

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

Metode Penafsiran Wahbah al-Zuhaylî

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Journal volume
Authors	Aiman, Ummul
Publisher	UIN Sumatera Utara
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-11 03:43:59
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/232240

METODE PENAFSIRAN WAHBAH AL-ZUHAYLÎ: *Kajian al-Tafsîr al-Munîr*

Ummul Aiman

Fakultas Ushuluddin IAIN Ar-Raniry
Jl. Ibn Sina Darussalam, Banda Aceh, 23111
e-mail: iemaanuth@yahoo.com

Abstrak: Artikel ini mencoba mengkaji metode penafsiran al-Qur'an yang digunakan oleh Wahbah al-Zuhaylî, seorang pakar hukum Islam, namun ia juga telah menghasilkan sebuah karya monumental dalam bidang tafsir yang berjudul *al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Syarî'ah wa al-Manhaj*. Dalam penyusunan karya ini, al-Zuhaylî mengkolaborasi beberapa metode. Dilihat dari sumber penafsiran, ia menggabungkan metode Klasik, yaitu *tafsîr bi al-ma'tsûr* (riwayat) dan *bi al-ra'y* (ijtihad). Jika ditinjau dari cara penyajian tafsir, ia menggabungkan metode modern, yang merupakan perpaduan antara *tahlîlî* (analitik), dalam menguraikan aspek bahasa dan sastra, dan metode *maudhû'î* (tematik), dalam menjelaskan tema-tema tertentu. Corak yang ditawarkan dalam tafsir ini bernuansa fikih, sebagai bias dari latar belakang keilmuan mufasirnya. Namun di sisi lain, nuansa *al-âdab al-ijtimâ'î* juga tampak begitu kental sebagai upaya untuk menjawab persoalan umat.

Abstract: The Method of Wahbah al-Zuhaylî's Qur'anic Commentary: A Study of al-Tafsîr al-Munîr. This article attempts to study the method of commentary of the Qur'an employed by Wahbah al-Zuhaylî, an expert in Islamic law yet has produced a monumental work on the Qur'anic commentary, entitled *al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Syarî'ah wa al-Manhaj*. In his discussion, al-Zuhaylî collaborates several methods. From the source perspective, the author combines classical methods, namely *Tafsîr bi al-ma'tsûr* (riwayah) and *bi al-ra'y* (ijtihad), while in the way of presenting his commentary he employes the modern methods, which constitutes the combination of *tahlîlî* (analysis), in discussing language and literary aspects, and *maudhû'î* (theme), in elaborating certain themes. The pattern applied in this work seems to be colored by author's intellectual background, which is Islamic law. Yet, the social aspects (*al-âdab al-ijtimâ'î*) are also to have their parts in the discourse in the context of responding to social needs.

Kata Kunci: metode, Wahbah al-Zuhaylî, *al-Tafsîr al-Munîr*

Pendahuluan

Suatu hal yang tidak dapat disangkal bahwa pemahaman terhadap teks ayat-ayat al-Qur'an terus mengalami perkembangan dan penyesuaian seiring dengan tuntutan zaman. Dalam upaya memahami dan memaknai kandungan ayat-ayat al-Qur'an, para ulama menempuh berbagai metode dan pendekatan, dengan merujuk kepada berbagai sumber penafsiran. Sebagai contoh, ketika tidak didapati riwayat dari penjelasan Rasulullah SAW. mengenai makna sebuah ayat, para sahabat memahami teks ayat dengan merujuk kepada pemahaman makna kebahasaan (*lughawi*). Dalam hal ini, syair Arab merupakan salah satu sumber; di samping sumber penafsiran lain, seperti ijtihad sahabat sendiri. Sejarah menunjukkan bahwa apa yang telah dilakukan oleh Rasulullah SAW. dalam menjelaskan makna dan maksud ayat-ayat al-Qur'an jauh lebih sederhana dibandingkan dengan apa yang dilakukan oleh generasi sesudahnya, yaitu para sahabat, dan hal ini senantiasa mengalami perkembangan pada masa-masa berikutnya, termasuk generasi tabi'in dan seterusnya.¹ Namun, kenyataan menunjukkan bahwa sandaran yang paling kuat dalam menafsirkan al-Qur'an justru yang bersumber dari riwayat-riwayat dari Rasulullah SAW., para sahabat dan tabi'in. Penafsiran seperti ini dikenal di kalangan ahli tafsir sebagai *Tafsîr bi al-ma'tsûr (riwayah)*.

Di samping itu, al-Qur'an juga senantiasa dijadikan sebagai tolak ukur wawasan pengetahuan keislaman. Kitab suci ini memberikan peluang yang besar dalam memahami kandungan ayat-ayatnya. Ini terlihat dari bahasa yang digunakan yang memiliki kemungkinan arti ganda. Hal ini diperkuat oleh perintah Allah SWT. kepada manusia untuk senantiasa berpikir dan merenungi ayat-ayat Allah (Q.S. Shâd/38: 29; Muḥammad/47: 24). Atas dasar itulah, muncul sumber lain dalam metode penafsiran al-Qur'an, yaitu akal (ijtihad). Dalam ilmu tafsir, metode ini dikenal dengan *Tafsîr bi al-ra'y (dirayah)*. Kedua metode ini (*bi al-ma'tsûr* dan *bi al-ra'y*)—ditambah dengan *Tafsîr bi al-isyari (isyarat)*—merupakan model penafsiran yang dikenal sebagai “metode klasik.”

Para mufasir melakukan penafsiran sesuai dengan kapabilitas dan latar belakang keilmuan mereka masing-masing. Di antara mereka ada yang lebih condong kepada kajian tertentu seperti ilmu kalam, filsafat, kebahasaan, fiqih dan sejarah, sehingga ayat-ayat yang berhubungan dengan ilmu-ilmu tersebut mendapat perhatian khusus dari mufasirnya dan dibahas secara luas. Hal ini mengakibatkan munculnya berbagai macam corak (*lawn*) tafsir.²

Tidak hanya terbatas pada ragam pendekatan yang berbeda, para ulama juga menempuh berbagai cara dalam menyajikan pesan-pesan al-Qur'an. Ada yang menyajikannya berdasarkan urutan ayat di dalam *mushḥaf* dan menjelaskan segala hal yang dikandung oleh ayat. Ada pula yang memilih topik tertentu dan menghimpun ayat-ayat dari berbagai surah di dalam

¹Aḥmad ibn Muḥammad al-Syarqawî, *Manâhij al-Mufasssîrîn* (Riyadh: Maktabat al-Rusyd, 1424 H), h. 22.

²Mahmud al-Naqrasyy al-Sayyid 'Ali, *Manâhij al-Mufasssîrîn: Min al-'Ashr al-Awwal ila al-'Ashr al-Hadits*, Jilid I (Riyadh: Maktabah al-Nahdhah, 1987), h. 38-40.

al-Qur'an untuk menjawab berbagai persoalan dari tema tersebut, atau membandingkan penafsiran ayat antara seorang mufasir dengan mufasir lainnya, atau membandingkan redaksi ayat yang serupa (mirip) untuk kemudian ditafsirkan dan bahkan ada yang menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an secara global saja.

Dengan demikian, kemunculan kitab-kitab tafsir dengan berbagai metode dan pendekatan tidak dapat dihindari, karena memang ia merupakan sebuah keniscayaan. Karena itu, kajian akademis terhadap kitab-kitab tafsir yang ada senantiasa dilakukan, khususnya di kalangan akademisi, untuk mengkaji metodologi penafsiran ayat-ayat al-Qur'an, sehingga pesan dan makna yang dikandung oleh kitab suci ini dapat ditangkap secara maksimal.

Salah satu karya tafsir yang menarik untuk dikaji adalah kitab tafsir yang ditulis oleh seorang pemikir Islam yang produktif dan terkenal, yaitu Wahbah al-Zuhaylî. Meskipun dikenal sebagai seorang pemikir hukum Islam, ia telah menyusun sebuah karya besar dalam bidang tafsir, yaitu *al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Syarî'ah wa al-Manhaj*. Yang menarik dalam hal ini adalah penulis dikenal sebagai seorang guru besar dalam bidang ilmu fiqh dan ushul fiqh di Universitas Damaskus, Syria. Ia adalah penulis salah satu kitab fiqh yang terkenal, yaitu *al-Fiqh al-Islâmi wa Adillatuh* (1984) dan *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi* (1986), yang telah banyak dijadikan sebagai referensi wajib di kalangan akademisi dalam bidang ini. Namun, yang belum banyak diketahui dan dikaji adalah al-Zuhaylî juga sesungguhnya seorang mufasir.

Tulisan ini ingin mengkaji pendekatan dan metode yang digunakan oleh al-Zuhaylî dalam menafsirkan al-Qur'an. Keunikan al-Zuhaylî juga dapat diangkat dalam hal ini, yaitu seorang pemikir hukum Islam juga telah memproduksi sebuah karya tafsir yang monumental.

Wahbah al-Zuhaylî: Sebuah Biografi Intelektual

Wahbah bin Mushthafa al-Zuhaylî lahir pada tahun 1932 di kota Dair 'Athiyah di Syria, sebelah utara Damaskus. Ayahnya adalah seorang *hafizh* al-Qur'an dan petani yang kaya. Sejak kecil, al-Zuhaylî memperlihatkan kecenderungan belajar yang tinggi, dan hal ini ia tunjukkan dengan aktifitas belajarnya yang padat. Studi ilmu Syariah ia awali pada tingkat sekolah menengah di salah satu sekolah di Damaskus selama 6 (enam) tahun, di mana ia lulus pada tahun 1952 dengan predikat tertinggi. Pada saat yang sama, ia juga menempuh pendidikan dalam bidang sastra pada sekolah yang sama. Kemudian, ia melanjutkan studinya di Universitas al-Azhar, Mesir, yang prestisius dan juga berhasil lulus dengan predikat tertinggi pada tahun 1956. Pada tahun yang sama, ia juga memperoleh ijazah *Tadris al-Lughah al-'Arabiyyah* (pengajaran bahasa Arab) dari Fakultas Bahasa Arab, Universitas al-Azhar, Kairo.

