

AL-QUR'AN, TAFSĪR, DAN TA'WĪL DALAM PERSPEKTIF SAYYID ABŪ AL-A'LĀ AL-MAUDŪDĪ

Ani Umi Maslahah

STIQAN-NUUR Ngrukem Yogyakarta Indonesia
masalah.aniumi@gmail.com

Abstrak

Artikel ini mencoba melakukan penelusuran konsepsi al-Maudūdi tentang al-Qur'an, tafsīr dan ta'wīl dari berbagai karya-karyanya yang terkait dengan kajian al-Qur'an. Dengan harapan akan diperoleh sebuah ide konseptual permikiran al-Maududi tentang al-Qur'an, tafsīr dan ta'wīl secara memadai. Temuan yang dihasilkan dalam penelitian ini adalah al-Maudūdi sebagai seorang jurnalis melalui media massa, dia banyak memunculkan ide-ide pembaharuan pemikiran Islam modern. Dia banyak memberikan sumbangannya pada perkembangan pemikiran Islam modern bagi dunia Islam dan India-Pakistan khususnya. Khusus dalam bidang tafsir al-Qur'an, al-Maududi lebih banyak melahirkan tafsir dengan pendekatan metode tematik (mauḍū'i) antara lain seperti al-Khilāfah wa al-Mulk dan ar-Riba fi al-Qur'an. Sementara kitab yang secara spesifik sebagai upaya al-Maudūdi untuk menafsirkan al-Qur'an dari awal hingga akhir surat dalam al-Qur'an adalah kitab Tafhīm al-Qur'an. Dari karya-karyanya banyak terungkap pengertian al-Qur'an, tafsīr dan ta'wīl menurut al-Maududi.

Keywords : Al-Maudūdi, Al-Qur'an, Tafsīr, Ta'wīl

Abstract

QURAN, TAFSIR, AND TA'WEL IN THE PERSPECTIVE OF SAYYID ABŪ AL-A'LĀ AL-MAWDUDI . This article attempts to surf the concept of al-Mawdudi about the Qur'an, tafsir and ta'wil of various works related to the study of the Koran. We hope taht we get a conceptual idea of al-Mawdudi about the Qur'an, tafsir and ta'wil adequately. The findings in this study were al-Maududi as a journalist through mass media; he raised many ideas of modern renewal of Islamic thought. He provided many contributions to the development of modern Islamic thought for the Islamic world and the India-Pakistan in particular. Specially in the interpretation of the Qur'an, al-Mawdudi produced more thematic interpretation approach method (maudhu'i) such as al-Khilafah wa al-Mulk and al-Riba fi al-Qur'an. While the book that is specifically as al-Mawdudi's attempt to interpret the Koran from beginning to end in the letter of the Qur'an is the book of the Tafhim Koran. Many of his works revealed the understanding of the Qur'an, tafsir and ta'wil by al-Maududi.

Keywords: Al-Mawdudi, Quran, Tafsir, Ta'wil

A. Pendahuluan

Upaya penghampiran manusia terhadap al-Qur'an merupakan sesuatu yang belum final atau bahkan mungkin tidak dapat menggapai kematangan. Entah karena ide yang terkandung di dalamnya memang bersifat universal dan global atau mungkin dia senantiasa dapat terkait dengan isu-isu kontemporer dari fenomena yang muncul. Karena itulah klaim adanya suatu kebenaran Islam yang ideal, esensial, dan terus bertahan sepanjang sejarah bahkan hingga sekarang adalah mitos belaka yang tidak ada hubungannya dengan realitas yang ada. Hal ini barangkali salah satu faktor yang menyebabkan dia senantiasa menarik untuk dibicarakan, tidak hanya oleh kalangan internal muslim namun juga non-muslim, tidak hanya oleh para oksidentalisis namun juga oleh para orientalis.

Konsep *tafsir* dan *ta'wil* merupakan materi diskusi para ahli *tafsir* yang senantiasa berbeda pendapat dalam menyikapinya. Dalam hal ini penulis mencoba melakukan penelusuran konsep al-Qur'an, *tafsir* dan *ta'wil* dari berbagai karya al-Mawdūdī yang terkait

dengan kajian al-Qur'an. Dengan harapan akan diperoleh sebuah ide konseptual pemikiran al-Maudūdī tentang al-Qur'an, *tafsir* dan *ta'wil* secara memadai.

