiran (*at-tafsir al-munharif*).

Pada era ini, penafsiran akan bisa bertahan lama jika didukung oleh penguasa. Sebaliknya, ia akan tergusur atau kurang mendapat dukungan masyarakat jika tidak mendapat restu penguasa. Di era afirmatif ini, kecenderungan *truṭ claim* sangat menonjol sehingga yang berbeda dengan mainstream penafsiran umat Islam sering kali dianggap sebagai tafsir yang tercela (*at-tafsîr al-madzmûm*). Tidak hanya itu, muncul pula tradisi pengkafirkan terhadap penafsiran yang berbeda. Menurut Hassan Hanafi, konflik atau perbedaan penafsiran

yang terjadi selama ini sebenarnya merupakan akibat dari konflik sosial-politik. Jika ada teori-teori penafsiran maka hal itu sebenarnya hanya sebagai bingkai epistemologis saja.²⁸ Untuk lebih memperjelas paparan diatas, penulis menampilkan table sebagai berikut:

Struktur Dasar Diskursus Tafsir Era Afirmatif Dengan Nalar Ideologis

| Sumber Penafsiran | Metode Penafsiran | Validitas Penafsiran | Karakteristik dan Tujuan Penafsiran |
|-------------------|---|--|---|
| al-Qur'ān | <ul style="list-style-type: none"> • <i>Bi Al-ra'yi</i>, deduktif dan <i>tahlili</i> • Menggunakan analisis kebahasaan dan cenderung mencocok-cocokkan dengan teori-teori dari disiplin keilmuan atau madzhab sang <i>mufassir</i>. | Kesesuaian antara hasil penafsiran dengan kepentingan penguasa, Madzhab (aliran), dan ilmu yang ditekuni oleh para <i>mufassir</i> . | <ul style="list-style-type: none"> • Ideologis, sectarian, atomistic, repetitif. • Ada pemaksaan gagasan non-Qur'ani. • Cenderung <i>truth claim</i> dan subjektif. • Penafsiran bertujuan cenderung untuk kepentingan kelompok, mendukung kekuasaan, madzhab, atau ilmu yang ditekuni <i>mufassir</i>. • Posisi <i>mufassir</i> sebagai subjek sementara teks sebagai objek.²⁹ |

²⁸ Hassan Hanafi, "Method of Thematic Interpretation", hlm. 203.

²⁹ *Ibid*, hlm. 51

c) Tafsir Era Reformatif dengan Nalar Kritis

Perkembangan sejarah selanjutnya dalam tafsir al-Qur'ān adalah era reformasi yang dilandasi nalar kritis dan tujuan perubahan. Era ini dimulai dengan munculnya tokoh-tokoh Islam, seperti al-Qur'ān karya Said Ahmed Khan dan al-Manar karya Muhammad Abduh, yang diminta untuk mengkritisi produk-produk tafsir ulama terdahulu, tafsir-tafsir tersebut dianggap sudah tidak relevan lagi. Jejak Sayyid Ahmad Khan dan Muhammad Abduh kemudian diikuti oleh para penafsir kontemporer seperti Fazlur Rahman, Muhammad Syahrūr, Muhammad Arkoun dan Hassan Hanafi. Tokoh-tokoh ini sering kritis terhadap produk interpretasi masa lalu yang banyak dikonsumsi oleh umat Islam. Mereka juga cenderung melepaskan diri dari pola pikir madzhabi. Beberapa dari mereka juga menggunakan alat-alat ilmiah modern.

Dengan berangkat dari keprihatinan mereka terhadap produk tafsir masa lalu yang cenderung ideologis, sektarian, dan tak lagi mampu menjawab tantangan zaman, mereka kemudian coba membangun sebuah epistemologi tafsir baru yang dipandang akan mampu merespons perubahan zaman dan kemajuan ilmu pengetahuan. Di era reformatif ini, posisi al-Qur'ān (text), realitas (context), dan penafsir (reader) berjalan sirkular secara triadik dan dinamis. Pendekatan hermeneutik pada akhirnya menjadi trend tersendiri bagi para tokoh era reformatif ini.

Fenomena ini menunjukkan bahwa al-Qur'ān memiliki daya tarik tersendiri, baik bagi orang yang mempelajarinya untuk kepentingan akademis maupun bagi orang yang mendapat hidayah darinya. Oleh karena itu, tidak heran jika di kalangan umat Islam selalu ada produk dari berbagai tafsir, yang sarat dengan berbagai metode dan metode seiring dengan laju perubahan dan tantangan zaman. Hal ini tidak terlepas dari

semboyan yang dianut oleh umat Islam, yaitu al-Qur'ân selalu berlaku di segala kondisi dan lokasi. Namun epistemologi kontemporer lebih condong pada penalaran kritis, di mana hasil dari setiap penjelasan perlu dan layak untuk dilihat secara objektif dan kritis. Karena hasil penafsiran seseorang terhadap al-Qur'ân berbeda dengan al-Qur'ân itu sendiri (*al-Qur'ân syai'un wa at-tafsir syai'un âkhar*), karena adanya jarak antara penafsiran dan terjemahan dalam al-Qur'ân. Pemahaman seperti ini tidak lepas dari dikembangkannya metode hermeneutik dalam penafsiran al-Qur'ân.

Pada era ini, al-Qur'ân senantiasa relevan untuk setiap waktu dan tempat (*Ṣâlih li kulli zamân wa makân*). Asumsi ini membawa implikasi bahwa problem-problem sosial keagamaan di era kontemporer tetap akan dapat dijawab oleh al-Qur'ân dengan cara melakukan kontekstualisasi penafsiran secara terus-menerus, seiring dengan semangat dan tuntutan problem kontemporer.

al-Qur'ân bukanlah kitab yang diturunkan hanya untuk orang-orang dahulu di zaman nabi, tetapi ia juga diperuntukkan bagi orang sekarang dan bahkan orang-orang di masa mendatang. Prinsip-prinsip universal al-Qur'ân dapat dijadikan pijakan untuk menjawab tuntutan perkembangan zaman yang bersifat temporal dan partikular.

Asumsi bahwa *al-Qur'ân Ṣâlih likulli zamân wa makân* sebenarnya juga diakui oleh tradisi penafsiran klasik. Hal itu ditunjukkan oleh para mufassir yang mendapati ayat-ayat yang secara tekstual dianggap sudah tidak relevan dengan perkembangan zaman karena bersifat partikular dan kasuistik maka para mufassir kontemporer berusaha menafsirkan ayat-ayat tersebut dengan semangat zamannya. Sebagai contoh adalah ayat-ayat yang berbicara tentang pluralisme, perbudakan, warisan, poligami, dan juga ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah sosial kemasyarakatan. Penafsiran mereka terhadap masalah-masalah tersebut cenderung

kontekstual. Dengan asumsi tersebut maka al-Qur'ān perlu ditafsirkan secara terus-menerus sehingga tidak kehilangan relevansinya dengan perkembangan zaman. Ini juga berarti bahwa meskipun selama ini sudah banyak tafsir yang ditulis oleh para mufassir, tidaklah perlu ada sakralisasi terhadap hasil penafsiran. Sebab, sakralisasi penafsiran al-Qur'ān tidak saja dapat disebut sebagai “syirik intelektual, tetapi juga dapat menyebabkan dinamika pemikiran umat Islam mengalami stagnasi.

Disamping itu, problem umat manusia begitu kompleks dan tidak terbatas. Ini meniscayakan para *mufassir* untuk selalu berusaha mengaktualkan dan mengkontekstualisasikan pesan-pesan universal al-Qur'ān ke dalam konteks partikular era kontemporer. Hal ini hanya dapat dilakukan jika al-Qur'ān ditafsirkan sesuai dengan semangat zamannya, berdasarkan nilai dan prinsip-prinsip dasar universal al-Qur'ān. Oleh karena itu, seorang *mufassir* senantiasa dituntut untuk mampu menangkap ideal moral yang ada di balik teks al-Qur'ān yang bersifat literal. Untuk tujuan itu, Rahman kemudian mengajukan model hermeneutika double movement,³⁰ di mana seorang mufassir harus menangkap makna suatu teks dengan memperhatikan situasi sosio-historis masa lalu di saat teks itu turun, untuk kemudian ditarik lagi ke dalam situasi saat ini. Dengan demikian, dalam rangka memelihara relevansi al-Qur'ān dengan perkembangan zaman maka ia harus terus-menerus ditafsirkan. Hal yang sama juga dinyatakan oleh Muhammad Syahrūr dalam bukunya *al-Kitāb wa al-Qur'ān; Qira'ah Mu'aṣirah*. Oleh karena itu, hasil penafsiran al-Qur'ān harus dibaca secara objektif dan terbuka untuk senantiasa dikritisi. Ini semua dimaksudkan agar jangan

³⁰ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, hlm. 4-9.

sampai terjadi apa yang oleh Muhammad Arkoun disebut *taqdīs al-fikr ad-dīniy* (sakralisasi pemikiran keagamaan).³¹

Pada era reformatif, al-Qur'ān diyakini memiliki kebenaran mutlak, namun kebenaran produk penafsiran al-Qur'ān bersifat relatif dan tentatif. Sebab, tafsir adalah respons mufassir ketika memahami teks kitab suci, situasi, dan problem sosial yang dihadapinya. Jadi, sesungguhnya ada jarak antara al-Qur'ān dan penafsirnya. Oleh karena itu, tidak ada penafsiran yang benar-benar objektif yang menyebabkan kandungan teks itu menjadi “tereduksi” dan terdistorsi maknanya. Setiap penafsiran terhadap suatu teks, termasuk teks suci al-Qur'ān sangat dipengaruhi oleh latar belakang kultural dan anggapan-anggapan yang melatarbelakangi penafsirnya. Artinya, ketika seorang *mufassir* berhadapan dengan teks al-Qur'ān maka sebenarnya ia sudah memiliki latar keilmuan, konsteks sosial politik, kepentingan, dan tujuan penafsiran.

Dengan demikian, hasil penafsiran al-Qur'ān tidaklah sama dengan al-Qur'ān itu sendiri karena sebuah penafsiran tidak hanya mereproduksi makna teks, tetapi juga memproduksi makna baru teks. Dengan asumsi bahwa produk penafsiran bersifat relatif dan tentatif maka hal itu akan semakin memberikan peluang bagi *mufassir* untuk menafsirkan teks al-Qur'ān sesuai dengan tuntutan zaman, tanpa ada beban psikologis dan teologis apa pun. Namun demikian, agar sebuah penafsiran dapat lebih “objektif” meskipun ia tetap saja tidak dapat keluar dari relativitasnya, seorang *mufassir* harus senantiasa kembali pada prinsip-prinsip dasar al-Qur'ān. Seorang *mufassir* harus mampu memahami pandangan dunia al-Qur'ān. Inilah satu hal yang oleh Fazlur Rahman kemudian dirumuskan dengan menggunakan metode tafsir tematik, lalu dianalisis dengan

³¹ Muhammad Arkoun, *Al-Fikr al-Uṣūlī wa Istihalah at-Ta'ṣīl; Nahwa Târîkh Âkhar li al-Fikr al-Islâmî*, (Beirut: Dâr al-Sâqî, 2002), hlm. 25.

prosedur sintesis antara sistem etika dan teologi.³² Ada beberapa sifat menonjol dalam paradigma tafsir era reformatif, antara lain:

1. Memosisikan al-Qur'ān sebagai Kitab Petunjuk

Upaya untuk memosisikan al-Qur'ān sebagai kitab petunjuk ini berawal dari kegelisahan Muhammad Abduh terhadap produk-produk penafsiran al-Qur'ān masa lalu. Menurutnya, kitab-kitab tafsir yang berkembang pada masa-masa sebelumnya umumnya telah kehilangan fungsinya sebagai kitab petunjuk bagi umat manusia. Abduh menilai bahwa kitab-kitab tafsir pada masanya dan masa-masa sebelumnya tidak lebih dari sekadar pemaparan atas berbagai pendapat para ulama yang saling berbeda dan pada akhirnya menjauhkan dari tujuan diturunkannya al-Qur'ān sebagai petunjuk bagi umat manusia (*hudan li an-nâs*).³³

Sebagian besar dari kitab-kitab tafsir klasik dinilai oleh Abduh hanya berkuat pada pengertian kata-kata atau kedudukan kalimatnya dari segi i'râb dan penjelasan lain menyangkut segi-segi teknis kebahasaan yang dikandung oleh redaksi ayat-ayat

al-Qur'ān. Oleh karena itu, kebanyakan kitab-kitab tafsir tersebut cenderung menjadi semacam latihan praktis di bidang kebahasaan; bukan kitab tafsir dalam arti kitab yang ingin menyingkap kandungan nilai dan ajaran al-Qur'ān,³⁴ kecuali beberapa kitab tafsir yang Abduh sebut sebagai kitab yang baik dan bisa dipercaya, seperti kitab tafsir karya az-Zamakhsharî, al-Ṭabarî, al-Asfihânî, dan al-Qurṭubî.

³² Fazlur Rahman, *Major Themes*, hlm. xi.

³³ Muhammad 'Abduh, *Fâtihah al-Kitâb* (Kairo: Kitab al-Tahrîr, 1382 H), hlm. 13.

³⁴ *Ibid.*, hlm. 12.

Para mufassir era reformatif sedikit banyak terpengaruh oleh gagasan Abduh dalam hal keinginannya untuk mengembalikan al-Qur'ān sebagai kitab petunjuk. Inilah yang kemudian menjadi ciri utama dari penafsiran-penafsiran kontemporer, baik yang dikembangkan melalui metode tematik-kontekstual maupun yang dikembangkan melalui pendekatan historis, sosiologis, hermeneutis, dan bahkan juga yang menggunakan pendekatan interdisipliner. al-Qur'ān harus dipahami sebagai kitab suci yang kemunculannya tidak lepas dari konteks kesejarahan umat manusia. Ia tidak diwahyukan dalam ruang hampa, tetapi justru hadir dalam zaman dan ruang yang sarat budaya-kultur tertentu. Oleh karena itu, bisa dimaklumi jika Naṣr Hâmid Abû Zayd menyebut al-Qur'ān sebagai *muntaj tsaqâfi* (produk budaya), yakni teks yang muncul dalam sebuah struktur budaya Arab abad ketujuh, selama lebih dari dua puluh tahun dan ditulis dengan berpijak pada aturan-aturan budaya tersebut.³⁵ Petunjuk-petunjuk al-Qur'ān yang bersifat universal juga dapat dirumuskan dengan mempertimbangkan situasi sosio-historis yang muncul ketika itu, untuk kemudian ditarik ke dalam konteks kekinian.

2. Bernuansa Hermeneutis

Jika era klasik lebih menekankan pada praktik eksegetik yang cenderung linier-atomistic dalam menafsirkan al-Qur'ān, serta menjadikan kitab suci tersebut sebagai subjek maka tidak demikian halnya pada era modern dan kontemporer. Paradigma tafsir kontemporer cenderung bernuansa hermeneutik dan lebih menekankan pada aspek epistemologis-metodologis. Kajian seperti ini diharapkan dapat menghasilkan

³⁵ Naṣr Hâmid Abu Zaid, *Mafhûm an-Naṣ: Dirâsat fi 'Ulûm al-Qur'ân*, (Kairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-Āmmah li al-Kitâb, 1993), hlm. 27-28.

pembacaan yang produktif (*al-qira'ah al-muntijah*) atas al-Qur'ān, dan bukannya pembacaan repetitive (*al-qirā'ah at-tikrâriyyah*) atau pembacaan ideologis-tendensius (*al-qira'ah al-mugridhah*).³⁶

Model pembacaan hermeneutis rupanya menjadi trend di era reformatif. Model pendekatan hermeneutika ini akhirnya menjadi “menu alternatif” dalam kajian tafsir kontemporer sebagai rekonstruksi atas pendekatan tafsir yang selama ini dianggap kurang memadai lagi untuk menjawab tantangan zaman. Konsekuensi dari digunakannya model pembacaan hermeneutis dalam menafsirkan al-Qur'ān adalah bahwa kita tidak boleh lagi hanya mengandalkan perangkat keilmuan klasik seperti yang digunakan oleh para mufasir dahulu, seperti ilmu *Nahwu Sharaf, Uşul Fiqh*, dan *Balaghah*, tetapi diperlukan juga perangkat ilmu lain, seperti sosiologi, antropologi, filsafat ilmu, dan sejarah. Meski demikian, metode hermeneutika yang dikembangkan oleh para mufasir kontemporer sebenarnya tidaklah tunggal, melainkan beragam. Keberagaman ini muncul bukan hanya karena semakin terbukanya umat Islam terhadap gagasan-gagasan yang berasal dari luar, melainkan juga karena adanya dinamika dan kesadaran pada mereka akan kekurangan-kekurangan metode dan pendekatan yang ada selama ini.³⁷

3. Kontekstual dan Berorientasi pada Spirit al-Qur'ān

Salah satu karakteristik tafsir al-Qur'ān di era reformatif adalah sifatnya yang kontekstual dan berorientasi pada semangat al-Qur'ān. Hal itu dilakukan dengan cara mengembangkan dan bahkan tidak segan-

³⁶ NaSr Hamid Abu Zaid, *Naqd al-Khitab ad-Dînî*, hlm. 142-146.

³⁷ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: LKiS, 2010), hlm. 62

segaran mengganti metode dan paradigma penafsiran lama. Jika metode penafsiran al-Qur'ān yang digunakan oleh para mufassir klasik-tradisional adalah metode analitik yang bersifat atomistik dan parsial maka tidak demikian halnya dengan para mufassir kontemporer yang menggunakan metode tematik (*mawdhû'i*). Tidak hanya itu, mereka juga menggunakan pendekatan interdisipliner dengan memanfaatkan perangkat keilmuan modern, seperti filsafat bahasa, semantik, semiotik, antropologi, sosiologi, dan sains.³⁸

Salah satu diktum yang selalu menjadi jargon para mufassir kontemporer berbunyi: al-Qur'ān itu abadi, namun penyajiannya selalu kontekstual sehingga meskipun ia turun di Arab dan menggunakan bahasa Arab, tetapi ia berlaku universal, melampaui waktu dan tempat yang dialami manusia. Hal itu juga diakui oleh para mufassir klasik, namun pemahaman para mufassir kontemporer berlainan dengan para mufassir klasik. Jika para mufassir klasik memahami ini sebagai “pemaksaan” makna literal ke berbagai konteks situasi dan kondisi manusia maka para mufassir kontemporer mencoba melihat apa yang ada “di balik” teks al-Qur'ān. Oleh karena itu, para mufassir kontemporer tidak menerima begitu saja apa yang diungkapkan oleh ayat-ayat al-Qur'ān secara literal, tetapi men³⁹coba melihat lebih jauh mengenai apa sesungguhnya yang ingin dituju oleh ungkapan literal ayat-ayat tersebut. Dengan kata lain, yang ingin dicari oleh para mufassir kontemporer adalah “ruh” atau spirit dan *maghzâ* (maksud di balik ayat), bukan sekadar makna literal teks, sehingga makna-makna kontekstual dapat selalu diproduksi dari penafsiran al-Qur'ān.

³⁸ *Ibid.* hlm. 63

³⁹ *Ibid.* hlm. 64

4. Ilmiah, Kritis, dan Non-Sektarian

Tafsir di era normatif adalah sifatnya yang ilmiah, kritis, dan non-sektarian. Dikatakan ilmiah karena produk tafsirnya dapat diuji kebenarannya berdasarkan konsistensi metodologi yang dipakai mufassir dan siap menerima kritik dari komunitas akademik. Dikatakan kritis dan non-sektarian karena umumnya para mufassir kontemporer tidak terjebak pada kungkungan madzhab. Mereka justru mencoba bersikap kritis terhadap pendapat-pendapat para ulama klasik maupun kontemporer yang dianggap sudah tidak kompatibel dengan era sekarang. Inilah salah satu implikasi dari digunakannya metode hermeneutis dalam memahami teks al-Qur'ān maupun teks-teks lainnya.⁴⁰

5. Sumber Penafsiran Era Reformatif

Dilihat dari sisi sumber penafsiran, tradisi penafsiran di era reformatif bersumber pada teks al-Qur'ān, akal (ijtihad), dan realitas empiris. Secara paradigmatis, posisi teks, akal, dan realitas ini berposisi sebagai objek dan subjek sekaligus. Ketiganya selalu berdialektik secara sirkular dan triadic. Ada peran yang berimbang antara teks, pengarang, dan pembaca. Paradigma yang dipakai dalam memandang teks, akal, dan realitas adalah paradigma fungsional, bukan paradigma struktural yang cenderung saling menghegemoni satu sama lain. Hal ini berbeda dengan model paradigma tafsir klasik-tradisional yang pada umumnya cenderung bersifat struktural dalam memosisikan teks, akal, dan realitas. Sebagai perbandingan, posisi teks, akal, dan realitas. Paradigma struktural ini bersifat deduktif, berbeda dengan paradigma fungsional yang bersifat dialektik. Paradigma fungsional

⁴⁰ *Ibid.* hlm. 65

ini mengasumsikan bahwa sebuah penafsiran harus terus-menerus dilakukan dan tidak pernah mengenal titik final.⁴¹

6. Metode-Pendekatan Bersifat Interdisipliner

Metode dan pendekatan yang digunakan oleh para mufassir era reformatif pada umumnya berlainan dengan metode dan pendekatan yang digunakan oleh para mufassir tradisional. Jika para mufassir tradisional cenderung memakai metode deduktif-analitis (*tahlili*) yang bersifat atomistik maka para mufassir kontemporer menggunakan berbagai metode dan pendekatan yang bersifat interdisipliner. Meski demikian, dari sekian metode penafsiran al-Qur'ān yang berkembang di masa kontemporer, metode tafsir tematik (*mawdu'i*) tampaknya menjadi metode yang paling banyak diminati oleh para mufassir kontemporer.

Penafsiran dengan metode tematik (*mawdu'i*) ini memiliki beberapa kelebihan. Pertama, metode tematik coba memahami ayatayat al-Qur'ān sebagai satu-kesatuan sehingga memungkinkan memperoleh pemahaman yang utuh mengenai konsep al-Qur'ān. Metode tematik ini juga mengharuskan seseorang untuk memahami ayat-ayat al-Qur'ān secara proporsional sehingga tidak ada prakonsepsi pada ayat-ayat tertentu dari al-Qur'ān. Dengan demikian, hasil pemahaman atas ayat-ayat al-Qur'ān dengan model ini akan berbeda secara diametral dengan hasil pemahaman al-Qur'ān yang menggunakan model pemahaman tradisional yang cenderung parsial. Kedua, metode tematik ini bersifat praktis sehingga langsung bisa dimanfaatkan oleh masyarakat. Seseorang yang sedang mengkaji problem tertentu dapat merujuk secara langsung pada konsep al-Qur'ān melalui metode ini. Cara ini bukan saja dapat mengantarkan seseorang pada pemahaman yang

⁴¹ *Ibid.* hlm. 67

relatif lebih “objektif” mengenai problem tertentu yang terjadi di masyarakat, melainkan ia juga akan lebih efisien karena dapat “mengesampingkan” pembahasan terhadap ayat-ayat lain yang tidak relevan dengan objek yang sedang dikaji.⁴²

Sementara itu, NaSr Hâmid Abû Zaid mengedepankan pendekatan sastra dalam upaya memahami al-Qur’ân. Dalam hal ini, al-Qur’ân dia pahami sebagai suatu produk budaya (*muntaj tsaqâfi*) yang keberadaannya tak lepas sebagai teks linguistik, teks historis, dan teks manusiawi. Oleh karena itu, pemahamannya pun tidak bisa meninggalkan ketiga aspek ini, yang kesemuanya ini berangkat dari konteks budaya Arab abad ketujuh. Abu Zaid membedakan antara dua term, yakni *ma ‘nâ* (meaning) dan *maghzâ* (significance). Makna dari sebuah teks tidaklah berubah. Adapun yang berubah adalah signifikansinya. Makna adalah apa yang direpresentasikan oleh teks, oleh tanda-tanda. Sedangkan signifikansi menamai sebuah hubungan antara makna itu dan seseorang, atau persepsi, situasi, atau sesuatu yang bisa dibayangkan. Signifikansi selalu mengimplikasikan sebuah hubungan dari satu kutub konstan yang tidak pernah berubah. Dari hubungan inilah makna bisa diperoleh.⁴³

Selain itu, Abu Zaid juga menunjuk tiga level makna suatu pesan yang terdapat dalam ayat-ayat al-Qur’ân: pertama, makna yang hanya menunjuk pada bukti atau fakta sejarah yang tidak bisa diinterpretasikan secara metaforis; kedua, makna yang menunjuk pada bukti dan fakta sejarah yang bisa diinterpretasikan secara metaforis, dan ketiga, makna yang bisa diperluas berdasarkan signifikansi yang diungkap dari konteks sosio-kultural di

⁴² *Ibid.* hlm. 69

⁴³ NaSr Hâmid Abû Zaid dalam Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: LKiS, 2010), hlm. 76

mana teks itu muncul. Pada level terakhir inilah signifikansi bisa diturunkan secara valid.⁴⁴

Di Indonesia, epistemologi tafsir kontemporer yang berbasis pada nalar kritis juga berkembang pesat. Di antara tokoh yang mengembangkan model penafsiran ini adalah Masdar Farid Mas'udi. Ia mencoba memahami konsep *muhkam* dan *mutasyâbih* dengan paradigma lain. Menurutnya, ayat-ayat *muhkam* lebih merujuk pada prinsip-prinsip dasar yang kebenarannya bersifat universal, seperti tauhid, keadilan, persamaan hak, dan kesetaraan manusia di muka hukum. Sedangkan ayat-ayat *mutasyâbih* adalah ayat-ayat yang berkaitan dengan aspek aksiologis tentang bagaimana menerapkan ayat-ayat yang termasuk dalam kategori *muhkam* ini. Dengan kata lain, ayat-ayat *mutasyâbihat* cenderung bersifat teknis-partikular, sedangkan ayat-ayat *muhkamât* bersifat normatif-universal.

Dalam hal ini, Masdar Farid memberikan contoh mengenai konsep barunya itu. Menurutnya, ayat al-Qur'ân yang berbicara tentang hukum potong tangan merupakan kategori *mutasyâbihât*, sedangkan *muhkamât*-nya adalah tuntutan untuk menegakkan keadilan. Ini tentu saja berbeda dengan pandangan ulama yang berkembang selama ini mengenai konsep *muhkam* dan *mutasyâbih* yang lebih mengacu pada makna semantiknya. Menurut Masdar Farid, kategori *muhkam* seharusnya lebih mengacu pada kandungan idealnya. Oleh karena hukum potong tangan masuk kategori *mutasyâbihât* maka bentuk hukuman ini bisa diijtihadi demi menciptakan keadilan yang merupakan sesuatu yang *muhkamât*.⁴⁵

7. Validitas Penafsiran

⁴⁴ Naṣr Hâmid Abû Zaid, *Naqd al-Khitâb ad-Dînî*, (Kairo: Ṣinâ li an-Nasyr, 1994), hlm. 126-146.

⁴⁵ Masdar Farid Mas'udi, *Agama Keadilan; Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), hlm. 20-21.