Ketika menuntut ilmu di al-Azhar, al-Zuhaylî juga belajar ilmu hukum di Universitas 'Ayn Syams di Kairo, Mesir, di mana ia mendapat gelar BA (bachelors/bakaloriat) dengan predikat *magna cum laude (jayyid)* pada tahun 1957. Pada tahun 1959, ia memperoleh

gelar Master dalam ilmu hukum dari Sekolah Tinggi Ilmu Hukum, Universitas Kairo. Kemudian, pada tahun 1963, ia memperoleh gelar doktor dengan nilai tertinggi dalam Ilmu Hukum dengan konsentrasi hukum Islam (*Islamic Shari'ah*) dengan disertasi yang berjudul *Atsar al-Harb fi al-Fiqh al-Islâmi: Dirâsah Muqâranah bayn al-Mazâhib al-Tsamaniyah wa al-Qanun al-Dauli al-'Am*" (Pengaruh Perang Terhadap Fiqh Islam: Sebuah Studi Perbandingan yang Mencakup Mazhab Delapan dari Hukum Islam dan Hukum International yang Sekuler).³

Setelah memperoleh gelar doktor, al-Zuhaylî memulai karir dalam bidang pendidikan dan pengajaran. Karir pertamanya dalam bidang ini dimulai di Universitas Damaskus, di mana ia diangkat menjadi guru besar sejak tahun 1975. Ia memberikan kuliah di Fakultas Syari'ah dan Ilmu Hukum dan memfokuskan diri pada kajian Hukum Islam, Filsafat Hukum Islam dan Perbandingan Sistem Hukum. Ia juga pernah mengajar di berbagai Universitas sebagai dosen tamu, yaitu pada Fakultas Hukum di Benghazi, Libya (1972-1974), Fakultas Syari'ah di Universitas Uni Emirat Arab (1984-1989), Universitas Khartoum, Sudan dan Universitas Islam, Riyadh. Al-Zuhaylî juga pernah mengajar mata kuliah "Dasar-Dasar Tulisan dan Bukti dalam Hukum Islam" untuk mahasiswa pascasarjana di Sudan, Pakistan. Keahlian al-Zuhaylî dalam hukum Islam telah membawanya ditugaskan untuk mendesain kurikulum Fakultas Syari'ah, Universitas Damaskus, pada akhir tahun 1960an.

Al-Zuhaylî juga menjalani karir yang beragam. Ia adalah anggota the Royal Society for Research tentang Peradaban Islam pada Yayasan al-Bayt di Amman (Yordan) dan juga di berbagai lembaga hukum Islam dunia lainnya, termasuk Majelis al-Ifta di Syria, Akademi Fiqh Islam di Jeddah (Arab Saudi) dan beberapa Akademi Fiqh Islam di Amerika Serikat, India dan Sudan. Ia juga menjabat sebagai kepala Institut Riset untuk Lembaga-lembaga Keuangan Islam. Banyak karyanya yang juga membahas tentang sistem-sistem hukum sekuler, seperti hukum internasional atau hukum Uni Emirat Arab. Ia juga menjabat sebagai konsultan pada berbagai lembaga dan perusahaan keuangan Islam, termasuk the International Islamic Bank. Ia juga dikenal sebagai juru dakwah di dunia Islam, di mana ia sering muncul di TV, radio dan di koran-koran Arab. Al-Zuhaylî juga pernah menjadi imam dan penceramah di mesjid Utsmani di Damaskus dan akhir-akhir ini menjadi penceramah dan pendakwah pada musim panas di Masjid Badr di kota kelahirannya, Dair 'Athiyah.⁴

Sosok al-Zuhaylî dikenal secara luas sebagai salah seorang pakar hukum Islam dan ushul fiqh kelas dunia, sebagaimana ia juga sebagai seorang intelektual publik dan penceramah yang populer. Dalam perannya di Majelis al-Ifta Syria, ia bertugas memberikan fatwa. Banyak fatwa-fatwa yang ia berikan dipandang sangat moderat, termasuk dukungannya terhadap apa yang ia sebut dengan demokrasi Islam, hak asasi manusia (HAM) dan kebebasan.⁵

Al-Zuhaylî dikenal sebagai salah seorang sarjana Muslim yang produktif dengan

³<http://www.fikr.com/zuhayli/biography.htm>, diakses tanggal: 02 Maret 2012.

⁴<http://www.Zuhayli.com>

⁵*Ibid.*

karya-karyanya yang monumental. Di antara karya-karyanya banyak yang telah dipublikasikan dan diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa seperti Perancis, Inggris, Turki, Urdu dan Melayu. Di antara karya-karyanya yang utama adalah *Atsar al-Harb fi al-Fiqh al-Islâmî: Dirasah Muqâranah, al-Fiqh al-Islâmi wa Adillatuh*, terdiri dari 10 jilid, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî, al-Fiqh al-Islâmî 'alâ Mazhab al-Maliki, al-'Alâqat al-Duwâli fi al-Islâm, al-Huqûq al-Insân fi al-Fiqh al-Islâmi bi al-Isytirak ma'a al-Akharîn, al-Islâm Dîn Syurâ wa Dimuqratiyyah, Haqq al-Hurriyyah fi al-'Âlam, Ashl Muqâranat al-Adyân, al-'Uqud al-Musamma fi al-Qanûn al-Mu'amilat al-Madani al-Emirati* dan *al-Tafsîr al-Munîr fi al-'Aqîdah wa al-Syarî'ah wa al-Manhaj*.

Tafsir *al-Munîr*: Sebuah Pengenalan

Tafsir ini diberi judul *al-Tafsîr al-Munîr fi al-'Aqîdah wa al-Syarî'ah wa al-Manhaj*, yang terdiri dari 17 jilid, 8000 halaman dan diterbitkan oleh Dâr al-Fikr al-Mu'ashir, Beirut (Libanon). Dicitak untuk pertama kali pada tahun 1991, kitab ini termasuk ke dalam salah satu kitab tafsir kontemporer yang mengkaji berbagai isu penting yang luas.

Kelihatannya di antara motif utama al-Zuhaylî dalam menulis karya monumental ini adalah kekaguman dan kecintaannya terhadap al-Qur'an itu sendiri. Hal ini ia tunjukkan terutama pada bagian *muqaddimah* tafsirnya-dengan menegaskan bahwa al-Qur'an sesungguhnya merupakan satu-satunya kitab yang paling sempurna yang dapat memberikan inspirasi dalam berbagai hal. Sebagai rujukan utama, al-Qur'an tidak pernah kering informasi, baik dalam bidang ilmu pengetahuan maupun kebudayaan, sehingga al-Zuhaylî mengakui bahwa ia banyak menulis tentang al-Qur'an dan jumlahnya hingga seratusan. Menurutnya, al-Qur'an memiliki ikatan yang sangat erat dengan kebutuhan hidup modern dan tuntutan-tuntutan kebudayaan serta pendidikan.⁶

Al-Zuhaylî menegaskan bahwa dengan gaya bahasanya yang tinggi, al-Qur'an mampu mengupas ilmu pengetahuan dengan sangat luas, namun tetap mampu menfokuskan tujuan dan target suci dari diturunkannya kitab ini, yaitu sebagai petunjuk dan *manhaj* (jalan hidup) yang jauh dari penyimpangan-penyimpangan. Bagi al-Zuhaylî, pesan-pesan al-Qur'an berpusat pada merefleksikan akal pikiran, mengasah nalar dan mengeksplorasi potensi manusia di jalan kebenaran guna memerangi kebodohan dan keterbelakangan. Dengan demikian, adalah tepat untuk mengklaim bahwa al-Qur'an merupakan sumber ilmu pengetahuan sejak masa Klasik dalam segala bidang ilmu, termasuk sejarah, sastra, filsafat, tafsir, dan fiqh.⁷

Kitab ini diawali dengan beberapa maklumat dan penjelasan yang dianggap paling penting seputar al-Qur'an, sebagaimana umumnya tradisi kitab-kitab tafsir. Secara garis

⁶Wahbah al-Zuhaylî, *Al-Tafsîr al-Munîr fi al-'Aqîdah wa al-Syarî'ah wa al-Manhaj*, Juz I (Beirut: Dâr al-Fikr, 1991), h. 5.

⁷*Ibid.*, h. 6.

besar bahasannya meliputi tema-tema besar, seperti pengertian al-Qur'an dan nama-nama lain dari kitab suci ini, cara turunnya al-Qur'an, tentang ayat-ayat *makki* dan *madani*, ayat-ayat yang pertama dan yang terakhir turun; tahapan-tahapan kodifikasi al-Qur'an dan sebagainya, yang lazim dalam kajian *'ulûm al-Qur'ân*. Semua ini disajikan dengan bahasa yang mudah dipahami, dengan menyertakan pendapat para ulama yang *mu'tabar* dengan uraian yang singkat dan jelas.

Metodologi Tafsir

Sebelum masuk ke dalam diskusi mengenai metode penafsiran yang digunakan oleh al-Zuhaylî, perlu di sini disajikan secara singkat mengenai metode penafsiran yang populer di kalangan mufasir. Ini dimaksud untuk dapat lebih mudah memahami metode yang digunakan oleh al-Zuhaylî di dalam tafsirnya dan menempatkannya dalam diskursus metode tafsir kontemporer.