B. Pembahasan

1. Mengenal al-Maudūdī

Abū al-A'lā al-Maudūdī merupakan keturunan Maudūd - seorang perawi hadis Rasulullah Saw. - dari sinilah gelar al-Maudūdī mengiringi namanya. Abū al-A'lā al-Maudūdī, yang lebih dikenal dengan sebutan al-Maudūdī, adalah seorang tokoh pembaharuan pemikiran Islam modern kelahiran Aurangabad pada tanggal 25 September 1903 M/03 Rajab 1321 H, kota Kesultanan Hyderabad (*Deccan*), yang sekarang dikenal dengan nama Andhra Prades di India. Dia wafat pada tanggal 23 September 1979 M di New York, Amerika Serikat. Al-Maudūdī adalah keturunan syarif (keluarga tokoh muslim India Utara) dari Delhi yang bermukim di Deccan dan keturunan wali sufi besar Tarekat Chishti yang turut berjasa dalam menyebarkan Islam di bumi India. Al-Maudūdī berasal dari keluarga aristokrat yang terhormat. Ayahnya bernama Sayyid Aḥmad Ḥasan al-Maudūdī dan Ibunya bernama Ruqayyah.¹

Nama Abū al-A'lā sebenarnya sempat diperdebatkan oleh beberapa pemikir seangkatannya, karena jika ditelaah secara etimologi, nama tersebut berarti ayahnya Tuhan (al-A'lā). Namun ini disanggah oleh al-Maudūdī dengan melandaskan argumentasi pada ayat al-Qur'an yang memberikan atribut panggilan ini kepada Nabi Musa as dan orang-orang yang beriman.

Dalam perjalanan studinya, sejak awal al-Maudūdī telah mengenyam lewat pendidikan non-formal dari orang tuanya. Dan dari pendidikan ini menjadikannya tidak mengenal bahasa Inggris, namun dia menguasai bahasa Arab, Persia, dan Urdu. Baru di usia 11 tahun, dia duduk di bangku pendidikan formal, belajar di Sekolah Modern, Madrasah Fauqaniyah di Aurangabad, yang memadukan sistem pendidikan modern Barat dan Islam. Tamat dari pendidikan Madrasah tersebut dengan mengantongi ijazah

¹Shodiq Abdullah, *Pemikiran Abū al-A'lā Maudūdī tentang Pendidikan Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hlm. 233-234.

Maulawi, dia melanjutkan pendidikan ke Perguruan Tinggi Dār al-'Ulūm Deoband di Hyderabad, sebuah lembaga pendidikan yang paling berpengaruh dan terkenal di India saat itu.² Di Hyderabad inilah dia sempat mengenyam bangku kuliah di Dār al-Ulūm, salah satu lembaga pendidikan tinggi tempat mencetak ulama di India pada waktu itu. Ketika kuliahnya baru berjalan satu semester, dia terpaksa meninggalkan pendidikan formalnya karena terbentur biaya dan harus merawat ayahnya yang sakit keras sampai meninggal dunia.³

Selanjutnya tanpa harus menyesali jalan hidupnya, al-Maudūdī terus mengembangkan bakat dan minat intelektualnya, dimana dia lebih tertarik pada soal politik dari pada agama, sekaligus untuk mengatasi masalah ekonominya, pada tahun 1918 M dia pindah ke Delhi dan membantu kakaknya mengelola majalah Islam al-Madinah. Mulai dari sinilah dia berhubungan dengan arus intelektual dalam komunitas muslim.⁴

Selain aktif di bidang jurnalistik, al-Maudūdī juga aktif di bidang pendidikan dan politik praktis. Sulit, mungkin inilah kata yang cocok jika kita hendak mengklasifikasikan bidang yang menjadi konsentrasi al-Maudūdī. Dia bukanlah seorang spesialis, yang mengkonsentrasikan diri pada satu bidang kajian keilmuan saja, akan tetapi dia adalah seorang generalis yang mempunyai kekuatan-kekuatan ilmu utama. Kekuatan al-Maudūdī adalah pada bidang tafsīr al-Qur'an, berbagai cabang etika dan studi-studi sosial.

2. Karya-karya al-Maudūdī

Al-Maudūdī merupakan sosok tokoh kebangkitan Islam yang sangat produktif. Selama hidupnya, ratusan karya tulis yang dihasilkannya menghiasi dan memberi sumbangan kepada perpustakaan Islam, baik yang berkaitan dengan persoalan agama, politik, ekonomi, sosial, budaya, dan pendidikan. Beberapa karya al-Maudūdī, antara lain :

² Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post-Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 153.

³ Shodiq Abdullah, *Pemikiran Abu al-A'lā ...*, hlm. 235.

⁴ *Ibid.*, hlm. 233-234.

