MUMTAZ
Jurnal Studi Al-Qur'an dan Keislaman

P-ISSN: 2087-8125
E-ISSN: 2621-9549
Vol. 6, No. 01, 2022, 1-17

REKONSTRUKSI TAFSIR *MUQÂRAN*

Muhammad Hariyadi,[2] Achmad Muhammad.[2]
[1]Institut PTIQ Jakarta, Indonesia, m.hariyadi@ptiq.ac.id
[2]Sekolah Tinggi Ilmu Tarbiyah NU (STITNU) Al Hikmah Mojokerto, Indonesia

Abstrak
Penelitian ini bertujuan untuk merekonstruksi tafsir *muqâran* yang telah ada, namun masih terserak dalam berbagai kajian tafsir *tahlili*. Rekonstruksi dilakukan dengan mengintegrasikan lima tahap, yaitu; menentukan diksi (kata kunci, tema, atau ayat, yang hendak ditafsirkan); menyeleksi dan menyaring ayat dan hadits yang memiliki redekasi serupa maupun yang memiliki tema pokok sama; mengomparasi ayat dengan ayat, ayat dengan hadits, dan pendapat para mufasir dalam semua dimensinya; memilah dan memilih (*ekleksasi*) bagian dari pendapat mufasir yang dipandang penting sebagai rumuskan kesimpulan akhir; dan terakhir menyimpulkan keseluruhannya sebagai produk akhir dari tafsir komparatif dalam bingkai penafsiran yang kontekstual, argumentatif, dan solutif. Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode deskriptif analitis komparatif, dengan pendekatan yang menggunakan pendekatan kualitatif.

Kata Kunci: rekonstruksi, tafsir muqaran, dalil aqli dan dalil naqli

Abstract
This article aims to reconstruct the existing of muqâran interpretation of koran which is still scattered in various studies on the tahlili interpretation of koran. The reconstruction was carried out by integrating five stages, namely; determine the diction (keywords, themes, or verses, which want to be interpreted); selecting and filtering verses and hadiths that have similar redactions and those with the same main theme; comparing verse with verse, verse with hadith, and the opinions of the commentators in all its dimensions; sorting and selecting (eclexation) the parts of opinion that are considered important as the final formulation; and finally the total conclusion is the final product of a comparative interpretation in a contextual, argumentative, and solution frame of interpretation. The method used in this study is comparative analytical descriptive method, with an approach that uses a qualitative approach.

Keywords: *reconstruction, muqâran interpretation, logic argument and god's revelation argument.*

URL: http://jurnalptiq.com/index.php/mumtaz
https://doi.org/10.36671/mumtaz.v3i2.45

A. PENDAHULUAN

Metode *muqâran*[1] atau komparasi[2] bukanlah sesuatu yang baru di kalangan Ulama. Para pakar di aneka disiplin ilmu telah menerapkan metode perbandingan tersebut untuk menyusun sejumlah karya mereka,[3] sehingga tidaklah mengherankan manakala cukup mudah menemukan karya-karya dengan menggunakan metode *muqâran.* Di bidang fikih, misalnya, terdapat karya berjudul *Al-Fiqh 'alâ al-Madzâhib al-Arba'ah* yang disusun oleh 'Abd al-Rahman bin Muhammad al-Jazîrî (w. 1941 M), yang membandingkan pendapat empat mazhab resmi *(mu'tamad)* di kalangan *Ahl al-sunnah wa al-jamâ'ah,* yakni mazhab Hanafî, Mâlikî, Syâfi'î, dan Hanbalî.[4] Di bidang teologi, buku bertajuk *Teologi Islam* yang ditulis Harun Nasution (w. 1998 M) merupakan contoh yang *pas.* Dalam karya ini, mantan Rektor IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta itu menganalisis sembari membandingkan sejumlah aliran teologi di abad pertengahan beserta masing-masing pemikirannya. Acapkali ditemukan penjelasan yang dipaparkan melalui semacam gambar, tabel, ataupun bagan sehingga nuansa komparasinya sangat kental dan mudah dikenali.[5] Contoh yang lain adalah buku-buku *'ulûm al-Qur`ân,* yang hampir selalu ada tema *makkî-madanî,* sebuah kajian yang memfokuskan diri pada aspek perbandingan antara ayat-ayat atau surat-surat yang turun di masa sebelum dan sesudah peristiwa hijrah Rasulullah Saw.[6] Dengan membandingkan keduanya, yakni *makkî* dan *madanî,* niscaya terungkap karakteristik masing-masing surat atau ayat; dari sisi panjang pendek ayat, kalimat pembuka di awal surat atau ayat, akan diketahui pula untuk persoalan apa ia diturunkan, dan sebagainya.

Senada dengan serangkaian disiplin ilmu di atas, dalam tafsir Al-Qur`an juga terdapat metode komparasi yang dikenal dengan metode tafsir *muqâran.* Yaitu sebuah metode penafsiran yang mengedepankan aspek perbandingan, baik perbandingan antar ayat, hadits, maupun penafsiran para mufasir. Dengan metode *muqâran,* seseorang diajak menjelajahi beragam sisi, tidak hanya pada level teks

---

[1] Term ini berasal dari rangkaian tiga huruf asli; *qaf, ra`,* dan *nûn,* yang mempunyai dua arti yang mendasar, pertama, menghimpun sesuatu dengan sesuatu yang lain; kedua, sesuatu yang menonjol dengan kekuatan dan intensitas. Abû al-Husain Ahmad bin Fâris bin Zakariyyâ al-Qazwînî al-Râzî, *Maqâyîs al-Lugah,* Jilid V (Bairût: Dâr al-Fikr, 1979), 76.

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

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

[4] 'Abd al-Rahmân bin Muhammad al-Jazîrî, *Al-Fiqh 'alâ al-Madzâhib al-Arba'ah,* cet. ke-2 (Bairût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), 1-5.

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

[6] Jalâl al-Dîn 'Abd al-Rahmân bin Abî Bakr al-Suyûthî, *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur`ân* (Bairût: Dâr al-Kutub, 2007), 19-37; Badr al-Dîn Abî 'Abdillâh Muhammad bin Bahâdur bin 'Abdillâh al-Zarkasyî, *Al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur`ân* (Beirût: Dâr al-Kutub, 2007), 109-120..

penafsiran yang terjelaskan oleh untaian kalimat dari sang mufasir, tapi juga di level kecenderungan, corak, metode, sebab-sebab kenapa sang mufasir menjelaskan demikian, dari mufasir satu ke mufasir lainnya secara komparatif.[7] Oleh sementara pakar, semisal al-Dzahabî (w. 1999 M), sederet informasi ini digunakan untuk mendeteksi penyimpangan dan penyelewengan suatu karya tafsir.[8] Hal ini menunjukkan demikian penting dan luasnya wilayah kajian tafsir *muqâran* yang senantiasa menunggu untuk diselidiki di setiap sudut-sudutnya.