Sejarah perkembangan tafsir dan tahapan-tahapan yang ditempuh menjadikan kajian mengenai metode dan langkah-langkah yang ditempuh oleh para mufasir dalam upaya memahami pesan-pesan al-Qur'an merupakan diskusi panjang, yang pada akhirnya menawarkan suatu bentuk kompromi dengan mengklasifikasikan metode-metode tersebut ke dalam beberapa aspek tinjauan. Jika yang dibicarakan adalah aspek sumber penafsiran, maka para ulama menyebutnya dengan tradisi ulama salaf yang menjadikan periwayatan (*al-riwayah*) sebagai sumber utama dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an. Termasuk ke dalam kategori ini adalah menafsirkan ayat al-Qur'an dengan ayat-ayat lain dalam al-Qur'an; menafsirkan ayat dengan hadis Rasulullah SAW., perkataan para sahabat dan tabi'in, yang dikenal dengan *Tafsîr bi al-ma'tsûr*.⁸

Selanjutnya bila tidak ditemukan penafsiran Rasulullah, sahabat dan tabi'in dalam penafsiran ayat, maka ijtihad seorang mufasir, yang memiliki kemampuan dan menguasai kaidah-kaidah bahasa Arab serta ketentuan lain yang terkait,⁹ dapat dijadikan sebagai alat guna menggali makna dan kandungan ayat. Model ini dikenal dengan *Tafsîr bi al-ra'y (al-dirayah)*.¹⁰ Namun, perlu digaribawahi bahwa dalam hal ini para ulama telah sepakat untuk memberikan batasan-di samping syarat-syarat khusus bagi mufasir-dalam menerapkan metode ini, sehingga tafsir *bi al-ra'y* yang dibolehkan adalah yang memenuhi kriteria yang ketat, di antaranya adalah tidak bertentangan dengan al-Qur'an, Sunnah dan ketentuan bahasa Arab atau *kalam* bangsa Arab, ketentuan-ketentuan yang telah ditetapkan oleh

⁸Muhammad Husain al-Dzahâbî, *Al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, Juz I (Kairo: Dâr al-Hadits, 2005), h. 137.

⁹Di antara syarat dan ketentuan tersebut lihat Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *Al-'Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, jilid II (Beirut: Dâr al-Fikr, 2008), h. 548-562.

¹⁰Al-Dzahâbî, *Al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, h. 221.

syara' dan yang dinukil dari para ulama salaf yang telah disepakati sebagai sesuatu yang bukan merupakan dosa maupun larangan Allah.¹¹

Di samping kedua sumber di atas, ada sumber lain yang digunakan, yaitu penafsiran al-Qur'an dengan mengacu pada pentakwilan ayat, yang dikenal dengan *Tafsîr al-shu'fî* atau *al-isyari*. Tafsir ini terbagi menjadi dua, yaitu pentakwilan ayat dengan didasari pada pandangan-pandangan (*nazhariyat*) filsafat yang ditekuni mufasirnya, sehingga ayat-ayat yang ditafsirkan berbeda dengan makna lahiriyah dan dipengaruhi oleh paham-paham filsafat, seperti filsafat eksistensialisme dan *wahdat al-wujûd*. Jenis ini dikenal dengan tafsir *al-nazhari al-falsafi*. Penganut paham ini menafsirkan hampir keseluruhan kandungan ayat al-Qur'an dengan berlandaskan pada pandangan filsafat murni tanpa mengindahkan makna lahiriyah ayat, sehingga para ulama bersepakat bahwa tafsir sufi jenis ini ditolak karena ia bertentangan dengan ketentuan agama dan kaidah-kaidah bahasa Arab.¹²

Sedangkan yang kedua adalah pentakwilan ayat dengan sesuatu yang berbeda dengan makna lahiriyah ayat karena adanya isyarat-isyarat implisit yang ditemukan oleh mufasir penganut suluk dan tasawuf, yang dikenal dengan *Tafsîr al-isyâri al-faydhi*. Berbeda dengan *Tafsîr al-nazhari*, penafsiran *al-isyâri* ini justru diakui sebagai sesuatu (isyarat-isyarat) yang suci yang terlintas di dalam hati penganutnya-setelah menjalani suluk dan tasawuf (*riyâdhah ruhiyah*)-dan tidak memaksakan pemahaman keseluruhan ayat dengan makna-makna isyarat tersebut, namun tetap diakui adanya makna lahiriyah sebelum terlintas makna implisit ayat. Dengan demikian tidak dapat disangkal bahwa para ulama mengakui dan membolehkan penafsiran ayat dengan metode ini.¹³ Dengan demikian, ketiga bentuk ini (*al-ma'tsûr*, *al-ra'y* dan *al-isyari*) disebut sebagai metode Klasik dalam penafsiran al-Qur'an.¹⁴

Aspek berikutnya yang menjadi tinjauan dalam klasifikasi metode penafsiran al-Qur'an adalah pola penyajian penafsiran ayat yang—menurut al-Farmâwî—terbagi ke dalam empat macam, yaitu *tahlilî*, *ijmâlî*, *muqarin* dan *mawdhû'î*.¹⁵ Metode *tahlilî* (analitis) adalah metode tafsir yang menyajikan penafsiran al-Qur'an berdasarkan urutan ayat di dalam *mushhaf*, yang dimulai dari surat al-Fâtihah hingga surat al-Nâs, di mana pesan dan kandungannya

¹¹Abd al-'Adhim Ahmad al-Ghabasyî, *Tarîkh al-Tafsîr wa Manâhij al-Mufasssîrîn* (Kairo: Dâr al-Thiba'ah al-Muhammadiyah, 1971), h. 52.

¹²Di antara tokoh penganut aliran ini adalah Syaikh al-Akbar Muhy al-Dîn Ibn 'Arabî. Untuk diskusi lebih lanjut mengenai hal ini lihat *Ibid.*, h. 120-123.

¹³Beberapa persyaratan pun menjadi ketentuan agar metode tafsir ini diterima, seperti, mengakui adanya makna lahiriyah ayat; tidak mengklaim bahwa makna isyarat implisit adalah satu-satunya yang dapat dipahami dari ayat; adanya dalil (*syahid*) syara' yang menguatkan pendapatnya; tidak bertentangan dengan dalil syar'i dan akal. Untuk diskusi lebih lanjut lihat *Ibid.*, h. 124-127.

¹⁴Pendapat ini merupakan hasil orientasi pengembangan ilmu tafsir dosen-dosen IAIN di seluruh Indonesia tahun 1989 yang merumuskan hal tersebut di atas. Lihat Ahmad Syukri, *Metodologi Tafsîr Al-Qur'an Kontemporer dalam Pemikiran Fazlur Rahman* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Depag RI, 2007), h. 64.

¹⁵Abd al-Hayy al-Farmawî, *Al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Mawdhû'î*, Cet. 2 (Kairo: al-Hadharah al-'Arabiyah, 1977), h. 23.

dihidangkan dengan rinci dan luas dan mencakup aneka persoalan yang muncul dalam benak sang penafsir, baik yang berhubungan langsung atau tidak dengan ayat yang ia tafsirkan.¹⁶ Dengan kata lain, metode ini bertujuan untuk menjelaskan kandungan ayat al-Qur'an dari berbagai dimensi. Namun, meskipun uraiannya luas sering kali sajian suatu permasalahan menjadi tidak tuntas karena sisi lain dari pemahaman ayat baru dijelaskan pada ayat yang lain.¹⁷ Tetapi, metode ini dianggap unik karena ia mampu menggabungkan dua bentuk metode klasik, yaitu *bi al-ma'tsûr* dan *bi al-ra'y*, dengan menampilkan berbagai ragam corak yang sangat bermanfaat dalam memberikan informasi detail tentang latar belakang dan kecenderungan mufasirnya.¹⁸

Berkenaan dengan metode *ijmâli* (global) sebagian pakar tafsir menganggap bahwa metode ini telah ada semenjak masa Rasulullah SAW. dan para sahabat yang cenderung menjelaskan pemahaman ayat dengan uraian yang sederhana. Hal ini disebabkan karena pemahaman kebahasaan generasi ini sangat baik, sehingga tidak diperlukan penjelasan yang terlalu detail mengenai makna suatu ayat. Di samping itu, mereka juga mengetahui atau bahkan menyaksikan latar belakang turunnya (*asbâb al-nuzûl*) suatu ayat. Metode ini sangat praktis dalam menjelaskan kandungan ayat dengan gaya bahasa yang mirip dengan gaya bahasa al-Qur'an, sehingga terkadang pembaca tidak menyadari bahwa ia sesungguhnya sedang membaca karya tafsir; dan juga dikarenakan penafsiran ayat yang disajikan sangat ringkas.

Sementara itu, metode *muqârin* (perbandingan) adalah metode yang muncul, di antaranya, karena adanya perhatian para mufasir terhadap ayat-ayat yang memiliki redaksi yang serupa atau mirip dan/atau antara ayat al-Qur'an dengan hadis Rasulullah yang secara lahiriyah tampak bertentangan, tetapi keduanya diyakini berasal dari satu sumber, yaitu Allah SWT. Karena itu, muncul keinginan para ulama untuk mengkaji penafsirannya dari mufasir yang berbeda agar mendapatkan gambaran yang jelas di antara dua hal yang kontradiktif tersebut. Akhirnya, metode tafsir ini terbagi kepada tiga, yaitu membandingkan ayat al-Qur'an dengan ayat lainnya yang memiliki redaksi mirip, membandingkan ayat dengan hadis dan membandingkan pendapat/penafsiran di antara para mufasir.¹⁹

Metode *mawdhû'i* (tematik) adalah metode keempat yang menawarkan penafsiran ayat secara utuh terhadap suatu persoalan. Hal ini awalnya hanya merupakan gagasan yang pernah diajukan oleh al-Syâthibî (w. 1388 M) bahwa meskipun menyinggung banyak persoalan, setiap surah, dalam kenyataannya, mengandung persoalan-persoalan yang terikat dengan satu tema pokok di dalamnya. Format awal dari metode ini terwujud sekitar tahun

¹⁶M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsîr Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 2007), h. xii.