1. *Risālah-i Dīniyat*; merupakan pengantar studi Islam, mukaddimah Islam, yang kemudian diterjemahkan sebagai *Towards understanding Islam*
2. *Tafhīm al-Qur'an* (Memahami al-Qur'an), merupakan terjemahan dan ulasan al-Maudūdī terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Karya yang dikemas dalam gaya populer dan mulai ditulis pada tahun 1942 dan selesai tiga dasawarsa kemudian, yaitu pada tahun 1972, ini menjadi sebuah karya monumentalnya dalam bidang tafsir al-Quran. Karya inilah yang dikaji dalam tulisan ini
3. *Al-Jihād fi al-Islām*, berisi tentang tanggapan dan penjelasan al-Maudūdī mengenai sikap Islam terhadap perang dan kekerasan. Dalam karya ini, dia juga mulai memperkenalkan pokok-pokok pikirannya tentang kemasyarakatan dan kenegaraan sehingga karya ini merupakan karya ilmiahnya yang terbesar.
4. *Manhaj Jadid at-Tarbiyah wa at-Ta'lim*, berisi gagasan-gagasan al-Maudūdī berkaitan dengan pembaruan pendidikan Islam. Menurutnya, langkah para pemikir dan praktisi pendidikan Islam yang mengadopsi sistem pendidikan Barat/modern untuk diterapkan dalam praktek pendidikan Islam adalah salah besar. Sebab sistem pendidikan Barat dirancang berdasarkan filsafat Barat yang sekuler dan hal ini berbeda sekali dengan filsafat Islam yang berporos pada konsep tauhid.

3. Perspektif al-Maudūdī tentang Metodologi Kajian al-Qur'an

Al-Maudūdī dalam karir kerjanya adalah sebagai seorang jurnalis yang banyak bergelut di dunia jurnalistik. Namun sebenarnya melalui media massa ini pula dia juga banyak memunculkan ide-ide pembaharuan pemikiran Islam modern, seperti melalui majalah bulanan *Tarjumān al-Qur'an* di India. Dia banyak memberikan sumbangannya pada perkembangan pemikiran Islam modern bagi dunia Islam dan India-Pakistan khususnya.

Khusus dalam bidang tafsir al-Qur'an, al-Maudūdī lebih banyak melahirkan tafsir dengan pendekatan metode tematik (*maudū'ī*) antara lain seperti *al-Khilāfah wa al-Mulk* dan *ar-Riba fi al-Qur'an*. Sementara kitab yang secara spesifik sebagai upaya al-Maudūdī untuk menafsirkan al-Qur'an dari awal hingga akhir surat dalam al-Qur'an

adalah kitab *Tafhīm al-Qur'an*,⁵ sayang penulis tidak dapat menemukan manuskrip tersebut secara utuh, kecuali buku terjemahan yang hanya merupakan *muqaddimah*-nya, dengan judul *Pedoman Dasar Untuk Memahami al-Qur'an* dan buku *The Meaning of The Qur'an*, yang juga merupakan bagian dari *Tafhīm al-Qur'an*.

Seiring dengan perkembangan dunia interpretasi al-Qur'an, tafsīr tematik—sebagaimana diungkap Quraish Shihab—adalah salah satu metode baru, hasil inspirasi ulama tafsīr dengan cara menetapkan satu topik tertentu, kemudian menghimpun seluruh atau sebagian ayat-ayat dari beberapa surat yang berbicara tentang topik tersebut. Untuk kemudian dikaitkan satu dengan lainnya, sehingga pada akhirnya diambil kesimpulan menyeluruh tentang masalah tersebut menurut pandangan al-Qur'an. Metode ini di Mesir pertama kali dicetuskan oleh Prof. Dr. Aḥmad Sayyid al-Kumiy, Ketua Jurusan Tafsīr pada Fakultas Ushuluddin Universitas al-Azhar sampai tahun 1981.

Adapun beberapa dosen Tafsīr di Universitas tersebut telah berhasil menyusun banyak karya ilmiah dengan menggunakan metode tematik ini antara lain adalah Prof. Dr. al-Husaini Abu Farhah menulis *al-Futūḥat al-Rabbāniyyah fi at-Tafsīr al-Maudū'i li al-Āyat al-Qur'aniyyah* dalam dua jilid, dengan memilih banyak topik yang dibicarakan al-Qur'an.

Dalam menghimpun ayat-ayat yang ditafsirkannya secara tematik tersebut, al-Husaini tidak mencantumkan seluruh ayat dari seluruh surat, walaupun seringkali menyebutkan jumlah ayat-ayatnya dengan memberikan beberapa contoh, sebagaimana tidak juga dikemukakannya perincian ayat-ayat yang turun pada periode Makkah sambil membedakannya dengan periode Madinah, sehingga terasa bahwa apa yang ditempuhnya itu masih mengandung beberapa kelemahan.