Meski telah menjadi bagian kajian akademis, tafsir *muqâran* yang mula-mula diperkenalkan oleh Ahmad Sayyid al-Kûmî,[9] seorang Guru Besar Tafsir di Universitas Kairo, tidak serta merta dipandang sebagai disiplin ilmu yang telah stabil. Dalam arti masih terdapat hal-hal prinsip yang mesti ditandaskan hingga terbentuk bangunan pijakan yang lebih kokoh. Dari sudut ini, tafsir *muqâran* menemui kendala. Sebagai contoh, di tataran definisi, tumpang-tindih antar pendapat agaknya masih belum menemukan titik pusarannya. Fenomena ini dapat dimaklumi, sebab al-Kûmî sendiri dalam menjabarkan pengertian tafsir *muqâran* juga terkesan ambigu, antara pengertian yang umumnya dinyatakan dalam rangkaian kalimat yang definitif dan langkah kerja yang lazimnya disusun secara tahap-pertahap.[10] Belum berhenti sampai di situ, silang pendapat di kalangan pakar juga menambah gamang konsep tafsir *muqâran* itu sendiri. Di areal inilah penulis bermaksud mengkaji sekaligus mendudukkannya sembari mengajukan langkah rekonstruksi sebagai solusinya. Penelitian ini menggunakan metode deskriptif analitis komparatif.

B. METODE

Secara bahasa, *muqâranah* barasal dari kata bahasa Arab *qarana-yaqrinu-qarn(an)* yang artinya menyambung, menghubungkan. Kemudian terdapat tambahan di huruf pertama pada *"fa` fi'il"* yakni *"qârana-yuqârinu-muqâranat(an)"* yang memiliki arti *"shâhaba wa-qtarana bih"* (menyertai dan menemaninya); *"qâbala bain al-syai`ain"* (memperhadapkan antara dua hal).[11]Dalam gramatika bahasa Arab, lafazh *"qârana-yuqârinu-muqâranat(an)"* mengikuti *wazan"fâ'ala-yufâ'ilu-*

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

[8] Muhammad Husain al-Dzahabî, *Al-Ittijâhât al-Munharifah fî Tafsîr al-Qur`ân al-Karîm: Dawâfi'uhâ wa Daf'uhâ* (t.tp: Maktabah Wahbah, 1986), 8.

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

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

[11] Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir: Arab-Indonesia,* cet. ke-14 (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), 1113-1114.

mufâ'alat(an)" yaitu sebuah timbangan kata yang mempunyai sejumlah fungsi diantaranya untuk menunjuk pada makna *"li al-musyârakah"* atau bermakna "saling" dari dua pihak.[12] Jika dikaitkan dengan perbandingan maka dua hal yang diperbandingkan tersebut saling mengaktualisasikan apa yang termasuk dalam cakupan makna yang dimilikinnya. Hal ini mengisyaratkan adanya hubungan timbal-balik, saling tarik-ulur antar, dan saling mempengaruhi antara satu dan lainnya.

Adapun dalam bahasa Inggris, *muqâranah* yang berarti perbandingan sebagaimana disinggung di atas dipadankan dengan term *comparative.* Sebagai kata sifat, term ini ditentukan dengan memperkirakan aspek kesamaan atau ketidaksamaan antara sesuatu dengan sesuatu yang lain; relatif; melibatkan pengamatan yang sistematis atas persamaan atau perbedaan antara dua atau lebih dari cabang ilmu atau subjek kajian. Sebagai kata sifat atau kata keterangan, komparatif berarti menyatakan tingkat kualitas atau mutu yang lebih tinggi, namun tidak paling tinggi. Sementara sebagai suatu klausa, berarti melibatkan perbandingan, seperti: dia tak sebaik dirinya.[13] Pemahaman kebahasaan ini memberikan bingkai makna yang terkandung dalam term *comparative* sebagai asal kata yang kemudian terserap menjadi kata bahasa Indonesia menjadi kata *komparatif.*[14] Terdapat beberapa kata yang merupakan rumpun kata dari *muqâran*, yakni *comparative, compare,* dan *comparison.* Untuk *comparative,* sebuah kata sifat yang mempunyai arti perbandingan. Juga kata *compare,* yang merupakan kata benda dengan arti bandingan; tara, sedangkan sebagai kata keterangan *compare* berarti mem(per)bandingkan. Sementara *comparison,* termasuk kata benda yang artinya; (per)bandingan; pembandingan.[15] Penelusuran leksikal dalam bahasa Inggris ini baik sebagai kata benda, kata keterangan, maupun kata sifat, juga menghasilkan pengertian yang sama dengan bahasa Arab tentang adanya dua hal yang diperbandingkan. Upaya membandingkan dua hal itulah yang menjadi titik utama pada sejumlah term di atas terkait hubungannya dengan *muqâranah.*

Dari sisi pendekatan kebahasaan di atas, dapat ditarik benang merah bahwa pengertian komparatif beserta rumpunnya, memiliki beberapa cakupan makna yang meliputi: i) ada dua hal atau lebih yang dipadupadankan ataupun dicari sisi persamaan dan perbedaannya baik dengan penyebutan secara langsung atau

---

[12] Muhammad Ma'shûm bin 'Alî, *Al-Amtsilah al-Tashrîfiyyah,* Jombang: Maktabah Pustaka Amanah, 2007, hal. 14-15.

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

[14] Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia,* Edisi ketiga, cetakan ke-III (Jakarta: Balai Pustaka, 2005), 584.

[15] John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia,* cet. ke-27 (Jakarta: Gramedia, 2003), 131-132.

tidakdisebutkan, ii) terdapat aspek yang diperbandingkan, iii) perbandingan meniscayakan sebuah pengamatan berkaitan dengan kualitas masing-masing hal yang dikomparasikan, iv) menghasilkan sesuatu yang lebih menonjol antara yang satu dan lainnya baik yang bersifat positif maupun negatif.

Berdasar pada pembahasan etimologis di atas, sebagian Ulama menyebutkan bahwa secara genealogis, metode komparasi *(muqâran)* sebagai sebuah langkah penafsiran guna mengungkap kandungan Al-Qur`an sesungguhnya telah ada sejak era Rasulullah Saw, bahkan beliau sendiri telah menerapkannya.[16] Sedangkan sebagian yang lain berpendapat bahwa pada masa Sahabatlah upaya memahami Al-Qur`an dengan menggunakan metode *muqâran* mulai muncul -- di samping memanfaatkan metode tafsir lainnya – dan terus berlanjut hingga *Tâbi'în, Tâbi' al-Tâbi'în,* sampai era modern sekarang ini.[17] Pemaparan ini memiliki signifikansi tersendiri berkaitan dengan legitimasi penggunaan komparasi sebagai metode tafsir. Melihat dua pendapat ini, penulis melihat adanya perbedaan dalam menentukan batas suatu pola pemahaman sehingga dapat dikatakan bernilai komparatif. Dalam penentuan batas inilah penulis mencoba mengurai pandangannya yang pada gilirannya menghasilkan kesimpulan bahwa nuansa *muqâranah* dalam kajian (baca: tafsir) Al-Qur`an telah ada sejak masa Rasulullah Saw, sebagaimana akan dibicarakan pada bagian selanjutnya.