Terkait dengan validitas penafsiran, hal itu dapat diukur dengan tiga teori kebenaran, yakni teori koherensi, teori korespondensi, dan teori pragmatisme yaitu:

- 1) Pertama, teori koherensi. Teori ini mengatakan bahwa sebuah penafsiran dianggap benar apabila ia sesuai dengan proposisi-proposisi sebelumnya dan konsisten menerapkan metodologi yang dibangun oleh setiap mufassir. Dengan kata lain, jika dalam sebuah penafsiran terdapat konsistensi berpikir secara filosofis maka penafsiran tersebut bisa dikatakan benar secara koherensi.
- 2) Kedua, teori korespondensi. Menurut teori ini, sebuah penafsiran dikatakan benar apabila ia berkorespondensi, cocok, dan sesuai dengan fakta ilmiah yang ada di lapangan. Teori ini dapat dipakai untuk mengukur kebenaran tafsir ilmi. Penafsiran yang terkait dengan ayat-ayat kawniyyah dikatakan benar apabila ia sesuai dengan hasil penemuan teori ilmiah yang sudah “mapan”.
- 3) Ketiga, teori pragmatisme. Teori ini mengatakan bahwa sebuah penafsiran dikatakan benar apabila ia secara praktis mampu memberikan solusi praktis bagi problem sosial yang muncul. Dengan kata lain, penafsiran itu tidak diukur dengan teori atau penafsiran lain, tetapi diukur dari sejauh mana ia dapat memberikan solusi atas problem yang dihadapi manusia sekarang ini. Oleh karena itu, modelmodel penafsiran atas ayat-ayat teologi atau hukum yang cenderung eksklusif dan kurang humanis kepada penganut agama lain bisa jadi tidak lagi relevan mengingat problem-problem kemanusiaan di era sekarang, seperti keterbelakangan, kemiskinan, pengangguran, kebodohan, dan bencana alam tidak dapat hanya diselesaikan oleh penganut salah satu

agama saja, tetapi perlu kerja sama secara simbiosis mutualisme dengan para penganut agama lain.⁴⁶ Untuk lebih jelas tentang strukturalisasi tafsir di era reformatif, penulis menjelaskan dalam table berikut:

Struktur Dasar Diskursus Tafsir Era Reformatif Dengan Nalar Kritis

| Sumber Penafsiran | Metode Penafsiran | Validitas Penafsiran | Karakteristik dan Tujuan Penafsiran |
|-------------------|---|---|--|
| al-Qur'ān | <ul style="list-style-type: none"> • Bersifat interdisipliner, mulai dari tematik (<i>maudhu'i</i>), <i>hermeneutic</i>, hingga linguistik, dengan pendekatan sosiologis, antropologi, historis, sains, semantic, dan disiplin keilmuan masing-masing <i>mufassir</i>. | <ul style="list-style-type: none"> • Ada kesesuaian antara hasil penafsiran dengan proporsi-proporsi yang dibangun sebelumnya. • Ada kesesuaian antara hasil penafsiran dengan fakta empiris. Hasil penafsiran bersifat solutif dan sesuai kepentingan transformasi umat. | <ul style="list-style-type: none"> • Kritis, transformative, solutif, non-ideologis. • Menangkap <i>ruh</i> al-Qura'an. • Tujuan penafsiran adalah untuk transformasi social, serta mengungkap makna dan sekaligus juga <i>maghza</i> (<i>significance</i>) |

⁴⁶ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: LKiS, 2010), hlm. 83-84

C. Tinjauan Makna *Istawā'*

a) Etimologi *Istawā'*

Kata *Istawā'* dalam bahasa Arab mengandung makna yang sangat banyak. Para ulama pakar bahasa, di antaranya *al-Imam al-Lughawiy al-Fayyumi* dalam kitab *al-Miṣbah al-Munīr*, *al-Imam al-Lughawiy al-Hafizh Muhammad Murtaḍla az-Zabidi* dalam kitab *Taj al-'Arus*, *al-Imam al-Lughawiy al-Faurruzabadi* dalam *Baṣa-ir Dzawī at-Tamyiz*, *al-Imam al-Lughawiy Abu Bakar Ibn al-Arabi* dalam kitab *al-'Awaṣim Min al-Qawaṣim* dan ulama lainnya.⁴⁷ Dalam *Mu'jam Maqayis al-Lughah* dijelaskan bahwa kata *istawā'* berasal dari kata sawiya (sin, wau dan ya') yang menunjukkan arti tegak dan lurus (*istiḳamah*). Selain itu, juga menunjukkan arti serupa di antara dua hal, sebagaimana ungkapan hadza la yusawī kadza (hal ini tidak menyerupai yang ini) atau ungkapan fulan wa fulan 'ala sawiyatin min hadza al-amr (si fulan dan si fulan sama dari segi ini).

Di dalam al-Qur'ān, kata *Istawā'* yang berkaitan dengan sifat Allah muncul sebanyak 9 kali, yaitu dalam QS. *al-'Araf* (7): 54, QS. *al-Furqan* (25): 59, QS. *Ṭaha* (20): 5, QS. *Yunus* (10): 3, QS. *Fuṣilat* (41): 11, QS. *al-Sajdah* (32): 4, QS. *al-Baqarah* (2): 29, QS. *al-Hadid* (57): 4 dan QS. *al-Ra'd* (13): 2. Adapun makna *istiwā'* adalah sebagai berikut:

- a) *Istawā'* dalam makna “telah mencapai kesempurnaan” (*al-Tamām*), contoh makna ini dalam firman Allah tentang Nabi Musa: “وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى ۖ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا” (QS. *al-Qaṣaṣ*: 14). Maksud ayat ini ialah bahwa ketika Nabi Musa telah mencapai umur dewasa dan sempurna dalam akal dan kekuatan tubuhnya barulah ia dikaruniai kenabian dan ilmu oleh Allah. Contoh lainnya dalam firman Allah tentang penciptaan Nabi Adam: “فَإِذَا سَوَّيْتَهُ” (QS. *al-Hijr*: 29), maksud ayat ini adalah

⁴⁷Kholil Abu Fateh, *Studi Komprehensif Tafsir Istawā Allah Ada Tanpa Tempat*, (Ciputat: Pustaka Ta'awun, 2016), hlm. 14.

bahwa Allah telah menyempurnakan penciptaan Nabi Adam.⁴⁸ Salah seorang ahli bahasa terkemuka, al-Imâm al-Fairuzabadi dalam *al-Qâmûs al-Muhîṭ* menuliskan: “*Istawâ ar-Rajul; Balagha Asyuddah*”, artinya orang tersebut telah mencapai umur dewasa dan telah menjadi seorang yang kuat.⁴⁹

- b) *Istawâ* dalam makna berada di arah atas atau tempat yang tinggi (*al-‘Uluww Wa al-Irtifâ’*), contoh dalam makna ini adalah firman Allah tentang Nabi Nuh dan beberapa orang dari kaumnya yang beriman kepadanya: فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَىٰ

فَادَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَىٰ (QS. *al-Mu’minun*:

28), artinya; “Apabila engkau (wahai Nuh) dan orang-orang yang bersamamu telah berada di atas perahu maka ucapkanlah: “Segala puji bagi Allah Yang telah menyelamatkan kami dari kaum yang zhalim”.⁵⁰ Penggunaan makna *al-‘Uluww Wa al-Irtifâ’* dalam bahasa Arab memiliki dua pemahaman. Pertama; *al-‘Uluww Wa al-Irtifâ’* dalam pengertian tempat yang tinggi, artinya dalam pengertian indrawi (*Hissiy*), contohnya dalam firman Allah QS. *Al-Mu’minun*: 28 tentang Nabi Nuh diatas. Kedua; *al-‘Uluww Wa al-Irtifâ’* dalam pengertian ketinggian derajat dan kedudukan, bukan dalam pengertian tempat. *Al-‘Uluww Wa al-Irtifâ’* dalam pengertian kedua ini bukan dalam pengertian indrawi (*Hissiy*), tapi dalam pengertian ma’nāwī (*Ma’nāwiy*), yaitu ketinggian derajat (*‘Uluww ar-Rutbah*).⁵¹

- c) *Istawâ’* dalam makna *Istawlâ*, atau *Qahara*, atau *Haimanâ*, artinya menguasai, seperti apabila dalam bahasa Arab dikatakan: استوى فلان على بلدة كذا, maka artinya bahwa si fulan

⁴⁸ *Ibid.* 15

⁴⁹ Muhammad Bin Ya’kub Al-Fairuzabadi, *al-Qamus al-Muhit*, (Beirut: Darul Fikri, 2005), hlm. 167

⁵⁰ Kholil Abu Fateh, *Studi Komprehensif Tafsir Istawâ Allah Ada Tanpa Tempat*, (Ciputat: Pustaka Ta’awun, 2016), hlm. 16

⁵¹ Ibnu Mandzur, *Lisan al-Arabi*, (Beirut: Darul Fikr, 1990), hlm. 414.

telah menguasai suatu negeri. Contoh lainnya dalam makna ini dalam sebuah sya'ir dikatakan:

قد استوى بشر على العراق # من غير سيف ودم مهران

Bisyr ibn Marwan telah menguasai dan menundukan negara Irak, dengan tanpa kekuatan pedang dan tanpa adanya darah yang mengalir.

- d) *Istawâ* dalam makna matang atau sudah layak untuk dimakan (*Nadluja*), contohnya bila kita katakan dalam bahasa Arab استوى الطعام, artinya bahwa makanan tersebut sudah matang dan siap untuk dimakan.⁵²
- e) *Istawâ* dalam pengertian menaiki kendaraan tunggangan dan duduk di atasnya (*ar-Rukûb Wa al-Isti'la'*), contohnya dalam firman Allah: ثُمَّ تَذْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ (QS. *Az-Zukhruf*: 13), artinya; “Hendaklah kalian mengingat akan nikmat Allah yang telah dilimpahkan kepada kalian bila kalian telah berada duduk di atas kendaraan tunggangan”. *Al-Imâm al-Lughawiy al-Fairuzabadi* dalam kitab *Başâ-ir Dzawî at-Tamyîz* menuliskan bahwa di antara makna *Istawâ* adalah *ar-Rukûb Wa al-Isti'la'* sebagaimana yang dimaksud dalam firman Allah QS. *Az-Zukhruf* ayat 13.⁵³

Dari penjelasan beberapa makna *Istawâ* dalam tinjauan bahasa diatas dapat kita ketahui bahwa ada beberapa dari maknanya yang sesuai bagi keagungan Allah, dan ada pula beberapa diantaranya yang tidak sesuai bagi keagungan Allah.

b) Terminologi *Istawâ'*

Dari Ar-Robi' bin Anas bahwa itu bermakna 'meninggi'. Dan berkata Ibnu Jarir-: bahwa pada setiap tempatnya (ayat *istiwâ'*

⁵² *Ibid*, 113.

⁵³ Muhammad Bin Ya'qub Al-Fairuzabadi, *Başair Dzawî Al-Tamyîz j.2*, (Kairo: Al-Majlis al-'Ala Lis-Syu'un al-Islamiyah, 1996), hlm. 106

Allah) bermakna meninggi, dan aku mengatakan tidak perlu panjang lebar tentang masalah ini, bahwa sesungguhnya *istiwa*' itu ghoir majhul (diketahui maknanya) walaupun kaifiyyatnya (hakikat seperti bagaimananya) majhul (tidak diketahui). Imam Ahmad bin Hanbal meriwayatkan dalam kitabnya (Ar-Raddu 'ala Al-Jahmiyyah) dari Syuraih bin An-Nu'man, dari Abdillah bin Nafi' ia berkata: Imam Malik bin Anas berkata: Allah di langit, dan ilmunya di setiap tempat dan tidak luput dari ilmunya sesuatu apapun".

Itulah arti makna *istiwa*' menurut ulama-ulama *Ahlussunnah wal jama'ah* sejak dahulu hingga sekarang yaitu *istiwa*' bermakna naik dan meninggi bukan menguasai. Para ulama salaf pun telah sepakat tentang penetapan *istiwa*' Allah tanpa adanya *tahrif*, *ta'wil*, *ta'sybih*, dan *takyif*.⁵⁴

Mengenai ayat *mutasyabih* yang sebenarnya para imam dan *muhadditsin* selalu berusaha menghindari untuk membahasnya, namun justru sangat digandrungi oleh sebagian kelompok muslimin masa kini, mereka selalu mencoba menusuk kepada jantung tauhid yang sedikit saja salah memahami maka akan terjatuh dalam jurang kemusyrikan, seperti membahas bahwa Allah dilangit. mempunyai tangan wajah dan lain-lain yang hanya membuat kerancuan dalam kesucian Tauhid ilahi pada benak muslimin, akan tetapi karena semaraknya masâah ini diangkat ke permukaan, maka perlu kita perjelas mengenai ayat-ayat dan hadits tersebut. makna *Istiwā*', yang sebagian kaum muslimin sangat gemar membahasnya dan mengatakan bahwa Allah bersemayam di *Arsy*, menafsirkan kalimat "*Istiwā*'" dengan "Bersemayam atau ada disuatu tempat".

Sebagian ulama dan *mufassir* lain, menyangkal bahwa makna kalimat *Istawā*' adalah semayam. Mereka mengatakan tidak mungkin kita katakan bahwa Allah itu bersemayam (disuatu tempat, karena bertentangan dengan ayat-ayat dan naş hadits lain. Apabila kita mengatakan Allah di arsy, maka dimana Allah

⁵⁴ Abu Hilyah, *Mudah Belajar Aqidah Islam*, (Jawa Barat: Guepedia, 2021) hlm. 40

sebelum arsy itu ada?, dan berarti Allah membutuhkan ruang, berarti berwujud seperti makhluk, sedangkan didalam *hadits qudsiy* disebutkan Allah turun kelangit yang terendah saat sepertiga malam terakhir, sebagaimana diriwayatkan dalam *Şahih Muslim* hadits no.758.

Kita memahami bahwa waktu di permukaan bumi terus bergilir, Maka bila disuatu tempat adalah tengah malam, maka waktu tengah malam itu tidak sirna. tapi terus berpindah ke arah barat dan terus ke yang lebih barat, tentulah berarti Allah itu selalu bergelantungan mengitari Bumi di langit yang terendah, maka semakin ranculah pemahaman ini, dan menunjukkan rapuhnya pemahaman mereka, jelaslah bahwa hujjah yang mengatakan Allah ada di Arsy telah bertentangan dengan hadits qudsiy diatas yang berarti Allah itu tetap di langit yg terendah dan pernah kembali ke Arsy, sedangkan ayat itu mengatakan bahwa Allah di Arsy, dan hadits Qudsiy mengatakan Allah dilangit yang terendah.⁵⁵

Sayidah Aisyah berkata, "Mengenai *istiwa'* sudah dimaklumi (datangnya dari al-Qur'an), bagaimana caranya tidak diketahui, mengimannya adalah wajib, dan bertanya mengenainya adalah bid'ah, membahasnya adalah kekafiran." Ini menunjukkan bahwa pada Zaman sahabat, ayat *mutasyabihāt* cukup diimani saja dan maknanya diserahkan kepada Allah *subhanahu ta'ala*. Tidak ada sahabat yang mempertanyakan masalah makna ayat *mutasyabihāt*, sebab bertanya mengenai itu saja sudah merupakan bid'ah yang tidak dikenal di zaman Nabi *Şallahu 'alaihi wasallam*. Ini jelas berbeda dengan kaum mujassimah dan musyabihat yang mengatakan bahwa makna *istiwa'* adalah menetap dan duduk. Jadi ini berarti bahwa Allah *Subhanahu wata'ala* duduk di atas Arsy. Maha suci Allah dari perkataan mereka. Kaidah terpenting yang dipegang oleh para sahabat adalah mengimani ayat *mutasyabihāt* dan menyerahkan hakikat maknanya kepada Allah *Subhanahu wata'ala*. Dengan begitu mereka akan terbebas dari syubhat yang

⁵⁵ Alif Jum'an Azend, *Buku Kumpulan Tanya dan Diskusi Keagamaan*, (Yogyakarta: Pustaka Ilmu Sunni Salafiyah-KTB, 2013), hlm. 484-485.

menyesatkan dan tidak termasuk kelompok yang keliru.

Para imam *tabiin* memiliki akidah yang sama dengan para sahabat. Imam Malik pernah ditanya mengenai bagaimana Allah beristiwā' di Arsy. Beliau *Ṣallahu 'alaihi wasallam* berkata:

الإستواء غير مجهول، والكيف غير معقول ومن الله الرسالة وعلى الرسول
بلاغ وعلينا التصديق

Istiwā' bukan hal yang tidak diketahui, tata caranya tidak dapat masuk akal. Risalah ini dari Allah, Rasul wajib menyampaikannya dan kita wajib mengimaninya." (al-Baihaqi).⁵⁶

Istiwā' bermakna *'uluw*, termasuk Sifat Allah *subhanahu wata'ala*, yaitu *'uluw* kekuasaan-Nya, bukan dalam pengertian tempat. Dan, pemaknaan ini diperkenalkan oleh Imam Baihaqi dalam kitabnya, *Al-Asmi' wa aṢ-Ṣifât*. *Istiwā'* juga bermakna *al-qaṣdu wa al-irâdah*, yang berarti bahwa Allah *subhanahu wata'ala*. *istawâ' 'alâ arsyihî*, yakni *qaṣdu 'alâ al-arsyî, wa bada'a khalqahu*. Hal ini dikemukakan Oleh Imam Abul Hasan al-Asy'ari. Berkata Imam Ismail adh-Dharir: "Itu betul dinukil dari Imam Abul Hasan al-Asy'ari, seperti dinukil oleh Imam Jalaludin al-Suyuti dalam *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Disamping itu, *Istiwā'* bermakna *al-firâgh* dan *itmâmul 'amal*. makna *istiwā'* ini adalah ibarat dari keadaan yang sempurna. Makna ini dinukil dari Ibnu Hajar al-Asqalani, dari Ibnu Baṭal, dan merupakan perkataan Imam al-Qazwini.⁵⁷

Mar'i al-Hambali mengutip pernyataan Ibnul Humam al-Hanafi mengenai sifat *Al-istiwā'* dan ia ridha terhadap pendapat ini, "Adapun *al-istiwā'* bermakna *al-Istila' 'ala al-'Arasy* (menguasai *'Arasy*) disertai menafikan *tasybih*, maka hal tersebut diperbolehkan." Namun jika dikhawatirkan masyarakat umum

⁵⁶ Husein Şahab, *Majalah Dakwah Islam Cahaya Nabawiy*, Edisi No. 162 Dzulqa'dah 1438 H/Agustus 2017. Hal 93-94

⁵⁷ Nur Khalik Ridwan, *Ensiklopedia Khittah NU Jilid 1*, (Yogyakarta: DIVA Press), hlm. 335.

tidak memahaminya kecuali dengan *al-lttiṢal* (berinteraksi) dan sejenisnya dari keharusan-keharusan jisim, maka tidak mengapa mengalihkan maknanya ke *al-lsti'la*, untuk meluruskan pemahaman mereka.⁵⁸

D. Metode Para Ulama Dalam Memahami Makna *Istiwā'*

Ada dua metode yang digunakan para ulama dalam memahami kata *Istawā* dan ayat-ayat *mutasyabihāt* lainnya secara umum:

1. *Pertama*, metodologi *tafwīd* yang diikuti oleh mayoritas ulama *salaf*. Yaitu tidak melakukan penafsiran apapun terhadap teks-teks tersebut, namun mencukupkan diri dengan penetapan sifat-sifat yang telah Allah tetapkan bagi dzat-Nya, serta menyucikan Allah dari segala kekurangan dan penyerupaan terhadap hal-hal yang baru. Hal tersebut dilakukan dengan cara mengikuti metode *Ta'wīl ijmalī*⁵⁹ terhadap teks-teks tersebut dan menyerahkan pengetahuan maksud yang sebenarnya kepada Allah SWT.⁶⁰ Mayoritas ulama *salaf* dengan mengikuti metodologi *tafwīd* atau *Ta'wīl ijmalī*, tidak mengartikan *Istiwā'* dengan bersemayam dan bertempat di '*Arsy*. Mereka memandang bahwa *Istiwā'* memiliki makna tersendiri yang hanya diketahui oleh Allah dan tidak mengandung penyerupaan sifat-sifat Allah dengan sifat-sifat makhluk-Nya. Penggunaan metode *tafwīd* atau *Ta'wīl ijmalī* ini sebagaimana dilakukan oleh Imam Malik ketika beliau ditanya tentang arti

⁵⁸ Syaikh Muṣṭafa Hamdu, *Antara Madzhab Hambali Dengan Salafi Kontemporer*, terj. Masturi Irham dan Muhammad Asmui (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2018), hlm. 442.

⁵⁹ Muhammad Said Ramadan al-Buti, *Kubra al-Yaqiniyyat al-Kauniyah*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1997), 138.

⁶⁰ *Ibid.*

Istawā'. Al-Baihaqi meriwayatkan melalui Jalur Yahya bin Yahya sebagai berikut: "Suatu ketika kami (Yahya bin Yahya) berada di majelis Imam Malik. Kemudian seseorang laki-laki datang lalu bertanya kepada beliau, "Wahai Abu Abdillah, "al-Rahman 'ala al-'Arsy *Istawā*, bagaimanakah *Istawā* Allah?" Kemudian Imam Malik menundukkan kepala hingga badannya bergetar dan mengeluarkan keringat, lalu beliau berkata, "*Istiwā*' telah jelas (penyebutannya dalam al-Qur'ān), dan bagaimana (*kaif*) tidak logis ditanyakan kepada Allah, beriman kepadanya wajib dan mempermasalahkannya *Istiwā*' adalah bid'ah. Engkau adalah seorang ahli bid'ah. Lalu Imam Malik memerintahkan agar orang tersebut dikeluarkan dari majelisnya".⁶¹

2. *Kedua*, metodologi *ta'wīl* yang diikuti oleh mayoritas ulama *khalaf* dan sebagian ulama *salaf*, yaitu memalingkan pengertian teks-teks yang *mutasyabihāt* tersebut dari makna-makna literalnya dan meletakkan maksud-maksudnya dalam satu bingkai pengertian yang sejalan dan seiring dengan teks-teks lain yang muhkamat yang memastikan kesucian Allah dari arah, tempat dan anggota tubuh seperti makhluk-Nya (*Ta'wīl tafsili*). Oleh karena itu, mereka menafsirkan *Istiwā*' dalam ayat di atas dengan kekuasaan Allah, menafsirkan tangan dalam ayat lain dengan kekuatan dan kedermawanan, menafsirkan 'ain (mata) dengan pertolongan (*'inayah*) dan pemeliharaan (*ri'ayah*), menafsirkan dua jari-jari dalam hadis dengan kehendak (*iradah*) dan kekuasaan (*qudrah*) Allah dan lain sebagainya.⁶²

Sebenarnya antara pendapat *salaf* dengan pendapat *khalaf* memiliki kesamaan, dalam artian sama-sama tidak mensifati Allah SWT dengan sifat-sifat yang dimiliki makhluk-Nya. Mereka sama-sama tidak berpegangan dengan arti-arti literal

⁶¹ Abu Bakar Ahmad bin Husain al-Baihaqi, *Al-Asma' wa al-Sifat*, Vol. 2 (T.K: Maktabah al-Sawadi li al-Tawzi', T.T), 305-306.

⁶² *Ibid.* hlm. 140

ayat-ayat dan hadis-hadis *mutasyabihāt* tersebut. Mereka sepakat untuk menyucikan Allah dari sifat-sifat yang menjadi ciri khas makhluk-Nya dan bahwa maksud *mutasyabihāt* tersebut bukanlah makna yang dikenal makhluk-Nya. Jadi tidak seorang pun dari kalangan mereka yang meyakini bahwa maksud *Istiwā'* adalah Allah itu duduk atau menetap di '*Arsy*. Argumentasi yang mereka bangun ini didasarkan kepada firman Allah SWT QS. al-Syura (42): 11. "Tidak ada sesuatupun yang serupa dengan Dia, dan Dia-lah yang Maha Mendengar dan Melihat".

Ayat di atas menurut *mufassir* bahwa kesucian Allah yang bersifat mutlak dari menyerupai apapun, sehingga ayat-ayat dan hadis-hadis lain yang *mutasyabihāt* dan mengesankan bahwa Allah menyerupai makhluk-Nya harus dikembalikan maksudnya terhadap ayat tersebut, sebab kedudukannya yang termasuk dalam kategori ayat *muhkamat*.⁶³

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa metode *tafwīd* dan *Ta'wīl* merupakan metode yang digunakan oleh ulama salaf dan sahabat Nabi SAW dalam memahami teks-teks *mutasyabihāt*, seperti *Istawā'* dan sebagainya. Penafsiran terhadap teks-teks *mutasyabihāt* tersebut tidak dapat ditafsirkan sesuai dengan makna zahirnya, sebab hal itu dapat mengantarkan kepada tasybih (menyerupakan Allah dengan makhluk). Karena itulah mayoritas mufasir memilih metode *Ta'wīl* dengan mengalihkan makna tekstual, yaitu memaknainya sesuai dengan sifat-sifat keagungan yang dimiliki Allah SWT dan tidak menyerupai sifat-sifat makhlukNya.⁶⁴ Mereka lebih memilih melakukan *Ta'wīl* dari pada terjatuh ke dalam tajsim dan tasybih sebab memahami teks-teks *mutasyabihāt* tersebut secara literal.

⁶³ al-Zarkaṣi, *Al-Burhan*, Vol. 2, 71. Lihat juga Sa'id Faudah, *Al-Farq al-'Azim*, 20.

⁶⁴ Abdullah al-Harari, *Al-Sirat al-Mustaqim*, (Beirut: Dar al-Masyari, 2004), 174.

E. Klasifikasi Ayat-ayat Yang Menjelaskan Tentang *Istiwā'*

1. Surat Al-Baqarah Ayat 29

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ
فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

Dia-lah Allah, yang menjadikan segala yang ada di bumi untuk kamu dan Dia berkehendak (menciptakan) langit, lalu dijadikan-Nya tujuh langit. dan Dia Maha mengetahui segala sesuatu.

2. Surat Al-‘Araf Ayat 54

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

Sungguh, Tuhanmu (adalah) Allah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, lalu Dia bersemayam di atas ‘Arsy. Dia menutupkan malam kepada siang yang mengikutinya dengan cepat. (Dia ciptakan) matahari, bulan dan bintang-bintang tunduk kepada perintah-Nya. Ingatlah! Segala penciptaan dan urusan menjadi hak-Nya. Mahasuci Allah, Tuhan seluruh alam.

3. Surat Yunus Ayat 3

إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ
اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَيْعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ
ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ ۗ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ

Sesungguhnya Tuhan kamu Dialah Allah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, kemudian Dia bersemayam di atas ‘Arsy (singgasana) untuk mengatur segala urusan. Tidak ada yang dapat memberi syafaat kecuali setelah ada izin-Nya. Itulah Allah, Tuhanmu, maka sembahlah Dia. Apakah kamu tidak mengambil pelajaran?

4. Surat Al-Ra’d Ayat 2

اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى
الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ
الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ

Allah yang meninggikan langit tanpa tiang (sebagaimana) yang kamu lihat, kemudian Dia bersemayam di atas ‘Arsy. Dia menundukkan matahari dan bulan; masing-masing beredar menurut waktu yang telah ditentukan. Dia mengatur urusan (makhluk-Nya), dan menjelaskan tanda-tanda (kebesaran-Nya), agar kamu yakin akan pertemuan dengan Tuhanmu.

5. Surat Taha Ayat 5

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى

(yaitu) Yang Maha Pengasih, yang bersemayam di atas ‘Arsy.

6. Surat Al-Furqan Ayat 59

الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَسَأَلْ بِهِ خَبِيرًا

Yang menciptakan langit dan bumi dan apa yang ada di antara keduanya dalam enam masa, kemudian Dia bersemayam di atas ‘Arsy, (Dialah) Yang Maha Pengasih, maka tanyakanlah (tentang Allah) kepada orang yang lebih mengetahui (Muhammad).

7. Surat Al-Sajadah Ayat 4

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِّنْ دُونِهِ مِنْ وَّيٍّ وَلَا شَفِيعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ

Allah yang menciptakan langit dan bumi dan apa yang ada di antara keduanya dalam enam masa, kemudian Dia bersemayam di atas ‘Arsy. Bagimu tidak ada seorang pun penolong maupun pemberi syafaat selain Dia. Maka apakah kamu tidak memperhatikan?

8. Surat Fuṣilat Ayat 11

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

Kemudian Dia menuju ke langit dan (langit) itu masih berupa asap, lalu Dia berfirman kepadanya dan kepada bumi, “Datanglah kamu berdua menurut perintah-Ku dengan patuh atau terpaksa.” Keduanya menjawab, “Kami datang dengan patuh.

9. Surat Al-Hadid Ayat 4

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

Dialah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam masa; kemudian Dia bersemayam di atas ‘Arsy. Dia mengetahui apa yang masuk ke dalam bumi dan apa yang keluar dari dalamnya, apa yang turun dari langit dan apa yang naik ke sana. Dan Dia bersama kamu di mana saja kamu berada. Dan Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan.

F. Tinjauan Tafsir Klasik dan Kontemporer

Allah swt menurunkan al-Qur’ān sebagai pedoman hidup bagi umat manusia yang sesuai dengan fitrah-nya. Ia turun membawa hukum-hukum dan *syari’at* secara berangsur-angsur menurut konteks peristiwa dan kejadian dalam kurun waktu lebih dari dua puluh dua tahun. Namun, hukum-hukum dan *syari’at* ini tidak dapat dilaksanakan sebelum arti, maksud

dan inti persoalannya betul-betul dimengerti dan dipahami. Maka dari itu, Nabi saw selalu menjelaskan kepada sahabat-sahabatnya tentang arti dan kandungan al-Qur'an, menjabarkan maksudnya yang bersifat global, menjelaskan artinya yang samar-samar, dan memecahkan berbagai problema yang mereka hadapi, sehingga tidak ada lagi keraguan dan kerancuan di benak para sahabat.