¹⁷M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 2007), h. 130.

¹⁸Syukri, *Metodologi Tafsîr al-Qur'an Kontemporer*, h. 76.

¹⁹Selanjutnya lihat Syukri, *Metodologi Tafsîr al-Qur'an Kontemporer*, h. 81-82.

1960an, di mana Mahmud Syaltut, yang saat itu menjabat sebagai Syaikh al-Azhar, menyusun kitab tafsirnya *Tafsîr al-Qur'an al-Karîm*. Dalam karyanya ini, penulis menafsirkan al-Qur'an surah demi surah atau bagian tertentu dari suatu surah dengan menjelaskan tujuan/tema utama dan merangkai petunjuk-petunjuk yang dapat dipetik dari surah tersebut sesuai dengan tema sentralnya.²⁰

Namun, di sisi lain tidak semua permasalahan terselesaikan di dalam satu surah. Tidak jarang permasalahan-permasalahan yang dipaparkan pada suatu surah juga dijelaskan dalam ayat lain dari surah yang berbeda. Kondisi ini memicu munculnya bentuk kedua dari metode ini, yaitu menghimpun ayat dari berbagai surah yang membahas tema tertentu untuk kemudian ditafsirkan sehingga diperoleh jawaban yang utuh terhadap satu persoalan. Muhammad Quraish Shihab menyebutkan bahwa di Mesir, metode ini pertama kali dicetuskan oleh Ahmad Sayyid al-Kûmî, ketua jurusan Tafsir pada fakultas Ushuluddin Universitas al-Azhar.²¹ Dengan demikian, bentuk kedua dari metode ini menyempurnakan bentuk pertama tadi dan lebih banyak digunakan oleh para mufasir dalam memposisikan ayat-ayat al-Qur'an sebagai satu kesatuan sehingga memungkinkan memperoleh pemahaman yang utuh mengenai konsep al-Qur'an.

Amir Faishol Fath memasukkan al-Zuhaylî ke dalam kelompok mufasir yang mementingkan kesatuan (*wihdah/unity*) dalam memahami makna dan kandungan ayat-ayat al-Qur'an yang tersebar dalam berbagai surah di dalam al-Qur'an. Menurutnya, hal ini nyata ditegaskan oleh al-Zuhaylî di dalam pengantar tafsirnya, di mana ia menegaskan bahwa susunan dan urutan ayat al-Qur'an merupakan bangunan yang kokoh dan kuat, laksana satu kesatuan yang ayat-ayat dan surah-surahnya saling berkaitan dan bertautan secara solid.²² Menurut al-Zuhaylî, ayat-ayat al-Qur'an memiliki kesatuan tematik yang saling menyempurnakan, saling menafsirkan antara satu dengan yang lain. Karena itu, al-Zuhaylî menekankan pentingnya penerapan tafsir tematik terhadap al-Qur'an.²³

Di kalangan para ulama, keempat metode ini dikenal dengan metode modern, di mana dua metode, yaitu *tahlîlî* dan *mawdhû'î*-menurut Quraish Shihab-adalah yang paling populer. Namun, belakangan metode tafsir ini ditambah satu metode lagi oleh intelektual Muslim era modern, yaitu kontekstual. Metode terakhir ini mencoba menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan pertimbangan latar belakang sejarah, sosiologi, budaya, adat istiadat dan pranata-pranata yang berlaku dan berkembang dalam masyarakat Arab, sebelum dan selama turunnya al-Qur'an.²⁴

²⁰Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, h. 109-110, 173.

²¹*Ibid.* h. 175.

²²Amir Faishol Fath, *The Unity of al-Qur'an*, terj. Nashiruddin Abbas, Cet. 2 (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2010) h. 276.

²³Wahbah al-Zuhaylî, *Al-Tafsîr al-Munîr*, jilid I, h. 9.

²⁴Syukri, *Metodologi Tafsîr Al-Qur'an Kontemporer*, h. 68. Namun ternyata ide ini merupakan gagasan dari Fazlur Rahman yang mengusulkan pentingnya mengkaji situasi dan kondisi historis

Metode *Tafsîr al-Munîr*

Telaah terhadap tafsir *al-Munîr* menunjukkan bahwa al-Zuhaylî mencoba mengkolaborasikan beberapa metode. Ditinjau dari aspek sumber penafsiran, terlihat jelas bahwa tafsir ini menggunakan model penafsiran yang merupakan perpaduan antara penafsiran *bi al-ma'tsûr* (periwayatan) dan *bi al-ra'y* (penalaran dan ijtihad). Penggabungan dua metode ini merupakan hal yang jamak dilakukan di kalangan mufasir salaf. Ibn Jarîr al-Thabârî, umpamanya, dalam kitabnya *Jâmi' al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân*, yang monumental dan dijadikan sebagai kitab induk bagi *Tafsîr bi al-ma'tsûr*, mencoba memadukan kedua metode ini, meskipun dalam bentuk yang sangat sederhana. Hal ini terlihat ketika ia mencoba menuangkan idenya dengan mengomentari riwayat-riwayat yang ia paparkan dan menggali hukum yang terkandung di dalamnya.²⁵ Meskipun, sesungguhnya masih terdapat perbedaan antara batasan *ma'tsûr* dan *ra'y* yang sering kali bercampur satu sama lain atau bahkan saling melengkapi.

Berbeda dengan apa yang dilakukan al-Thabârî dan mufasir lainnya, dalam menerapkan tafsir *bi al-ma'tsûr* al-Zuhaylî lebih mementingkan keringkasan, sehingga riwayat-riwayat yang dijadikan rujukan dalam konteks ini adalah riwayat yang paling benar saja yang dinukil dari kitab-kitab tafsir Klasik, seperti tafsir karya al-Thabârî, dan al-Qurthubî. Dengan demikian, hampir tidak dijumpai perdebatan mengenai kualitas *sanad* antara riwayat-riwayat yang beragam dalam menjelaskan makna ayat. Di sisi lain, dalam menjelaskan penafsiran ayat, penalaran dan ijtihad yang diberikan oleh al-Zuhaylî terlihat tidak mendapatkan porsi yang terlalu besar, namun masih menempati porsi yang signifikan di bagian lain dalam menjelaskan kandungan ayat. Hal ini disebabkan adanya pemisahan antara penafsiran ayat (*al-Tafsîr wa al-bayân*), yang merupakan pemahaman lahiriyah ayat, dengan penjelasan kandungan ayat (*al-fiqh al-hayat*), yang merupakan pemahaman terhadap pesan-pesan al-Qur'an yang berhubungan dengan isu-isu yang berkembang di dalam masyarakat, baik dimensi hukum maupun persoalan lainnya.

Dalam sajiannya, al-Zuhaylî cenderung mengambil pola modern, yaitu metode *tahlilî* (analitik) dan menerapkan metode semi tematik. Sebagaimana yang dimaksudkan oleh metode *tahlilî* (analitis)-suatu metode tafsir yang bermaksud menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an dari seluruh aspeknya²⁶-langkah-langkah yang ditempuh dalam tafsir ini pun disusun

yang melatarbelakangi turunnya ayat, di mana Rahman menawarkan pendekatan hermeneutika *double movement*, yakni model penafsiran al-Qur'an yang ditempuh melalui gerakan ganda; bergerak dari situasi sekarang menuju ke masa di mana al-Qur'an diturunkan untuk kemudian ditarik kembali ke masa kini, sebagaimana dikutip oleh Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsîr Kontemporer* (Seri Disertasi), (Yogyakarta: LKis, 2010), h. 72. Menurut hemat penulis, jika ditinjau dari berbagai metode dan pendekatan yang berkembang akhir-akhir ini masih banyak lagi metode yang ditawarkan oleh sarjana muslim dalam menggali pesan al-Qur'an, akan tetapi hal itu merupakan khazanah perkembangan tafsir yang masih dalam diskursus panjang yang belum tuntas dan akan terus bergerak mengikuti tuntutan zaman.

²⁵Al-Dzahâbî, *Al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, jilid I, h.128.

²⁶Al-Farmawî, *Al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Mawdhû'i*, h. 24.

sesuai dengan urutan *mushhaf*; dengan menjelaskan unsur-unsur yang terkait dengan segala hal yang dikandung oleh ayat, seperti aspek-aspek kebahasaan meliputi *i'rab*, *balaghah*, makna kosa kata; historisitas turunnya ayat (*asbâb al-nuzûl*) dan *munâsabat* (korelasi) suatu ayat dengan ayat sebelumnya.