Terlepas dari dua pendapat tersebut, hal ini menunjukkan bahwa penggunaan metode komparasi untuk memahami kitab suci umat Islam tersebut sudah ditempuh sejak lama seiring dengan perkembangan tafsir,[18] sehingga dapat dikatakan bahwa metode *muqâran* dalam tataran praktik jauh lebih dahulu muncul daripada istilah metode *muqâran* itu sendiri. Sama dengan ilmu-ilmu lainnya, fenomena semacam ini banyak dijumpai pada berbagai disiplin ilmu.[19]

Berikut ini akan dihadirkan contoh tafsir Rasulullah Saw yang bernuansa komparatif, misalnya QS. Al-An'âm/6: 82:[20]

الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوٓا إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ

[16] Mahmûd 'Aqîl Ma'rûf al-'Ânî, *Al-Tafsîr al-Muqârin*: *Dirâsah Ta`shîliyyah Tathbîqiyyah* (Irâq: Wizârah al-Ta'lîm al-'Âlî wa al- al-Bahts al-'Ilmî, 2013), 105-113.

[17] Mahmûd 'Aqîl Ma'rûf al-'Ânî, *Al-Tafsîr al-Muqârin,* 116-157.

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

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

[20] Muhammad Ibrâhîm 'Abd al-Rahmân, *Al-Tafsîr al-Nabawî lî al-Qur`ân al-Karîm* (Kairo: Maktabah al-Tsaqâfah al-Dîniyyah, 1995), 241 dan 259.

"Orang-orang yang beriman dan tidak mencampuradukkan iman mereka dengan kezaliman (syirik), mereka itulah yang mendapat keamanan dan mereka itu adalah orang-orang yang mendapat petunjuk."

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

وَإِذْ قَالَ لُقْمٰنُ لِابْنِهٖ وَهُوَ يَعِظُهٗ يٰبُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللّٰهِ ۗاِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيْمٌ

"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."

Penulis melihat apa yang dilakukan Rasulullah Saw di atas, tidak sekedar memberikan penjelasan bahwa makna *"al-zhulm"* dalam surat QS. Al-An'âm/6: 82 ialah syirik sebagaimana yang terdapat dalam QS. Luqmân/31: 13, akan tetapi ada penekanan yang berdimensi komparatif secara cukup kuat.[21] Dengan kata lain, ayat pertama yang disebut tidak akan diketahui maknanya secara terang tanpa merujuk pada ayat yang kedua, dan di sinilah dimensi komparatif yang dimaksudkan penulis. Yakni, membandingkan term *"al-zhulm"* yang satu dengan yang lain dalam rangka mengungkap makna yang dikandungnya.[22]

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

Nuansa perbandingan dalam kajian Al-Qur`an tersebut rupanya terus berlangsung hingga jaman modern, sebagaimana yang dilakukan Maurice Bucaille (w. 1998 M), John Wansbrough (w. 2002 M), Sayyid Ahmad al-Kûmî, 'Abd al-Hayy al-Farmâwî (w. 2017 M), M. Quraish Shihab (l. 1944 M), dan beberapa pakar lainnya. Seiring meluasnya kajian Al-Qur`an dengan metode *muqâranah* membawanya pada titik-titik perbedaan yang menjadikannya dialektika pemikiran di kalangan mereka utamanya perihal jati diri tafsir dengan ciri utama perbandingan tersebut.

Melalui karyanya berjudul *Al-Tafsîr al-Maudhû'î li al-Qur`ân al-Karîm*, al-Kûmî menerangkan pengertian, langkah kerja, dan wilayah kajian tafsir komparasi. Menurutnya, tafsir *muqâran* ialah penjelasan ayat-ayat Al-Qur`an tentang apa

[21] Lihat kembali makna *muqârin,* dalam: Al-Râgib al-Ashfahânî, *Al-Mufradât fî Garîb al-Qur`ân* (Bairût: Dâr al-Ma'rifat, 2001), 402.

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

ditulis oleh sejumlah mufasir dengan cara membandingkan pendapat mereka, membandingkan ragam kecenderungan mereka, serta meneliti apa yang dilakukan dalam penyesuaian antar ayat yang tampak berlawanan, juga pada hadits Nabi, dan apa-apa yang sama ataupun berbeda dari kitab-kitab samawi yang lain. Peneliti mengacu ke sejumlah ayat dalam satu tempat lalu menelusuri penjelasannya melalui pendapat para mufasir dari kitab-kitab tafsir mereka; baik mufasir tersebut dari kalangan *salaf* maupun *khalaf,* baik tafsir kategori *bi al-ma`tsûr* maupun *bi al-ra`yi,* kemudian mengomparasikan antar kecenderungan yang berbeda-beda itu dari sisi langkah yang telah ditempuh sehingga diketahui siapa diantara mereka yang terpengaruh perselisihan mazhab, dan siapa pula yang berusaha menguatkan pendapat golongannya.[23]

Hal serupa juga dijumpai dalam penjelasan penerusnya, yakni al-Farmâwî (w. 2017 M). Dalam menjabarkan pengertian tafsir *muqâran,* al-Farmâwî mengutip pendapat al-Kûmî sehingga dapat dikatakan sebagian besar arah pembicaraan yang diungkapnya perihal tafsir komparasi ini mengulang apa yang telah disampaikan al-Kûmî sebelumnya.[24] Unsur-unsur yang menjadi bahan perbandingan dalam tafsir juga sama dengan pendapat al-Kûmî yang meliputi empat di atas. Dari al-Farmâwî inilah penjelasan mengenai tafsir *muqâran* banyak dirujuk oleh peneliti selanjutnya.

Dua pandangan di atas diteruskan oleh M. Quraish Shihab (l. 1944 M), pakar tafsir Indonesia sekaligus penulis *Tafsir al-Mishbâh.* Dengan pola yang sama, ia menyatakan bahwa adalah tafsir *muqâran* adalah mengomparasikan ayat Al-Qur`an satu dengan lainnya, yakni ayat-ayat yang memiliki kemiripan/kesamaan redaksi dalam dua masalah atau kasus yang berbeda atau yang memiliki redaksi berbeda untuk kasus/masalah yang sama atau diduga sama; atau mengomparasikan ayat-ayat Al-Qur`an dengan hadits Nabi yang tampak bertentangan, serta membandingkan pendapat-pendapat para ulama tafsir terkait penafsiran Al-Qur`an.[25]

Sekitar dua dekade setelah kemunculan metode *muqâran* di atas, terdapat beberapa pendapat berbeda perihal pemaknaan dan hal-hal yang diperbandingkan dalam kajian tafsir komparasi Al-Qur`an. Tersebut sejumlah nama yang termasuk dalam kategori kedua ini, dan agar mudah dalam pemilahan, penulis menyebut kelompok kedua ini dengan ulama *belakangan (al-âkhirûn)* dan dalam bagian ini hanya akan diajukan tiga pendapat. *Pertama,* pendapat dari Shalâh 'Abd al-Fattâh al-Khâlidî yang menyatakan bahwa tafsir *muqâran* ialah peneliti membuat perbandingan antara beberapa penafsir dari pendekatan yang berbeda, menggabungkan interpretasi mereka tentang sebuah ayat pendek, sekelompok

[23] Ahmad al-Sayyid al-Kûmî dan Muhammad Ahmad Yûsuf al-Qâsim, *Al-Tafsîr al-Maudhû'î li al-Qur`an al-Karim,* cet. ke-1 (t.tp: t.p, 1992), 17.