Nabi saw benar-benar berfungsi sebagai seorang penyuluh yang mampu menunjukkan jalan lurus, sekaligus menjelaskan pengertian-pengertian agama yang sulit dicerna oleh para sahabat. Nabi saw juga sebagai penafsir al-Qur'an dengan sunnah-sunnahnya baik qauli maupun fi'li.⁶⁵ Hal ini telah dijelaskan Allah swt dalam al-Qur'an:

بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ
يَتَفَكَّرُونَ

Dan kami turunkan kepadamu al-Qur'an, agar kamu menerangkan kepada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkan. (QS. Al-Nahl [16]: 44).

Keadaan yang demikian ini, berlangsung sampai dengan wafatnya Nabi saw. Walaupun harus diakui bahwa penjelasan tersebut tidak semua bisa kita ketahui akibat tidak sampainya riwayat-riwayat tentangnya atau karena memang Nabi saw tidak menjelaskan semua kandungan al-Qur'an. Namun demikian penjelasan-penjelasan terhadap isi dan kandungan al-Qur'an yang dilakukan oleh Nabi saw tersebut, menandakan bahwa tafsir ini telah lahir dan benih pertamanya muncul oleh dan di masa Nabi saw.

Setelah ayat-ayat al-Qur'an sempurna diturunkan, Nabi saw dipanggil untuk menghadap Allah swt dan ini menandakan

⁶⁵ Ahmad Mustafa Al-Maraghi, Tafsir al-Maraghi, Vol. 1
(Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1994), 5.

berakhirnya masa Nabi saw, yang kemudian disusul dengan lahirnya periode berikutnya yang disebut dengan periode sahabat. Berbeda dengan periode Nabi saw, di mana para sahabat menanyakan persoalan-persoalan yang tidak jelas langsung kepada Nabi saw, maka pada periode ini, para sahabat terpaksa harus melakukan ijtihad. Di samping itu, adapula sahabat yang menanyakan beberapa masalah, khususnya sejarah nabi-nabi atau kisah-kisah yang tercantum dalam al-Qur'ān kepada tokoh-tokoh *Ahl al-Kitab* yang telah masuk Islam seperti Abdullah bin Salam, Wahab bin Munabbih dan lain-lain.

Muhammad bin Lutfi al-Sabbagh mengatakan, materi tafsir pada periode sahabat ini didasarkan pada hal-hal berikut:

- a. Penafsiran al-Qur'ān dengan al-Qur'ān.
- b. Penafsiran al-Qur'ān berdasarkan apa yang telah dihafalkan sahabat dari penafsiran Nabi Muhammad.
- c. Penafsiran al-Qur'ān yang didasarkan pada istinbat sahabat terhadap ayat-ayat al-Qur'ān dengan berpegang teguh kepada kekuatan pemahaman dan keluasan pengetahuan mereka, khususnya yang berkaitan dengan bahasa serta adat dan kebiasaan yang berlaku di jazirah Arab.
- d. Penafsiran yang didasarkan pada cerita-cerita yang dituturkan oleh Ahl al-Kitab yang telah masuk Islam, khususnya yang berkaitan dengan kisah-kisah umat terdahulu.

Adapun diantara nama-nama mufassir dari kalangan sahabat yang terkenal adalah Abu Bakr, 'Umar bin Khattab, 'Uṭman bin 'Affan, 'Ali bin Abi Talib, Ibn 'Abbas, Ibn Mas'ud, Ubay bin Ka'ab, Zaid bin Ṭabit, Abu Musa al-Aṣ'ari, dan Abdullah bin Zubair.⁶⁶ Masing-masing tokoh tafsir dari kalangan sahabat tersebut mempunyai murid-murid dari para tabi'in khususnya di kota-kota tempat mereka tinggal. Sehingga lahirlah tokoh-tokoh

⁶⁶ Al-Dhahabi, *al-Tafsir*, Vol. I, 49.

tafsir baru dari kalangan *tabi'in* di kota tersebut, seperti Ibn 'Abbas di Makkah mempunyai beberapa murid diantaranya Sa'id bin Jubair, Mujahid bin Jabr, Ikrimah dan lain-lain. Demikian pula Ibn Mas'ud di Irak, ia mempunyai beberapa orang murid antara lain „Alqamah bin Qays, Masruq, Amir al-Şa'bi, Hasan al-Basri dan Qatadah.⁶⁷

Tafsir di era Rasulullah hingga abad kedua hijriah digolongkan kedalam kategori tafsir klasik. paradigma tafsir klasik, dianggap sebagai era nalar quasi-kritis. Nalar quasi-kritis yang dimaksud adalah sebuah model atau cara berfikir yang kurang memaksimalkan peran rasio (*ra'yi*) dalam menafsirkan al-Qur'an dan juga belum mengemukakan budaya kritisisme. Ciri-ciri nalar semacam ini ditandai dengan beberapa tanda. Pertama, digunakannya symbol-simbol tokoh untuk mengatasi persoalan, seperti menggunakan sosok Nabi, sahabat, atau pun *tabi'in*.⁶⁸

Periode tafsir klasik menggunakan model penafsiran *bi al-ma'tsur*, yang memang marak dilakukan oleh para sahabat, dan 2 abad setelahnya. *Tafsir bil-ma'tsur* ialah tafsir yang berdasarkan pada al-Qur'an atau riwayat yang Şahih sesuai urutan yang telah disebutkan di muka dalam syarat-syarat mufassir. Yaitu menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an (ayat dengan ayat), al-Qur'an dengan Sunnah, perkataan sahabat karena merekalah yang paling mengetahui Kitabullah, atau dengan pendapat tokoh-tokoh besar *tabi'in*. Pada umumnya mereka menerimanya dari para sahabat. Pada masa ini, walaupun telah tercatat sejumlah ulama, seperti Yazid bin Harun (w.117 H) dan Şu'bah bin Hajjaj (w.160 H), yang selalu berkeliling di berbagai kota untuk mengumpulkan hadis dan sekaligus juga menghimpun riwayat-riwayat tafsir yang disandarkan kepada Nabi saw, sahabat, dan *tabi'in*, akan tetapi tafsir belum merupakan suatu ilmu yang berdiri sendiri, ia hanya tertulis dalam salah satu bab dari beberapa bab yang termuat dalam kitab-kitab hadis. Sehingga pada masa itu, tidak dapat ditemukan

⁶⁷ *Ibid*, 77-87.

⁶⁸ *Ibid*. 34-35

satu karyapun yang khusus menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ān secara tuntas dari awal hingga akhir berdasarkan urutan ayat dan suratnya.

Mufassir yang mengambil metodologi seperti ini hendaknya menelusuri lebih dahulu atsar-atsar atau riwayat yang ada tentang makna ayat, kemudian atsar tersebut dikemukakan sebagai tafsir ayat bersangkutan. Dalam hal ini ia tidak boleh melakukan ijtihad untuk menjelaskan sesuatu makna tanpa ada dasar, juga hendaknya ia meninggalkan hal-hal yang tidak berguna untuk diketahui selama tidak ada riwayat yang Ṣahih mengenainya. Ibnu Taimiyah berkata, "Kita wajib yakin bahwa Nabi telah menjelaskan kepada para sahabatnya makna-makna al-Qur'ān sebagaimana telah menyampaikan lafazh-lafazhnya."⁶⁹

Namun sejalan dengan lajunya perkembangan masyarakat, di tengah-tengah suasana lahir dan terbentuknya berbagai disiplin ilmu, tafsir berkembang menjadi disiplin ilmu yang berdiri sendiri dan terpisah dari hadis. Pada saat ini mulai bermunculan kitab-kitab tafsir yang mengkaji seluruh ayat al-Qur'ān, yang ditulis berdasarkan urutan-urutan ayat dan surah yang terdapat dalam *al-Muṣaf*. Para Ulama yang tercatat telah mampu merampungkan karya tafsirnya secara tuntas, antara lain Ibn Majah (w. 273 H), Ibn Jarir al-Tabari (w. 310 H), Abu Bakr bin Mundhir al-Nisaburi (w. 318), Ibn Hibban (w. 369) dan al-Hakim (w. 405 H).⁷⁰ Adapun corak penafsiran mereka ialah dengan menyandarkan periwayatan kepada Nabi, sahabat, *tabi'in*, dan *tabi' al-tabi'in*. Ada pula yang mengemukakan beberapa pendapat kemudian mentarjihnya, menerangkan i'rabnya dan menjabarkan hukum-hukum yang dapat disarikan dari ayat-ayat al-Qur'ān, seperti yang dilakukan oleh al-Tabari.

Pada masa-masa berikutnya kitab-kitab tafsir lahir dengan berbagai versi dan metode baru seperti kita saksikan. Ini

⁶⁹ Manna Al-Qaṭṭān, *Pengantar Studi Ilmu al-Qur'an*, terj. Aunur Rafiq El-Mazni, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2005), hlm. 434-435.

⁷⁰ Al-Qattan, *Mabahiṭ*, 341.

menandakan bahwa pada setiap generasi, pasti lahir kitab tafsir yang membahas berbagai persoalan sesuai dengan kebutuhan masa yang disebut tafsir kontemporer. Adapun istilah kontemporer yang melekat pada tafsir sejatinya tidak secara jelas menunjuk pada suatu waktu yang spesifik. Sebagian pakar yang lain menyebut istilah kontemporer identik dengan modern, bahkan kadang digunakan secara bergantian untuk suatu tujuan dan maksud yang sama. Sehingga dengan demikian istilah kontemporer adalah istilah yang menunjuk pada suatu waktu yang relevan dengan tuntutan dan kebutuhan modern.⁷¹ Istilah kontemporer diartikan sebagai waktu sekarang atau kekinian. Para ahli pun tidak memiliki kesepakatan yang spesifik, diantara mereka yang menunjuk pada abad ke-19 sampai abad ke-21⁷².

Dengan demikian istilah tafsir kontemporer dapat diartikan bahwa seluruh tafsir yang berisi penjelasan Al-Qur'an yang disesuaikan dengan kondisi kekinian. Definisi ini serupa dengan pengertian tajdid yang memiliki arti penyesuaian ajaran agama dengan kehidupan kontemporer dari sisi perkembangan ilmu pengetahuan serta kondisi sosial masyarakat.

Diantara kitab-kitab tafsir kontemporer tersebut ada yang mengulas secara padat dan ada pula yang mengkajinya dengan panjang lebar. Walau demikian, di dalam kandungan al-Qur'an itu sendiri terdapat berbagai rahasia yang tidak dapat diungkapkan sekalipun oleh ahli tafsir. Tentunya masalah tersebut menjadi bahan pembahasan yang selalu aktual di segala zaman dan dalam keadaan kemajuan pemikiran umat manusia.

⁷¹ Ahmad Syukri, *Metodologi Tafsir al-Qur'an Kontemporer Dalam Pandangan Fazlur Rahman* (Jambi: Sulton Taha Press, 2007), hlm.

⁷² Ahmad Syirbasi, *Studi Tentang Sejarah Perkembangan Tafsir al-Qur'anul Karim* (Jakarta: Kalam Mulia, 1999)

G. Corak Tafsir Klasik

Kata corak adalah terjemahan dari Bahasa Arab yaitu kata “*alwan*,” ة ia merupakan bentuk jama’ (plural) dari kata *al-laun*) yang berarti warna. Ibnu Mandzur dalam *lisān al-Arāb* menyebutkan :

ولون كل شيء ما فصل بينه وبين غيره

Dan warna adalah setiap sesuatu yang dapat membedakan antara yang satu dengan yang lainnya.

Hal ini berarti kata warna dalam bahasa Arab juga bermakna jenis dan kekhasan dalam sesuatu.⁷³ Corak tafsir adalah nuansa atau sifat khusus yang mewarnai sebuah penafsiran dan merupakan salah satu bentuk ekspresi intelektual seseorang mufassir, ketika ia menjelaskan maksud-maksud ayat al- Qur’ān. Artinya bahwa kecenderungan pemikiran atau ide tertentu mendominasi sebuah karya tafsir.

a. Corak Tafsir Lughawi

Tafsir linguistik (*al-tafsir al-lughawi*) adalah tafsir yang dalam menjelaskan ayat-ayat al-Qur’ān didominasi dengan uraian tentang berbagai aspek kebahasaan dari pada pesan pokok dari ayat yang ditafsirkan. Seseorang yang ingin menafsirkan al- Qur’ān dengan pendekatan bahasa harus mengetahui bahasa yang digunakan al- Qur’ān yaitu bahasa arab dengan segala seluk-beluknya, baik yang terkait dengan nahwu, balaghah dan sastranya. Ahmad Syurbasyi menempatkan ilmu bahasa dan yang terkait (nahwu, Ṣaraf, etimologi, balaghah dan qira’at) sebagai syarat utama bagi seorang mufassir. Di sinilah, urgensi bahasa akan sangat tampak dalam penafsiran al- Qur’ān.

⁷³ Abu al-Fadl Jamal al-Din Muhammad Ibn Mukarram Ibn Manzūr al-Afriqi Al-Misri, *Lisān al-‘Arab*, (Beirut: Dar Sadr, 1990), 232.

Perkembangan tafsir linguistik sesungguhnya lahir dari satu kenyataan bahwa al-Qur'an dirurunkan dengan medium bahasa Arab, meskipun dinyatakan bahwa al-Qur'an menggunakan bahasa Arab yang jelas, *bi lisan 'arabiyyin mubin* (Q.S. *al-Syuara'*: 195), namun tidak dapat dibantah bahwa didalam al-Qur'an juga terdapat kata-kata yang asing (gharib), sehingga untuk memahaminya, diperlukan penguasaan yang sangat baik terhadap aspek-aspek bahasa Arab seperti kitab Ma'ani al-Qur'an karya al-Farra' (w. 207 H), Ma'ani al-Qur'an karya Al-Akhfasy (w. 215 H), Ma'ani al-Qur'an karya Al-Zujaj (w. 311 H), *Majāz* al-Qur'an karya Abu Ubaidah (w. 211 H). Muncul pula kitab tafsir yang khusus membahas kata-kata asing dalam al-Qur'an seperti kitab *Gharib al-Qur'an* karya Abban bin taglab abi said (w. 141 H), *Gharib al-Qur'an* karya Muhammad bin Said al-Kalby (w. 146 H) dan lain sebagainya.

Ciri khas yang menonjol dari tafsir linguistic (*al-tafsir al-lughawi*) adalah :

- a) Tafsir lughawi yang murni atau lebih banyak membahas hal-hal yang terkait dengan aspek bahasa saja, seperti *tafsir Ma'ani al-Qur'an* karya al-Farra, *Tafsir al-Jalalain* karya al-Suyuti dan *al-Mahally*.
- b) Tafsir lughawi yang pembahasannya campur-baur dengan pembahasan lain seperti hukum, Teology dan sejenisnya, seperti *Tafsir al-Tabary* li Ibn Jarir al-Tabary, *Mafatih al-Ghaib* li al-Fakhrudin al-Razy, dan sebagian besar tafsir dari awal hingga sekarang, termasuk *Tafsir al-Miṣbah* yang disusun oleh Qurais Ṣihab.⁷⁴

Disamping itu, *Tafsir Lughawi* juga banyak mengungkapkan aspek semantis atau sebuah kata, yang biasanya didasarkan pada sya'ir atau prosa Jahili, menguraikan aspek *Ṣaraf* (morfologi) dan *iṣṭiqaq* (derivasi) dan aspek *i'rab* atau kedudukan

⁷⁴*Ibid*, hlm. 43.

kata dan kalimat dengan memanfaatkan teori *nahwu* atau gramatika Bahasa Arab, dan menjelaskan aspek-aspek *uslub* serta aspek fonologi, termasuk didalamnya masalah perbedaan *qira'at* yang ada serta aspek-aspek lain yang menyangkut kompleksitas teori-teori linguistic.⁷⁵

b. Corak Tafsir Ilmi

Tafsir Ilmi adalah menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan pendekatan Ilmiah atau menggali kandungan al-Qur'an berdasarkan teori-teori ilmu pengetahuan. Alasan yang melahirkan penafsiran ilmiah adalah karena seruan al-Qur'an pada dasarnya adalah sebuah seruan ilmiah. Yaitu seruan yang didasarkan pada kebebasan akal dari keragu-raguan dan prasangka buruk, bahkan al-Qur'an mengajak untuk merenungkan fenomena alam semesta, atau seperti juga banyak kita jumpai ayat-ayat al-Qur'an ditutup dengan ungkapan-ungkapan, "Telah kami terangkan ayat-ayat ini bagi mereka yang memiliki ilmu", atau dengan ungkapan, "bagi kaum yang memiliki pemahaman", atau dengan ungkapan, "bagi kaum yang berfikir."

Karya yang bisa digolongkan dalam kelompok tafsir ilmi adalah *Tafsir al-Kabir* karya Imam Fakh al-Razi dan *Tafsir al-Jawahir* karya Tantawi Jauhari. Sebagian ulama ada juga yang memasukkan beberapa karya seperti *Ihya' 'ulūm al-dīn*, dan *Jawāhir al-Qur'ān* karya Imam al-Ghazāli; serta *al-Itqan* karya al-Suyūti sebagai karya yang mencerminkan corak tafsir ilmi ini. Ada beberapa ulama yang menolak adanya penafsiran al-Qur'an secara ilmiah, terutama penafsiran model al-Fakhr al-Razi dan Tantawi Jauhari karena dianggap terlalu berlebihan dalam penafsiran ilmiah dan terkesan

⁷⁵ *Ibid*, hlm. 117.

memaksakan diri membuat kaitan antara ayat-ayat al- Qur'an dan ilmu pengetahuan.⁷⁶

c. Tafsir *Ahkam (Fiqhi)*

Tafsir fikih (*al-Tafsir al-Fiqhi*) adalah penafsiran al-Qur'an yang menitik beratkan pada diskusi-diskusi tentang masalah hukum fikih. Tafsir corak fikih dibangun diatas wawasan *mufassirnya* dalam bidang fikih sebagai basisnya, karena fikih sudah menjadi minat dasar *mufassirnya* sebelum ia melakukan usaha penafsiran. Tafsir *fiqhī* ini juga dikenal dengan tafsir *ahkam*, yaitu tafsir yang lebih berorientasi kepada ayat-ayat hukum dalam al- Qur'an (ayat-ayat *ahkam*). Tafsir *fiqhī* lebih populer dengan sebutan tafsir *ahkam* karena lebih berorientasi pada ayat-ayat hukum dalam al- Qur'an. Orang yang pertama berhak menyandang predikat *mufassir* adalah Rasulullah SAW, kemudian para Sahabat.

Setelah ini periode *mufassir tabi'in*, kemudian periode *mufassir tabi'i tabi'in* dan orang-orang yang setelahnya, yang pada periode mereka ini dinamakan periode *tadwin* (pengodifikasian). Pada proses perkembangan selanjutnya, corak tafsir fikih semakin berkembang dengan berkembangnya ilmu fikih dan terbentuknya *mazhab-mazhab* fikih, dimana setiap golongan berusaha membuktikan kebenaran pendapatnya berdasarkan penafsiran-penafsiran mereka terhadap ayat hukum. Seiring dengan berkembangnya ilmu pengetahuan dengan cabang-cabangnya tafsirpun terus berkembang sampai periode *mutakhirin*. Di antara kitab-kitab yang tergolong tafsir *fiqhī* adalah *Ahkām al- Qur'an* karya al-Jassās *Ahkām al-Qur'an* karya Ibn al-'Arabi, dan *Al-Jāmi' li ahkām al-Qur'an* karya al-Qurtubī.⁷⁷

⁷⁶ Lutfi Assyaukani, *Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer*, dalam *Jurnal Pemikiran Islam Para Madina*, Vol. I. No. 1, Juli – Desember, 1998.

⁷⁷ Ahsin Sakho Muhammad, *Ensiklopedi Tematis al-Qur'an*, (Jakarta: PT Kharisma Ilmu, 2005), 76.

d. Corak Tafsir Teologis

Tafsir corak teologis (*al-tafsir al-i'tiqadi*) adalah suatu bentuk penafsiran al-Qur'ān yang lebih banyak mengedepankan tema-tema teologis dibanding pesan-pesan pokok al-Qur'ān, sebagaimana layaknya diskusi yang dikembangkan dalam literatur ilmu kalam (teologi Islam). Tafsir ini juga sarat dengan muatan sektarian dan pembelaan-pembelaan terhadap paham-paham teologis tertentu yang menjadi referensi utama bagi *mufasssirn*nya, ayat-ayat al-Qur'ān tertentu yang nampak memiliki konotasi berbeda satu sama lain, seringkali dimanfaatkan oleh kelompok-kelompok teologis tertentu sebagai basis penafsirannya, paling tidak ayat-ayat ini memberi peluang dan potensial untuk dijadikan alat sebagai pembenar atas paham-paham tertentu.⁷⁸

Diantara kitab-kitab tafsir yang bercorak teologi adalah Mafatih al-Ghaib karangan Fakhr al-din al-Razi (w. 606 H) yang bercorak teologi Sunni. Tafsir *Al-KaṢṢaf 'an Haqaiq al-Tanzil wa Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wīl* karya Al-Zamakhsyari (w. 538 H) yang bercorak teologi Mu'tazilah, dari golongan Syi'ah Imamiyah terdapat Abu fadl al-Tabarasi (w.538 H) yang mengarang kitab *Majma' Al-Bayān fi Ulum al-Qur'ān*. Sedangkan dari kalangan Syi'ah Zaidiyyah ada Muhammad Ali al-Syaukani (w. 1259 H) yang mengarang kitab *Faṭṭ al-Qadir*.⁷⁹

e. Corak Tafsir Sufistik

Tafsir sufi (*tafsir al-sufi*) terbagi dalam dua bagian; tafsīr tafsīr *Ṣūfi isyary* dan *Ṣūfi nadzary*. Tafsir *al-isyari* adalah tafsir yang dibangun atas dasar teori-teori sufistik yang bersifat

⁷⁸ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah perkembang tafsir al-Qur'ān*, (Yogyakarta: Idea Press, 2016), hlm. 121.

⁷⁹ Muhammad Husain al-Dhahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirin*, Vol. 1 (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), hlm. 205

falsafi, atau tafsir yang dimaksudkan untuk menguatkan teori-teori sufistik dengan menggunakan metode *Ta'wīl* dengan mencari makna batin (esetoris).⁸⁰ Tafsīr *sufi isyari* adalah tafsīr yang didasarkan atas pengalaman pribadi (*kasyaf*) si penulis seperti tafsīr *al-Qur`ān al-`Adzīm* karya al-Tustari, Haqāiq al-Tafsīr karya al-Sulami dan *Arāis al-Bayān fī Haqāiq al-Qur`ān* karya al-Syairazi. Tafsīr sufi isyari ini bisa diterima (diakui) dengan beberapa syarat, (1) ada dalil syar`i yang menguatkan, (2) tidak bertentangan dengan syari`at/rasio, (3) tidak menafikan makna zahir teks. Jika tidak memenuhi syarat ini, maka ditolak. Corak penafsiran Sufi ini didasarkan pada argumen bahwa setiap ayat al-Qur`ān secara potensial mengandung 4 tingkatan makna *Zahir, Batin, Hadd, dan matla'*.⁸¹

Contoh penafsiran ayat-ayat al-Qur`ān dengan melihat isyarat yang ada di dalamnya telah banyak dilakukan oleh para sahabat Nabi, diantaranya penafsiran isyari sahabat yaitu: Ketika para sahabat mendengar ayat pertama dari *surat al-Nasr* yang bunyinya:

إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ

Apabila telah datang pertolongan Allah dan kemenangan.⁸²

Di antara mereka ada yang mencoba memberikan penafsiran ayat tersebut dengan mengatakan bahwa ayat tersebut memerintahkan kepada mereka untuk bersyukur kepada Allah dan meminta ampunannya. Tetapi berbeda dengan Ibn Abbas yang mengatakan bahwa ayat tersebut adalah sebagai tanda ajal *Rasulullah Ṣallahu 'alaihi wasallam*.

Sebagaimana disebutkan dalam kitab Tafsīr al-Qur`ān al-Azīm, karya Sahl al-Tusturī (w. 283 H) ketika menafsirkan

⁸⁰ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah perkembang tafsir al-Qur`ān*, (Yogyakarta: Idea Press, 2016), hlm. 125.

⁸¹ Perguruan Tinggi Ilmu al-Qur`an, *Beberapa Aspek Ilmu Tentang al-Qur`an*, (Jakarta: Lentera Antar Nusa. 1994), 67.

⁸² Departemen Agama Republik Indonesia, *al-Qur`an Dan Terjemahan*.

Q.S. al-Baqarah: 22 sebagai berikut:

فَلَا تَجْعَلُوا لِلّٰهِ اَنْدَادًا وَّ اَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ

Janganlah kamu Mengadakan sekutu-sekutu bagi Allah
Padahal kamu mengetahui

Menurut Sahl al-Tusturī (w. 283 H) bahwa makna "andadan" ialah lawan, yaitu nafsu amarah. Jadi bukan saja yang dimaksud itu hanya berupa patung-patung, setan tetapi nafsu amarah yang sering dijadikan manusia sebagai tuhannya, sehingga terkadang lebih cenderung mengikuti nafsu amarahnya dibanding Tuhannya.⁸³

Sedangkan Tafsir sufi nazarī adalah tafsir sufi yang berlandaskan pada teori-teori dan ilmu-ilmu filsafat. Tafsir sufi nazarī dibangun untuk mempromosikan dan memperkuat teori-teori mistik yang dianut mufassir. Dalam menafsirkannya itu mufassir membawa al-Qur'ān melenceng jauh dari tujuan utamanya yaitu untuk kemaslahatan manusia, tetapi yang ada adalah penafsiran pra konsepsi untuk menetapkan teori mereka. al-Zahabi mengatakan bahwa tafsir sufi nazari dalam praktiknya adalah pensyarahan al-Qur'ān yang tidak memperhatikan segi bahasa serta apa yang dimaksudkan oleh syara'.

Penafsiran yang menggunakan corak tafsir sufi nazari sebagaimana disebutkan dalam kitab Fusus al-Hikam, karya 'Ibn Arabi ialah:

وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا

dan Kami telah mengangkatnya ke martabat yang tinggi” (QS. Maryam [19]: 57)

Menurut al-Zahabī penafsiran Ibn al-'Arabi tersebut sangat dipengaruhi oleh pemikiran filsafat alam yaitu dengan

⁸³ Sahl bin Abdullah bin Yunus bin Rafi' *al-Tusturī, Tafsīr al-Qur'an al-Azīm*, (t.t: t.tp.t.t), h. 8.

menafsirkan lafaz "makanan 'aliyyan" dengan antariksa, dan yang dimaksud ialah matahari, dan didalamnya terdapat maqam rohani Nabi Idris dan dibawahnya ada tujuh bintang, dan dia adalah bintang yang ke lima belas.⁸⁴

Diantara produk tafsir sufi adalah tafsir al-Qur'ān karya Sahal bin Abdillah al-Tusturi (w. 283 H), kitab Haqaiq al-Tafsir karya Abu Abd al-Rahman al-Sulami (w. 412 H), tafsir Ibnu 'Arabi (w. 638 H). Selanjutnya ada kitab 'Ara'is *Al-Bayān* fi Haqaiq al-Qur'ān karya Abu Muhammad Rauzabihan bin Abu al-Nasr al-Buqla al-Şairazi (w. 606 H), kemudian kitab Lataif al-Isyarat karya Abd al-Karim bin al-Hawazan ibn Abd al-Malik bin Talhah bin Muhammad al-Quşairi (w.465 H).⁸⁵

H. Corak Tafsir Kontemporer

Kata kontemporer berarti sezaman atau sewaktu.⁸⁶ Di dalam kamus Oxford Learner's Pocket Dictionary dijelaskan, ada dua pengertian dari *contemporary*. Pertama, *belonging to the same time* (termasuk waktu yang sama), dan yang kedua, *of the present time; modern* (waktu sekarang atau modern).⁸⁷ Sedangkan dalam bahasa Indonesia, kontemporer adalah pada masa kini atau dewasa ini.⁸⁸ Sebagian pakar berpandangan bahwa kontemporer identik dengan modern, keduanya saling digunakan secara bergantian. Dalam konteks peradaban Islam keduanya dipakai saat terjadi kontak intelektual pertama dunia Islam dengan Barat. Kiranya tak

⁸⁴ Muḥammad Ḥusain al-Ẓahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, jilid 2, h. 253

⁸⁵ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah perkembang tafsir al-Qur'ān*, (Yogyakarta: Idea Press, 2016), hlm. 130

⁸⁶ Al-Hafizh Al-Imam Jalaluddin Suyuṭī, *Al-Itqan* (Kairo: Dar Al-Turats, n.d.), 925.