Dalam uraian, al-Zuhaylî menempuh berbagai langkah yang diperlukan. Ia cenderung menjelaskan isi kandungan setiap surah secara global dan mendiskusikan alasan penamaan sebuah surah dan keutamaannya (*fadhîlah*). Ketika membahas surah al-Fâtihah, umpamanya, al-Zuhaylî menegaskan bahwa ia adalah surah *makkiyah* yang berjumlah 7 (tujuh) ayat dan diturunkan setelah surah al-Mudatstsir. Kandungan surah ini secara global berkenaan dengan makna (kandungan) al-Qur'an secara keseluruhan, mencakup pokok-pokok (ajaran) agama dan cabang-cabangnya yang meliputi akidah, ibadah, penetapan hukum dan keimanan kepada hari kebangkitan serta sifat-sifat dan nama-nama Allah *al-husna*; pemurnian akidah; ibadah dan doa; petunjuk dalam mencari hidayah ke agama yang benar dan jalan yang lurus, juga agar dijauhkan dari jalan orang-orang yang menyimpang dari hidayah Allah SWT.²⁷

Di samping itu, sebagaimana yang diungkapkan pada pengantar tafsirnya, al-Zuhaylî berusaha keras untuk menerapkan metode tematik dengan menafsirkan ayat-ayat yang berbeda namun masih memiliki satu tema, seperti jihad, *hudûd*, warisan, hukum pernikahan, riba dan khamar.²⁸ Dalam hal ini metode semi tematik ia aplikasikan dengan membagi kelompok-kelompok ayat al-Qur'an (dalam satu surah) dan menetapkan satu topik/tema yang jelas yang mewakili kandungan ayat. Kepiawaiannya dalam menentukan tema bagi kelompok ayat tersebut memberikan gambaran umum kandungan ayat tersebut, seperti penafsiran surah al-Nisâ'/4: 71-76 yang diberi tema "kaidah perang dalam Islam" yang akan diuraikan kemudian.²⁹

Selanjutnya, al-Zuhaylî menguraikan aspek kebahasaan, kedudukan kata dalam kalimat (*i'rab*), *balaghah* dan arti kosa kata/kalimat. Di sini al-Zuhaylî menyebutkan sumber-sumber rujukannya, antara lain dalam pembahasan *i'rab* ia merujuk kitab *al-Bayân fî Ghârib I'rab al-Qur'ân* karya Abû al-Barâkat bin al-Anbârî. Sedangkan dari aspek *balaghah* karya yang sering dirujuk adalah kitab *Shafwah al-Tafâsir* karya Muḥammad 'Alî al-Shabûnî. Pegangan dasarnya adalah kitab tafsir *al-Kasysyâf* karangan Imam Zamakhsyârî, yang memiliki keunggulan dalam menjelaskan aspek bahasa, khususnya ilmu *bayân* dan *ma'âni*.³⁰ Demikian juga halnya dengan tafsir *al-Qurthûbî* yang menjelaskan panjang lebar aspek bahasa.³¹

Dalam menyebutkan *asbâb al-nuzûl* ayat, sebagaimana telah disinggung di atas,

²⁷Al-Zuhaylî, *Al-Tafsîr al-Munîr*, jilid I, h. 53.

²⁸*Ibid.*, h. 9.

²⁹Lihat poin mengenai contoh penafsiran al-Zuhaylî, h. 17.

³⁰Manî' 'Abd Halim Mahmud, *Metodologi Tafsîr: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsîr*, terj. Syahdianor dan Faisal Saleh (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006), h. 226.

³¹Aḥmad bin Muḥammad al-Syarqawî, *Manâhij al-Mufasssîrîn* (Riyadh: Maktabat al-Rusyd, 1424 H), h. 216.

al-Zuhaylî meyakinkan bahwa riwayat-riwayat yang ditampilkan adalah yang paling sahih, tanpa menguraikan perselisihan pendapat dalam riwayat-riwayat tersebut. Dalam hal ini yang sering dijadikan rujukan adalah kitab tafsir *al-Thabârî* dan *al-Qurthûbî*, di samping juga kitab *asbâb al-nuzûl* karya al-Wahidî. Sebagai contoh, ketika membahas *asbâb al-nuzûl* surah al-Baqarah/2: 26-27, al-Zuhaylî menukil riwayat al-Thabârî dalam tafsirnya, bahwa diriwayatkan oleh jamaah dari sahabat bahwa ketika Allah membuat dua perumpamaan kepada orang-orang munafik, yaitu firman Allah “perumpamaan mereka adalah seperti orang yang menyalakan api” (Q.S. al-Baqarah/2: 17) dan firman-Nya, “atau seperti (orang yang ditimpa) hujan lebat dari langit” (Q.S. al-Baqarah/2: 19), maka mereka berkata, “Allah Maha Mulia dan Maha Agung untuk (bisa) membuat perumpamaan-perumpamaan seperti ini.” Maka turunlah ayat ini yang menegur ejekan mereka tersebut.³² Al-Suyûthî menegaskan dalam tafsir *al-Jalâlain* bahwa riwayat ini adalah yang paling sahih sanadnya dan paling sesuai dengan penjelasan awal surat ini.

Yang menarik dari karya al-Zuhaylî dalam kaitannya dengan poin ini adalah ketika menjelaskan *asbâb al-nuzûl* dan *munâsabah* ayat (al-Baqarah/2: 144-147), yaitu tentang perubahan arah kiblat, ia tidak hanya menjelaskan korelasi ayat dengan ayat sebelumnya, tetapi terlebih dahulu menjelaskan historisitas turunnya ayat (*tarîkh al-nuzûl*). Menurut al-Zuhaylî, mengenai hal ini ulama terpecah ke dalam dua kelompok. Kelompok pertama diwakili oleh Ibn ‘Abbâs dan al-Thabârî, yang menegaskan bahwa ayat ini turun lebih dulu daripada ayat sebelumnya (Q.S. al-Baqarah/2: 142). Pandangan ini dikuatkan oleh hadis Nabi Muhammad SAW. dari al-Barrâ’ bin ‘Azib, ia berkata, “Rasulullah SAW. menuju Madinah dan beliau salat dengan menghadap ke *Bait al-Maqdis* selama 16-17 bulan, padahal Rasulullah SAW. menyukai (jika) arah kiblat ke Ka’bah. Lalu turunlah ayat berikut: “Kami melihat wajahmu (Muhammad) sering menengadahkan ke langit...” (144). Ketika itu berkatalah orang-orang dungu atau yang kurang akal, termasuk orang-orang Yahudi, “Apakah yang memalingkan mereka (kaum Muslim) dari kiblat mereka yang dulu? Lalu Allah SWT. berfirman: “Katakanlah (wahai Muhammad), “milik Allah-lah timur dan barat.” (142). Kelompok kedua, yang diwakili oleh al-Zamakhshârî, berpendapat bahwa ayat 144 turun setelah ayat 142 baik secara periode turun maupun dari segi bacaannya. Ini dimaksud sebagai pemberitaan kabar gaib sebelum terjadinya.³³

Pada bagian lain tafsirnya, yaitu ketika menjelaskan korelasi (*munâsabah*) ayat, al-Zuhaylî bersikap sangat moderat. Adakalanya poin ini digandengkan dengan sebab turun ayat dalam satu sub judul yang sama untuk mendapatkan pemahaman yang lebih dekat, seperti pada *al-munâsabah wa sabâb al-nuzûl* kelompok ayat al-Baqarah/2: 116-118. Korelasi ayat ini bahwa ayat sebelumnya telah menunjukkan anggapan orang-orang Yahudi tentang surga yang khusus dijadikan bagi mereka. Pada ayat ini pun mereka mengklaim bahwa

³²Dinukil dari *Tafsîr al-Thabari*, juz I, h. 138, *Tafsîr al-Qurthubî*, juz I, h. 241 dan *Asbâb al-Nuzul* karya al-Wahidî, h. 12. Lihat al-Zuhaylî, *al-Tafsîr al-Munîr*, juz I, h. 110.

³³Al-Zuhaylî, *al-Tafsîr al-Munîr*, Jilid II, h. 20.

‘Uzair adalah anak Allah. Hal ini berbeda dengan pandangan orang-orang Nasrani yang menganggap bahwa ‘Îsâ adalah anak Allah. Berbeda lagi dengan kaum musyrik, yang mengklaim bahwa malaikatlah yang merupakan anak-anak perempuan Allah. Akhirnya, turunlah ayat ini untuk membantah segala tuduhan tersebut.³⁴ Sementara itu, sebab turun ayat (118) kembali dinukil dari riwayat al-Thabârî yang diriwayatkan dari Ibn ‘Abbâs, yang disandingkan dengan pendapat al-Qurthubî dan Ibn Katsir.³⁵

Perlu ditegaskan di sini bahwa salah satu keistimewaan tafsir *al-Munîr* terletak pada kehatian-hatian penulisnya dalam menguraikan kandungan ayat. Hal ini terlihat jelas dalam menyajikan penafsiran ayat (*al-Tafsîr wa al-bayân*) di mana al-Zuhaylî hanya menjelaskan makna lafazh yang sesuai dengan tuntutan teks ayat itu sendiri, tanpa banyak memberikan ruang ijtihad yang panjang di dalamnya. Di sini pula terlihat upaya al-Zuhaylî dalam menerapkan tafsir *bi al-ma’tsûr* di mana ia menafsirkan ayat al-Qur’an dengan ayat-ayat lainnya di dalam surah lain (*yufassiru ba’dhuhu ba’dhan*) sehingga pemahaman ayat menjadi utuh dan tidak terkesan parsial. Namun di sisi lain dengan gaya penyajian seperti ini ia justru mengkolaborasikan antara metode *tahlîlî* dengan *maudhû’î* yang menghadirkan pemahaman dari ayat-ayat lain dan metode tematik di sini, dengan menyatukan ayat-ayat al-Qur’an yang masih dalam satu tema untuk kemudian dikorelasikan satu dengan yang lain. Hal ini diperkuat dengan usaha al-Zuhaylî memberikan perhatian khusus terhadap ayat-ayat mengenai kisah-kisah para nabi terdahulu dan peristiwa-peristiwa besar dalam Islam, seperti kisah Nabi Adam, Nabi Nuh dan Nabi Ibrahim as, dan lainnya; kisah Fir’aun dan Musa as; perang Badr dan Uhud yang ditampilkan dalam satu bagian khusus dengan pembahasan yang utuh meski disebutkan berulang-ulang di dalam al-Qur’an namun dengan gaya bahasa (*uslub*) dan tujuan yang berbeda. Hal ini disarikan dari sumber-sumber/kitab *sîrah* terpercaya.