[24] 'Abd al-Hayy al-Farmâwî, *Al-Bidâyah fi al-Tafsîr al-Maudhû'î: Dirâsah Manhajiyyah Maudhû'îyyah,* cet. ke-2 (Mesir: Al-Maktabah al-Jumhûriyyah, 1977), 45-46.

[25] M. Quraish Shihab, "Tafsir Al-Qur`an dengan Metode Maudhû'î" dalam *Beberapa Aspek Ilmiah tentang Al-Qur`an* (Jakarta: Litera Antar Nusa, 1987), 31.

ayat, atau beberapa tema mengenai keimanan, fikih, atau bahasa, itu dilakukan untuk mengidentifikasi pendekatan masing-masing mufasir, caranya menangani subjek kajiannya dan sejauh mana konsistensinya pada metode yang ditempuhnya, juga pada langkah-langkah kerjanya, lalu membandingkannya dengan mufasir lainnya, setelah itu menyajikan kinerja tafsir mereka ini pada neraca-uji yang valid, dalam menentukan cara-cara penafsiran yang terbaik.[26] Pola penjabaran yang dilakukan al-Khâlidî terlihat sama dengan tokoh pendahulu di atas, akan tetapi ditemukan perbedaan yang cukup signifikan dalam hal isi, yang olehnya disebutkan bahwa aspek yang dikomparasikan dalam tafsir dengan metode *muqâran* ialah pendapat para mufasir dari berbagai aspeknya, tanpa mengakomodir hadits Nabi. Selain itu, langkah tematik juga masuk dalam kerangka perbandingan.

Kedua, pendapat dari ‘Abd al-Sattâr Fathullâh Sa’îd yang mengatakan bahwa tafsir *muqâran* ialah mufasir mengikuti sebuah ayat Al-Qur`an, atau sebuah kalimat dalam ayat, untuk melihat pandangan para penafsir terhadapnya, lalu membandingkan komentar mereka, dan menyimpulkan hasil perbandingan kandungan makna dari ayat-ayat yang mulia tersebut, atau ungkapan para mufasir. Hal itu dapat dilakukan, misalnya, tentang ayat-ayat haji dalam surat al-Hajj, atau ayat-ayat puasa di surat al-Baqarah, dan lainnya.[27] Pandangan tentang tafsir komparasi Fathullâh Sa’îd justru lebih eksklusif dibandingkan beberapa pendapat sebelumnya, menurutnya, perbandingan hanya dilakukan pada pendapat mufasir saja, itu pun mengenai satu kalimat dalam ayat, atau bisa juga ayat-ayat dengan topik tertentu namun di surat tertentu pula.

Ketiga, merupakan pandangan Raudhah ‘Abd al-Karîm Fir’aun yang mendefinisikan tafsir *muqâran* dengan penjelasan firman Allah dengan cara men-*tarjîh* pendapat-pendapat yang bermuatan tafsir mengenai perbedaan yang esensial dan penting setelah melakukan komparasi dalam terang metodologi ilmiah yang ketat.[28] Dengan cukup ringkas, Raudhah menyebut bahwa aspek yang dikomparasikan ialah pendapat ulama yang bermuatan tafsir dan perbedaan yang esensial bukan perbedaan kecil yang tidak penting, sehingga dapat dipahami bahwa meskipun komentar yang disampaikan oleh mufasir belum tentu masuk bagian yang diperbandingkan dalam tafsir *muqâran* manakala komentar tersebut tidak bernilai tafsir. Oleh karenanya, kecermatan seorang mufasir *muqâran* dalam mendeteksi bagian-bagian utama tersebut, yakni pendapat mufasir yang mengandung penafsiran dan perbedaan pendapat yang urgen, amat dibutuhkan sehingga terhindar dari kesalahan menyasar aspek yang dijadikan bahan komparasi.

---

[26] Shalâh ‘Abd al-Fattâh al-Khâlidî, *Al-Tafsîr al-Maudhû’î: Bain al-Nadhariyyah wa al-Tathbîq* (Yordania: Dâr al-Nafâ`is, 2012), 32.

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

[28] Raudhah ‘Abd al-Karîm Fir’aun, *Al-Tafsîr al-Muqâran: Bain al-Nadzariyyah wa al-Tathbîq* (Yordania: Dâr al-Nafâ`is, 2015), 43.

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

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

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

Berdasar pada paparan inti yang bermuara pada pendapat para pakar tentang tafsir *muqâran* dalam pembicaraan sebelumnya, maka penulis mendefinisikan metode tafsir *muqâran* dengan "metode penafsiran Al-Qur`an yang mengintegrasikan hasil komparasi dalil *naqlî* dan*'aqlî* guna menghasilkan penafsiran yang kontekstual, argumentatif, dan solutif." Agar pembahasan menjadi lebih jelas, perlu kiranya dijabarkan beberapa poin penting berkaitan dengan terma-terma yang merajut definisi metode tafsir *muqâran* di atas, sebagai sebuah konstruk baru dalam khazanah tafsir Al-Qur`an. Terma-terma yang dimaksud ialah i) metode penafsiran; ii) mengintegrasikan hasil komparasi; iii) dalil *naqlî* dan*'aqlî*; iv) kontekstual; v) solutif; vi) argumentatif.

Pertama, metode penafsiran. Term "metode" berasal dari bahasa Yunani, yakni "methodos", yang artinya jalan atau cara.[29] Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, metode diartikan dengan "cara teratur yang dipergunakan untuk melaksanakan sebuah pekerjaan agar dapat mencapai tujuan sesuai dengan yang dikehendaki; cara kerja yang tersistem untuk memudahkan pelaksanaan sebuah kegiatan untuk mencapai tujuan yang telah ditentukan."[30] Dengan demikian, metode penafsiran dapat diartikan dengan suatu cara yang teratur guna mencapai pemaknaan yang benar dari apa yang dikehendaki oleh Allah Swt dalam Al-Qur`an, yang tentunya sesuai kadar kemampuan manusia.