⁸⁷ John M. Echols dan Hasan Sadily, *Kamus Inggris-Indonesia* (Jakarta: Gramedia, 2003)

⁸⁸ Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Gramedia, 2003).

berlebihan bila istilah kontemporer disini mengacu pada pengertian era yang relevan dengan tuntutan kehidupan modern.⁸⁹

Tafsir Kontemporer ialah Tafsir atau penjelasan ayat Alquran yang disesuaikan dengan kondisi kekinian atau saat ini. Pengertian seperti ini sejalan dengan pengertian *tajdid* yakni usaha untuk menyesuaikan ajaran agama dengan kehidupan kontemporer dengan jalan men*Ta'wīl*kan atau menafsirkan sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan serta kondisi sosial masyarakat.⁹⁰ Pada masa kontemporer, metode penafsiran al-Qur'an yang berkembang sudah sangat beragam. Fazlur Rahman, misalnya menggagas metode tafsir kontekstual. Menurutnya, ayat-ayat al-Qur'an tidak bisa dipahami secara literal (harfiah) sebagaimana yang dipahami para mufassir klasik.⁹¹ Menurut Kuntowijoyo, kemunculan Tafsir kontemporer erat kaitannya dengan mulai muncul istilah pembaharuan yang dipopulerkan oleh beberapa ulama moderen kontemporer yang menginginkan pendekatan dan metodologi baru dalam memahami Islam. Persepsi para pembaharu memandang bahwa Pemahaman Alquran yang terkesan jalan di tempat.⁹²

Sayyid Rasyid Ridha mengatakan bahwa tafsir kontemporer memiliki perpaduan bentuk antara *bil Ma'tsur* dan *bil Ra'yi* atau yang disebut dengan *Ṣāhih al-Manqūl wa Ṣārih al-Ma'qūl* (mengggunakan riwayat yang benar dan nalar yang bagus). Nasruddin Baidan menyebutnya sebagai *izdiwaj* yaitu perpaduan antara bentuk *bil Ma'tsur dan bil Ra'yi*.⁹³ Disamping itu, metode yang kerap kali digunakan oleh para mufassir kontemporer adalah metode *maudhu'i* dan metode kontekstual. Quraiṣ Ṣihab mengatakan pakar yang pertama sekali merintis metode *maudhu'i*

⁸⁹ Ahmad Syukri, *Metodologi Tafsir al-Qur'an Kontemporer Dalam Pandangan Fazlur Rahman* (Jambi: Sulon Ṭaha Press, 2007).

⁹⁰ M. Quraisy Ṣihab, *Membumikan al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1998).

⁹¹ Syauqi Nawawi, *Rasional Tafsir*, (Jakarta: Paramadina, 2002), hlm.

122

⁹² Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006).

⁹³ Nasruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia* (Solo: Tiga Serangkai, 2003), 18.

adalah seorang guru besar dari Universitas al-Azhar yaitu: Ahmad Al-Kuuny.⁹⁴ Sedangkan Muhammad Husein Az-Zahabi dalam *at-Tafsir wa al-Mufasssirun* menjelaskan bahwa corak yang berkembang pada masa kontemporer ini ada lima, yaitu: corak *'ilmi, madzhabi, ilhadi, falsafi, dan adabi ijtima'i*.

Ali Harb menyarankan tentang adanya pembacaan kritis pada tafsir al-Qur'an. Menurutnya, pembacaan kritis itu adalah pembacaan atas teks Alquran yang selama ini tak terbaca dan ingin menyingkapkan kembali apa yang tak terbaca itu.⁹⁵ Hal itu dibutuhkan karena Alquran sebagai produk budaya, yakni teks yang muncul dalam sebuah struktur budaya Arab abad ketujuh, selama lebih dari dua puluh tahun dan ditulis dengan berpijak pada aturan-aturan budaya tersebut.⁹⁶ Pesan sebenarnya dari al-Qur'an bukanlah makna yang ditunjukkan oleh ekspresi literal, tetapi nilai moral di balik ekspresi literal tersebut. Oleh karena itu, ayat-ayat al-Qur'an harus lebih dipahami dalam kerangka informasi moral yang dikandungnya. Untuk mengetahui informasi moral dari ayat-ayat al-Qur'an, dan meyakini pentingnya situasi dan kondisi historis di balik turunnya ayat-ayat al-Qur'an. Situasi dan kondisi historis ini tidak hanya menjelaskan *asbabun nuzul* sebagaimana yang dikenal dalam ilmu pengetahuan, tetapi juga lebih luas dari itu. Ayat-ayat al-Qur'an adalah pernyataan moral, agama, dan sosial yang dibuat oleh Allah tentang apa yang terjadi dalam kehidupan manusia.

Selaras dengan itu, ayat-ayat al-Qur'an adalah pernyataan moral, religius, dan sosial Tuhan untuk merespons apa yang terjadi dalam masyarakat. Di dalam ayat-ayat itulah terdapat ideal moral, yang pada giliran selanjutnya ideal moral inilah yang harus dijadikan acuan dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an. Kajian tentang al-Qur'an dalam khazanah intelektual Islam memang tidak

⁹⁴ *Ibid*, hlm. 19.

⁹⁵ Ali Harb, *Naqd an-Nas*, (Beirut: al-Markaz atsTsaqafi, 1995), hlm. 204-205

⁹⁶ NaSr Hamid Abu Zaid, *Mafhum an-Nas: Dirasat fi 'Ulum al-Qur'an*, (Kairo: al-Hay'ah al-MiSriyyah al-'Ammah li al-Kitab, 1993), hlm. 27-28.

pernah mandeg. Setiap generasi memiliki tanggung jawab masing-masing untuk menyegarkan kembali kajian sebelumnya.⁹⁷ Kemunculan metode tafsir kontemporer diantaranya dipicu oleh kekhawatiran yang akan ditimbulkan ketika penafsiran al-Qur'an dilakukan secara tekstual, dengan mengabaikan situasi dan latar belakang turunnya suatu ayat sebagai data sejarah yang penting.⁹⁸

Muhammad Husein al-Zahabi dalam *at-Tafsir wa al-Mufasssirun* menjelaskan bahwa corak yang berkembang pada masa kontemporer ini ada lima, yaitu: corak 'ilmi, madzhabi, ilhadi, falsafi, dan adabi ijtima'i.⁹⁹ Berikut ini dijelaskan tentang corak-corak tersebut:

a. Corak Tafsir 'Ilmi

Dalam corak penafsiran 'ilmi seorang mufasssir dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an cenderung menyelaraskan antara teori ilmiah atau aspek metafisika alam dengan ayat al-Qur'an. al-Qur'an yang bersifat universal telah memberikan gambaran seluas-luasnya tentang fenomena alam semesta, yang ternyata setelah dicocokkan sangat berkesesuaian dengan teori ilmu pengetahuan yang dimiliki manusia pada masa ini. Husain Adz-Dzahabi memberikan pengertian tafsir ilmi yaitu:

التفسير الذي يحكم الإطلاحات العلمية في عبارات القرآن
ويجتهد في استخراج مختلف العلوم والآراء الفلسفية منها

Tafsir yang menetapkan istilah ilmu-ilmu pengetahuan dalam penuturan al-Qur'an. Tafsir ilmi berusaha menggali dimensi

⁹⁷ NurcholiS Setiawan, "*al-Qur'an Dalam Kesejarahan Klasik dan Kontemporer*," *Jurnal Study al-Qur'an*, (2006), hlm. 93

⁹⁸ Ahmad Syukri, *Metodologi Tafsir al-Qur'an Kontemporer*, 58.

⁹⁹ Muhammad Husain Adz-Dzahabi, *At-Tafsir wa al-Mufasssirun ...*, II: 347.

ilmu yang dikandung al-Qur'ān dan berusaha mengungkap berbagai pendapat keilmuan yang bersifat falsafi.¹⁰⁰

Sedangkan Abd Al-Majid Abd As-Salam Al-Mahrasi juga memberikan batasan sama terhadap tafsir ilmi, yaitu: “Tafsir yang mufasirnya mencoba menyingkap ibarat-ibarat dalam al-Qur'an yaitu mengenai beberapa pandangan ilmiah dan istilahnya serta mengerahkan segala kemampuan dalam menggali berbagai problem ilmu pengetahuan dan pandangan-pandangan yang bersifat falsafi”.¹⁰¹

Maka dapat disimpulkan bahwa tafsir ilmi adalah penafsiran al-Qur'ān melalui pendekatan ilmu pengetahuan sebagai salah satu dimensi ajaran yang terkandung dalam al-Qur'ān.¹⁰² Mufasir menjelaskan makna yang terkandung dalam al-Qur'ān dengan metode atau pendekatan ilmiah atau ilmu pengetahuan. tafsir ilmi yaitu penafsiran corak yang berusaha untuk mengungkap hubungan ayat-ayat kauniyah dalam al-Qur'ān dengan bidang ilmu pengetahuan untuk menunjukkan kebenaran mukjizat al-Qur'ān.¹⁰³

b. Corak Tafsir *Madzhabi*

Menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ān dengan nuansa atau kecenderungan seorang mufassir terhadap madzhab aqidah yang diyakininya. Perlu diperjelas bahwa di sini bukan madzhab yang beroperasi dalam ruang lingkup fiqh tetapi mazhab dalam ruang lingkup aqidah. Di antara mazhab-mazhab tersebut adalah: *ahlussunnah waljama'ah (sunni)*, *Syi'ah*, *Khawarij*, *Mu'tazilah*, *Jabariyah*, *Şifatiyah*, dan *Murji'ah*.¹⁰⁴

¹⁰⁰ Badri Khaeruman, *Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur'an*, (Pustaka Setia: Bandung 2004), 109.

¹⁰¹ *Ibid.* hlm. 109.

¹⁰² *Ibid.* hlm. 108.

¹⁰³ Mohamad Gufron dan Rahmawati, *Ulumul Qur'an: Praktis dan Mudah*, (Yogyakarta: Teras, 2013) hlm. 195.

¹⁰⁴ Muhammad ibn 'Abd al-Karim Ahmad al-Syahrastani, *Al-Milal wa Al-Nihal*, Terj. Syuaidi Asy'ari (Bandung: Pustaka Mizan, 2004), hlm. 7-10.

Berikut beberapa contoh kitab tafsir yang menggunakan corak tersebut antara lain sebagai berikut:

- a. Aliran Ahlussunnah (Tafsir Syeikh Muhammad Abduh, al-Manar).
- b. Aliran Syi'ah Imamiyah (*Bayan as-Sa'adah fi Maqamat al-'Ibadah*, karya Syeikh Sulṭan Muhammad al-Khurasani, tafsir *Alaa-u ar-Rahman fi Tafasir al-Qur'ān* Karya Syeikh Muhammad Jawad an-Najafy).
- c. Aliran Ibadhiyah (*Himyan az-Zaadi ila Dar al-Ma'ad* karya Muhammad bin Yusuf Iṭfiyas).
- d. Aliran Bahaa-iyah dari kelompok baṭiniyah (*Rasaa-il* karya Abi Fadha-il al-jurfadiqani).

c. Corak Tafsir *Falsafi*

Pada masa keemasan Islam banyak buku-buku filsafat Yunani yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab, sehingga membuat para cendekiawan muslim banyak berkuat pada disiplin ilmu ini. Dampaknya adalah berbagai sendi keilmuan Islam dimasuki filsafat, tidak terkecuali ilmu tafsir.

Secara definisi, tafsir *falsafi* adalah upaya penafsiran al-Qur'ān yang dikaitkan dengan persoalan-persoalan filsafat,¹⁰⁵ atau bisa juga diartikan dengan penafsiran ayat-ayat al-Qur'ān dengan menggunakan teori-teori filsafat. Sedangkan menurut al-Dzahabi, tafsir *falsafi* adalah menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan pemikiran atau pandangan falsafi, seperti *tafsir bi al-ra'yi*. Dalam hal ini ayat al-Qur'ān lebih berfungsi sebagai justifikasi pemikiran yang ditulis, bukan pemikiran yang menjustifikasi ayat al-Qur'ān.¹⁰⁶ Kaitannya dengan tafsir yang bercorak tafsir falsafi ini ulama terbagi menjadi dua golongan:

¹⁰⁵ Quraisy Ṣihab dkk, *Sejarah dan Ulum al-Qur'an*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999), hlm. 182

¹⁰⁶ Al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, (Kairo: Dar al-Hadits, 2005), hlm. 366.

Pertama, mereka yang menolak ilmu-ilmu yang bersumber dari buku-buku karangan para ahli filsafat, mereka menolaknya karena menganggap bahwa antara filsafat dan agama adalah dua bidang ilmu yang saling bertentangan, sehingga tidak mungkin disatukan.

Kedua, mereka yang mengagumi filsafat, mereka menekuni dan menerima filsafat selama tidak bertentangan dengan norma-norma Islam, mereka berusaha memadukan filsafat dan agama serta menghilangkan pertentangan yang terjadi di antara keduanya.¹⁰⁷ Diantara cara kelompok kedua yang memadukan antara norma-norma Islam dengan filsafat adalah dengan cara menakwilkan teks-teks keagamaan disesuaikan dengan teori-teori filsafat, seperti penafsiran al-Farabi terhadap beberapa ayat al-Qur'an, misalnya Surat al-Hadid ayat 3:

والظاهر والباطن

Al-Farabi menafsirkan ayat di atas dengan mengatakan, tidak ada keberadaan yang lebih sempurna daripada keberadaan-Nya, tidak ada yang tersembunyi dari kekurangan sesuatu yang ada, dalam keberadaan Dzāt-Nya Dia *zahir* (tampak), dan sebab ke-*zahiran*-Nya Dia tidak tampak (*baṭin*), dengan-Nya tampilkanlah semua yang tampak, seperti matahari yang bisa menampakkan semua yang tersembunyi, dan menyembunyikannya bukannya karena tersembunyi.¹⁰⁸ Adapun karya-karya para ulama dalam bidang tafsir *falsafi* ini diantaranya adalah *rasail ikhwan al-Safa*, *Fusus al-Hikam* dan *Rasail Ibnu Sina*.

d. Corak Tafsir *Tarbawi*

¹⁰⁷ Rosihan Anwar, *Ilmu Tafsir*, (Bandung: Pustaka Setia, 2008), hlm. 169-170.

¹⁰⁸ Al-Farabi dalam Abdul Syukur, "Mengenal Corak Tafsir al-Qur'an". Jurnal EL-FURQANIA. Vol. 01 No. 01 Agustus 2015, hlm. 95.

Tafsir al-Qur'ān juga ada yang bercorak *tarbawi*, kata *tarbawi* bermakna sesuatu yang bersifat atau mengenai pendidikan¹⁰⁹, dari arti ini, tafsir tarbawi berarti tafsir yang digunakan sebagai alat untuk mengeksplor ajaran-ajaran Islam dalam kaitannya untuk mengembangkan dan mencapai tujuan pendidikan. tafsir tarbawi adalah menekankan kepada tema-tema dan untuk keperluan tarbiyah (pendidikan Islam), sehingga yang menjadi fokus pada pembahasan tafsir bercorak seperti ini adalah sistem pengajaran yang ada dalam al-Qur'ān, seperti bagaimana Luqman mengajari anaknya untuk tidak menyekutukan Allah, bagaimana al-Qur'ān mengajarkan umat Islam untuk berbuat baik kepada kedua orang tuanya, selama kedua orang tuanya tersebut tidak mengajak pada kesyirikan.

Contoh dari penafsiran bercorak seperti ini bisa kita lihat pada Surah Luqman ayat 13:

وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ

Dan ingatlah ketika Luqman berkata kepada anaknya, di waktu ia memberi pelajaran kepadanya: hai anakku, janganlah kamu mempersekutukan Allah, sesungguhnya mempersekutukan Allah adalah benar-benar kezaliman yang besar.

Dalam ayat ini, Luqman bin 'Anqa' bin Sadun berpesan kepada anaknya yang bernama Taran agar tidak menyekutukan Allah, karena menyekutukan Allah termasuk kezaliman yang besar. Hal ini menurut Ibnu Katsir bisa dimaklumi mengingat orang tua merupakan orang yang paling sayang terhadap anaknya, maka pantas jika ia memberikan yang terbaik untuk anaknya, dan pelajaran pertama yang diberikan oleh Luqman adalah ajaran ketauhidan dan peringatan agar menjauh dari berbuat zalim kepada Allah, yaitu dengan cara menyekutukan-

¹⁰⁹ Atabik Ali, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia*, (Yogyakarta: Multi Karya Grafika, 1996), hlm. 454.

Nya.¹¹⁰

e. Corak Tafsir *I'tiqadi*

Diantara corak tafsir ada pula yang bercorak *i'tiqadi*, kata *i'tiqadi* diambil dari kata *i'tiqad* yang artinya keyakinan, kepercayaan atau dogma.¹¹¹ Dari arti ini maka bisa diketahui bahwa tafsir yang bercorak *i'tiqadi* adalah tafsir yang fokus pembahasannya adalah masalah akidah. Menurut al-Dzahabi, tafsir yang bercorak seperti ini memerlukan kepandaian yang istimewa, dan penyandarannya terhadap akal lebih besar daripada penyandarannya terhadap teks, karena (terutama sekali tafsir *i'tiqadi* yang *bi al-ra'yi al-madhmum*) untuk mempermudah mufassir-nya menggiring *ibarah* sesuai dengan keinginannya, dan membelokkan pandangan yang berseberangan dengan pendapatnya.¹¹²

f. Corak Tafsir *Adabi al-Ijtima'i*

Dalam corak ini mufassir dalam menjelaskan al-Qur'ān cenderung menggunakan maknanya dari sudut pandang konteks status sosial untuk menjawab segala permasalahan umat pada saat ini. Setidaknya ada beberapa perintis di dalam corak ini. Seperti Muhammad Şahrur, Riffat Hasan, Hassan Hanafi, Nasr Hamid Abu Zayd, Muhammad Arkoun, Abul Kalam Azad, Fazlur Rahman, John Wansbrough, Farid Essack, dan Sayyid Qutb.¹¹³

Adapun karakteristik dari tafsir kontemporer yang menjadi keistimewaan tafsir masa ini adalah sebagai berikut:

¹¹⁰ Abu al-Fida' Isma'il Ibn Umar Ibn Katsir al-Quraisy al-Dimasyq, *Tafsir al-Qur'an al-Azim*, (Dimasyqi: Dar Ṭayyibah, 1999), 412.

¹¹¹ Atabik Ali, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia*, (Yogyakarta: Multi Karya Grafika, 1996), hlm. 156.

¹¹² Al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufassirun*, (Kairo: Dar al-Hadīṭ, 2005), hlm. 316.

¹¹³ Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin, *Studi al-Qur'an Kontemporer* (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 2002), xv-xvi.

- a. Tidak mengandung kisah-kisah israilliyat dan naŞraniyat.
- b. Bersih dari berbagai hadits maudhu' (hadits palsu) yang disandarkan kepada Rasulullah SAW atau kepada sahabat-sahabat beliau.¹¹⁴
- c. Memadukan antara teori kekinian atau kontekstualis dengan kaedah teori al-Qur'ān, sehingga terdapat koherensi antara keduanya.¹¹⁵
- d. Menyingkap dengan lugas aspek keindahan bahasa al-Qur'ān, dan sangat singkat dan penjelasannya tidak membosankan. Dari aspek ini nantinya akan melahirkan corak tafsir *adabi ijtima'i*.
- e. Tidak ada unsur penafsiran pembelaan terhadap sekte mazhab tertentu. Lebih tepatnya karena permasalahan penafsiran terhadap sekte mazhab hanya terjadi pada masa klasik (salaf), sedangkan teori ini sangat bertentangan dari definisi tafsir kontemporer.¹¹⁶

¹¹⁴ Al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun II*, (Kairo: Dar al-Hadiṭ, 2005), hlm. 347.

¹¹⁵ Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007) hlm. 8

¹¹⁶ Muhammad Abdurrahman, *Penafsiran al-Qur'an Dalam Perspektif Nabi Muhammad SAW*, (Bandung: Pustaka Setia, 1999), hlm. 70.

BAB III

ANALISIS PERBANDINGAN TAFSIR AL-ṬABARI DAN TAFSIR AL-MUNĪR TERHADAP MAKNA *ISTIWĀ'*

A. Biografi Ibnu Jarir al-Ṭabari

Salah satu khazanah keilmuan Islam adalah literatur tafsir yang begitu banyak dengan keragaman metode, pendekatan, corak, visi, dan paradigmanya mulai dari masa Rasulullah saw, masa shahabat, tabi'in, tabi' at-abi'in hingga era modern saat ini.

Dalam khazanah keilmuan klasik, Ibnu Jarir al-Ṭabari dipandang sebagai tokoh pewaris terpenting dalam ilmu *hadits*, *fiqh*, *lughah*, *tarikh*, termasuk tafsir al-Qur'an dan juga menyangand predikat *Syaikh al-Mufasssirin*. Hal tersebut tercermin dari dua maha karyanya, kitab *Tarikh al Umam Wa al Mulk dan Jāmi' al-Bayān Fi Tafsir al-Qur'an* yang menjadi rujukan ilmiah utama bagi para cendikiawan muslim pada masanya.

a) Riwayat Ibnu Jarir al-Ṭabari

Nama lengkap Ibn Jarir al-Ṭabari ini adalah Muhammad Ibn Jarir Ibn Yazid Ibn Khalid at-Ṭabari,¹ ada yang menyatakan Muhammad Ibn Jarir Ibn Yazid Ibn Katsir Ibn Galib at-Ṭalib,² ada juga yang menyebut Muhammad Ibn Jarir Ibn Yazid Ibn Kasir al-Muli at-Ṭabari yang bergelar Abu Ja'far.³

al-Ṭabari lahir di Amul, sebuah wilayah provinsi Tabaristan pada tahun 224 H/838 M (ada juga yang menyatakan tahun 225 H/839 M), kemudian ia hidup dan berdomisili di Baghdad hingga wafatnya, yaitu pada tahun 310 H/923 M, pada hari Sabtu, kemudian dimakamkan pada hari Ahad di rumahnya pada hari keempat akhir Syawal 310 H, (ada

¹ Muhyidin Khalil al Misi, *Tarjamatu Ibnu Jarir al-Ṭabari Jāmi'ul Bayan an Ta'wil Ayy al-Qur'an*, (Beirut: Dar al Fikr, 1984), jilid 1, hlm. 3

² Husain Muhammad Az-Zahabi, *At-Tafsir Wal Mufasssirin*, (Beirut: Dar al-Kutub, 1984), jilid 1, hal 3

³ Syamsudin Muhammad Ibn 'Ali Ibn Ahmad Ad-Dawudi, *Tabaqat al Mufasssirin*, (Maktabah Wahbah, 1972) jilid 2, hlm. 106.

yang berpendapat wafatnya Ahad dan dimakamkan hari Senin hari kedua akhir bulan Syawal) dan ada juga yang berpendapat hari ketujuh akhir bulan Syawwal.

Ayah al-Ṭabari, Jarir Ibn Yazid adalah seorang ulama, dan dialah yang turut membentuk al-Ṭabari menjadi seorang yang menggeluti di bidang agama. Ayahnya pula lah yang memperkenalkan dunia ilmiah kepada al-Ṭabari dengan membawanya belajar pada guru-guru di daerahnya sendiri, mulai dari belajar al-Qur'ān hingga ilmu-ilmu agama lainnya. Dengan ketekunan dalam belajar al-Ṭabari hafal al-Qur'ān pada usia 7 tahun, kemudian pada usia 8 tahun sering dipercaya masyarakat untuk menjadi imam sholat dan pada umur 9 tahun ia mulai gemar menulis hadits Nabi.

Doktor Muhammad Az-Zuhaili berkata: “Berdasar berita yang dapat dipercaya, sesungguhnya semua waktu Abu Ja'far al-Ṭabari telah dikhususkan untuk ilmu dan mencarinya. Dia bersusah payah menempuh perjalanan jauh untuk mencari ilmu sampai masa mudanya dihabiskan untuk berpindah dari satu tempat ke tempat lainnya. Dia tidak tinggal menetap kecuali setelah usianya mencapai antara 35-40 tahun. Dalam masa ini, Abu Ja'far al-Ṭabari hanya memiliki sedikit harta karena semua hartanya dihabiskan untuk menempuh perjalanan jauh dalam musafir menimba ilmu, menyalin, dan membeli kitab. Untuk bekal semua perjalanannya, pada awalnya Abu Ja'far al-Ṭabari bertumpu pada harta milik ayahnya. Tatkala Abu Ja'far sudah kenyang menjalani hidup dalam dunia perjalanan mencari ilmu, akhirnya dia pun tinggal menetap.

Tatkala hidupnya terputus dari kegiatan musafir untuk menimba ilmu, maka sisa usianya difokuskan untuk menulis, berkarya dan mengajar ilmu yang dimilikinya kepada orang lain. Ilmu telah menyibukkannya dan memberikan kenikmatan dan kelezatan tersendiri yang tidak akan pernah dirasakan kecuali bagi yang telah menjalaninya. Ketika seseorang telah tenggelam dalam lautan ilmu di masa mudanya, maka menikah

sering terabaikan. Ketika usia telah mencapai 35-40 tahun dan tersibukkan dalam majlis ilmu, maka keinginan menikah menjadi semakin hilang. Beliau memanfaatkan waktunya untuk mempelajari kitab- kitab yang berjilid-jilid dan berlembar-lembar serta untuk berkarya.

Para guru Ibn Jarir al-Ṭabari sebagaimana disebutkan oleh al-Dzahabi yaitu⁴, Muhammad Ibn Abdul Malik Bin Abi asy-Syawarib, Ismail Bin Musa as-Sanadi, Ishaq Bin Abi Israel, Muhammad Bin Abi Ma`syar, Muhammad Bin Hamid ar-Razi, Ahmad Bin Mani`, Abu Kuraib Muhammad Bin Abd al-A`la ash-Shan`ani, Muhammad Bin alMutsanna, Sufyan Bin Waqi`, Fadhl Bin ash-Shabbah, Abdah Bin Abdullah ash-Shaffar, dan lain-lain.

Sedangkan muridnya yaitu: Abu Syu'aib bin al Hasan al Harrani, Abu al-Qasim at-Ṭabrani, Ahmad bin Kamil al-Qadhi, Abu Bakar al- Syafi'i, Abu Ahmad Ibn Adi, Mukhallad bin Ja'far al Baqrahi, Abu Muhammad Ibn Zaid al-Qadhi, Ahmad bin al-Qasim al-Khasysyab, Abu Amr Muhammad bin Ahmad bin Hamdan, Abu Ja'far bin Ahmad bin Ali al-Katib, Abdul Ghaffar bin Ubaidillah al Hudhaibi, Abu al-Mufadhdhal Muhammad bin Abdillah al--Syaibani, Mu'alla bin Said, dan lain-lain.⁵

Karya-karya at-Ṭabari meliputi banyak bidang keilmuan, ada sebagian yang sampai ke tangan kita, namun terdapat karya yang tidak sampai pada kita. Karya-karya ini menjadi bukti konkrit tentang kejeniusan dan keluasan keilmuannya. Dr. Abdullah bin Abd al Muhsin al Turkiy, dalam *Muqaddimah Tahqiq Tafsir al-Ṭabari* menyebutkan 40 lebih karya Ibn Jarir al-Ṭabari.⁶ Diantara karyanya di bidang hukum, *Adab al Manasik, al Adar fi al Ushul, BasiṬ al Qaul fi Ahkam*

⁴ Syaikh Ahmad Farid, *Biografi 60 Ulama Salaf*, (Jakarta: Pustaka al Kautsar, 2006), hlm. 620.

⁵ *Ibid.* 620

⁶ Abdullah bin Abd. Al Muhsin al-Turkiy, *Muqaddimah al-Tahqiq Tafsir al-Ṭabari*, (Giza: Daar Hijr, cet.1,2001), hlm. 46.