Sebagai contoh, ketika menjelaskan ayat tentang kisah Adam as, al-Zuhaylî memberikan penekanan khusus dengan mengiringi penafsiran ayat dan menampilkannya secara utuh. Bagian ini dimaksud untuk menguraikan secara tematik tentang kisah ini. Nama Adam as, menurut al-Zuhaylî, disebut di dalam al-Qur’an sebanyak 25 kali dalam berbagai surah, seperti al-Baqarah/2: 31-37, Âli ‘Imrân/3: 33, 59, al-Mâ’idah/5: 27 dan sebagainya. Masih dalam keterangannya, ungkapan tentang kisah Adam as ini disajikan sangat variatif dalam al-Qur’an. Adakalanya disebut nama Adam as dan sifatnya sekaligus, seperti dalam surah al-Baqarah, al-A’râf, al-Isra’ dan al-Kahfi; namun pada tempat lain hanya sifatnya saja yang disebut, seperti dalam surah al-Hijr dan Shad. Semua itu, menurut al-Zuhaylî, merupakan sisi *îjaz* al-Qur’an.³⁶ Tidak hanya sampai di sini, setelah ia memaparkan kisah Adam maka al-Zuhaylî menutup pembahasannya dengan intisari “pesan yang dapat dipetik dari kisah Adam” (*al-‘izhat min Qishshati Âdam*) untuk diambil sebagai *‘ibrah*.³⁷

³⁴*Ibid*, Jilid I, h. 286.

³⁵*Ibid*, Jilid I, h. 287.

³⁶*Ibid.*, Jilid I, h. 144.

³⁷*Ibid*, h. 146-147

Keunikan lainnya dari kitab tafsir ini adalah kepiawaian al-Zuhaylî dalam menguraikan hukum-hukum yang terkandung di dalam pemahaman ayat ataupun penjelasan tentang kandungan ayat yang bersifat kekinian yang menyertai penafsiran ayat. Berbeda dengan komponen tafsir ayat (*al-Tafsîr wa al-bayân*) bagian ini disajikan dengan uraian yang lebih luas dengan memberi penekanan pada hal-hal yang sering menjadi perdebatan di kalangan ulama. Hal ini diaplikasikan dalam bagian yang diberi nama "*fiqh al-hayah aw al-ahkam*". Sebagaimana cakupan isinya, bagian ini adakalanya menguraikan aspek hukum yang terkandung di dalam ayat sesuai dengan porsi kajian yang lazim di kalangan ulama, tetapi jika terdapat banyak perdebatan, maka ia akan diuraikan secara khusus, seperti dalam menjelaskan ayat tentang ketentuan *nasakh* (al-Baqarah/2: 106-108) dengan uraian yang memadai dan mendalam.³⁸ Namun, pembahasan bisa saja berisi uraian mengenai hal-hal lain yang dapat diintisarikan dari pemahaman ayat jika kandungan ayat tidak memiliki muatan hukum tertentu, tetapi hanya perlu pemahaman ayat dalam konteks kekinian.

Beberapa Contoh Penafsiran Wahbah al-Zuhaylî

Dari paparan di atas, untuk lebih jelasnya ada baiknya ditampilkan contoh pengaplikasian metode dan langkah yang dilakukan oleh al-Zuhaylî dalam menafsirkan ayat. Misalnya, surah al-Nisâ'/4: 71-76 yang diberi tema "kaidah perang dalam Islam," meskipun tema ini bukan masalah baru dalam kajian Islam, namun al-Zuhaylî menawarkan suatu ketentuan yang menghubungkan antara aspek klasik dan kekinian.

Dalam mengulas penafsiran ayat, sebagaimana yang telah dijelaskan di atas, setidaknya ada tiga aspek yang diuraikan secara teliti yaitu *Pertama*, aspek bahasa yang menjelaskan makna lafazh dan beberapa istilah yang termaktub dalam ayat, dengan menerangkan segi-segi *balaghah* dan gramatikal bahasanya.

Kedua, *Tafsîr* dan *bayân*, yaitu deskripsi yang komprehensif terhadap ayat-ayat, sehingga mendapatkan kejelasan tentang makna-makna yang terkandung di dalamnya dan diperkuat dengan hadis-hadis shahih yang terkait dengannya. Dalam kaitannya dengan contoh di atas, al-Zuhaylî menjelaskan bahwa kaum Muslim diperintahkan agar waspada dan siap siaga menghadapi serangan musuh yaitu sebagaimana yang lazim dilakukan dengan persiapan senjata dan pasukan siap tempur. Maka di sini Allah menegaskan strategi perang dengan ketentuan-ketentuan yang akan menghasilkan kemenangan dan pertolongan dari-Nya. Diantaranya adalah sebagaimana berikut:

Persiapan yang diharapkan adalah yang sesuai dengan tuntutan perang atau kondisi perlawanan yang diberikan oleh musuh, sebagaimana ungkapan Abû Bakr kepada Khâlid bin Wâlid dalam perang Yamamah, "Perangilah mereka seperti mereka memerangimu, pedang (dilawan) dengan pedang, panah (dilawan) dengan panah, dan ini merupakan kondisi

³⁸*Ibid*, h. 259-268.

yang telah lama dikenal oleh bangsa-bangsa/umat manapun dan merupakan sarana-sarana perang baik di lautan, daratan maupun udara. Selanjutnya, tidak dibenarkan bagi seorang Muslim merasa takut untuk menyerbu lawan, sebab ajal manusia telah ditentukan oleh Allah, tidak akan dipercepat atau diperlambat. Sudah sepatutnya kaum Muslim mempersiapkan kekuatan dan tidak hanya mengandalkan kemampuan. Diriwayatkan dari al-Hakim, dari sayyidah 'Aisyah ra, "kemampuan (*qadr*) membutuhkan kewaspadaan," dan kekuatan tidak bertentangan dengan adanya kehati-hatian, sebab kewaspadaan merupakan bagian dari kemampuan itu sendiri.

Berikutnya ayat 72 Allah memerintahkan untuk maju melawan musuh baik berkelompok per kelompok atau serentak maju menggempur pihak lawan jika kondisinya mengharuskan demikian, ini merupakan bentuk kesigapan kaum Muslim dalam melihat reaksi perlawanan musuh. Hal ini sejalan dengan firman Allah dalam surah al-Anfâl/8: 60. Di sisi lain, dalam ayat 73 Allah SWT. menjelaskan ada kondisi-kondisi yang tidak diharapkan oleh orang-orang yang beriman, di mana di dalam komunitas Muslim itu sendiri ada orang-orang yang lemah imannya dan menolak untuk ikut dalam pertempuran melawan musuh, mereka adalah kaum munafik.

Orang-orang munafik sama sekali tidak menyukai peperangan, karena pada hakikatnya mereka tidak mencintai agama Islam dan para pemeluknya, dikarenakan lemahnya keimanan di hati mereka. Mereka cenderung mengambil keuntungan-keuntungan pribadi dan mengikuti hawa nafsu mereka. Jika kaum Muslim mengalami kekalahan dalam peperangan dan terbunuh, maka mereka bersyukur bahwa mereka tidak termasuk ke dalam kelompok tersebut, dan menganggap bahwa itu merupakan nikmat Allah (karena telah diselamatkan dengan tidak ikut serta). Tetapi jika kaum Muslim memperoleh kemenangan dan harta rampasan perang, maka mereka akan merasa menyesali ketidak-ikutsertaan mereka, seolah-olah antara mereka dan kaum Muslim belum pernah ada ikatan kasih sayang. Hal ini diungkapkan oleh Allah dengan ungkapan yang halus untuk menunjukkan kelemahan akal dan keterbatasan pandangan mereka dalam mensikapi kewajiban jihad.

Selanjutnya ayat 74 Allah kembali mengobarkan semangat kaum Muslim untuk berjihad di jalan Allah demi keagungan kalimat-Nya dan menolong agama-Nya yang *haq*, untuk bertauhid, demi keadilan dan kemuliaan. Maka barang siapa yang menukar kehidupan dunianya yang *fana* dengan akhirat yang kekal, Allah akan membalasnya dengan pahala yang besar. Di sini ditegaskan dua kondisi yang sama bagi orang-orang beriman yang berjihad; apakah ia syahid (gugur) dalam melawan musuh ataupun berhasil mengalahkan musuh (menang), maka baginya pahala yang besar di sisi Allah; memperoleh surga dan ganjaran yang mulia. Ini menunjukkan keutamaan jihad dan *mujâhidîn*.

Lanjutan ayat 75 menegaskan pentingnya perang dan menafikan segala bentuk rintangan yang menghalangi kaum Muslim untuk pergi berperang. Padahal perang di jalan Allah adalah untuk menegakkan tauhid dan meruntuhkan kemusyrikan; menegakkan kebenaran demi mengalahkan kebatilan; menukar kezaliman dan kesewenang-wenangan

dengan keadilan dan rahmat; bahkan membela orang-orang lemah di antara saudara seiman, baik laki-laki, perempuan bahkan anak-anak kecil yang dizalimi oleh orang-orang kafir. Sampai-sampai mereka orang-orang yang lemah (karena ketidakberdayaannya) itu berdoa kepada Allah agar segera dibebaskan dari cengkraman kaum kafir.

Selanjutnya ayat 76 Allah mengungkapkan masing-masing tujuan dan target yang ingin dicapai oleh kaum Muslim dan orang-orang kafir dalam berperang. Tujuan perang bagi kaum Muslim adalah untuk meninggikan kalimat Allah yang *haq* dan bukan untuk kolonialisme dan eksplorasi kekayaan wilayah musuh, sebagaimana yang lazim terjadi dewasa ini. Sedangkan tujuan dan target orang-orang kafir di antaranya adalah untuk harta, kekuasaan, eksplorasi kekayaan lawan, mengikuti hawa nafsu setan atau bahkan hanya sekedar demi kesombongan dan *imej* dalam memperoleh kemenangan di hadapan bangsa-bangsa lain.