Kedua, mengintegrasikan hasil komparasi. Yaitu sebuah langkah memadupadankan hasil perbandingan dari analisis atas dalil *naqlî* dan*'aqlî.* Upaya ini penting dilakukan dalam rangka memperoleh intisari dari berbagai sumber dan sekaligus bertujuan agar dapat dicapai suatu produk pemahaman yang komprehensif. Langkah integrasi dalam tahap ini berwujud ekleksasi lalu

[29] Fuad Hassan dan Koentjoroningrat (red.), "Beberapa Asas Metodologi Ilmiah" dalam *Metode-metode Penelitian Masyarakat* (Jakarta: Gramedia, 1977), 16.

[30] Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia,* Edisi ketiga (Jakarta: Balai Pustaka, 2005), 740.

difokuskan lagi dengan tahap konklusi, sebagaimana akan dijelaskan dalam bab tersendiri.

Ketiga, dalil *naqlî* dan *aqlî.* Yang dimaksud dengan dalil *naqlî* ialah ayat Al-Qur`an, hadits Nabi Saw, termasuk pula ucapan Sahabat dan *Tâbi'în.*[31] Istilah *naqlî* di sini secara sederhana dapat dipadankan dengan *ma`tsûr,* bisa juga dengan istilah *riwâyah.* Dengan kata lain, penulis mengadopsi pendapat kelompok pertama yang menyebutkan bahwa objek yang dikomparasikan dalam tafsir *muqâran* ialah ayat Al-Qur`an, hadits Nabi, termasuk juga kitab samawi lainnya. Sedangkan yang dimaksudkan penulis dengan dalil *'aqlî* adalah pendapat yang bermuatan tafsir dari seorang mufasir atas pemahamannya pada suatu ayat Al-Qur`an. Sekedar diketahui, kendati pendapat tersebut diinspirasi oleh ayat Al-Qur`an maupun hadits, oleh penulis, dipandang sebagai suatu pendapat mufasir bersangkutan sebab pemaknaan yang demikian meniscayakan olah piker dari kinerjarasio *(al-'aql)* mufasir itu sendiri. Sementara itu, pendapat-pendapat mufasir yang tidak bermuatan tafsir atau tidak memiliki relevansi dengan tema kajian akan dikesampingkan terlebih dahulu.

Keempat, adalah kontekstual. Jamak diketahui bahwa tujuan utama Al-Qur`an diturunkan Allah Swt ialah sebagai petunjuk bagi manusia.[32] Efektifitas petunjuk yang dikandung oleh Al-Qur`an dapat diperoleh manakala pemaknaan atas ayat-ayatnya sesuai dengan kondisi dan situasi yang melingkupi audiensnya. Di titik inilah, kontekstualisasi pemahaman suatu ayat dinilai urgen.[33] Jika langkah ini diabaikan maka dapat berakibat fatal, laksana seorang pengemudi mobil roda empat yang memedomani buku panduan nahkoda perahu layar. Hal ini disebabkan antara lain kontekstualisasi pemahaman ayat berada di titik nadir.

Kelima, yaitu solutif. Ialah produk penafsiran suatu ayat yang memberikan jalan keluar atas permasalahan yang dihadapi oleh umat. Pada tataran inilah petunjuk Ilahiah yang terdapat pada Al-Qur`an begitu berharga. Pemecah

---

[31] Hadits dilihat dari sisi penyandarannya paling tidak ada tiga; pertama, hadits *marfû'* ialah ucapan, perbuatan, ketetapan atau sifat yang disandarkan kepada Nabi Muhammad Saw secara khusus; kedua hadits *mauqûf* ialah sesuatu yang disandarkan kepada para Sahabat dan tidak naik kepada Rasulullah Saw; dan ketiga, hadits *maqthû'* adalah hadits yang disandarkan kepada *Tâbi'în.* Nuruddin 'Itr, *'Ulumul Hadits,* terj: Mujiyo (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2012), 337-339.

[32] Misalnya dalam QS. Al-Baqarah/2: 185:

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنٰتٍ مِّنَ الْهُدٰى وَالْفُرْقَانِ ۚ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ۖ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلٰى مَا هَدٰىكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ *185. "(Beberapa hari yang ditentukan itu ialah) bulan Ramadhan, bulan yang di dalamnya diturunkan (permulaan) Al-Qur`an sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu dan pembeda (antara yang hak dan yang bathil). Karena itu, barangsiapa di antara kamu hadir (di negeri tempat tinggalnya) di bulan itu, maka hendaklah ia berpuasa pada bulan itu, dan barangsiapa sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka), maka (wajiblah baginya berpuasa), sebanyak hari yang ditinggalkannya itu, pada hari-hari yang lain. Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu. Dan hendaklah kamu mencukupkan bilangannya dan hendaklah kamu mengagungkan Allah atas petunjuk-Nya yang diberikan kepadamu, supaya kamu bersyukur."*

[33] Tentang pentingnya kontekstualisasi pemahaman ayat Al-Qur`an dapat ditemukan dalam: Muhammad Husain al-Dzahabî, *Al-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* jilid 2 (Bairût: Mush'ab bin 'Umair, 2004), 457.

persoalan yang memiliki nilai Ilahiah disebabkan bersumber dari kitab suci diyakini sebagai solusi yang terbaik karena aspek transendental yang melekat padanya. Karena itu, merupakan tantangan bagi mufasir untuk menemukan solusi-solusi tersebut dengan tetap berpegang pada kaidah-kaidah penafsiran yang telah mapan. Dan di titik inilah apa yang disebut oleh Malik bin Nabi dengan nilai sosial Al-Qur`an *(The social values of the Quran)* dengan ciri khas yang sifatnya bertahap atau graduatif akan diraih.[34]

Keenam, yakni argumentatif. Sebuah produk tafsir yang baik, selain kontekstual dan solutif, mesti memiliki basis argumen yang kuat sehingga tidak mudah dipatahkan oleh pendapat lain khususnya pendapat yang berseberangan. Karakter argumentative ini amat mungkin dihasilkan oleh metode tafsir *muqâran,* sebab dalam tahap-tahap penafsirannya telah dilakukan sejumlah langkah yang sifatnya elaboratif atas sejumlah pendapat yang ada dalam masalah yang sama, di samping tahap ekleksasi yang dilakukan dengan berbagai sudut pandang dan pertimbangan yang matang. Selain itu, pijakan yang bermuara pada sumber *naqlî* dan*'aqlî* menjadikan hasil penafsiran semakin kokoh.