Syara'i al Islam (belum sempurna ditulis), *Ikhtilaf, khafif, laṭif al Qaul fi Ahkam Syara'i al Islam* dan telah diringkas dengan judul *Al Khafif Fi Ahkami Syara'i al Islam, Radd 'Ala Ibn 'Abd al Hakam 'Ala Malik, Adab al- Qudhah al-Radd 'Ala Dzi al Asfar* (berisi bantahan terhadap Ali Dawud bin Ali al-Dhahiry), *Ikhtiyar min Aqawil Fuqaha*. Dalam bidang al- Qur'an dan tafsirnya, *Fashl Bayan Fi Tafsir al-Qur'an, Jāmi' al Bayan Fi Tafsir al Qur'an*, dan kitab *al Qira'at*. Dalam bidang hadits, kitab *Fi 'Ibarah al Ru'ya Fi al Hadits, Al Musnad al-Mujarad, Musnad Ibn 'Abbas, Syarih al-Sunnah*. Dalam bidang teologi, *Dalalah, Fadhail Ali ibn Abi Ṭalib, al Radd 'Ala al Harqussiyah, Syarih dan Tabsyir atau al Basyir Fi Ma'alim al Din*. Dalam bidang etika keagamaan, *Adab al- Nufus al-Jayyidah wa al-Akhlaq Wa al-Nafisah, Adab al-Tanzil* (berupa risalah). Dalam bidang sejarah, *Dzayl al-Mudzayyil, Tarikh al-Umam Wa al Muluk dan Tahdzib al Ashar*.⁷

b) Penilaian Ulama Terhadap Imam al-Ṭabari

Imam Ṭabari bukan berasal dari keluarga yang mapan atau kaya. Hal ini bisa dibuktikan dengan bekal dari orang tuanya yang ketika dicuri ia tidak dapat menggantinya lagi. Begitujuga kisah kelaparan yang dia alami selama di Mesir dan kiriman orang tuanya yang dikirim terlambat, sehingga ia terpaksa menjual pakaiannya. Namun dengan keterbatasan ekonomi tersebut tidak lantas melunturkan semangat Imam Ṭabari dalam menuntut ilmu.

Penguasaan al-Ṭabari terhadap berbagai disiplin ilmu ini menjadi catatan sendiri para ulama sepanjang masa, sehingga tidak heran sederet predikat dan sanjungan disematkan kepadanya. al-Khaṭīb al-Baghdadi (w.463H) salah satunya. Dalam kitab *Tarikh Baghdad*, ia menyatakan, “al-Ṭabari adalah seorang ulama paling terkemuka yang pernyataannya sangat diperhitungkan dan pendapatnya pantas

⁷ *Ibid.* 621.

menjadi rujukan, karena keluasan pengetahuan dan kelebihannya. Ia menguasai berbagai disiplin ilmu yang sulit ditandingi oleh siapa pun di masa itu.” Pengakuan terhadap keilmuan al-Ṭabari tidak hanya datang dari para ulama lintas generasi sesudahnya yang mengkaji dan meneliti karya-karya besarnya, seperti Ibn al-ʿAtsir (w.630H), al-Nawawi (w.676H), Ibn Taimiyah (w.728H), al-Dzahabi (w.748H), Ibn Katsir (w.774H), Ibn Hajar al-ʿAsqalani (w.852H), al-Suyuṭi (w.911H) dan lain-lain. Tapi para ulama yang hidup satu generasinya juga tidak kurang menyatakan kekaguman dan pujiannya, di antara pujian mereka terhadap Imam Ṭabari adalah sebagai berikut: Abu Saʿid berkata, “Muhammad bin Jarir berasal dari daerah Amul, menulis di negri Mesir. Lalu pulang ke Bagdad, dan telah mengarang beberapa kitab yang monumental, dan itu menunjukkan luasnya ilmu beliau.” al-Khatib berkata, “Muhammad bin Jarir bin Yazid bin Katsir bin Ghalib, beliau adalah salah satu Aimmah Ulama’ (sesepuh ulama’), perkataannya bijaksana dan selalu dimintai pendapatnya karena pengetahuannya dan kemuliaannya.”⁸ al-Suyuti menjelaskan “Kitab tafsir Muhammad bin Jarir al-Ṭabari adalah tafsir paling besar dan luas. Di dalamnya ia mengemukakan berbagai pendapat dan mempertimbangkan mana yang paling kuat, serta membahas *iʿrab* dan *istinbat*. Karena itulah ia melebihi tafsir-tafsir karya para mufassir”.⁹

Beliau telah mengumpulkan ilmu-ilmu yang tidak penah ada seorang pun yang melakukannya semasa hidupnya. Beliau adalah seorang *Hafidz*, pandai ilmu *Qiraʿat*, ilmu *Maʿani faqih* terhadap hukum-hukum al-Qurʿān, tahu *sunnah* dan ilmu cabang-cabangnya, serta mampu mengetahui mana yang shahih dan yang cacat, *nasikh dan mansukhnya*, *aqwalus shahabah* dan *tabiʿin*, tahu sejarah hidup manusia dan

⁸ Amaruddin, *Mengungkap Tafsir Jāmiʿ al-Bayān fi Tafsir al-Qurʿan* Karya al-Ṭabari, hlm. 20

⁹ Jurnal Syahadah, Vol. II, No. II, Oktober 2014

keadaanya. Beliau memiliki kitab yang masyhur tentang “*sejarah umat dan biografinya*” dan kitab tentang “tafsir” yang belum pernah ada mengarang semisalnya dan kitab yang bernama “*Tahdzibul Atsar*” yang belum pernah aku (Imam al-Dzahabi) lihat semacamnya, namun belum sempurna. Beliau juga punya kitab-kitab banyak yang membahas tentang “*Ilmu Ushul Fiqih*” dan pilihan dari aqwal para Fuqaha’. Imam al-Dzahabi berkata: “Beliau adalah orang Tsiqah, jujur, khafidz, sesepuh dalam ilmu tafsir, imam (ikutannya) dalam ilmu fiqh, ijma’ serta hal-hal yang diperselisihkan, alim tentang sejarah dan harian manusia, tahu tentang ilmu Qira’at dan bahasa, serta yang lainnya.” al-Hasan ibn Ali al-Ahwazi, ulama Qira’at, menyatakan, “Abu Ja’far al-Ṭabari adalah seorang ulama fiqh, hadits, tafsir, nahwu, bahasa dan ‘arudh. Dalam semua bidang tersebut dia melahirkan karya bernilai tinggi yang mengungguli karya para pengarang lain.”

Banyak ulama membicarakan beliau, baik dari kepribadian maupun kehidupan beliau yang ditinjau dari berbagai sisi dan sudut pandang. al-Khatib berkata: “Ibnu Jarir at-Ṭabari adalah salah satu imam dan pemimpin umat, perkataannya dapat dijadikan hukum dan pendapatnya dapat dijadikan rujukan. Hal ini dikarenakan keilmuan dan kelebihan yang beliau miliki. Beliau mengumpulkan bermacam-macam ilmu pengetahuan yang tidak ada bandingannya pada masa itu. Beliau adalah seorang *hafidz* (hafal) al-Qur’ān. Beliau mengenal sunnah-sunnah dari segi perawinya maupun kedudukannya baik shahih atau tidak, nasakh maupun mansukh. Beliau juga mengetahui perkataan para shahabat dan tabi’in serta ulama penerusnya. Beliau juga mengetahui tentang masalah yang diharamkan dan yang diharamkan. Selain itu beliau juga tahu tentang sejarah dan kisah masa lalu.

Abu al-Abbas bin Juraij berkata: Muhammad bin Jarir adalah seorang faqih yang alim. Kehati-hatian beliau dapat dilihat dari perkataan beliau: “Aku beristikharah kepada Allah

SWT, sebelum mengarang kitab tafsir ini, aku sudah berniat tiga tahun sebelum membuat buku tafsir ini dan aku minta pertolongan Allah, lalu kemudian Allah menolongku hingga aku bisa membuat buku tafsir ini.¹⁰

Imam Suyuti berkata: “Karangan Ibn Jarir al-Ṭabari adalah kitab tafsir yang paling mulia dan terbesar. Kitab tersebut mengemukakan pendapat-pendapat para ulama dan menyatakan salah satu pendapat yang paling rajih. Kitab ini juga mengemukakan *i’rab* dan istinbat ayat. Ini adalah kitab tafsir yang lebih tinggi dibandingkan kitab-kitab tafsir sebelumnya. Kemudian beliau juga berkata: “Kitab ini telah mengumpulkan antara pendapat dan riwayat, tidak seorangpun sebelum atau sesudahnya mengarang seperti ini.

Muhammad Arkoun secara kritis menegaskan: al-Ṭabari telah menghimpun dalam sebuah karya monumentalnya 30 jilid, sejumlah akhbar mengesankan (semua kisah, tradisi, sunah dan informasi) yang tersebar luas di daerah yang diislamisasikan selama 3 abad pertama hijriyah. Dokumen utama yang sangat berharga bagi sejarawan ini masih belum menjadi objek monografi manapun yang menghapus citra dari seorang al-Ṭabari sebagai kompilator obyektif.¹¹

Ignaz Goldziher mengatakan: Dia merupakan satu diantara sekian banyak pemikir Islam di sepanjang masa. Dunia barat juga sangat menghargai prestasinya yang cemerlang, karena di antara banyak keahliannya dia merupakan bapak sejarah Islam. Hal itu karena maha karya sejarahnya yang sangat besar dimana kita banyak sekali mengambil manfaat darinya dengan bantuan dari De Goeje dan rekan-rekan yang membantunya untuk menerbitkannya di Leiden. Kitab ini

¹⁰ Prof. Dr. Mani’ Abd Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir Kajian Komprehensif Metode para Ahli tafsir* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2003) hlm. 65

¹¹ M. Chudlori dan Moh. Matsna, SH, *al-Tibyan Fi ‘Ulum al-Qur’an*, Terj. Pengantar Studi Al-Qur’an, (Bandung: PT Al Ma’arif, 1984) hlm. 257-258

merupakan sumber primer yang paling kaya dalam kajian tentang masa- masa awal dalam sejarah islam.¹²

c) Latar Belakang Penyusunan Kitab *Jāmi' al-Bayān*

Dalam beberapa keterangan menyebutkan latar belakang penulisan *Tafsir Jāmi' Al-Bayān fi Ta'wīl Qur'an* adalah karena Aṭ-Ṭabari sangat prihatin menyaksikan kualitas pemahaman umat Islam terhadap Al-Qur'ān. Mereka sekedar bisa membaca Al-Qur'ān tanpa sanggup menangkap maknanya. Karena itulah, Aṭ-Ṭabari berinisiatif menunjukkan berbagai kelebihan Al-Qur'ān. Ia mengungkap beragam makna Al-Qur'ān dan kedahsyatan susunan bahasanya seperti nahwu, *balaghah* dan lain sebagainya. Bahkan jika ditilik dari judulnya, kitab ini merupakan kumpulan keterangan (*Jāmi' al Bayan*) yang cukup luas meliputi berbagai disiplin keilmuan seperti Qiraat, Fiqih, dan Aqidah.¹³

d) Model Tafsir Kitab *Jāmi' al-Bayān*

Jika kita membicarakan tentang Ibn Jarir at-Tabari berarti kita berbicara tentang *syaikh* nya para ahli Tafsir. Hal ini tidak diragukan lagi. Ibn Jarir at-Ṭabari mulanya adalah seorang sastrawan dalam bahasa Arab. Beliau memiliki ungkapan kata-kata sangat indah yang jarang digunakan oleh sastrawan lainnya. Ketika membaca tulisan beliau tidak dirasakan bahwa hal itu dibuat-buat, tetapi akan dirasakan indahnya *balaghah* dan *fashahah* bagaikan kelap-kelip air yang mengalir atau bagaikan suara percikan air yang gemercik. Kedua hal tersebut hanya ada pada mereka yang memiliki ungkapan yang sangat menawan.

¹² Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir dan Klasik Hingga Modern* (Yogyakarta: El saq Press, 2006), Cet III hlm. 112.

¹³ Saiful Amin Ghofur, *Profil Para Mufasir Al-Qur'an*, (Yogyakarta:Insan Madani, 2007)

Beliau berkata dalam mempersembahkan buku tersebut, dengan muqaddimah puji-pujian kepada Allah dan shalawat kepada rasul-rasul Allah. Setelah itu beliau berkata: “Sesungguhnya keutamaan yang paling besar dan kemuliaan yang paling agung diberikan kepada umat Nabi Muhammad saw dan yang dilebihkan Allah terhadap umat-umat sebelumnya dengan kedudukan dan martabat yang lebih tinggi adalah dengan menjaga atau memelihara wahyu yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw, wahyu yang diturunkan sebagai tanda yang paling jelas akan kebenaran Rasulullah saw dan sebagai hujjah yang lengkap terhadap mereka yang mendustakan dan mereka yang membangkang. Wahyu yang menjelaskan antara kafir dan musyrik. Wahyu yang menentang mereka baik dari golongan jin atau manusia untuk mendatangkan serupa wahyu dan mereka tidak mampu untuk melakukannya walaupun mereka saling tolong-menolong. Wahyu yang dapat membuat gelap gulita menjadi cahaya yang terang benderang. Wahyu yang memberikan terang dalam kegelapan yang dapat menuntun orang-orang kepada hidayah dan jalan yang benar serta keselamatan.¹⁴

Salah satu kitab rujukan utama *tafsir bi al ma'tsur* adalah *Jāmi' al Bayan* karya at-Ṭabari ini, disusul kemudian *Bahr al Ulum karya as-Samarqandi*, *al Kasyfu Wa al Bayan* karya as-Sa'labi dan kitab-kitab tafsir lainnya. Kitab yang diberi nama muallifnya ini dengan judul *Jāmi' al Bayan 'An Ta'wīl Ayy al-Qur'an* sering disebut pula dengan *Jāmi' al Bayan Fi Tafsir al-Qur'an*. Ada juga yang menyebut kitab tafsir ini dengan *Jāmi' al Bayan Fi Ta'wīl Ayy al-Qur'an* (menggunakan *fī* bukan *'an*).

Kitab tafsir ini memuat tafsir al-Qur'an secara keseluruhannya yaitu 30 juz yang dikemas dalam 15 jilid

¹⁴ Prof. Dr. Mani' Abd Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir Kajian Komprehensif Metode para Ahli tafsir* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2003) hlm. 65

(terbitan Dar al Fikr Beirut 1984) dengan perincian jilid 1 (juz1) jilid 2 (juz 2) jilid 3 (juz 3-4) jilid 4 (juz 5-6) jilid 5 (juz 7-8), jilid 6 (juz 9-10) jilid 7 (juz 11-12), jilid 8 (juz 13- 14), jilid 9 (juz 15-16), jilid 10 (juz 17-18), jilid 11 (juz 19-21), jilid 12 (juz 22-24) jilid 13 (juz 25-27) jilid 14 (juz 28-29) dan jilid 15 (juz 30).¹⁵

Sumber-sumber penafsiran at-Ṭabari menurut Khalil Muhy al-Din al-Misi di dalam *Muqaddimah Jāmi' al-Bayan* ini meliputi riwayat atau al ma'surat dari Rasulullah saw, kemudian pendapat sahabat atau tabi'in, juga penafsiran *bi al ma'tsur* dari kalangan ulama pendahulunya khususnya dalam merujuk persoalan nahwu, bahasa atau pun *qiraah*. *Mashadir* lainnya adalah pendapat fuqaha dengan mensikapinya secara kritis, kemudian dalam bidang sejarah menggunakan kitab-kitab tarikh seperti karya Ibn Ishaq dan lainnya.¹⁶

Apabila kita baca dan kaji kitab tafsir beliau, maka akan kita lihat metode tafsir beliau, yaitu bahwa jika menafsirkan suatu ayat dalam kitabullah, beliau berkata: "Pendapat yang ada tentang ayat ini adalah begini dan begitu". Kemudian beliau menafsirkan ayat tersebut dan mendukung penafsirannya dengan pendapat para sahabat dan tabi'in, beliau tidak hanya mencukupkan kepada sekedar mengemukakan riwayat-riwayat saja, melainkan juga mengkonfrontir riwayat-riwayat tersebut satu sama lain dan mempertimbangkan mana yang paling kuat. Adakalanya beliau juga menyetir syair-syair Arab, juga membahas segi-segi *i'rab* (infleksi kata), apabila yang demikian itu dianggap perlu. Beliau juga kadang-kadang meneliti hadits-hadits musnad yang dijadikan argumentasi. Kadang-kadang menolak sebuah hadits yang dijadikan *Ta'wīl* bagi sebuah ayat karena bertentangan hukum yang telah ditetapkan oleh para ahli fiqih.

¹⁵ Dr. A. Hasan Asy'ari Ulamai, M.Ag, *Membedah Kitab Tafsir Hadits*, (Semarang: Walisongo Press, 2008) cet.1, hlm. 32

¹⁶ Dr. Mahmud Basuni Faudah dalam Srifariyati, *Manhaj Tafsir Jāmi' Al Bayan*, Jurnal Madaniyah, Volume 7 Nomor 2 Edisi Agustus 2017, hlm. 326.

Menurut Dr. A Hasan Asy'ari Ulama'i ada 5 rujukan (mashadir) at-Tabari dalam menafsirkan ayat, antara lain: al-Qur'an itu sendiri, Riwayat atau hadits baik yang marfu', mauquf, maupun maqtu', ilmu lughah seperti ilmu nahwu, syair-syair kuno, dan ilmu qiro'at.¹⁷

e) Sumber Penafsiran Kitab *Jāmi' al-Bayān*

Sumber-sumber penafsiran at-Ṭabari menurut Khalil Muhy al-Din al-Misi di dalam Muqaddimah *Jāmi' al Bayan* ini meliputi riwayat atau al ma'surat dari Rasulullah saw, kemudian pendapat sahabat atau tabi'in, juga penafsiran bi al ma'tsur dari kalangan ulama pendahulunya khususnya dalam merujuk persoalan nahwu, bahasa atau pun qiraah . Mashadir lainnya adalah pendapat fuqaha dengan mensikapinya secara kritis, kemudian dalam bidang sejarah menggunakan kitab-kitab tarikh seperti karya Ibn Ishaq dan lainnya.¹⁸ Walaupun dalam tafsir At-Ṭabari terdapat penalaran yang digunakan, namun tafsir at-Ṭabari termasuk yang menggunakan corak bil-ma'tsur yang sebagian besarnya menggunakan riwayat.¹⁹

Dengan ini at-Ṭabari telah menempuh langkah metodologis yang sangat penting, dimana tafsir bukan hanya sekedar berisi penjelasan tentang riwayat-riwayat dan *atsar*, melainkan telah bercampur dengan kajian analisa yang tidak keluar dari jalur kebenaran, itu semua dilakukan dengan mengkaji 'illah, sebab-sebab dan *qarinah* (sisi indikasi dalil).²⁰

¹⁷ Dr. A. Hasan Asy'ari Ulama'i, *Membedah Kitab Tafsir Hadits*, (Semarang: Walisongo Press, 2008) cet.1, hlm. 32.

¹⁸ Dr. Mahmud Basuni Faudah, *Tafsir-tafsir al-Qur'an Perkenalan dengan Metode Tafsir*, (Bandung: Pustaka, 1987) terj.

¹⁹ Rosihon Anwar, *Ilmu Tafsir*, (Bandung: Pustaka setia, 2005), hlm. 146

²⁰ M. Quraish Shihab, *Sejarah dan Ulum al-Qur'an*, (Jakarta: Pustaka Firdaus. 1999) hlm. 172-173

f) Sistematika Penulisan Kitab *Tafsir Jāmi' al-Bayān*

Metode yang digunakan dalam kitab ini yaitu metode *tahlili*, metode tafsir yang menyoroti ayat-ayat al-Qur'ān dengan memaparkan segala makna dan aspek yang terkandung di dalamnya sesuai urutan bacaan yang terdapat di dalam alQur'an mushaf Usmani. Dalam menafsirkan al-Qur'ān, mufasir biasanya melakukan langkah sebagai berikut:

1. Menerangkan hubungan (*munasabah*) baik antara satu ayat dengan ayat lain maupun antara satu surah dengan surah lain.
2. Menjelaskan sebab-sebab turunnya ayat (*asbab al-nuzul*).
3. Menganalisis *mufradat* (kosakata) dan lafal dari sudut pandang bahasa Arab.
4. Memaparkan kandungan ayat secara umum dan maksudnya.
5. Menerangkan unsur-unsur *fashahah*, *bayan*, dan *i'jaz*-nya, dianggap perlu. Khususnya, apabila ayat-ayat yang ditafsirkan itu mengandung keindahan *balaghah*.
6. Menjelaskan hukum yang dapat ditarik dari ayat yang dibahas, khususnya apabila ayat-ayat yang ditafsirkan adalah ayat-ayat *ahkam*, yaitu berhubungan dengan persoalan hukum.
7. Menerangkan makna dan maksud syara' yang terkandung dalam ayat bersangkutan. Sebagai sandarannya, Ṭabari mengambil manfaat dari ayat-ayat

lainnya, hadits Nabi Saw, pendapat para sahabat dan tabi'in, di samping ijtihad sendiri.²¹

g) Sistematika Penulisan Kitab *Tafsir Jāmi' al-Bayān*

Sistematika yang digunakan oleh Ṭabari dalam setiap bukunya terdapat langkah penting, diantaranya:

1. Biasanya Ṭabari memulai dengan menetapkan dan membatasi tema yang akan dibahas, baik itu berupa ayat dan penafsirannya atau penjelasan sebuah hadits, kemudian menyimpulkan berbagai pendapat mengenai aqidah, hukum fiqih, qira'at, suatu pendapat, atau permasalahan yang diperselisihkan.
2. Apabila tema telah ditetapkan, ia mulai mengumpulkan bahan-bahan ilmiah yang berkaitan dengannya dan berusaha semaksimal mungkin agar bahan yang ia kumpulkan lengkap dan menyeluruh demi kesempurnaan tema yang dibahasnya. Semua ini dilakukan sebelum memulai penulisan.
3. Jika semua bahan kajian telah terkumpul, ia pun mulai meneliti dan mempelajarinya. Beliau meneliti dengan sangat sabar setiap hadits dan atsar yang menyangkut penafsiran setiap ayat al-Qur'an.
4. Ṭabari tidak cukup hanya dengan metodologi *deduktif*, melainkan seringkali membandingkan antara sanad dengan dalil, dan mengindikasikan kelemahan atau pertentangan yang terjadi pada yang lebih kuat dalam pengambilan dalil dan argumentasi. Ketika ia menjelaskan mana dalil yang paling kuat dengan menggunakan ungkapan ungkapannya yang terulang pada lembaran-lembaran bukunya, seperti: *ash-shawab minal qaul* (yang benar dari pendapat ini), *ash-shawab minalqaulain* (yang

²¹ Amaruddin, *Mengungkap Tafsir Jāmi' Al-Bayān fi Tafsir Al-Qur'an*
Karya AṬ-Ṭabari, *Jurnal Syahadah*, Vol. II, No. II, Oktober 2014

benar dari dua pendapat ini), *ash-shawab minal aqwal* (yang benar dari beberapa pendapat ini), *fi dzalika 'indi* (dalam hal itu menurut saya), *'indana* (menurut kami), atau *syai'an nahwa dzalika* (serupa itu). Dalam buku tafsirnya akan ditemukan banyak contoh yang menunjukkan hal itu. Sehingga bisa dikatakan bahwa itu adalah ciri utamanya.²²

h) Referensi Mufassir Kitab *Tafsir Jāmi' al-Bayān*

Hadits Nabi Muhammad SAW, pendapat para sahabat dan tabi'in syair arab, dan sirah Nabawiyah merupakan sumber rujukan yang digunakan al-Ṭabari. Dari sumber hadis Nabi Saw, al-Ṭabari hanya menggunakan hadis-hadis yang shahih, baik shahih sanad maupun sahih matan. Beliau juga mengomentari atau mengkritisi bila terdapat hadis dhaif (lemah) baik sanad maupun matan.²³

Selanjutnya, al-Ṭabari mengutip penafsiran dan pendapat dari beberapa sahabat. Terdapat sepuluh sahabat yang sering beliau kutip, yaitu: Khulafa' al-Rasyidin, Abdullah bin Mas'ud, Abdullah bin Abbas, Ubay bin Ka'ab, Zaid bin Tsabit Abu Musa al-Asy'ari, dan Abdullah bin Zubair. Sedangkan dari kalangan tabi'in, al-Ṭabari sering kali mengutip riwayat (hadis) dan pendapat dari Said bin Jabir, Mujahid bin Jabir, Ikrimah, dan al-Dahhak. Sementara rujukan tafsir al-Ṭabari dari kalangan tabi'in, beliau merujuk kepada tafsir Abd al-Rahman bin Zaid bin Aslam, Tafsir Ibnu Juraij, dan tafsir Muqatil bin Hayyan. Kemudian rujukan al-Ṭabari dalam kebahasaan. Nahwu. Syair, kitab Ma'ani al-Qur'ān karya Yahya bin Ziyah al-Farra'i, kitab Abi Al-Hasan, al-Akhfasy, kitab Abi Ali QiṬrb, *Majāzī* al-Qur'ān karya Abi

²² Manna' Khalil Qattan, *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'ān*, (Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 2012)

²³ Faizah Ali Syibromalisi dan Jauhar Azizy. *Membahas Kitab Tafsir: Klasik-Modern* (Tangerang Selatan: Lembaga Penelitian UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009) Cet ke-1 hlm. 17

Ubaidah, dan lain sebagainya.²⁴

i) Kelebihan dan Kekurangan Kitab *Tafsir Jāmi' al-Bayān*

Kelebihan tafsir AtṬabari antara lain Pertama, Abd al Hay alFarmawi menyebutkan Tafsir al-Ṭabari adalah tafsir yang paling baik di antara Tafsir bi al-MâṬur yang ada²⁵. Kedua, Kitab ini adalah hadiah dari Allâh karena istikhârah dan doa yang dilakukan oleh alṬabarî (W: 310 H) selama tiga tahun sebelum ia memulai menafsirkan Alquran.²⁶ Ketiga, Bahkan menurut Assyuyuti bahwa tafsir AtṬabari paling besar dan luas. Keempat, dalamnya mengemukakan berbagai pendapat mempertimbangkan mana yang paling kuat serta membahas i'rab dan istinbat.²⁷ Di dalam tafsirnya sarat dengan ilmu dan legalitasnya.²⁸ Kelima, Menekankan penting bahasa dalam memahami Alquran. Keenam, Memaparkan ketelitian redaksi ayat pada saat menyampaikan pesan-pesannya. Ketujuh, Mengikat mufasir dalam bingkai teks ayat-ayat sehingga membatasinya terjerumus dalam subjektifitas berlebihan.²⁹

Adapun sisi Kekurangan tafsir al-Ṭabari yaitu Pertama, Mencantumkan perawi yang bernama Ka'ab al-Ahbar, salah satu tokoh israiliyat seperti ketika menafsirkan Qs. Al-Fatihah ayat 1.³⁰ Kedua, Mufasir terjebak dalam uraian kebehasaan dan

²⁴ *Ibid*, hlm. 11

²⁵ Solahudin. *Neraka dalam Al-Qur'an dan Dalam Pandangan Sarjana Muslim* (Tesis: SPS UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2017), h, 59. Lihat juga Manna Khalil Al-Qattan. *Mabahis Fi Ulumul Qur'an*. Ter. Mudzakir AS. *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an* (Bogor: Litera Antar Nusa, 2009) Cet 12, h, 63

²⁶ *Ibid*. 66.

²⁷ Manna' Khalil Qattan, *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'ān*, (Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 2012) Cet 12, hlm.502.

²⁸ Syaikh Muhammad Said Nursi. *Tokoh-tokoh Besar Islam Sepanjang Sejarah*. Terj. Khairul Amru Harahap dan Ahmad Faozan (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2012) Cet ke-8, h, 347

²⁹ Abudin Nata, *Study Islam Komprehensif* (Jakarta: Prenada, 2011) hlm. 169.