Aspek *ketiga* yang diuraikan dalam penjelasan ayat adalah, *fiqh al-hayat aw al-ahkâm*, yaitu perincian tentang beberapa kesimpulan yang bisa diambil dari kelompok ayat yang berhubungan dengan realitas kehidupan manusia. Dalam kaitannya dengan contoh di atas, maka beberapa prinsip pokok dalam hubungan eksternal yang dapat dijadikan pegangan bagi umat Islam saat kondisi perang antara lain:

1. Seruan bagi kaum Muslim yang memiliki keikhlasan dalam menjalani agamanya, agar bersiap-siap menghadapi seruan jihad dan senantiasa waspada menghadapi serangan musuh untuk menjaga syari'at Allah dan tanah air mereka, juga membebaskan kaum Mukmin yang lemah. Juga agar tidak menghadapi musuh dengan strategi perang yang lemah sehingga mudah dikalahkan. Maka kalimat "*khudzuw hidzrakum*" merupakan anjuran dengan *ushlub* yang langsung untuk berperang/waspada. Kewaspadaan tidak berarti menafikan tawakal kepada Allah, bahkan ia merupakan bagian dari tawakal itu sendiri. Sebab tawakal merupakan keyakinan akan adanya Allah dan *qadha'* (ketentuan)-Nya. Kewaspadaan juga tidak bertentangan dengan *qadr* (kemampuan manusia), tetapi dituntut agar tidak jatuh ke dalam kebinasaan.
2. Kaidah perang atau politik perang lainnya adalah bergegas melakukan penyerbuan jika diperintahkan oleh pimpinan perang baik secara kelompok perkelompok atau pun serangan secara serentak untuk menggempur lawan jika diharuskan demikian, dengan mengamati kekuatan dan perlawanan yang diberikan pihak lawan. Dalam konteks ini al-Zuhayli menegaskan bahwa ayat ini tidak di-*mansukh* dan tidak bertentangan dengan ayat-ayat lain seperti: "*berangkatlah kamu baik dengan rasa ringan maupun dengan rasa berat*" (al-Taubah/9: 41), "*jika kamu tidak berangkat (untuk berperang), niscaya Allah akan menghukummu*" (al-Taubah/9: 39), dan "*Dan tidak sepatutnya orang-orang mukmin itu semuanya pergi (ke medan perang)*" (al-Taubah/9:122), sebab setiap ayat dipahami sesuai dengan konteks perang yang sedang dihadapi, adakalanya pada kondisi tertentu dibutuhkan keterlibatan seluruh kaum Muslim, sedangkan pada situasi yang lain hanya cukup dipadai dengan sekelompok kaum Muslim saja.

3. Dipahami dari ayat, bahwa dalam komunitas Muslim pada setiap zamannya ada saja orang-orang munafik yang lemah imannya dan enggan berjuang bersama, padahal mereka adalah bagian dari komunitas itu sendiri. Kecenderungan mereka adalah menampakkkan keimanan dan keikhlasan mereka di hadapan publik, mereka adalah kaum oportunist, yang mengharapkan kondisi-kondisi yang hanya menguntungkan mereka. Jika kekalahan menimpa mereka kaum Muslim mereka akan bersyukur bahwa mereka masih diselamatkan oleh Allah untuk tidak mengalami kekalahan itu dan jika kaum Muslim memperoleh kemenangan dan *ghanimah* mereka akan merasa rugi karena ternyata mereka tidak termasuk orang-orang yang dapat menikmatinya. Kondisi seperti ini mengungkapkan hakikat mereka yang tidak memiliki ikatan emosional dengan kaum Muslim.
4. Allah menegaskan perintah-Nya bagi kaum Muslim untuk berjihad di jalan-Nya, yaitu mereka yang berani menukar kehidupan duniawinya dengan kehidupan akhirat dan menggadaikan harta dan jiwanya di jalan Allah untuk memperoleh pahala dan surga kelak. Firman-Nya, "*lalu gugur atau memperoleh kemenangan*", menunjukkan kesamaan perolehan kelak baik ketika menjadi syuhada' dan gugur di medan perang maupun ketika berhasil menaklukkan lawan dan memperoleh *ghanimah*, kedua-duanya akan diganjar dengan pahala yang besar. Diriwayatkan di dalam *Shahîh Muslim* dari Abî Hurairah ra. Rasulullah SAW. bersabda, "Allah menjamin bagi siapapun yang keluar (untuk berjihad) di jalan Allah, tidaklah ia keluar melainkan (untuk) berjihad di jalan-Ku, (karena) beriman kepada-Ku dan membenarkan para rasul-Ku, maka atas-Ku jaminan baginya untuk Aku masukkan ia ke dalam surga atau ia akan dikembalikan ke tempat tinggalnya yang telah ia tinggalkan dengan suatu perolehan; yaitu memperoleh ganjaran dan *ghanimah*." Maknanya ungkapan terakhir ini adalah bagi para mujahidin yang tidak gugur/syahid di medan perang maka baginya salah satu dari dua hal: bisa jadi ia mendapatkan pahala saja dan tidak memperoleh *ghanimah*, atau mendapatkan *ghanimah* tanpa mendapatkan pahala, semuanya tergantung kepada sang mujahid dalam mengikhlaskan niat ketika berjihad.
5. Al-Qur'an menjelaskan kondisi-kondisi yang menyertai pen-*tasyri'*-an perang yang disertai anjuran untuk berjihad sebagai berikut:
 - a. Berperang di jalan Allah, diintisarikan dari hadis nabi yang diriwayatkan dari Jama'ah dari Abû Mûsâ, "barangsiapa yang berperang untuk meninggikan kalimat Allah maka ia berada *fi sabîl Allâh*". Maksudnya, ia telah berupaya menegakkan kalimat Allah dan tauhid kepada-Nya, menegakkan keadilan dan kebenaran, berdakwah untuk meninggikan/memuliakan akhlak dan beribadah hanya kepada Allah SWT.
 - b. Melakukan evakuasi terhadap orang-orang Mukmin yang lemah dan melepaskan mereka dari cengkraman kaum kafir, ini hukumnya wajib jika dampaknya adalah kebinasaan/kehancuran. Membebaskan tawanan perang adalah wajib hukumnya bagi kaum Muslim, baik dengan perlawanan maupun dengan harta, dikarenakan dalam rangka mempertahankan jiwa.

Al-Zuhaylî menutup penjelasannya dengan menggambarkan betapa indah perbandingan yang diberikan oleh Allah dari aspek tujuan dan target perang yang dilakukan oleh masing-masing kubu; kaum Muslim dan kaum kafir. Bagi kaum Muslim, katanya, mereka berperang atas dasar ketaatan kepada Allah dengan tujuan untuk menyebarkan agama dan syariat Allah, maka Allahlah yang akan menjadi penolong dan *wali* mereka. Sedangkan orang-orang kafir mereka berperang di jalan *thaghut* yaitu setan, dan penolong mereka tidak lain adalah setan. Jika dibandingkan dengan kondisi kaum Muslim, maka yang mereka lakukan adalah sehinah-hinanya dan selemah-lemahnya kondisi manusia. Maka hanya Allah sajalah memiliki kekuatan yang hakiki yang mampu mewujudkan kemenangan itu. Kekuatan yang ditawarkan syaitan hanyalah fatamorgana.³⁹

Corak Tafsir *al-Munîr*

Dalam diskursus panjang perkembangan tafsir, berbagai fase yang dilewati telah meninggalkan catatan tersendiri. Sejak masa *tadwîn* dan ketika penafsiran mulai diakui sebagai suatu disiplin ilmu, penafsiran al-Qur'an dilakukan hanya dengan bersumber pada riwayat. Dalam perkembangannya, ketika penafsiran mulai disisipi oleh nalar mufasirnya, maka hal yang pertama sangat menonjol adalah para mufasir sangat dipengaruhi oleh kecenderungan dan latarbelakang keilmuan mereka (seperti *nahw*, sejarah, dan fikih) dan kepentingan. Dengan demikian, muncullah berbagai kitab tafsir yang oleh para ulama generasi berikutnya dinilai sebagai kitab-kitab dengan predikat "segala sesuatu ada kecuali tafsir."⁴⁰

Namun, di sisi lain hal ini merupakan suatu fase perkembangan tafsir di mana ketika Islam terus berkembang ke berbagai kawasan, maka muncul interpretasi baru terhadap al-Qur'an, sesuai dengan daya nalar pemeluknya. Dengan demikian, nuansa (*lawn*) tafsir semakin beragam mengikuti arus pemikiran para mufasirnya. Di antara corak penafsiran yang berkembang adalah corak "kebahasaan," yang muncul antara lain disebabkan oleh perluasan wilayah Islam dan semakin lemahnya penguasaan sastra. Berikutnya adalah corak "filsafat dan teologi," yang muncul akibat penterjemahan kitab-kitab filsafat dan berkembangnya aliran-aliran teologi yang memberikan pengaruh terhadap penafsiran. Corak "fiqih" juga muncul, sebagai akibat dari perkembangan mazhab fiqih yang masing-masing mazhab berlomba membuktikan kebenaran pendapat mereka melalui tafsir. Munculnya gerakan sufi sebagai reaksi terhadap kecendrungan masyarakat terhadap materi juga berakibat pada munculnya corak "sufi." Corak "ilmiah" juga mengambil peran sebagai akibat dari kemajuan ilmu pengetahuan dan usaha untuk memahami ayat-ayat *kauniyah*. Bentuk terakhir adalah corak "*al-âdâb al-ijtimâ'i*," yang merupakan usaha para mufasir untuk menjawab persoalan umat. Sebagian ulama menyebutkan bahwa Muḥammad 'Abduh (w. 1905) adalah

³⁹Keseluruhan penafsiran dirujuk dari Wahbah al-Zuhaylî, *al-Tafsîr al-Munîr*, jilid V, h. 148-159.