Adapun langkah kerjanya, terdapat lima tahap yang mesti diperhatikan oleh pengkaji Al-Qur`an (baca: mufasir) *muqâran,* yang disusun penulis dalam lima term pendek sehingga mudah diingat; diksi, seleksi, komprasi, ekleksasi, dan konklusi. Berikut ini adalah penjelasan singkat kelima term tersebut:

Diksi: Menentukan tema/ayat yang akan ditafsirkan. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, diksi diartikan dengan pilihan kata yang tepat dan selaras (dalam penggunaannya) untuk mengungkapkan gagasan sehingga diperoleh efek tertentu (seperti yang diharapkan).[35] Secara leksikal diksi memiliki arti gaya berkata; pemilihan kata untuk mengemukakan ide; artikulasi pembicaraan kata-kata yang jelas makna.[36] Dalam bahasa Inggris dipadankan dengan kata "diction" yang artinya gaya menulis atau berbicara; artikulasi.[37] Beberapa sumber ini menunjukkan bahwa arti term diksi mengarah pada seputar pemilihan kata dan pelafalan atau artikulasi. Dalam bagian ini tentu arti yang paling tepat ialah pilihan kata atau term. Dengan kata lain, penafsir *muqâran* mengawali langkahnya dengan memilih satu term, kata -- atau dalam bahasa Arab disebut *"lafzh"* -- , atau menentukan tema tertentu, dan dapat juga memilih sebuah ayat atau untuk dikaji secara komparatif.

Seleksi: Menyeleksi ayat dan hadits beredaksi mirip dan memiliki kesamaan tema. Penerapan tahap seleksi dapat dilakukan dengan tiga pendekatan; *lafzhî* (lafazh), *syibhî* (ayat-ayat yang serupa atau mirip) dan *maudhû'î* (ayat-ayat yang memiliki kesamaan tema). Pendekatan *lafzhî* meniscayakan seorang penafsir

---

[34] Malik Ben Nabi, *The Qur'anic Phenomenon: An Attempt at a Theory of Understanding the Holy Qur'an,* translated by: Abu Bilal Kirkary (Kuala Lumpur: Islamic Trusth Book, 1983), 181-183.

[35] Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia,* Edisi ketiga, cetakan ke-III (Jakarta: Balai Pustaka, 2005), 264.

[36] Pius A Partanto dan M. Dahlan al Barry, *Kamus Ilmiah Populer* (Arkola: Surabaya, t.th), 110.

[37] John M Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia,* cetakan ke-XXVII (Jakarta: Gramedia, 2003), 181.

muqâran untuk melakukan penelusuran secara harafiah dengan berbagai turunan katanya. Cara ini dinilai paling efektif, selain karena penanda yang jelas dan melekat pada ayat-ayat yang dijadikan objeknya – yakni lafazh kunci beserta derivasiya –juga sekaligus menjadi pembatas terhadap masuknya lafazh-lafazh lain di luar lafazh kunci yang telah ditentukan sebelumya.

Komparasi: Membandingkan ayat, hadits, dan pendapat mufasir lain pada sisi-sisi terkait pembahasan. Ayat-ayat Al-Qur`an dan hadits Nabi Saw yang sudah terkumpul melalui proses seleksi di tahap kedua seperti dibicarakan sebelumnya, dikomparasikan. Karena komparasi ayat dengan ayat, dan ayat dengan hadits telah dibahas, maka dalam bagian ini penulis hanya akan memaparkan konsep perbandingan antara para mufasir pada masing-masing pandangan penafsirannya atas suatu ayat. Di pusaran inilah sebenarnya intisari dari tafsir *muqâran* sebab dalam tahap ini biasanya akan diulas oleh masing-masing mufasir perihal perbandingan antar ayat yang berbicara tentang masalah yang sama, juga dengan hadits Nabi Saw yang acapkali disertakan untuk menjelaskan ayat yang dibahas, serta mufasir bersangkutan terkadang mengutip pendapat mufasir yang lain sehingga menuntut penafsir *muqâran* untuk cermat dalam upaya analisisnya.

Ekleksasi: Menyaring bagian-bagian tertentu dari pendapat mufasir yang dipandang paling kuat dan unggul. Tahap keempat ini merupakan tahap elaborasi dari pendapat sebelumnya mengalami ekstraksi atau pengambilan inti sari. Oleh karena itu, penulis mengajukan tiga hal untuk dijadikan neraca timbangan dan tolok ukur dalam kinerja ekleksasi ini; Satu, ekleksasi tetap berpedoman pada rumusan baku yang terdapat dalam *'ulûm al-Qur`ân* sebagai perangkat dalam menimbang sederet pandangan para mufasir. Dengan berpegang pada ilmu-ilmu Al-Qur`an, seorang penafsir dapat mengatur langkahnya sehingga tidak sampai keluar dari pakem yang telah disepakati oleh ulama tafsir. Dua, agar penafsir *muqâran* dapat terhindar dari bias jender maka sudah semestinya prinsip-prinsip dasar yang membingkai pola kesetaraan jender harus senantiasa menjadi perhatian. Di titik inilah yang kadangkala terabaikan sehingga pola-pola penafsiran lama yang kurang sensitif jender menjadi terulang kembali. Tiga, untuk kasus tertentu penulis juga membuka diri dengan perangkat hermeneutik jika memang diperlukan.

Konklusi: Menarik kesimpulan dari inti pembahasan dalam kerangka pijakan yang kontekstual, argumentatif, dan solutif. Kesimpulan dalam tafsir *muqâran* dengan arah kajiannya yang baru yang digagas penulis mensyaratkan adanya prinsip kontekstual, argumentatif, dan solutif. Kriteria ini penting sebab sebuah produk penafsiran dinyatakan tepat-guna tidak hanya karena sesuai dengan konteks audiensnya, memiliki basis argument yang kokoh, tapi juga sanggup menyuguhkan jalan keluar dari berbagai problem yang dihadapi para pembacanya.

Uraian lima langkah tahap kerja tersebut dapat diaplikasikan dalam bentuk contoh kongkrit sebagai berikut: Diksi: Kisah *Isrâ` Mi'râj* dalam QS. Al-Isrâ`/17: 1. Di kalangan Barat, peneliti yang acapkali memanfaatkan kekuatan komparasi

untuk mengkaji Al-Qur`an ialah John Wansbrough (w. 2002). Dalam sebuah penelitiannya, orientalis asal Amerika tersebut menyebutkan bahwa Al-Qur`an yang ada di tangan umat Islam saat ini merupakan konspirasi kaum Muslim awal, sekitar abad pertama Islam, yang secara sepenuhnya berada dalam tradisi Yahudi (Kristen). Untuk memperkuat tesis ini, ia menganalisis surat al-Isrâ`/17: 1 yang dikomparasikan dengan ayat-ayat lain yang memiliki kemiripan redaksi. Menurut Wansbrough, ayat pertama surat al-Isrâ` tersebut tidak membicarakan peristiwa Isrâ` Nabi Muhammad Saw, melainkan berbicara mengenai kisah eksodus Musa dan pengikutnya dari negeri Mesir ke Israel. Sebab, ayat-ayat lain yang menggunakan redaksi *"asrâ bi 'abdihîlayla(n)"* atau yang mirip dengannya, seluruhnya menceritakan peristiwa eksodus Nabi Musa As. Apalagi jika dihubungkan dengan ayat 2 surat al-Isrâ` yang secara tegas mengisahkan Nabi Musa As.[38]

Seleksi dan Komparasi. Berikut ini adalah ayat-ayat yang dimaksud oleh Wansbrough secara berturut-turut; QS. Al-Isrâ`/17: 1; QS. Thâhâ/20: 77; QS. Al-Syu'arâ`/26: 52; dan QS. Al-Dhukhân/44: 23:[39]

سُبْحٰنَ الَّذِيْٓ اَسْرٰى بِعَبْدِهٖ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَى الْمَسْجِدِ الْاَقْصَا الَّذِيْ بٰرَكْنَا حَوْلَهٗ لِنُرِيَهٗ مِنْ اٰيٰتِنَا ۗ اِنَّهٗ هُوَ السَّمِيْعُ الْبَصِيْرُ

"Maha suci Allah, yang telah memperjalankan hamba-Nya pada suatu malam dari Al Masjidil Haram ke Al Masjidil Aqsha yang telah Kami berkahi sekelilingnya agar Kami perlihatkan kepadanya sebagian dari tanda-tanda (kebesaran) kami. Sesungguhnya Dia adalah Maha mendengar lagi Maha mengetahui."