³⁰ Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarir Ibn Yazid Ibn Katsir Ibn Ghalib al-Ṭabari. *Jāmi'ul Bayan fi Ta'wīli Al-Qur'an*. Juz 1, hlm. 89.

kesusastraan yang bertele-tele sehingga pesan pokok Alquran menjadi kabur pada uraian tersebut. Ketiga, Sering kali kontekturnya ayat (uraian asbab al-nuzul atau situasi kronologis turunnya ayat hukum yang dipahami dari uraian nasikh mansukh) hampir dapat dikatakan terabaikan sama sekali, sehingga ayat-ayat tersebut bagaikan turun bukan dalam satu masa atau berada ditengah-tengah masyarakat tanpa budaya.³¹ Keempat, Tidak menjelaskan kategori surah Makkiyah atau Madaniyah.³²

j) Metodologi *Tafsir Jāmi' Al-Bayān* Dalam Menafsirkan Makna *Istiwā'*

Sebagai seorang *mufassir* yang hidup di era formatif yang berbasis pada nalar quasi-kritis dengan pola berpikir yang kurang memaksimalkan penggunaan riwayat (*ma'tsur*) dalam menafsirkan Al-Qur'ān dan juga belum mengemukanya budaya kritisisme. Di era ini juga masih bersifat oral dengan menggunakan metode periwayatan. metode *tafwid* atau *Ta'wīl ijmalī* ini sebagaimana dilakukan oleh Imam Malik ketika beliau ditanya tentang arti *istawā'*. Al-Baihaqi meriwayatkan melalui Jalur Yahya bin Yahya sebagai berikut: “Suatu ketika kami (Yahya bin Yahya) berada di majelis Imam Malik. Kemudian seseorang laki-laki datang lalu bertanya kepada beliau, “Wahai Abu Abdillah, “al-Rahman ‘ala *al-Arsy Istawā*, bagaimanakah *Istawā* Allah?” Kemudian Imam Malik menundukkan kepala hingga badannya bergetar dan mengeluarkan keringat, lalu beliau berkata, “*Istiwā'* telah jelas (penyebutannya dalam al-Qur'ān), dan bagaimana (*kaif*) tidak logis ditanyakan kepada Allah, beriman kepadanya wajib dan mempermasalahkannya *Istiwā'* adalah bid'ah. Engkau adalah seorang ahli bid'ah. Lalu Imam Malik memerintahkan agar

³¹ M. Quraisy Shihab, *Membumikan Al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 84

³²

orang tersebut dikeluarkan dari majelisnya”.³³

Ibnu Jarir al-Ṭabari yang merupakan ulama salaf dengan mengikuti metodologi *tafwid* atau *Ta'wīl ijmalī*. Beliau mengartikan bahwa makna *istiwā'* pada surat *al-Baqarah* ayat 29 dengan makna ³⁴ *علا عليهن وارتفع، فدبرهن بقدرته، وخلقهن سبع* (naik dan tinggi ke atasnya lalu menguasainya dengan kekuasaan-Nya dan menciptakannya menjadi tujuh langit).³⁵ Sedangkan untuk makna *istiwā'* pada kalimat ayat *الرَّحْمٰنُ عَلٰى الْعَرْشِ اسْتَوٰى* yang terkandung dalam surat *Taha* ayat 5, beliau memilih untuk tidak memalingkan makna aslinya. Beliau mencukupkan diri dengan penetapan sifat-sifat yang telah Allah tetapkan bagi dzat-Nya, serta menyucikan Allah dari segala kekurangan dan penyerupaan terhadap hal-hal yang baru. Hal tersebut dilakukan dengan cara mengikuti metode *Ta'wīl ijmalī*³⁶ terhadap teks-teks tersebut dan menyerahkan pengetahuan maksud yang sebenarnya kepada Allah SWT.³⁷ Hal tersebut juga dilakukan pada penafsiran beberapa surat dan ayat lainnya yaitu: QS. *al-'Araf* [7]: 54, QS. *Yunus* [10]: 3, QS. *al-Ra'd* [13]: 2, QS. *al-Furqan* [25]: 59, QS. *al-Sajdah* [32]: 4 dan pada QS. *al-Hadid* [57]: 4.

³³ Abu Bakar Ahmad bin Husain al-Baihaqi, *Al-Asma' wa al-Sifat*, Vol. 2 (T.K: Maktabah al-Sawadi li al-Tawzi', T.T), 305-306.

³⁴ Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarir Ibn Yazid Ibn Kaṭir Ibn Ghalib, *Tafsir Al-Ṭabari*, Juz 1 Tahqiqi Basyar 'Awwad Ma'ruf, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1994), hlm. 159

³⁵ Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarir Ibn Yazid Ibn Kaṭir Ibn Ghalib, *Tafsir Al-Ṭabari*, Juz 1 Tahqiqi Ahmad Abdurrazziq Al-Bakri dkk Terj. Ahsan Askan, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2007), hlm. 512

³⁶ Muhammad Said Ramadan al-Buti, *Kubra al-Yaqiniyyat al-Kauniyah*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1997), 138.

³⁷ *Ibid.*

B. Biografi Wahbah Zuhaili

Pada era kontemporer Syaikh Prof. Dr. Wahbah Az Zuhaili dipandang sebagai tokoh pewaris terpenting dalam ilmu *hadits*, *fiqh*, *lughah*, *tarikh*, termasuk tafsir al-Qur'ān dan juga menyanggah predikat *Syaikh al-Mufassirin Modern*. Beliau adalah seorang ulama fikih kontemporer peringkat dunia. Pemikiran fikihnya menyebar ke seluruh dunia Islam melalui kitab-kitab fikihnya, terutama kitabnya yang berjudul *al-Fiqh Al Islami wa Adillatuh*.

a) Riwayat Wahbah Al-Zuhaili

Syaikh Prof. Dr. Wahbah Az Zuhaili adalah seorang ulama fikih kontemporer peringkat dunia. Pemikiran fikihnya menyebar ke seluruh dunia Islam melalui kitab-kitab fikihnya, terutama kitabnya yang berjudul *al-Fiqh Al Islami wa Adillatuh*.

Beliau adalah ulama yang hidup di abad ke -20 yang sejajar dengan tokoh-tokoh lainnya, seperti Ṭahir ibnu Asyur, Said Hawwa, Sayyid Qutb, Muhammad abu Zahrah, Mahmud Syaltut, Ali Muhammad al-Khafif, Abdul Ghani, Abdul Khaliq dan Muhammad Salam Madkur.³⁸

Wahbah Az Zuhaili lahir di desa Dir 'Aṭīah, Siria pada tahun 1932 M dari pasangan H. Mustafa dan Hj. Fatimah binti Mustafa Sa'dah. Wahbah Zuhaili mulai belajar Al Quran dan sekolah Ibtidaiyah di kampungnya. Ia menamatkan Ibtidaiyah di Damaskus pada tahun 1946 M. Ia melanjutkan pendidikannya di Kuliah Syar'iyah dan tamat pada 1952 M. Ia sangat suka belajar sehingga ketika pindah ke Kairo ia mengikuti kuliah di beberapa fakultas secara bersamaan, yaitu di Fakultas Syariah dan Fakultas Bahasa Arab di Universitas al-Azhar dan Fakultas Hukum

³⁸ Lisa Rahayu, "Makna Qaulan dalam al-Qur'an; *Tinjauan Tafsir Tematik Menurut Wahbah al-Zuhaili*" (Skripsi Sarjana, Fakultas Ushuluddin Univesitas UIN SUSKSA Riau, Pekanbaru, 2010), hlm. 18

Universitas 'Ain Syams. Ia memperoleh ijazah sarjana syariah di Al Azhar dan juga memperoleh ijazah takhassus pengajaran bahasa Arab di Al Azhar pada tahun 1956 M. Kemudian ia memperoleh ijazah Licence (Le) bidang hukum di Universitas 'Ain Syams pada tahun 1957 M, Magister Syariah dari Fakultas Hukum Universitas Kairo pada tahun 1959 M dan Doktor pada tahun 1963 M.

b) Pendidikan dan Karir Wahbah Zuhaili

Satu catatan penting bahwa, Wahbah Zuhaili senantiasa menduduki ranking teratas pada semua jenjang pendidikannya. Menurutnya rahasia kesuksesannya dalam belajar terletak pada kesungguhannya menekuni pelajaran dan menjauhkan diri dari segala hal yang mengganggu belajar. Moto hidupnya adalah, "*Inna sirra an-najah fi al-hayah Ihsan ash-shalihah billah 'aza wajalla*" (Sesungguhnya, rahasia kesuksesan dalam hidup adalah memperbaiki hubungan dengan Allah 'Azza wa jalla).

Pendidikan masa kecil beliau diawali dari sekolah dasar (ibtidaiyah) yang berada di kampungnya sendiri, bersamaan dengan itu beliau juga belajar Al-Qur'an yang juga masih berada di tanah kelahirannya. Pada tahun 1946 Wahbah menyelesaikan pendidikan ibtidaiyah nya dan melanjutkan pendidikannya di kuliah Shari'ah di Damascus dan selesai pada tahun 1952. Karena semangat nya dalam belajar dan kecintaannya terhadap ilmu, beliau pindah ke Cairo untuk mengikuti beberapa kuliah secara bersamaan, yaitu di Fakultas Bahasa Arab al-Azhar University dan Fākultas *Shari'ah* di Universitas 'Ain Sham. 14 Ketika itu beliau memperoleh ijazah:

1. Ijazah Bahasa Arab dari Fakultas Shari'ah Universitas Al- Azhar pada tahun 1956.
2. Ijazah Takhassus Pendidikan dari Fakultas Bahasa Arab Universitas Al-Azhar pada tahun 1957.

3. Ijazah Bahasa Arab dari Fakultas Shari'ah Universitas Ain Sham pada tahun 1957.³⁹

Dalam masa waktu lima tahun, beliau mendapat tiga ijazah yang kemudian diteruskan ke tingkat pasca sarjana di Universitas Cairo yang berhasil ditempuh selama dua tahun dan memperoleh gelar M.A pada tahun 1957 dengan tesisnya yang berjudul "al-Zira'i al-Siyasah al-Shari'ah wa al-Fiqh al-Islami". Karena beliau belum merasa puas dengan pendidikannya, selanjutnya beliau melanjutkan pendidikannya ke program doktoral yang diselesaikannya pada tahun 1963 dengan judul desertasinya "Aṭar al-Harb fī al-Fiqh al-Islami Dirasatan Muqaranutan" dibawah bimbingan Dr. Muhammad Salman Madhkur.⁴⁰

Pada tahun 1963 M, beliau diangkat menjadi dosen di fakultas Syari'ah Universitas Damaskus dan menjadi wakil dekan secara berturut-turut, kemudian menjadi Dekan, dan menjadi ketua jurusan Fiqh al-Islami wa Madzahabih di fakultas yang sama. Beliau mengabdikan selama lebih dari tujuh tahun, dan menjadi professor pada tahun 1975. Beliau dikenal sebagai seorang yang ahli dalam bidang *Fiqh*, *Tafsir* dan *Dirasah Islamiyah*.⁴¹

Sebagai seorang guru besar, beliau serangkaian menjadi dosen tamu di sejumlah Universitas di negara-negara Arab, seperti pada fakultas Shari'ah, serta fakultas Adab Pasca sarjana di beberapa tempat, yaitu Universitas Khurtumi, Universitas Ummu Darman,

³⁹ Sayyid Muhammad, alī Ayāzi, *Al-Mufasssirun Hayātuhum wa Manāhijuhum* (Teheran: Wizānah al-Ṭaqāfah wa al-Inshāq al-Islām, 1993), hlm. 685.

⁴⁰ Ardiansyah, Pengantar Penerjemah, dalam Badi al-Sayyid al-Lahham, *Sheikh Prof. Dr. Wahbah al-Zuhaili: Ulama Karismatik Kontemporer – sebuah Biografi* (Bandung: Cita pustaka Media Perintis, 2010), hlm. 13

⁴¹ Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Shari'ah wa al-Manhaj* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1998), hlm. 34.

Universitas Afrilea Yang ketiganya berada di Sudan.

Disamping itu, beliau juga turut memberikan khutbah Jum'at sejak tahun 1950 di masjid Uṭman di Damascus dan masjid al-Iman di Dar 'Atiyah, beliau juga menyampaikan Ceramah di beberapa masjid, radio dan televisi serta seminar dalam Segala bidang keilmuan Islam.

b) Karya-karya Wahbah Al-Zuhaili

Sebagai seorang Ulama dan pemikir Islam, Wahbah Az-Zubaili telah menulis buku, dan artikel dalam berbagai bidang ilmu keislaman. Buku-buku beliau melebihi 133 buah dan jika dicampur dengan risalah-risalah kecil kurang lebih 500 makalah. Mayoritas kitab Yang ditulis beliau adalah Fiqih dan Uṣul al-Fiqh, akan tetapi beliau juga menulis kitab Tafsir. Hal ini lah Yang menyebabkan beliau juga layak disebut sebagai ahli Tafsir.

Bahkan beliau juga menulis kitab tentang Hadist, Sejarah, dan bidang lainnya. Jadi beliau bukan hanya seorang Ulama Fiqih, akan tetapi beliau juga Seorang Ulama dan pemikir Islam peringkat dunia. Adapun karya Wahbah Al-Zuhaili di bidang *Fiqh* dan *Ushul Fiqh* antara lain: *Aṭar al-Ḥarb fi al-Fiqh al-Islami-Dirasah Muqaranah*, *Al-Wasit fi Usul al-Fiqh*, *Fiqh al-Islami fi Uslub al-Jadid*, *Nazariyyat al-Ḍarurah al-Shar'iyah*, *Al-Uṣul al-'Ammah li Waḥdah al-Din al-Ḥaq*, *Usul al-Fiqh al-Islami*, *Fiqh al-Mawariṭ fi al-Shari'ah al-Islamiah*, *Al-'Urf wa al-'Adah*, *Tajdid al-Fiqh al-Islami*, *Uṣul al-Fiqh al-Hanafī*, *Tatbiq al-Shari'ah al-Islamiyah*, *Idarah al-Waqf al-Khair*.

Di bidang Tafsir: *Al-Tafsir al-Munīr fi al-'Aqidah wa al-Shari'ah wa al-Manhaj*, *Al-Qayyim al-Insaniyah fi al-Qur'ān al-Karim*, *Al-Insan fi al-Qur'ān*, dan *Al-Qissah*

al-Qur'ānīyah *Hidayah wa Bayan*. Kemudian di bidang Hadits: *Al-Asas wa al- Maṣadir al-Ijtihad al-Mushtarikat Baina al-Sunnah wa al- Shi'ah*, *Al-Taqlid fi al-Madhahib al-Islamiyah 'Inda al-Sunnah wa al-Shi'ah*, *Manhaj al-Da'wah fi al-Sirah al-Nabawiyah*, dan *Al-Sunnah al-Nabawiyah*. Adapula karya beliau di bidang sosial budaya dan sejarah seperti: *Al-'Alaqah al-Dauliyah fi al-Islam*, *Khaṣaiṣ al-Kubra li Huquq al-Insan fi al-Islam*, *Al-'Ulum al-Shari'ah Baina al-Wahdah wa al-Istiqlal*, *Al-Islam al-Din al-Jihad l al-'Udwan*, *Al-Ṭaqafah wa al-Fikr*, *Haq al-Huriyyah fi al-'Alam*, *Al-Islam wa Usul al-Haḍarah al-Insaniyah*, dan *Al-Mujaddid Jamal al-Din al-Afghani*.

c) Madzhab Wahbah Al-zuhaili

Wahbah dibesarkan dikalangan ulama-ulama Madzhab Hanafi, yang membentuk pemikiran dalam Madzhab Fiqh, walaupun bermadzhab Hanafi,⁴² namun beliau tidak fanatik dan menghargai pendapat-pendapat Madzhab lain. Hal ini dapat dilihat dari bentuk penafsiran ketika mengupas ayat-ayat yang berhubungan dengan Fiqh. Terlihat dalam membangun argumennya selain menggunakan analisis yang lazim dipakai dalam Fiqh juga terkadang menggunakan alasan medis,⁴³ dan juga dengan memberikan informasi yang seimbang dari masing-masing Madzhab, kenetralannya juga terlihat dalam penggunaan referensi, seperti mengutip dari *Ahkam Al-Qur'ān* karya *Al-Jashshas* untuk mendapat Madzhab Hanafi, dan *Ahkam Al-Qur'ān* karya al-Qurtubi untuk mendapat Madzhab Maliki. Sedangkan dalam masalah Teologis, beliau cenderung mengikuti faham Ahli

⁴² Sayyid Muhammad 'Ali Ayazi, *Al-Mufasssirun Hayatun Wa Manhajuhum*, (Teheran: Wizanah At-Tsiqafah Wa Al-Insyah Al-Islam, 1993), hlm. 684

⁴³ Wahbah al-Zuhaili, *Al-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Shari'ah wa al-Manhaj* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1998), hlm. 309

Sunnah, tetapi tidak terjebak pada sikap fanatik dan menghujat Madzhab lain.⁴⁴

d) Latar Belakang Penulisan Kitab Tafsir *al-Munir*

Tafsir ini membahas seluruh ayat al-Qur'an dari awal surat Al-Fatihah sampai akhir surat *An-Nas*. Muhammad ali Iyazi dalam bukunya, *al-Mufasssirun Hayatuhum Wa Manhajuhum*, mengatakan bahwa pembahasan kitab tafsir ini menggunakan gabungan antara corak tafsir bi al-ma'tsur dengan tafsir bi ar-ra'yi, Serta menggunakan gaya bahasa kontemporer yang mudah dipahami oleh generasi sekarang ini, oleh sebab itu beliau membagi ayat-ayat berdasarkan topik untuk memelihara bahasan dan penjelasan didalamnya.⁴⁵

Tentang tafsirnya ini, Wahbah Zuhaili menyatakan: "*Tafsir al-Munir* ini bukan hanya Sekedar kutipan dan kesimpulan dari beberapa tafsir, melainkan sebuah tafsir yang ditulis dengan dasar selektifitas yang lebih shahih, bermanfaat, dan mendekati ruh (inti sari) kandungan ayat al-Qur'an, baik dari tafsir klasik maupun modern dan tafsir bi al-ma'tsur ataupun tafsir rasional, Didalamnya diupayakan untuk menghindarl perbedaan teori atau pandangan teologi yang tidak dibutuhkan dan tidak berfaedah.

Tafsir Ini ditulis setelah beliau selesai menulis dua buku lainnya, yaitu *Ushul Fiqih Al-Islamiy* (2 jilid) dan *Al-Fiqih Al-Islamiy* (8 jilid). Sebelum memulai penafsiran terhadap surat pertama nya yaitu *Al-Fatihah*, Wahbah Az-Zuhaili terlebih dahulu menjelaskan wawasan yang berhubungan dengan ilmu *al-Qur'an*. Dalam Muqaddimmah, beliau mengatakan bahwa tujuan dari

⁴⁴ *Ibid*, hlm. 315-316

⁴⁵ [www.Masbied.Com/2010/06/03/Tafsir Al-Munir-Fi-al-Aqidah-Wa-al-Syari'ah-Wa-alManhaj-Karya-Wahbah-al-Zuhaili.Html](http://www.Masbied.Com/2010/06/03/Tafsir-Al-Munir-Fi-al-Aqidah-Wa-al-Syari'ah-Wa-alManhaj-Karya-Wahbah-al-Zuhaili.Html) 9.12.2021.

penulisan tafsir ini adalah menyarankan kepada umat Islam agar berpegang teguh kepada al-Qur'ān secara ilmiah.

Dalam hal ini, Ali lyazi menambahkan bahwa tujuan penulisan Tafsir *al-Munīr* ini adalah memadukan keorisinilan tafsir klasik dan keindahan tafsir kontemporer, karena menurut Wahbah Az-Zuhaili banyak orang yang menyudutkan bahwa tafsir klasik tidak mampu memberikan solusi terhadap problematika kontemporer, sedangkan para mufassir kontemporer banyak melakukan penyimpangan interpretasi terhadap ayat *al-Qur'ān* dengan dalih pembaharuan. Oleh karena itu, menurutnya, tafsir klasik harus dikemas dengan gaya bahasa kontemporer dan metode konsisten sesuai dengan ilmu pengetahuan modern tanpa ada penyimpangan interpretasi.

Secara metodis sebelum memasuki bahasan ayat, Wahbah Zuhaili pada setiap awal surat selalu mendahulukan penjelasan tentang keutamaan dan kandungan surat tersebut, dan sejumlah tema yang terkait dengannya secara garis besar. Setiap tema yang diangkat dan dibahas mencakup tiga aspek, yaitu: pertama aspek batasan, yaitu menjelaskan beberapa istilah yang termaktub dalam sebuah ayat, dengan menerangkan segi-segi balaghah dan gramatika bahasanya.

Kedua, tafsir dan bayan, yaitu deskripsi yang komprehensif terhadap ayat-ayat, sehingga mendapatkan penjelasan tentang makna-makna yang terkandung didalamnya dan keshahihan hadis-hadis yang terkait dengannya. Dalam kolom ini, beliau mempersingkat penjelasannya jika dalam ayat tersebut tidak terdapat masalah seperti terlihat dalam penafsirannya terhadap surat *al-Baqarah* ayat 97-98. Namun, jika ada permasalahan diulasnya secara rinci seperti permasalahan Nasakh dalam ayat 106 dari surat Al-Baqarah.

Ketiga, Fiqh al-hayat wa al-ahkam, yaitu perincian tentang beberapa kesimpulan yang bisa diambil dari beberapa

ayat yang berhubungan dengan realitas kehidupan manusia. al-Zuhaili sendiri menilai bahwa tafsirnya adalah model tafsir Al-Qur'ān yang didasarkan pada al-Qur'ān sendiri dan hadis-hadis shahih, mengungkapkan asbab annuzul dan takhrij al-hadis, menghindari cerita-cerita isra'iliyat, riwayat yang buruk, dan polemik, serta bersikap moderat. Sedangkan dalam masalah teologis, beliau cenderung mengikuti faham ahl al-sunnah, tetapi tidak terjebak pada sikap fanatis dan menghujat madzhab lain. Ini terlihat dalam pembahasannya tentang masalah "Melihat Tuhan" di dunia dan akhirat, yang terdapat dalam surat Al-An'am: 103. (Keterangan ini merujuk pada kitab *Al-Mufasssirun Hayatuhum wa Manhajuhum* karya Sayyid Muhammad Ali Iyazi: Kitab Tawjamah al-Mufasssir Kutub Shadr Haul al-Tafsir *al-Munir*, dan Kitab Tafsir *al-Munir* sendiri).

e) Metode dan Corak Penafsiran Wahbah Al-Zuhaili

Dengan mengamati beberapa metode yang terdapat dalam beberapa kitab 'Ulum al-Qur'ān secara metodis sebelum memasuki batasan ayat, Wahbah Az-Zuhaili pada setiap awal surah selalu mendahulukan penjelasan tentang keutamaan dan kandungan surah tersebut, dan sejumlah tema yang terkait dengannya secara garis besar. Setiap tema yang diangkat dan dibahas mencakup aspek bahasa, dengan menjelaskan beberapa istilah yang termaktub dalam sebuah ayat, dengan menerangkan segi-segi balaghah dan gramatika bahasanya serta bunga yang menjadikan tasir ini begitu menarik untuk dikaji.⁴⁶

Dengan demikian, maka metode yang dipakai adalah metode *tahlili*⁴⁷ dan semi tematik, karena beliau

⁴⁶ Sayyid Muhammad 'Ali Ayazi, *Al-Mufasssirun Hayatun wa Manhajuhum*, (Teheran: Wizanah At-Tsiqafah Wa Al-Insyaq Al-Islam, 1993), hlm. 685

⁴⁷ M. Izzan, *Metodelogi Ilmu Tafsir*, (Bandung: Tafakkur, 2007), hlm. 104.

menafsirkan ayat Al-Qur'ān dari surah *Al-Fatihah* sampai dengan surah *An-Nas* dan memberi tema pada setiap kajian ayat yang sesuai dengan kandungannya, seperti dalam menafsirkan surah *Al-Baqarah* ayat satu sampai lima, beliau memberi tema sifat-sifat orang mukmin dan balasan bagi orang-orang yang bertaqwa.⁴⁸ Dan seterusnya sampai surah *An-Nas* selalu memberi tema bahasan disetiap kelompok ayat yang saling berhubungan.

Adapun corak tafsir *Al-Munīr* adalah dengan melihat kriteria-kriteria yang ada dan penulis dapat menyimpulkan bahwa tafsir tersebut bercorak *adabi 'ijtima'i* dan *fiqhi*, karena memang Wahbah Az-Zuhaili mempunyai dasar keilmuan Fiqih namun dalam tafsirnya beliau menyajikan dengan gaya bahasa dan redaksi yang sangat teliti, penafsirannya juga disesuaikan dengan situasi yang berkembang dan dibutuhkan dalam ditengah-tengah masyarakat.⁴⁹ Sedikit sekali beliau menggunakan tafsir *bi al-'ilmi*, karena memang sudah disebutkan dalam tujuan penulisan tafsirnya bahwa beliau akan mencounter beberapa penyimpangan tafsir kontemporer.

Sebagai seorang *mufassir* yang lahir di era reformasi yang dilandasi nalar kritis dan tujuan perubahan. Pada era ini, para *mufassir* termasuk Wahbah Zuhaili yang cenderung menggunakan pola pikir yang rasio (*bi Ar-ra 'yi*), deduktif dan menggunakan metode *tahlili*. Pada era ini pula al-Qur'ān dianggap senantiasa relevan untuk setiap waktu dan tempat (*shâlih li kulli zamân wa makân*). Asumsi ini membawa implikasi bahwa problem-problem sosial keagamaan di era kontemporer tetap akan dapat dijawab oleh al-Qur'ān dengan cara melakukan kontekstualisasi

⁴⁸ Wahbah Az-Zuhaili, *Tafsir Al-Munīr*, (Dimasyq: Dar Al-Fikri, 1998), Cet I, hlm. 81-86

⁴⁹ Abd Qadir Shalih, *At-Tafsir Wa Al-Mufasssirun Fi 'Ashr Al-Hadist*, (Beirut: Dar Al-Fikr, 2003), Cet.I, hlm. 325

penafsiran secara terus-menerus, seiring dengan semangat dan tuntutan problem kontemporer. Sebab, al-Qur'ān bukanlah kitab yang diturunkan hanya untuk orang-orang dahulu di zaman nabi, tetapi ia juga diperuntukkan bagi orang sekarang dan bahkan orang-orang di masa mendatang. Prinsip-prinsip universal al-Qur'ān dapat dijadikan pijakan untuk menjawab tuntutan perkembangan zaman yang bersifat temporal dan partikular. Disamping itu, *mufasssir* juga menggunakan analisis kebahasaan dan cenderung mencocok-cocokkan dengan teori-teori dari disiplin keilmuan atau madzhab sang *mufasssir*.

Adapun Wahbah Zuhaili dalam menafsirkan makna *istiwā'* dengan menggunakan metode tafsir *bi Ar-ra'yi* (rasio) dan metode *tahlili*. Wahbah Zuhaili menafsirkan kata *istiwā'* dalam surat al-Baqarah ayat 29 dengan makna ⁵⁰ (Dia قصد وعمد إليها بإرادته تعالى، قصدا مستويا خاصا بما⁵⁰ berkehendak menuju langit, dengan kehendak yang sesuai dan khusus bagi langit tersebut).⁵¹ Sedangkan untuk makna *istiwā'* pada kalimat ayat *الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى* yang terkandung dalam surat *Taha* ayat 5, beliau mengungkapkan bahwa ayat tersebut tergolong ayat yang sulit ditafsirkan⁵², sehingga beliau memilih untuk tidak memalingkan makna asli dari teksnya. beliau juga tidak menafsirkan potongan ayat *اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ* yang terkandung dalam QS. *al-'Araf* [7]: 54, QS. *Yunus* [10]: 3, QS. *al-Ra'd* [13]: 2, QS. *al-Furqan* [25]: 59, QS. *al-Sajdah* [32]: 4 dan pada QS. *al-Hadid* [57]: 4.

⁵⁰ Wahbah Zuhaili, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj*, Jilid. 1-2 Cet. 10 (Dimasyq: Dār al-Fikr, 2003), hlm. 127

⁵¹ Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarir Ibn Yazid Ibn Kaṭīr Ibn Ghalib, *Tafsir Al-Munir*, Juz 1 Terj. Abdul Hayyie al-Kattani, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2007), hlm. 86

⁵² *Ibid.* hlm. 89

f) Sistematika Tafsir *Al-Munir* Karya Wahbah Al-Zuhaili

Secara sistematika sebelum memasuki bahasan ayat, Wahbah Zuhaili pada setiap awal surat selalu mendahulukan penjelasan tentang keutamaan dan kandungan surah tersebut, dan sejumlah tema yang terkait dengannya secara garis besar. Setiap tema yang diangkat dan dibahas mencakup tiga aspek, yaitu: pertama, aspek bahasa, yaitu menjelaskan beberapa istilah yang termaktub dalam sebuah ayat, dengan menerangkan segi-segi balaghah dan gramatika bahasanya. Kedua, tafsir dan *bayan*, yaitu deskripsi yang komprehensif terhadap ayat-ayat, sehingga mendapatkan penjelasan tentang makna-makna yang terkandung di dalamnya dan keshahihan hadis-hadis yang terkait dengannya.