⁴⁰Ali, *Manhaj al-Mufassirîn*, h. 39.

pelopor corak ini, namun sebagian kalangan menganggap Sayyid Quthb adalah tokoh *al-âdâb al-ijtimâ'i* ini.⁴¹

Di samping langkah-langkah yang telah diuraikan di atas, al-Zuhaylî kelihatannya masih dipengaruhi oleh latar belakang keilmuannya, yaitu hukum Islam dan filsafat hukum, dalam diskusinya mengenai makna ayat-ayat al-Qur'an. Di sini dapat dilihat bahwa *Tafsîr al-Munîr* memiliki corak fiqh yang kental. Selain dari corak fiqh, tafsir ini juga kental dengan nuansa sastra, budaya dan kemasyarakatan (*al-âdâb al-ijtimâ'i*), yaitu suatu corak tafsir yang menjelaskan petunjuk-petunjuk al-Qur'an yang terkait langsung dengan kehidupan masyarakat serta usaha-usaha untuk menanggulangi masalah-masalah tersebut dengan penjelasan yang indah namun mudah dipahami.⁴² Bagian yang diberi sub judul *fiqh al-hayah aw al-ahkam* berperan dalam membahas hal-hal yang belum seutuhnya tuntas dibahas dalam penafsiran ayat, atau adakalanya juga persoalan-persoalan yang diangkat merupakan persoalan yang masih menimbulkan polemik (*syubhat*) di kalangan umat Islam dan bahkan membicarakan hukum dan perbedaan pendapat (*ikhtilâf*) fukaha di dalamnya. Dengan demikian, permasalahan-permasalahan yang dikaji tersebut mendapat kejelasan. Bahkan, tidak jarang al-Zuhaylî menarik suatu kesimpulan atau nasehat sebagai pelajaran dari penjelasan-penjelasan.

Apa yang dapat ditegaskan di sini adalah bahwa selain hal ini memperlihatkan pengaruh dari latar belakang keilmuan al-Zuhaylî dalam bidang ilmu hukum Islam dan filsafat hukum yang telah ditekuni selama lebih dari tiga puluh tahun, ia juga dimaksud agar mufasir lebih leluasa dalam menjelaskan maksud dan cakupan makna ayat-ayat al-Qur'an tanpa harus "memaksakan" ijtihad pribadinya ke dalam pemahaman ayat al-Qur'an yang-boleh jadi-bukan merupakan maksud dari pesan-pesan Kalam Ilahi yang sebenarnya. Hal ini, tidak dapat disangkal, merupakan salah satu ciri khas al-Zuhaylî, di mana ia sangat menonjolkan kehati-hatian dan berupaya membebaskan al-Qur'an dari penafsiran yang mengikuti hawa nafsu.

Dengan kata lain, dalam karyanya *al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Syar'ah wa al-Manhâj*, al-Zuhaylî menekankan bahwa tujuan utama dari karya ini adalah mengembalikan pemahaman yang utuh tentang ajaran Ilahi agar dapat dijadikan pedoman bagi kaum Muslim sebagai dasar pijakan dalam berakidah yang benar, panduan dalam penetapan berbagai hukum dan sebagai tuntunan ke jalan lurus yang diridai oleh Allah SWT. Di samping itu, kehati-hatian al-Zuhaylî dalam menjelaskan penafsiran ayat menjadi poin positif dan menghindarkan para pembaca dari kekhawatiran akan mendapatkan penjelasan yang subjektif.

⁴¹Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, h. 108.

⁴²Pengertian corak ini lihat Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, h. 108.

Penutup

Diskusi di atas telah memaparkan secara singkat mengenai metode penafsiran al-Qur'an yang dilakukan oleh Wahbah al-Zuhaylî. Tafsir *al-Munîr* ini, tidak dapat disangkal, merupakan salah satu kitab tafsir kontemporer yang hadir sebagai akibat dari perkembangan penafsiran al-Qur'an dengan berbagai dinamikanya. Meskipun dikategorikan ke dalam jenis tafsir kontemporer, namun metode yang digunakan merupakan perpaduan antara metode klasik dan modern dengan pendekatan hukum dan ilmu sosial yang sesuai dengan permasalahan yang dihadapi oleh umat saat ini. Metode klasik yang digunakan diwakili oleh *Tafsîr bi al-ma'tsûr* (periwayatan), yang merupakan pemaparan singkat dari hasil perdebatan panjang dari kitab-kitab yang menganut penafsiran dengan *riwayat*, dan pemilihan *riwayat* yang shahih cukup mewakili hal itu. Sedangkan metode *Tafsîr bi al-ra'y* (ijtihad) juga tidak mendapat porsi yang terlalu besar di dalam menjelaskan kandungan ayat, tetapi sesuai dengan tuntutan redaksi ayat, sehingga karya ini tidak dapat diklaim sebagai kitab tafsir *bi al-ra'y* murni.

Berbagai persolan yang terkandung dalam penafsiran ayat dan menimbulkan perdebatan di kalangan ulama menjadi perhatian al-Zuhaylî, hanya saja uraiannya tidak disatukan dengan pembahasan penafsiran ayat. Metode kontemporer atau modern yang digunakan juga menggabungkan dua metode, yaitu *tahlîlî/tajzî'î* (analitik) dalam menjelaskan sisi kebahasaan dan kesusateraan ayat dan sedikit kesan *mawdhû'î* (tematik) untuk menjelaskan suatu permasalahan secara tuntas, sehingga diperoleh pemahaman yang komprehensif tentang pesan ayat-ayat al-Qur'an, terutama ayat-ayat tentang kisah nabi terdahulu dan peristiwa besar Islam lainnya.

Sebagai upaya menjawab problema masyarakat, tafsir ini memiliki corak fiqih dan sastra budaya-kemasyarakatan, yang tercermin dari penekanan yang diberikan terhadap hal-hal yang belum terselesaikan di tengah-tengah masyarakat dengan bahasa yang ringan dan mudah dipahami. Dengan demikian, apa yang menjadi target penulisan kitab ini dapat terwujud, yaitu mengikat setiap individu Muslim dengan kitab sucinya agar dijadikan sebagai pedoman hidup di dunia dan di akhirat. Singkatnya, tafsir *al-Munîr* merupakan alternatif baru bagi pengembangan kajian metodologi tafsir, yang diperkaya dengan sistematika yang unik dan kepedulian yang besar dalam menjawab berbagai persoalan umat.

Pustaka Acuan

- 'Ali, Maḥmûd al-Naqrasyi al-Sayyid. *Manâhij al-Mufasirîn: Min al-'Ashr al-Awwâl ila al-'Ashr al-Ḥadîts*. Riyadh: Maktabah al-Nahdhah, 1987.
- Asghari, Basri Iba. *Solusi al-Qur'an: Tentang Problema Sosial, Politik, Budaya*, terj. MS. Nashrullah dan A. Baiquni. Jakarta: Rineka Cipta, 1994.
- Baidan, Nashruddin. *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*. Jakarta: Pustaka Pelajar, 1998.

- Al-Baihaqî, Abî Bakr Ahmad bin al-Husain. *Al-Jami' li Sya'b al-Îmân*. Bombay: Dâr al-Salafiyah, 1986.
- Al-Dzahâbî, Muhammad Husain. *Al-Tafsîr wa al-Mufasirûn*. Juz I. Kairo: Dâr al-Hadîts, 2005.
- Al-Farmawî, 'Abd Hayy al-Farmawî. *Al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Mawdhû': Dirâsah Manhajiyyah Maudhu'iyah*. Kairo: Mathba'ah al-Hadharah al-'Arabiyyah, 1977.
- Faishol Fath, Amir. *The Unity of al-Qur'an*, terj. Nashiruddin Abbas. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2010.
- Al-Ghabasyi, 'Abd al-'Adhim Ahmad. *Tarîkh al-Tafsîr wa Manâhij al-Mufasirîn*. Kairo: Dâr al-Thiba'ah al-Muhammadiyah, 1971.
- <http://www.zuhayli.com>
- <http://fikir.com/zuhayli/biography.htm>
- Mahmud, Mani' Abd Halim. *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsîr*, terj. Faisal Saleh dan Syahdianor. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006.
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKis, 2010.
- Rahman, Zufran. *Hasil Orientasi Pengembangan Ilmu Tafsir*. Jakarta: Ditjen Binbaga Islam, Departemen Agama RI, 1989.
- Al-Shabûnî, Muhammad 'Ali. *Shafwat al-Tafâsir*. Kairo: Dâr al-Shabûnî, t.t.
- Shihab, M. Quraish Shihab. *Memburnikan al-Quran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 2007.
- Shihab, M. Quraish Shihab. *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Tematik Atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, 2007.
- Al-Suyuthî, Jalâl al-Dîn. *Al-'Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al-Fikr, 2008.
- Al-Syarqawî, Ahmad bin Muhammad. *Manâhij al-Mufassirîn*. Riyadh: Maktabat al-Rusyd, 1424 H.
- Al-Syirbasyi, Ahmad. *Studi tentang sejarah Perkembangan Tafsir al-Qur'an al-Karim (Qishshat al-Tafsîr)*. Jakarta: Kalam Mulia, 1999.
- Syukri, Ahmad. *Metodologi Tafsir al-Qur'an Kontemporer dalam Pemikiran Fazlur Rahman*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Depag RI, 2007.
- 'Ubaidu, Hasan Yûnus. *Dirâsat wa Mabâhith fî Tarîkh al-Tafsîr wa Manâhij al-Mufasirîn*. Kairo: Markaz al-Kitab li al-Nasyr, 1991.
- Al-Zuhaylî, Wahbah. *Al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Syarî'ah wa al-Manhaj*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1991.