Tafsir Ibn 'Abbâs: yang diperjalankan Allah ialah Nabi Muhammad Saw, di permulaan malam dari *Masjid al-Harâm* tepatnya dari rumah Ummu Hânî` binti Abî Thâlib (w. 50 H) ke *Masjid al-Aqshâ,* yang lebih jauh dari bumi dan lebih dekat ke langit, yakni *Bait al-Maqdis* dan sekelilingnya yang diberkahi Allah Swt dengan melimpahnya air, pohon-pohonan, dan buah-buahan. Ini ditunjukkan Allah Swt kepada Nabi Muhammad Saw untuk memperlihatkan tanda-tanda kekuasaan-Nya yang seluruhnya menakjubkan. Sesungguhnya Dia Maha mendengar apa yang diucapkan kaum Quraisy serta Maha melihat kelakuan mereka dan Maha melihat perjalanan hamba-Nya, Muhammad Saw.[40]

Tafsir al-Jalâlain: yang dimaksud sebagai "hamba-Nya" pada ayat di atas ialah Nabi Muhammad Saw, yang diperjalankan oleh Allah pada waktu malam, dari *Masjid al-Harâm* yang berada di Mekkah ke *Masjid al-Aqshâ,* yakni *Bait al-Maqdis.* Disebut *"aqshâ"* sebab jaraknya yang amat jauh dari *Masjid al-Harâm. Masjid*

[38] John Wansbrough, *Quranic Studies* (London: Oxford University Press, 1977), 68.

[39] Muhammad Fu`âd 'Abd al-Bâqî, *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâdh al-Qur`ân* (Indonesia: Maktabah Dahlan, t.th), 444.

[40] Abû Thâhir bin Ya'qûb al-Fairûzâbâdî, *Tanwîr al-Miqbâs min Tafsîr Ibn 'Abbâs* (Bairût: Dâr al-Fikr, 1995), 176.

al-Aqshâ dan sekelilingnya merupakan areal yang diberkahi Allah dengan melimpahnya buah-buahan serta terdapat sungai-sungai, untuk menunjukkan tanda-tanda kekuasaan-Nya. Lalu disebutkkan pula dalam penjelasan al-Mahallî (w. 864 H/1460 M), teks hadits yang panjang untuk menerangkan proses Isrâ` Mi'râj yang dialami Nabi Muhammad Saw diriwayatkan oleh Anas bin Mâlik Ra (w. 709 M).

Ekleksasi. Penjelasan ketiga mufasir yang berbeda era di atas kendati dipaparkan dengan gaya tutur yang berbeda namun secara garis besar memiliki kesamaan alur penafsiran yang sama, yakni adanya kesepakatan bahwa lafazh *"'abd"* yang terdapat dalam surat al-Isrâ` ayat satu menunjuk pada Nabi Muhammad Saw. Penafsiran ini didukung dengan serangkaian pijakan yang kuat baik ditinjau dari aspek *bi al-ma`tsûr* maupun aspek *bi al-ra`y.* Dari aspek *bi al-ma`tsûr* kenyataan ini disokong adanya hadits sahih riwayat al-Buhkârî (w. 256 H/870 M) seperti dicantumkan al-Mahallî dalam tafsirnya.

Tidak berhenti sampai di situ, dari sisi *munâsabah* ayat terakhir surat al-Nahl juga memperkuat pendapat ini. Ayat terakhir yang dimaksud ialah: *"Sesungguhnya Allah beserta orang-orang yang bertakwa dan orang-orang yang berbuat kebaikan." (QS. Al-Nahl/16: 128)* dan penyertaan Allah tersebut dapat dilihat pada pengalaman spiritual Rasullullah melalui peristiwa luar biasa bernama Isrâ` Mi'râj sebagaimana diceritakan dalam QS. al-Isrâ`/17: 1 di atas. Perihal *munâsabah* ayat pertama surat ini dengan ayat kedua yang dipandang oleh Wansbrough mengarah pada Nabi Musa As, maka dapat dijawab bahwa bentuk dan ragam *munâsabah* amat banyak jumlahnya dan salah satunya ialah sama-sama menceritakan hal yang sama namun dengan subjek atau objek yang berbeda.

Selain itu, dalam realitas sejarah juga belum referensi yang menyebutkan Musa As pernah mengunjungi Mekkah sebagai lokasi berdirinya *Masjid al-Haram* di ayat pertama surat al-Isrâ` di atas yang secara tegas adanya seorang hamba yang diperjalankan oleh Tuhan dari *Masjid al-Haram* ke *Masjid al-Aqshâ,* sebagaimana dijabarkan oleh sejumlah mufasir di atas. Dengan demikian, argumen Wansbrough yang menyatakan bahwa ayat tersebut membicarakan perihal Nabi Musa As dengan sendirinya menjadi melemah. Begitu juga dengan tesisnya yang menyatakan berdasar kisah ini Islam merupakan agama imitasi atau terpengaruh oleh agama Yahudi menjadi tereliminir.

Konklusi. Tuduhan Wansbrough yang menyatakan bahwa agama Islam merupakan turunan tradisi agama Yahudi dan Nasrani merupakan tuduhan yang tak berdasar. Demikian juga dengan bukti yang diajukannya bahwa ayat pertama surat al-Isrâ berkisah tentang Nabi Musa As bukan Nabi Muhammad Saw juga terbantahkan. Dengan menggunakan tafsir komparasi terbukti bahwa ayat tersebut berbicara tentang Isrâ Mi'râj Nabi Muhammad Saw, sedangkan tiga ayat lainnya yang sama-sama dijumpai lafazh *"asrâ"* dan *"'abd"* atau *"'ibâd"* di dalamnya, yaitu QS. Thâhâ/20: 77; QS. Al-Syu'arâ`/26: 52; dan QS. Al-Dhukhân/44: 23, menceritakan Nabi Musa yang melakukan eksodus keluar dari Mesir melewati laut Merah.

Argumen ini dikuatkan dengan adanya hadits sahih, *'ulûm al-Qur`ân,* dan kenyataan sejarah, sehingga tuduhan Wansbrough secara otomatis runtuh dengan sendirinya.