Zuhaili sendiri menilai bahwa tafsirnya adalah model tafsir *al-Qur'an* yang didasarkan pada *al-Qur'an* dan *Hadist-hadist shahih*, mengungkapkan *asbab an-nuzul* dan *takhrij al-hadist*, menghindari cerita-cerita *isra'illiyat*, riwayat yang buruk, dan polemik, serta bersikap moderat.⁵³

g) Kriteria Tafsir *Al-Munir* Karya Wahbah Al-Zuhaili

Wahbah Zuhaili memenuhi sebagian besar kriteria yang diajukan oleh Khalid Abd ar-Rahman bagi seorang *mufasssir*, diantara kriterianya adalah *Muṭabaqat tafsir* dan *mufasssir*, dengan tidak mengurangi penjelasan makna yang diperlukan, tidak ada tambahan yang tidak sesuai dengan tujuan dan makna serta menjaga dari penyimpangan makna dan yang dikehendaki *al-Qur'an*. Menjaga makna *haqiqi* dan makna *majāzi*, yang dimaksud makna *haqiqi* tapi dibawa kedalam makna *majāzi* atau sebaliknya, *muraat ta'lif* antara makna dan tujuan yang sesuai dengan

⁵³ *Ibid.* hlm. 5-6

pembicaraan dan kedekatan antara kata, menjaga *tanasub* antara ayat, memperhatikan *asbab an-nuzul*, dan selalu memulai dengan bahasa, *sharf* dan *ishtiqaq* (derivasi) yang berhubungan dengan lafadz disertai dengan pembahasan dengan *tarakib* serta Menghindari *idd'a* pengulangan al-Qur'ān.

h) Penilaian Ulama Terhadap Tafsir *Al-Munīr*

Tidak banyak yang memberi pendapat tentang tafsir karya Wahbah Zuhaili. Penulis hanya bisa menerangkan bahwa seorang responden yaitu seorang sosok penulis kitab yang terkenal yaitu Muhammad Ali Ayazi yang telah menulis beberapa buah buku dan termasuk sebuah buku yang bertajuk *Al-Mufasssirun Hayatuhum wa Manahijuhum*. Didalam bukunya beliau menyatakan bahwa pembahasan kitab tafsir ini menggunakan gaya bahasa dan ungkapan yang jelas, yakni gaya bahasa kontemporer yang mudah dipahami bagi generasi sekarang ini. Beliau membagi ayat-ayat berdasarkan topik untuk memelihara bahasan dan penjelasan di dalamnya.⁵⁴

C. Penafsiran Makna *Istiwā'* Dalam Tafsir al-Ṭabari dan Tafsir *al-Munīr*

Berdasarkan penelusuran penulis, terdapat sembilan ayat yang menjelaskan tentang *istiwā' a'* Allah. Penelitian ini merujuk kepada penafsiran, yaitu penafsiran Ibnu Jarir al-Ṭabari dalam kitab *Jāmi' Al-Bayān Fi Ta'wīl al-Qur'ān* dan penafsiran Wahbah Zuhaili dalam kitab Tafsir *Al-Munīr* yang penulis analisis sebagai berikut:

Menyikapi perbedaan pendapat para ulama' mengenai definisi *istiwā' a'*, dalam kitab tafsirnya beliau memaparkan semua pendapat

⁵⁴ [Http://Ahmadbinhanbal.Wordpress.Com/2011/11/10/Tafsir-Al-Munīr-Fi-Al-'Aqidah-Wa-Asy-Syari'ah-Wa-Al-Manhaj/12.12.2021](http://Ahmadbinhanbal.Wordpress.Com/2011/11/10/Tafsir-Al-Munīr-Fi-Al-'Aqidah-Wa-Asy-Syari'ah-Wa-Al-Manhaj/12.12.2021)

ulama' dan mengambil pada riwayat yang paling *rajah*. Perihal *istiwa'a* merupakan ayat *muatasyabihat* yang tidak boleh diotak-atik oleh manusia mengenai maknanya, dan ayat-ayat yang dimansukh.⁵⁵ Jadi deskripsi ilmu *mutasyabihāt* menurut Ibnu Jarir al-Ṭabari dalam tafsirnya yaitu *Jāmi' Al-Bayān Fi Tafsir al-Qur'ān* adalah ilmu yang tercipta oleh Allah SWT begitu saja tanpa adanya proses penciptaan, dan Allah menghibani atau membatasi tentang *mutasyabihāt*. Yang termasuk didalamnya adalah ayat-ayat yang memiliki kesamaran makna, mereka tidak ada yang mengetahui *Ta'wīl* ayat-ayat tersebut, dan sesungguhnya hanya Allah yang mengetahui *ta'wīl*nya.

Setelah dikemukakan penafsiran al-Ṭabari terhadap QS. *al-Baqarah* ayat 29 tentang *istiwa'a* ini, diketahui bahwa dia menafsirkan makna *istiwa'a* dengan makna “tinggi dan naik”, ini merupakan salah satu bentuk dari *Ta'wīl*. Hal ini dilakukan karena keyakinan dia bahwa tidak mungkin kata *istiwa'* yang secara *zahir* berarti salah satu sifat disandarkan pada Allah. Kata *istiwa'* yang dinisbahkan kepada Allah bukan berarti Allah bersemayam seperti manusia. al-Ṭabari berpendapat bahwa maksud lafadz “*istiwa'*” pada ayat di atas adalah “tinggi dan naik”. Lalu dia melanjutkan dengan mengatakan : pemakaian lafadz “*istiwa'*” sering diungkapkan dalam perkataan Arab memiliki sejumlah makna, diantaranya: habisnya masa muda seseorang. Juga berarti: stabil. Juga bisa berarti: mendatangi sesuatu. Bisa juga berarti: menguasai. Bisa juga berarti tinggi dan naik. Penakwilan yang paling tepat pada ayat tersebut diatas adalah naik dan tinggi ke atasnya lalu menguasainya dengan kekuasaan-Nya.

Menurut beliau para *mufassir* berbeda pendapat tentang penakwilan *إِلَى السَّمَاءِ* *لَمَّا اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ*. Sebagian mereka berpendapat bahwa maknanya: kemudian Dia mendatangi langit. Pendapat ini

⁵⁵ Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarir Ibn Yazid Ibn Kaṭir Ibn Ghalib, *Tafsir Al-Ṭabari*, Juz 6 Tahqiqi Ahmad Abdurrazziq Al-Bakri dkk Terj. Ahsan Askan, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2007), hlm.175

berdalil dengan syair berikut ini:

أقول وقد قطعنا بنا شروري سوامد واستوين من الضجوع

Aku berkata sedang gunung yang tidak pernah letih telah menghalangi kami dan mendatangi *Dhuju'*.

Namun penakwilan syair ini tidak benar, yang benar bahwa makna *استوين من الضجوع* adalah lurus mengikuti jalan. Sebagian yang lain berkata: maknanya bukan Allah yang pindah tetapi perbuatan-Nya, seperti perkataan Anda: sang khalifah berkuasa di Iraq lalu pindah ke Syam, maksudnya: kekuasaannya berpindah ke Syam.⁵⁶

Sebagian yang lain berpendapat: *ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ*

maknanya langit telah menetap dengan-Nya. Seperti kata seorang penyair:

أقول له لما استوى في ترابه على اي دين قتل الناس مصعب

Aku berkata kepadanya ketika ia telah menetap di kuburannya, atas dasar apa Mus'ab membunuh mereka.

Sebagian mereka berpendapat: bahwa *الإستواء* maknanya adalah tinggi dan naik, dan ini adalah pendapat Rabi' bin Anas, seperti disebutkan dalam riwayat berikut:

Ammar bin al-Hasan menceritakan kepadaku, katanya: Abdullah bin Abi Ja'far menceritakan kepada kami dari bapaknya, dari Rabi' bin Anas tentang firman Allah: *ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ* ia berkata: naik ke langit. Kemudian yang *mentawilkan* tinggi dan naik berbeda pendapat tentang siapa yang naik ke langit. Sebagian mereka berkata: yang naik ke langit adalah Penciptanya. Sedang yang lain berpendapat: yang naik ke langit adalah asap yang dijadikan Allah sebagai langit bumi.

⁵⁶ *Ibid*, hlm. 512

Ibnu Jarir mengungkapkan, Kami heran dengan orang yang mengingkari makna zhahir dari ayat ini (yaitu naik dan tinggi) karena mengira ia mengindikasikan bahwa Allah berada dibawahnya sebelum itu kemudian naik keatas,akhirnya untuk menghindari makna yang kurang pantas bagi Allah ini menurutnya, ia menyebutkan penakwilan yang lain dan mengatakan bahwa maknanya mendatangi langit.⁵⁷

Abu Ja'far juga berkata: Jika ada orang yang berkata: coba jelaskan kepada kami tentang *istiwa* Allah, apakah ia sebelum penciptaan langit atau sesudahnya? Jawabannya: sesudahnya, dan sebelum menjadikannya tujuh langit sebagaimana firman-Nya:

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

Kemudian Dia menuju langit dan langit itu masih berupa asap, lalu Dia berfirman kepadanya dan kepada bumi :Datanglah kalian berdua menurut perintah-Ku dengan suka hati atau terpaksa. Keduanya menjawab: Kami datang dengan suka hati'. (Qs. *Fushshilat*: 11).

Dalam riwayat ini Ibnu Ishak menjelaskan bahwa Allah naik ke langit setelah selesai menciptakan bumi dan apa yang ada didalamnya, dan ia berjumlah tujuh langit dari asap, lalu Allah menyempurnakannya seperti yang ia jelaskan.⁵⁸

Wahbah al-Zuhaili dalam menafsirkan kata *Istiwā*' yang tercantum surat Al Baqarah ayat 29:

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ
فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

Dia-lah Allah, yang menjadikan segala yang ada di bumi untuk

⁵⁷ *Ibid*, hlm. 508-509

⁵⁸ *Ibid*, hlm.511

kamu dan Dia berkehendak (menciptakan) langit, lalu dijadikan-Nya tujuh langit. dan Dia Maha mengetahui segala sesuatu

Pada *Tafsir al-Munir* karya Wahbah Az Zuhaili, ayat di atas diartikan “Dia-lah Allah, yang menjadikan segala yang ada di bumi untuk kamu dan Dia berkehendak menuju langit, lalu dijadikan-Nya tujuh langit, dan Dia mengetahui segala sesuatu.”⁵⁹ Sebelum menerangkan penafsiran ayat, Wahbah Az Zuhaili menerangkan *qiraa’at* lafaz *Istawāa* yang dapat dibaca dengan dua bacaan yang dipakai oleh ketujuh imam *qiraa’at*.⁶⁰

1. Dengan faṬah, ini adalah logat penduduk hijaz
2. Dengan cara imaalah, ini adalah logat penduduk Najed

Wahbah Zuhaili juga menyatakan bahwa *lafaz tsummas tawaa* secara *’iraab* merupakan bukan berfungsi sebagai *taraakhi* (penunda waktu secara lambat), melainkan untuk menjelaskan selisih antara penciptaan langit dan penciptaan bumi.

Secara *balaaghah* Wahbah Az Zuhaili menerangkan bahwa makna *istiwā’a* dalam bahasa Arab adalah berkedudukan tinggi di atas sesuatu. Sedangkan secara *mufraadat* Wahbah Zuhaili menerangkan bahwa setelah menciptakan bumi, Dia berkehendak menuju langit, dengan kehendak yang sesuai dan khusus bagi langit tersebut.⁶¹

Pada kajian fiqih kehidupan atau hukum-hukum Wahbah Zuhaili menerangkan bahwa menafsirkan kata *istiwā’a* tergolong sulit, hal ini juga tercantum pada Qs. Ṭaahaa ayat 5:

⁵⁹ Wahbah Az-Zuhaili, *Al-Tafsīr al-Munīr fī al-Aqīdat wa al-Syarī’at wa al-Manhāj*, Jilid 1 (Damaskus: Dar Al-Fikr, 2005, hlm.34-35

⁶⁰ *Ibid*, hlm. 84.

⁶¹ *Ibid*, hlm.85-86.

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى

(yaitu) Tuhan yang Maha Pemurah. yang bersemayam di atas 'Arsy.

Wahbah Az Zuhaili menyebutkan ada tiga pendapat para ulama' dalam penafsiran ayat ini:

الرأي الأول لكثير من الأئمة: نقرؤها ونؤمن بها ولا نفسرها، روي عن مالك رحمه الله أن رجلاً سأله، فقال: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة وأراك رجل سوء.

الرأي الثاني للمشبهة: نقرؤها ونفسرها على ما يحتمله ظاهر اللغة وهو أن الاستواء: الارتفاع والعلو على الشيء، أو الانتصاب. وهذا باطل؛ لأن ذلك من صفات الأجسام والله تعالى منزّه عن ذلك.

الرأي الثالث لبعض العلماء: نقرؤها ونتأوهها ونحيل حملها على ظاهرها. فقيل: المعنى استوى كما قال الشاعر قداستوى يشر على العراق من غير سيف ودم مُهْرَاق وقيل: استوى بمعنى ارتفع، والمراد - والله أعلم - ارتفاع أمره:

- 1) Pendapat pertama ini yang dipegang oleh banyak imam, yaitu kita membacanya dan mengimaninya, tetapi tidak menafsirkannya. Diriwayatkan dari Imam Malik *rahimahullah* bahwa beliau pernah ditanya seseorang

tentang maksud firman Allah *Ta'ala* yaitu Tuhan Yang Maha Pemurah, Yang ber*Istiwā'* di atas "*Arsy*", maka beliau menjawab, "Bersemayam itu kita ketahui, tetapi cara bersemayam-Nya, itu tidak dapat dipahami oleh akal kita, namun kita wajib mengimaninya. Menanyakan persoalan ini adalah bid'ah, dan kulihat engkau tidak bermaksud baik".

- 2) Pendapat kedua yang dipegang oleh golongan *musyabihah*, kita membacanya dan menafsirkannya dengan makna yang sesuai dengan lahiriah bahasa Arab, yaitu bahwa *istiwā'a'* artinya berada tinggi diatas sesuatu, atau artinya berdiri tegak. Pada pendapat yang ke dua ini Wahbah Az Zuhaili menganggapnya *batil*, sebab itu termasuk sifat benda, dan Allah *Ta'ala* bersih dari sifat-sifat kebendaan.
- 3) Pendapat yang ketiga yang dipegang sebagian ulama, kita membacanya, menakwilkannya, serta mengalihkan maknanya kepada lahirnya. Dalam hal ini ada yang mengatakan maknanya adalah *Istawāa'* (menduduki, menguasai). Ada pula yang mengatakan *Istawāa'* yang bermakna berada tinggi di atas, dan yang dimaksud *wallahu a'lam* adalah ketinggian urusan-Nya. Ada pula yang mengatakan *Istawāa'* dengan makna berkehendak menuju ke sana, yakni dengan penciptaan-Nya. Ini dipilih oleh aṬ-Ṭabari, tanpa menentukan caranya.⁶²

Kemudian pada Qs. *al-A'raaf* ayat 54:

إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمُوتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ
اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُعْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ
وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ

⁶² Wahbah Zuhaili, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-Aqīdat wa al-Syarī'at wa al-Manhāj*, Jilid 1 Terj. Abdul Hayyie al Kattani, (Jakarta: Gema Insani, 2013), hlm. 89

Berkenaan ayat diatas, Wahbah Zuhaili dalam kitab Tafsir *Al-Munir* menjelaskan bahwa Allah SWT setelah penciptaan ini bersemayam di atas *Arsy*, mengatur urusan makhluk, memberlakukan sistemnya sesuai dengan cara yang pantas bagi-Nya, dan tidak serupa dengan apa pun dari makhluk-Nya dan semua yang baru. Bersemayam-nya Allah di atas *Arsy* adalah kesendirian-Nya dalam pengurusan langit dan bumi dan penguasaan-Nya terhadap kendali urusan-urusan dan penguasaan terhadap langit dan bumi. Kita mengimani sebagaimana iman para sahabat tentang semayamnya Allah diatas *Arsy* dengan cara yang pantas bagi-Nya, tanpa penyerupaan atau cara. Artinya, tanpa batasan arah, pengukuran cara atau sifat. Pengetahuan yang sebenarnya kita serahkan kepada Allah SWT. Inilah yang dinyatakan oleh Imam Malik dan gurunya, Rabi'ah, dia berkata, "Bersemayam diketahui maksudnya dalam bahasa) caranya (cara bersemayam) tidak diketahui, pertanyaan tentang ini adalah *bid'ah* Demikian ini adalah cukup dalam tema tersebut. Al-Hafidz Ibnu Katsir berkata, "Madzhab salafus-shalih adalah Malik, al-Auza'i, ats-Tsauri, al-Laits bin Saad, Syafi'i, Ahmad, Ishaq bin Rahawaih dan imam-imam yang lain, baik dulu maupun kontemporer, yakni memberlakukan sebagaimana adanya riwayat tanpa penentuan cara, penyerupaan, atau penafian. Makna lahir yang terlintas dalam benak kaum.

Musyabbihat (menyerupakan Allah dengan makhluk) adalah dinafikan dari diri Allah. Allah SWT tidak serupa dengan apa pun dari makhluk-Nya, sebagaimana Allah berfirman:

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ

Tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan Dia. Dan Dia Yang Maha Mendengar, Maha Melihat." (asy-Syuuraa: 11)

Masalah ini adalah sebagaimana yang dikatakan para

imam, di antaranya adalah Nu'aim bin Hammad, guru al-Bukhari, dia berkata, "Barangsiapa yang menyerupakan Allah dengan makhluk-Nya adalah kufur. Barangsiapa yang mengingkari apa yang disifatkan oleh Allah kepada diri-Nya adalah kufur. Apa yang disifatkan oleh Allah dan Rasul-Nya kepada diri-Nya bukanlah *tasybih* (penyerupaan). Barangsiapa yang menetapkan untuk Allah apa yang tersebut dalam ayat-ayat yang jelas, hadits-hadits yang shahih, sesuai dengan cara yang pantas bagi keagungan Allah, menafikan sifat-sifat kurang dari Allah, Dia telah menempuh jalan hidayah.

Adapun ulama khalaf, mereka menakwili dan mengatakan bahwa bersemeyan di atas 'Arsy setelah pembentukan makhluk-Nya artinya Dia mengatur urusan makhluk dan memberlakukan sistemnya sesuai dengan pengukuran dan hikmah-Nya.⁶³

Adapun ulama khalaf, mereka menakwili dan mengatakan bahwa bersemeyan di atas Arsy setelah pembentukan makhluk-Nya artinya Dia mengatur urusan makhluk dan memberlakukan sistemnya sesuai dengan pengukuran dan hikmah-Nya.⁶⁴

penafsiran Ibnu Jarir al-Ṭabari dalam kitab *Jāmi' al-Bayān Fi Ta'wīl al-Qur'ān* dan Wahbah Az Zuhaili terhadap ayat-ayat *mutasyabihāt* yang tuang di dalam karyanya yang berjudul Tafsir *Al Munir*, maka pada bab ini dapat ditarik kesimpulan bahwa Ibnu Jarir al-Ṭabari dalam menafsirkan makna *istiwā'a'* yang terkandung dalam surat *Al-Baqarah* ayat 29 dan *Al-Fushilat* ayat 11 dengan metode *Ta'wīl ijmalī* yaitu memaknainya dengan "naik dan tinggi". Sedangkan Wahbah Zuhaili menerangkan bahwa makna *istiwā'a'* dalam bahasa Arab adalah berkedudukan tinggi di atas sesuatu.

⁶³ *Ibid*, hlm. 477

⁶⁴ *Ibid*, hlm. 477

Agar mudah memahami penjelasan tentang komparasi antara penafsiran al-Ṭabari dalam kitab tafsir *Jāmi' Al-Bayān Fi Ta'wīl Al-Qur'ān* dan Wahbah al-Zuhaili dalam kitab tafsir *al-Munīr*, penulis paparkan dalam bentuk table di bawah ini:

Diskursus Penafsiran Ibnu Jarir al-Ṭabari dan Wahbah Zuhaili Terhadap Makna *Istiwā'*

| Ayat-ayat <i>Istiwā'a'</i> | Penafsiran al-Ṭabari | Penafsiran Wahbah Zuhaili |
|---|--|--|
| <p>QS. <i>Al-Baqarah</i> [2]: 29 dan QS. <i>Fushilat</i> [41]: 11</p> | <p>Ibnu Jarir Al-Ṭabari dalam menafsirkan makna <i>istiwā'a'</i> yang terkandung dalam surat <i>Al-Baqarah</i> ayat 29 dan <i>Fushilat</i> ayat 11 dengan memaknainya dengan “naik dan tinggi”. Hal ini dilakukan karena keyakinan dia bahwa tidak mungkin kata <i>istiwā'</i> yang secara <i>zahir</i> berarti salah satu sifat disandarkan pada Allah. Kata <i>istiwā'a'</i> yang dinisbahkan kepada Allah bukan berarti Allah bersemayam seperti manusia.</p> | <p>Secara <i>balaaghah</i> Wahbah Zuhaili menerangkan bahwa makna <i>istiwā'a'</i> dalam bahasa Arab adalah berkedudukan tinggi di atas sesuatu. Sedangkan secara <i>mufraadat</i> Wahbah Az Zuhaili menerangkan bahwa setelah menciptakan bumi, Dia berkehendak menuju langit, dengan kehendak yang sesuai dan khusus bagi langit tersebut. Dengan demikian, Wahbah Zuhaili cenderung memaknainya dengan "berkehendak menuju kesana".</p> |

| | | |
|---|--|---|
| <p>QS. <i>al-'Araf</i> [7]: 54, QS. <i>Yunus</i> [10]: 3, QS. <i>al-Ra'd</i> [13]: 2, QS. <i>Taha</i> [20]: 5, QS. <i>al-Furqan</i> [25]: 59, QS. <i>al-Sajdah</i> [32]: 4, dan QS. <i>al-Hadid</i> [57]: 4</p> | <p>Dalam QS. <i>al-'Araf</i> [7]: 54, QS. <i>Yunus</i> [10]: 3, QS. <i>al-Ra'd</i> [13]: 2, QS. <i>Taha</i> [20]: 5, QS. <i>al-Furqan</i> [25]: 59, QS. <i>al-Sajdah</i> [32]: 4, dan QS. <i>al-Hadid</i> [57]: 4, Ibnu Jarir Al-Ṭabari memaknainya dengan “bersemayam” di atas <i>Arsy</i>, mengatur urusan makhluk, memberlakukan sistemnya sesuai dengan cara yang pantas bagi-Nya, dan tidak serupa dengan apa pun dari makhluk-Nya dan semua yang baru. Bersemayam-Nya Allah di atas <i>Arsy</i> adalah kesendirian-Nya dalam pengurusan langit dan bumi dan penguasaan-Nya terhadap kendali urusan-urusan dan penguasaan terhadap langit dan bumi. Kita mengimani sebagaimana iman para sahabat tentang semayamnya Allah di atas <i>Arsy</i> dengan cara yang pantas bagi-Nya, tanpa penyerupaan atau cara. Artinya, tanpa batasan arah, pengukuran cara atau sifat.</p> | <p>Dalam QS. <i>al-'Araf</i> [7]: 54, QS. <i>Yunus</i> [10]: 3, QS. <i>al-Ra'd</i> [13]: 2, QS. <i>Taha</i> [20]: 5, QS. <i>al-Furqan</i> [25]: 59, QS. <i>al-Sajdah</i> [32]: 4, dan QS. <i>al-Hadid</i> [57]: 4, Wahbah Al-Zuhaili mengakui tentang sulitnya menafsirkan kata <i>Istiwā'</i> dengan makna zahirnya yaitu bersemayam. Tetapi tidak boleh dipertanyakan bagaimana bersemayamnya Allah swt. yang wajib bagi kita adalah mengimannya.</p> |
|---|--|---|

D. Persamaan dan Perbedaan Penafsiran Makna *Istiwā'* Dalam Tafsir al-Ṭabari dan Wahbah Zuhaili

Pada landasan teori sudah dijelaskan bahwa para ulama dalam menafsirkan makna *istiwā' a'* yang digolongkan ayat *mutasyabihāt* berbeda pendapat, namun perbedaan tersebut dapat digolongkan menjadi dua golongan yaitu;

Pertama, metodologi *tafwid* yang diikuti oleh mayoritas ulama salaf. Yaitu tidak melakukan penafsiran apapun terhadap teks-teks tersebut, namun mencukupkan diri dengan penetapan sifat-sifat yang telah Allah tetapkan bagi Zat-Nya, serta menyucikan Allah dari segala kekurangan dan penyerupaan terhadap hal-hal yang baru. Hal tersebut dilakukan dengan cara mengikuti metode *ta'wīl ijmalī* terhadap teks-teks tersebut dan menyerahkan pengetahuan maksud yang sebenarnya kepada Allah SWT.⁶⁵

Kedua, metodologi *ta'wīl* yang diikuti oleh mayoritas ulama khalaf dan sebagian ulama salaf. Metode *Ta'wīl* adalah mengalihkan pengertian makna *istiwā' a'* yang tergolong dalam teks-teks yang *mutasyabihāt* berdasarkan makna literalnya dan meletakkan maksud-maksudnya dalam satu bingkai pengertian yang sejalan untuk memastikan kesucian Allah dari arah, tempat dan anggota tubuh seperti makhluk-Nya.

Berdasarkan pada pembahasan penafsiran makna *istiwā' a'* dalam tafsir *Jāmi' al-Bayān Fi Ta'wīl al-Qur'ān* dan tafsir *al-Munīr* karya Wahbah al-Zuhaili sebagaimana di atas, dapat diketahui mereka menggunakan metode *ta'wīl*. Penggunaan metode *Ta'wīl* tersebut, menurut penulis sudah relevan, karena al-Ṭabari dan Wahbah al-Zuhaili dalam menafsirkan makna *istiwā'* sesuai sebagai tuntutan zaman, yang selalu mengedepankan akal, dan juga dalam mena'wilkan makna selalu mensucikan Allah dari sifat-sifat makhlukNya.

⁶⁵ Muhammad Said Ramadhan al-BuṬi, *Kubra al-Yaqiniyyat al-Kauniyyah*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1997), hlm. 138.

a) Perbedaan Penafsiran Makna *Istiwā'* Dalam Tafsir al-Ṭabari dan Wahbah Zuhaili

Penggunaan metode *Ta'wīl* dalam menafsirkan makna *istiwā'a* sebagaimana al-Ṭabari dan Wahbah al-Zuhaili lakukan tidak semua ulama' membenarkannya ada sekelompok tertentu yang menyatakan bahwa metode *Ta'wīl* terhadap makna *istiwā'a* yang tergolong *mutasyabihāt* merupakan madzhab yang tergolong *bid'ah* dan metodologi yang sesat. Muhammad bin Shalih al-Utsaimin, ulama Wahabi kontemporer dari Saudi Arabia misalnya mengatakan, bahwa *Ta'wīl* merupakan distorsi dan *tahrif* terhadap ayat-ayat al-Qur'ān, sedangkan *tahrif* termasuk tradisi orang-orang Yahudi.⁶⁶

Di sisi lain, metodologi *Ta'wīl* dalam menafsirkan ayat-ayat *mutasyabihāt* sebagaimana al-Ṭabari dan Wahbah Al-Zuhaili lakukan juga dilakukan oleh mayoritas ulama *khalaf* dan sebagian ulama *salaf*, yaitu mengalihkan pengertian teks-teks yang *mutasyabihāt* tersebut dari makna-makna literalnya dan meletakkan maksud-maksudnya dalam satu bingkai pengertian yang sejalan dan seiring dengan teks-teks lain yang muhkamat yang memastikan kesucian Allah dari arah, tempat dan anggota tubuh seperti makhluk-Nya.⁶⁷ Komparasi antara pandangan al-Ṭabari dan Wahbah al-Zuhaili yang bisa dilihat di table, bisa penulis sederhanakan bahwa kedua mufassir ini sama-sama menggunakan metode *Ta'wīl* dalam menjelaskan makna *istiwā'a* dan hasil penafsirannya serupa atau sama walaupun dengan argumen yang berbeda. Adapun perbedaan dalam penafsiran makna *istiwā'* dalam tafsir al-Ṭabari dan Wahbah Zuhaili sebagai berikut:

⁶⁶ Muhammad bin Shalih al-Utsaimin, Syarh al-'Aqidah al-Wasiṭiyah, Jil. 1 Cet. 6 (Riyadh: Da Ibnu Jauzi, 2000), hlm. 88

⁶⁷ *Ibid.* 139.