D. KESIMPULAN

Alhasil, tafsir *muqâran* merupakan "penafsiran Al-Qur`an yang mengintegrasikan hasil komparasi dalil *naqlî* dan*'aqlî* guna menghasilkan penafsiran yang kontekstual, argumentatif, dan solutif." Ketiga term tersebut dipandang sebagai tolok ukur yang objektif dalam menetapkan bagian-bagian pendapat mufasir lain yang akan dirujuk untuk kemudian elaborasi sesuai dengan tahapan *muqâran* yang telah dirumuskan. Dengan demikian rekonstruksi tafsir *muqâran* dapat dirumuskan dengan konstruksi baru dari aspek ontologi yang berbicara tentang hakikat tafsir *muqâran,* lalu epistemologi yang memuat sistematika dan langkah kerja tafsir *muqâran,* serta aksiologi yang diwujudkan dalam bentuk aplikasi atau penerapan tafsir *muqâran.* Dari masing-masing ranah, dirumuskan formulasi dan pemaknaan-- yang menurut hemat penulis – relatif baru dari konsep tafsir *muqâran* konvensional kendati dengan bahan baku yang sama. Atau setidaknya, nuansa baru dapat terlihat dari sisi definisi, istilah, klasifikasi, serta sistematika kajian. Dengan konsep dan formulasi ini akan diperoleh bangunan dan arah baru tentang tafsir *muqâran.*

DAFTAR PUSTAKA

Al-'Ânî, Mahmûd 'Aqîl Ma'rûf. *Al-Tafsîr al-Muqârin*: *Dirâsah Ta`shîliyyah Tathbîqiyyah,* 'Irâq: Wizârah al-Ta'lîm al-'Âlî wa al- al-Bahts al-'Ilmî, 2013.

'Abd al-Rahmân, Muhammad Ibrâhîm. *Al-Tafsîr al-Nabawî lî al-Qur`ân al-Karîm,* Kairo: Maktabah al-Tsaqâfah al-Dîniyyah, 1995.

'Alî, Muhammad Ma'shûm bin. *Al-Amtsilah al-Tashrîfiyyah,* Jombang: Maktabah Pustaka Amanah, 2007.

Amal, Taufik Adnan. "Al-Qur`an di Mata Barat: Kajian Baru John Wansbrough" dalam *Ulumul Qur`an,* No. 3, Vol. II, Th. 1995.

Al-Bâqî, Muhammad Fu`âd. 'Abd *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâdh al-Qur`ân,* Indonesia: Maktabah Dahlan, t.th.

Al-Bukhârî, Muhammad bin Ismâ'îl. *Shahîh al-Bukhârî,* Juz VI, Singapura: Sulaimân Mar'i, t.th.

al-Khâlidî, Shalâh 'Abd al-Fattâh. *Al-Tafsîr al-Maudhû'î: Bain al-Nadhariyyah wa al-Tathbîq,* Yordania: Dâr al-Nafâ`is, 2012.

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

Ba'albaki, Munir. *Al-Mawrid: A Modern English-Arabic Dictionary,* Kairo: Majma' al-Lugah al-'Arabiyyah, 1995.

Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia,* edisi ke-III, cet. ke-3, Jakarta: Balai Pustaka, 2005.

al-Dzahabî, Muhammad Husain. *Al-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* jilid 2, Bairût: Mush'ab bin 'Umair, 2004.

--------. *Al-Ittijâhât al-Munharifah fî Tafsîr al-Qur`ân al-Karîm: Dawâfi'uhâ wa Daf'uhâ,* t.tp: Maktabah Wahbah, 1986.

Echols, John M. dan Hassan Shadily. *Kamus Inggris Indonesia,* cet. ke-27, Jakarta: Gramedia, 2003.

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

Ghazali, Abd Moqsith dkk. *Metodologi Studi Al-Qur`an,* Jakarta: Gramedia, 2009.

Hassan, Fuad dan Koentjoroningrat (red.). "Beberapa Asas Metodologi Ilmiah" dalam *Metode-metode Penelitian Masyarakat,* Jakarta: Gramedia, 1977.

'Itr, Nuruddin. *'Ulumul Hadits,* terj: Mujiyo, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2012.

Kamal, Zainun. *Ibnu Taimiyah Versus Para Filosof: Polemik Logika,* Jakarta: Rajawali Press, 2006.

Longman Dictionary of Contemporary English, Barcelona: Layfosa, 2001, cet. ke-3.

Manzhûr, Ibn. *Lisân al-'Arab,* Jilid 13, Bairût: Dâr al-Shâdir, cetakan III, 1414 H.

Majma' al-Lugah al-'Arabiyyah, *al-Mu'jam al-Wasîth,* Kairo: Dâr al-Syurûq al-Dauliyyah, 2004, cet. ke-4.

Munawwir, Ahmad Warson. *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia,* cet. ke-14, Surabaya: Pustaka Progresif, 1997.

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

Nabi, Malik Ben. *The Qur'anic Phenomenon: An Attempt at a Theory of Understanding the Holy Qur'an,* translated by: Abu Bilal Kirkary, Kuala Lumpur: Islamic Trusth Book, 1983.

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

al-Nushairât, Jihâd Muhammad. "Al-Tafsîr al-Muqârin: Isykâliyyat al-Mafhûm" dalam *Mu`tah li al-Buhûts wa al-Dirâsah: Silsilat al-'Ulûm al-Insâniyyah wa al-Ijtimâ'iyyah,* Jilid 30, No. 1, Th. 2015.

Partanto, Pius A dan M. Dahlan al Barry. *Kamus Ilmiah Populer,* Arkola: Surabaya, t.th.

al-Qaththân, Mannâ' Khalîl. *Mabâhits fî 'Ulûm al-Qur`ân,* t.tp: Mansyûrât al-'Asyr al-'Ashr al-Hadîts, t.th.

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

al-Râzî, Abû al-Husain Ahmad bin Fâris bin Zakariyyâ al-Qazwînî. *Maqâyîs al-Lugah,* Jilid V, Bairût: Dâr al-Fikr, 1979.

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

Shihab, M. Quraish. "Tafsir Al-Qur`an dengan Metode Maudhu'i" dalam *Beberapa Aspek Ilmiah tentang Al-Qur`an, Jakarta: Litera Antar Nusa, 1986.*

-------. *Sejarah dan Ulum al-Qur`an,* Azyumardi Azra (ed.), Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999.

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

al-Suyûthî, Jalâl al-Dîn 'Abd al-Rahmân bin Abî Bakr. *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur`ân,* Bairût: Dâr al-Kutub, 2007.

Ushama, Thameem. *Methodologies of The Quranic Exegesis,* Kuala Lumpur: Zafar, 1995.

Wansbrough, John. *Quranic Studies,* London: Oxford University Press, 1977.

Yunus, Mahmud. *Kamus Arab Indonesia,* Jakarta: Hidakarya Agung, 1990.