1. Penafsiran Makna *Istiwā'* Dalam Tafsir Al-Ṭabari

Sebagai seorang *mufassir* yang hidup di era formatif yang berbasis pada nalar quasi-kritis dengan pola berpikir yang kurang memaksimalkan penggunaan riwayat (*ma'tsur*) dalam menafsirkan Al-Qur'ān dan juga belum mengemukanya budaya kritisisme. Di era ini juga masih bersifat oral dengan menggunakan metode periwayatan. metode *tafwid* atau *Ta'wīl ijmalī* ini sebagaimana dilakukan oleh Imam Malik ketika beliau ditanya tentang arti *istawā'*.

Al-Baihaqi meriwayatkan melalui Jalur Yahya bin Yahya sebagai berikut: “Suatu ketika kami (Yahya bin Yahya) berada di majelis Imam Malik. Kemudian seseorang laki-laki datang lalu bertanya kepada beliau, “Wahai Abu Abdillah, “al-Rahman ‘ala al-‘Arsy *Istawā*, bagaimanakah *Istawā* Allah?” Kemudian Imam Malik menundukkan kepala hingga badannya bergetar dan mengeluarkan keringat, lalu beliau berkata, “*Istiwā'* telah jelas (penyebutannya dalam al-Qur'ān), dan bagaimana (*kaif*) tidak logis ditanyakan kepada Allah, beriman kepadanya wajib dan mempermasalahkan *Istiwā'* adalah bid'ah. Engkau adalah seorang ahli bid'ah. Lalu Imam Malik memerintahkan agar orang tersebut dikeluarkan dari majelisnya”.⁶⁸

Ibnu Jarir al-Thabari yang merupakan ulama salaf dengan mengikuti metodologi *tafwid* atau *ta'wīl ijmalī*. Beliau mengartikan bahwa makna *istiwā'* pada surat *al-Baqarah* ayat 29 dengan makna⁶⁹ *علا عليهن وارتفع، فدبرهن*

علا عليهن وارتفع، فدبرهن (naik dan tinggi ke atasnya lalu

⁶⁸ Abu Bakar Ahmad bin Husain al-Baihaqi, *Al-Asma' wa al-Sifat*, Vol. 2 (T.K: Maktabah al-Sawadi li al-Tawzi', T.Th), 305-306.

⁶⁹ Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarir Ibn Yazid Ibn Kathir Ibn Ghalib, *Tafsir Al-Thabari*, Juz 1 Tahqiqi Basyar 'Awwad Ma'ruf, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1994), hlm. 159

menguasainya dengan kekuasaan-Nya dan menciptakannya menjadi tujuh langit).⁷⁰ Disamping itu, dalam masalah teologi, Ibnu Jarir al-Thabari memperlihatkan posisinya tentang hal itu ketika menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an adalah seorang ahli sunnah konservatif.⁷¹ Ahli sunnah konservatif juga disebut sebagai *Salafus Shalih*, yakni generasi awal mulai dari para sahabat, Tabi'in dan Tabi'ut Tabi'in.

2. Penafsiran Makna *Istiwa'* Menurut Wahbah Zuhaili

Sebagai seorang *mufassir* yang lahir di era reformasi yang dilandasi nalar kritis dan tujuan perubahan. Wahbah Zuhaili cenderung menggunakan pola pikir yang rasio (*bi Ar-ra'yi*), deduktif dan menggunakan metode *tahlili*. Pada era ini pula Al-Qur'an dianggap senantiasa relevan untuk setiap waktu dan tempat (*shâlih li kulli zamân wa makân*). Asumsi ini membawa implikasi bahwa problem-problem sosial keagamaan di era kontemporer tetap akan dapat dijawab oleh Al-Qur'an dengan cara melakukan kontekstualisasi penafsiran secara terus-menerus, seiring dengan semangat dan tuntutan problem kontemporer. Sebab, Al-Qur'an bukanlah kitab yang diturunkan hanya untuk orang-orang dahulu di zaman nabi, tetapi ia juga diperuntukkan bagi orang sekarang dan bahkan orang-orang di masa mendatang.

Prinsip-prinsip universal Al-Qur'an dapat dijadikan pijakan untuk menjawab tuntutan perkembangan zaman yang bersifat temporal dan partikular. Disamping itu, *mufassir* juga menggunakan analisis kebahasaan dan cenderung mencocok-cocokkan dengan teori-teori dari

⁷⁰ Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarir Ibn Yazid Ibn Kathir Ibn Ghalib, *Tafsir Al-Thabari*, Juz 1 Tahqiqi Ahmad Abdurrazziq Al-Bakri dkk Terj. Ahsan Askan, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2007), hlm. 512

⁷¹ Ignaz Goldziher dalam Srifariyati, *Manhaj Tafsir Jami' Al Bayan*, Jurnal Madaniyah, Volume 7 Nomor 2 Edisi Agustus 2017, hlm. 335

disiplin keilmuan atau madzhab sang *mufasssir*. Adapun Wahbah Zuhaili dalam menafsirkan makna *istiwa'* dengan menggunakan metode tafsir *bi Ar-ra'yi* (rasio) dan metode *tahlili*. Wahbah Zuhaili menafsirkan kata *istiwa'* dalam surat al-Baqarah ayat 29 dengan makna *قصد وعمد إليها بإرادته*

⁷² (Dia berkehendak menuju langit, dengan kehendak yang sesuai dan khusus bagi langit tersebut).⁷³

b) Persamaan Penafsiran Makna *Istiwā'* Dalam Tafsir al-Ṭabari dan Wahbah Zuhaili

Apabila diamati dengan seksama, sebenarnya antara pendapat penafsiran makna *istiwa'a'* yang *mutasyabihāt* dan tidak boleh di *Ta'wīl*kan dengan pendapat yang boleh di *Ta'wīl*kan memiliki kesamaan, yaitu tidak menyifati Allah SWT dengan sifat-sifat yang dimiliki makhluk-Nya. Mereka sama-sama tidak berpegangan dengan makna literal ayat-ayat dan hadis-hadis *mutasyabihāt* tersebut. Mereka sepakat untuk menyucikan Allah dari sifat-sifat yang menjadi ciri khas makhluk-Nya dan bahwa maksud ayat-ayat dan hadits- hadits *mutasyabihāt* tersebut bukanlah makna-makna yang dikenal dimiliki makhluk-Nya. Jadi, tidak seorang pun dari kalangan mereka yang menyakini bahwa maksud *Istiwā'* dalam ayat di atas adalah bahwa Allah itu duduk atau menetap di *Arsy* atau ada di arah atas tanpa bersentuhan dengan *Arsy*. Hal tersebut mereka lakukan dengan berdasarkan firman Allah SWT pada Qs. Al-Syura ayat 11:

فَاطِرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ

⁷² Wahbah Zuhaili, *at-Tafsīr al-Munīr fī al-Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj*, Jilid. 1-2 Cet. 10 (Dimasyq: Dār al-Fikr, 2003), hlm. 127

⁷³ Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarir Ibn Yazid Ibn Kathir Ibn Ghalib, *Tafsir Al-Munir*, Juz 1 Terj. Abdul Hayyie al-Kattani, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2007), hlm. 86

أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۚ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ

(Allah) Pencipta langit dan bumi. Dia menjadikan bagi kamu pasangan-pasangan dari jenis kamu sendiri, dan dari jenis hewan ternak pasangan-pasangan (juga). Dijadikan-Nya kamu berkembang biak dengan jalan itu. Tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan Dia. Dan Dia Yang Maha Mendengar, Maha Melihat.

Ayat di atas menegaskan kesucian Allah yang bersifat mutlak dari menyerupai apapun, sehingga makna *istiwā'a'* yang juga tergolong ayat *mutasyabihāt* dan mengesankan bahwa Allah menyerupai makhluk-Nya harus dikembalikan maksudnya terhadap ayat ini. Sehingga keterangan di atas yang merupakan penafsiran makna *istiwā'a'* dengan *Ta'wīl* sebagaimana yang al-Ṭabari dan Wahbah Al-Zuhaili lakukan yakni kata *Istiwā'* di atas "*Arsy*", dengan makna bersemayam, tetapi cara bersemayam-Nya, itu tidak dapat dipahami oleh akal kita, namun kita wajib mengimaninya. Dan Adapun Metode *Ta'wīl* tersebut selama dalam rangka mensucikan Allah dari makhluk-Nya bisa dibenarkan dan tidak menyalahi aturan dengan kata lain masih relevan.

Adapun makna *Istiwā'* yang ada pada QS. *Taha* [20] ayat 5, al-Ṭabari dan Wahbah Zuhaili dalam menafsirkan kata *Istiwā'* tersebut sama-sama memaknainya dengan makna zahirnya yaitu bersemayam. Adapun makna *istiwā'* pada kalimat ayat الرَّحْمٰنُ عَلَى

الْعَرْشِ اسْتَوٰى yang terkandung dalam surat *Tāhā* ayat 5, Wahbah Zuhaili mengungkapkan bahwa ayat tersebut tergolong ayat yang sulit ditafsirkan⁷⁴, sehingga beliau memilih untuk tidak memalingkan makna asli dari teks'a. Kedua *mufasssir* tersebut juga tidak menafsirkan potongan ayat ثُمَّ اسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِ yang terkandung dalam QS. *al-'Araf*: 54, QS. *Yunus* [10]: 3, QS. *al-Ra'd* : 2, QS. *al-Furqan*: 59, QS. *al-Sajdah*: 4 dan pada QS. *al-Hadid*: 4.

⁷⁴ *Ibid.* hlm. 89

BAB IV PENUTUP

A. Kesimpulan

Pada pembahasan bab-bab sebelumnya, penulis sudah menjelaskan teori bahwa para ulama dalam menafsirkan makna *istiwā'* yang digolongkan ayat *mutasyabihāt* berbeda pendapat, metodologi *tafwid* yang diikuti oleh mayoritas ulama *salaf*, yaitu dengan cara mengikuti metode *Ta'wīl ijmalī* terhadap teks-teks tersebut dan menyerahkan pengetahuan maksud yang sebenarnya kepada Allah SWT. metodologi *Ta'wīl* yang diikuti oleh mayoritas ulama khalaf dan sebagian ulama *salaf*. Metode *Ta'wīl* adalah mengalihkan pengertian makna *istiwā'a'* yang tergolong dalam teks-teks yang *mutasyabihāt* berdasarkan makna literalnya dan meletakkan maksud-maksudnya dalam satu bingkai pengertian yang sejalan untuk memastikan kesucian Allah dari arah, tempat dan anggota tubuh seperti makhluk-Nya.

Berdasarkan dari pembahasan penafsiran Ibnu Jarir al-Ṭabari dalam kitab *Jāmi' al-Bayān Fi Ta'wīl al-Qur'ān* dan Wahbah Az Zuhaili terhadap ayat-ayat *mutasyabihāt* yang tuang di dalam karyanya yang berjudul Tafsir *Al Munir*, maka pada bab ini dapat ditarik kesimpulan bahwa Ibnu Jarir al-Ṭabari dalam menafsirkan makna *istiwā'a'* yang terkandung dalam surat *Al-Baqarah* ayat 29 dan *Al-Fushilat* ayat 11 dengan metode *Ta'wīl ijmalī* yaitu memaknainya dengan “naik dan tinggi”. Sedangkan Wahbah Az Zuhaili menerangkan bahwa makna *istiwā'a'* dalam bahasa Arab adalah berkedudukan tinggi di atas sesuatu. Sedangkan secara *mufraadat* Wahbah Az Zuhaili menerangkan bahwa setelah menciptakan bumi, Dia berkehendak menuju langit, dengan kehendak yang sesuai dan khusus bagi langit tersebut. Dengan demikian, Wahbah Zuhaili cenderung memaknai *istiwā'a'* yang terkandung dalam surat *al-*

Baqarah ayat 29 dan *Al-Fushilat* ayat 11 dengan "berkehendak menuju kesana".

Adapun untuk penafsiran makna *istiwā'a'* pada **سَمِ اسْتَوَى** **عَلَى الْعَرْشِ** dalam QS. al-'Araf [7]: 54, QS. Yunus [10]: 3, QS. al-Ra'd [13]: 2, QS. Ṭaha [20]: 5, QS.al-Furqan [25]: 59, QS. al-Sajdah [32]: 4, QS. Al-Fushilat [41]: 11 dan QS.al-Hadid [57]: 4, Ibnu Jarir Al-Ṭabari dalam kita tafsir *Jāmi' Al-Bayān Fi Ta'wīl Al-Qur'ān* dan Wahbah Zuhaili dalam kitab Tafsir *Al-Munīr* sama-sama memaknainya dengan "bersemayam" di atas *Arsy*. Bersemayam-nya Allah di atas *Arsy* adalah kesendirian-Nya dalam pengurusan langit dan bumi dan penguasaan-Nya terhadap kendali urusan-urusan dan penguasaan terhadap langit dan bumi. Kita mengimani sebagaimana iman para sahabat tentang semayamnya Allah diatas *Arsy* dengan cara yang pantas bagi-Nya, tanpa penyerupaan atau cara. Artinya, tanpa batasan arah, pengukuran cara atau sifat.

B. Saran

Kitab Tafsir *Jāmi' Al-Bayān Fi Ta'wīl al-Qur'ān* karya karya Ibnu Jarir Al-Ṭabari dan Tafsir *Al Munir* karya Wahbah Az Zuhaili merupakan kitab tafsir klasik dan kontemporer yang ditulis dengan sangat teliti, ini perlu menjadi rujukan oleh para pembelajar tafsir. Setelah menelaah penafsiran kedua mufassir tersebut terhadap makna *istiwā'a'* dalam bab sebelumnya, penulis mendapati beberapa hal yang dapat menjadi catatan sebagai saran. Penelitian ini hanyalah bagian kecil dari disiplin ilmu tafsir, maka masih sangat mungkin dikembangkan dalam bentuk penelitian yang lain dengan menambahkan rumusan-rumusan masalah lain.

Pada penafsiran makna *istiwā'a'* yang tergolong ayat *mutasyabihāt*, terkadang Ibnu Jarir Al-Ṭabari dan Wahbah Az

Zuhaili membandingkan pendapat-pendapat para ulama tafsir dan keduanya *menjustifikasi* salah satu ulama dengan fanatik pada aliran tertentu. Ini yang menyebabkan pembaca didorong pada kesepahaman beliau tentang aliran tertentu. Akhirnya, sudah seharusnya sebagai penulis yang tidak luput dari khilaf dan kekurangan. Maka penulis memohon pada para pembaca budiman menemukan kiranya menemukan kekeliruan dan kesalahan untuk memaklumi kemudian bersedia memberikan koreksi secara ilmiah

C. Kata Penutup

Segala puji-pujian, rasa syukur hanyalah patut dipersembahkan pada Allah SWT, yang telah memberikan *taufiq, hidayah,* dan *mau'nah*-Nya kepada penulis sehingga bisa menyelesaikan penelitian ini. Penulis sangat sadar bahwa penelitian yang telah dilakukan masih terdapat kekurangan di berbagai sisinya, oleh karena itu, penulis sangat mengharapkan saran, kritik yang membangun dari para pembaca budiman agar menjadi penunjang untuk perubahan yang lebih baik terhadap penelitian ini pada nantinya.

Kepada Allah SWT, Penulis juga memohon dan berdoa semoga penelitian yang telah hadir ini benar-benar dapat memberikan manfaat dan maslahat bagi para pembaca dan khususnya bagi penulis yang bersangkutan. *Amin ya Rabb al-'alamīn.*

DAFTAR PUSTAKA

- Abd Halim Mahmud, Mani'. *Methodologi Tafsir Kajian Komprehensif Metode para Ahli tafsir*, Jakarta: PT Raja GraFindo Persada, 2003.
- Abdullah bin Abd. Al Muhsin al-Turkiy, *Muqaddimah al-Tahqiq Tafsir al-Ṭabari*, Giza: Daar Hijr, cet.1, 2001.
- Abdurrahman, Muhammad, *Penafsiran Al-Qur'ān Dalam Perspektif Nabi Muhammad SAW*, Bandung: Pustaka Setia, 1999.
- Abu al-Fadl Jamal al-Din Muhammad Ibn Mukarram Ibn Manzur al- Afriqi Al-Misri, *Lisān al- 'Arab*, Beirut: Dar Sadr, 1990.
- Abu al-Fīda' Isma'il Ibn Umar Ibn Katsir al-Quraisy al Dimasyqy, *Tafsir Al-Qur'ān al-Azīm*, Dimasyqi: Dar Thayyibah, 1999.
- Abu Fateh, Kholil, *Studi Komprehensif Tafsir Istawa Allah Ada Tanpa Tempa*, Ciputat: Pustaka Ta'awun, 2016.
- Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarir Ibn Yazid Ibn Kathir Ibn Ghalib Al-Ṭabari. *Jāmi' Bayan Fī Ta'wili Al-Qur'ān*. Juz 1.
- Abu Zaid, Nashr Hamid, *Mafhum an-Nash: Dirasat Fī 'Ulum Al-Qur'ān*, Kairo: al-Hay'ah al-Mishriyyah al-'Ammah li al-Kitab, 1993.
- Ahmad al-Syahrastani, Muhammad ibn 'Abd al-Karim, *Al-Milal wa Al-Nihal*, Terj. Syuaidi Asy'ari Bandung: Pustaka Mizan, 2004.
- Al-Andalusiy, Abu Hayyan, *Tafsir al-Bahr al-Muhit*, Vol. 1, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993.
- Al-Farmawi, Abd Al-Hay, *Al Bidayah Fī Tafsir al Maudu'iy*, Mathaba'ah Hadlarat al-Araby, 1997.

- al-Harari, Abdullah, *Al-Sirat al-Mustaqim*, Beirut: Dar al-Masyari, 2004.
- Ali al-Sabuni, Muhammad, *Al-Tibyan Fī 'Ulum Al-Qur'ān*, Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 2003.
- Ali, Atabik, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia*, Yogyakarta: Multi Karya GraFīka, 1996.
- Al-Jurjani, al-Syarif Ali, *Al-Ta'rifat*, al-Dar al-Tunisiyah, 1971.
- Al-Qaṭān, Manna, *Pembahasan Ilmu al-Qur'an 2*, Terj. Halimudin, Jakarta: PT Rineka Cipta, 1995.
- Al-Suyuti, Jalaluddin, *Al-Itqan Fī Ulum Al-Qur'ān*, Vol. 2, Al-Mamlakah al-'Arabiyyah, 1426 H.
- Al-Zahabi, Muhammad Husain, *Al-Tafsir wa al-mufasssirun*, Vol. 1, Kairo: Maktabah Wahbah, 2000.
- Al-Zuḥailī, Wahbah, *Al-Tafsīr al-Munīr fī al- Aqīdah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj*, Damaskus: Dar Al-Fīkr, 2005.
- Amaruddin, *Mengungkap Tafsir Jāmi' al-Bayān Fī Tafsir Al-Qur'ān* Karya Al-Ṭabari, *Jurnal Syhadah*, Vol. II, No. II, Oktober 2014.
- Amin, Tatang, *Menyusun Rencana Penelitian*, (Jakarta:PT. Raja GraFīndo Persada, 1995.
- Anwar, Rosihan, *Ulum Al-Qur'ān*, Bandung: Pustaka Setia, 2013.
- Ardiansyah, *Pengantar Penerjemah, dalam Badi al-Sayyid al-Lahham, Sheikh Prof. Dr. Wahbah al-Zuḥailī: Ulama Karismatik Kontemporer – sebuah BiograFī*, Bandung: Cita pustaka Media Perintis, 2010.
- Arikunto, Suharsimi, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktek*, Jakarta: Rineka Cipta, 1998.

- Assyaukani, LutFī, *Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer*, dalam Jurnal Pemikiran Islam Para Madina, Vol. I. No. 1, Juli – Desember, 1998.
- Azend, Alif Jum'an, *Buku Kumpulan Tanya dan Diskusi Keagamaan*, Yogyakarta: Pustaka Ilmu Sunni SalaFīyyah-KTB, 2013.
- Badruddin bin Jama'ah, *Idah al-Dalil Fī Qat'i Hujaj Ahl al-Ta't il*, Damaskus: Dar Iqra', 2005.
- Baidan, Nasruddin, *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia*, Solo: Tiga Serangkai, 2003.
- Bin Ya'kub Al-Fairuzzabadi, Muhammad, *Al-Qamus Al-Muhith*, Beirut: Darul Fīkri, 2005.
- Departemen Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an Dan Terjemahan*.
- Faizah Ali Syibromalisi dan Jauhar Azizy. *Membahas Kitab Tafsir: Klasik-Modern*, Tangerang Selatan: Lembaga Penelitian UIN Syarif Hidayatullah Cet ke-1. Jakarta, 2009.
- Farid, Syaikh Ahmad, *BiograFī 60 Ulama Salaf*, Jakarta: Pustaka al Kautsar, 2006.
- Faris, Ibnu, *Mu'jam Maqayis al-Lughah*, Vol. 3 Beirut: Darul Fīkr, 1979.
- Ghofur, Saiful Amin, *ProFīl Para Mufasir Al-Qur'an*, Yogyakarta:Insan Madani, 2007.
- Goldziher, Ignaz, *Madzhab Tafsir dan Klasik Hingga Modern*, Yogyakarta: El saq Press, 2006.
- Hamdu, Syaikh Musthafa, *Antara Madzhab Hambali Dengan SalaFī Kontemporer*, terj.Masturi Irham dan Muhammad Asmui, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2018.

- Harb, Ali, *Naqd an-Nashsh*, Beirut: al-Markaz atsTsaqaFī, 1995.
- Hilyah, Abu, *Mudah Belajar Aqidah Islam*, Jawa Barat: Guepedia, 2021.
- <http://kbbi.web.id/komparatif>, diakses pada tanggal 3 Januari 2021.
- John M. Echols dan Hasan Sadily, *Kamus Inggris-Indonesia*, Jakarta: Gramedia, 2003.
- Khaeruman, Badri, *Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur'an*, Pustaka Setia: Bandung 2004.
- Khalil al Misi, Muhyidin, *Tarjamatu Ibnu Jarir al-Ṭabari Jāmi'ul Bayan an Ta'wil Ayy Al-Qur'ān*, Beirut: Dar al Fīkr, 1984.
- Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006.
- M. Chudlori dan Moh. Matsna, SH, *At-Tibyan Fī 'Ulum Al-Qur'ān, Terj. Pengantar Studi Al-Qur'ān*, Bandung: PT Al Ma'arif, 1984.
- Ma'luf , Luis, *Al-Munjid Fī al-Lughah wa al-A'lam*, Beirut: Dar al- Mashriq, 1986.
- Moh. Soehadha, *Metode Penelitian Sosial Kualitatif untuk Studi Agama*, Yogyakarta: Suka press, 2012.
- Mohamad Gufron dan Rahmawati, *Ulumul Qur'an: Praktis dan Mudah*, Yogyakarta: Teras, 2013.
- Mufassir, Afdhal, *Makna 'Arasy dalam Al Quran Berdasarkan Penafsiran Ulama Tradisional dan Kontemporer* Skripsi Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Fīlsafat, UIN Ar Raniry, Banda Aceh, 2015.
- Muslim, Mustafa, *Mabahith Fī Tafsir al-Maudu'I*, Damashkus: Dar al-Qalam, 1989.

- Mustafa Al-Maraghi, Ahmad, *Tafsir al-Maraghi*, Vol. 1 (Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1994).
- Mustaqim, Abdul, *Dinamika Sejarah perkembang tafsir Al-Quran*, Yogyakarta: Idea Press, 2016.
- Mustaqim, Abdul, *Metode Penelitian Al-Qur`ān dan Tafsir*, (Yogyakarta: Idea Press, 2014).
- Nata, Abudin, *Study Islam Komprehensif*, Jakarta: Prenada, 2011.
- Nawawi, Syauqi, *Rasional Tafsir*, (Jakarta: Paramadina, 2002).
- Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur`ān, *Beberapa Aspek Ilmu Tentang Al-Qur`ān*, Jakarta: Lentera Antar Nusa. 1994.
- Prastowo, Andi, *Metode Penelitian Kualitatif dalam Perspektif Rancangan Penelitian*, Yogyakarta: Ar-Ruz Media, 2014.
- Pulasari, Puput, *Penafsiran Ayat-ayat Mutasyabihat dalam Al-Qur`an* (Kajian Atas Makna Istawa Dalam Mafātih al-Ghaib Karya Fakhr al-Din alRazi), Skripsi Program Studi Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Adab, UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten, 2019.
- Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* Jakarta: Gramedia, 2003.
- Rahayu, Lisa, “Makna Qaulan dalam Al-Qur`ān; Tinjauan Tafsir Tematik Menurut Wahbah al-Zuhaili” (Skripsi Sarjana, Fakultas Ushuluddin Univesitas UIN SUSKA Riau, Pekanbaru, 2010).
- Ramadhan al-Buthi, Muhammad Said, *Kubra al-Yaqiniyyat al-Kauniyyah*, Damaskus: Dar al-Fīkr, 1997.

- Said Nursi, Syaikh Muhammad. *Tokoh-tokoh Besar Islam Sepanjang Sejarah*. Terj. Khairul Amru Harahap dan Ahmad Faozan Cet ke-8, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2012.
- Said, Sukamto, “*Al-Majaz Fī Al-Quran: Dirasah an al musykilat al mustolahiyah wa allugowiyah*”, *Al-jamiah*, no.60, 1997.
- Sakho Muhammad, Ahsin, *Ensiklopedi Tematis Al-Qur`ān*, Jakarta: PT Kharisma Ilmu, 2005.
- Sayyid Muhammad, alī Ayāzi, *Al-Mufasssirun Ḥayātuhum wa Manāhijuhum*, Teheran: Wizānah al-Thaqāfah wa al-Inshāq al-Islām, 1993.
- Setiawan, Nurcholish, “*Al-Qur`an Dalam Kesejarahan Klasik dan Kontemporer*,” *Jurnal Study Al-Qur`an*, 2006.
- Shahab, Husein, *Majalah Dakwah Islam Cahaya Nabawiy*, Edisi No. 162 Dzulqa`dah 1438 H/Agustus 2017.
- Shihab, Quraish dkk, *Sejarah dan Ulum Al-Qur`ān*, Jakarta: Pustaka Fīrdaus, 1999.
- Shihab, Quraisy, *Membumikan Al-Qur`ān*, Bandung: Mizan, 1998.
- Soewadji, Jusuf, *pengantar metodologi penelitian*, Jakarta: Mitra wacana media, 2012.
- Solahudin. *Neraka dalam Al-Qur`ān dan Dalam Pandangan Sarjana Muslim*, Tesis: SPS UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2017.
- Srifariyati, *Manhaj Tafsir Jāmi’ Al Bayan*, *Jurnal Madaniyah*, Volume 7 Nomor 2 Edisi Agustus 2017.
- Syamsudin Muhammad Ibn ‘Ali Ibn Ahmad Ad-Dawudi, *Tabaqat al Mufasssirin*, Maktabah Wahbah, 1972.
- Syirbasi, Ahmad, *Studi Tentang Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur`anul Karim*, Jakarta: Kalam Mulia, 1999.

Syukri, Ahmad, *Metodologi Tafsir Al-Qur`an Kontemporer Dalam Pandangan Fazlur Rahman* (Jambi: Sulton Thaha Press, 2007).

Syukur, Abdul, "Mengenal Corak Tafsir Al-Qur`ān". Jurnal EL-FURQANIA. Vol. 01 No. 01 Agustus 2015.

Ulamai, Hasan Asy'ari, *Membedah Kitab Tafsir Hadits*, (Semarang: Walisongo Press, 2008).

Www.Masbied.Com/2010/06/03/Tafsir Al-Munir-Fī-Al-Aqidah-Wa-Al-Syari`ah-Wa-AlManhaj-Karya-Wahbah-Az-Zuhaili/.Html 9.12.2021.

Zed, Mestika, *Metodelogi Penelitian Kepustakaan*, Jakarta:Yayasan Obor Indonesia, 2004.

Zuriyah, Nurul, *Metodelogi Penelitian Sosial dan Pendidikan Teori Aplikasi*, Jakarta: PT. Bumi Aksara, 2006.