Terlepas dari itu semua, meskipun al-Maudūdī tidak pernah menulis konsep-konsep yang secara spesifik terkait dengan *Ulūm al-Qur'an*, dari tafsīr-tafsīr tematik dan potongan kitab tafsīr al-Maudūdī,

⁵ Abū al-A'īn al-Maudūdī, *Pedoman Dasar untuk Memahami al-Quran* (Jakarta: Gunung Jati, 1984), hlm. iv.

namun penulis mencoba untuk berusaha menelusuri konsepsi al-Maudūdi tentang al-Qur'an, *Tafsir* dan *Ta'wil*

a. *Al-Qur'an*

Ada beberapa pemetaan pandangan al-Maudūdi tentang al-Qur'an yang coba penulis simpulkan berdasarkan dari hasil penelusuran yang telah dilakukan;

1) Kedudukan dan Fungsi al-Qur'an

a) **Al-Qur'an Memiliki Kekhasan Bahasa (*'arabiyyūn lafẓan*)**

Menurut al-Maudūdi, al-Qur'an bukanlah buku yang memuat perincian-perincian, tetapi al-Qur'an adalah sebuah buku yang mengemukakan dasar-dasar persoalan secara umum dan global.⁶ Karena itu menghadapi al-Qur'an tidaklah dapat diidentikkan dengan ketika menghadapi buku-buku teks lainnya, meskipun *notabene* dia juga merupakan teks tertulis.

Al-Maudūdi mengakui bahwa al-Qur'an memang ditulis dengan bahasa manusia, bahasa Arab, namun secara esensial dia merupakan wahyu Tuhan, firman Tuhan dan bahkan sistematika penulisan ayat per ayat—sebagaimana yang diakui oleh mayoritas keimanan umat Islam—ditulis berdasarkan wahyu dari Tuhan. Al-Qur'an, tambahnya, tidak ditulis bab per bab sebagaimana buku-buku yang umum kita temui, tetapi dia adalah kitab yang sangat berbeda. Al-Qur'an memiliki gaya bahasa tersendiri dan mengandung masalah-masalah aqidah, akhlaq, hukum, seruan, nasehat, teladan, kritik, larangan, ancaman, anjuran, sejarah, dan petunjuk-petunjuk atas kekuasaan Allah swt.⁷

Karena itu pulalah untuk memperoleh pemahaman yang baik tentang pesan-pesan yang termuat dalam al-Qur'an, seorang interpreter (*mufassir*) tambah al-Maudūdi, tidak dapat mengeneralisasikannya sebagaimana di saat dia akan memahami teks-teks biasa. Ini bukanlah justru menjadikan al-Quran sebagai benda *alien* yang jarang ditemui dan bahkan jauh dari atmosfir kehidupan manusia. Namun dengan keunikan dan kekhasan bahasa dan sistematikanya, menjadikannya sebagai buku teks yang penuh dengan pesan-pesan rahasia yang justru malah menjadi pemicu rasa keingintahuan kita untuk mengkajinya.

⁶ *Ibid.*, hlm. 29-30.

⁷ *Ibid.*, hlm. 1.

Tentu, perlu ditegaskan kembali, dalam mengkajinya pun tidak dapat disamakan dengan buku teks biasa—sebab dia memang bukan buku biasa,—karena itu menurut al-Maudūdi, orang yang terbiasa bergelut memahami buku-buku biasa kemudian cara itu diterapkan pada al-Qur'an, pastilah dia akan mengalami kesulitan untuk mengenali topik, tujuan dan atau pembahasan utamanya. Bahkan dia juga akan merasa asing dengan ketidaktahuannya tentang relatifitas-relatifitas kalimat-kalimat al-Qur'an.⁸

b) Al-Qur'an sebagai Buku Pedoman dan Metode Dakwah

Al-Qur'an dalam perjalanan sejarah keberadaannya senantiasa beriringan dan sesuai dengan perkembangan dakwah. Ada 3 (tiga) tahap kronologis penurunan al-Qur'an yang coba dipilah al-Maudūdi, seiring dengan fungsinya sebagai penjawab fenomena yang terjadi, pedoman, dan metode dakwah:

Tahap Pertama; al-Qur'an turun sebagai pijakan awal bagi Rasul, Muḥammad Saw., dalam menyampaikan dakwah beliau, yang berawal dengan pengayaan ilmu pengetahuan dan kemudian disusul ajakan berdakwah dengan *starting point*-nya adalah keluarga dekat beliau sendiri (Quraisy).

Tahap Kedua; setelah Rasulullah mengalami sedikit kemajuan dakwah beliau, yang sementara di lain pihak, ancaman, cacian, dan penyiksaan mengiringi kesuksesan awal ini, wahyu turun dengan memberikan semangat dan siraman-siraman ketenangan batin serta *tasliyah* atau pelipur lara terhadap tantangan dan perjuangan dakwah beliau dan para sahabat.

Tahap Ketiga; setelah perpindahan Rasul dari Makkah ke Madinah (*hijrah*), dengan semakin bertambahnya pengikut beliau dan semakin kuatnya keimanan para pengikut, dengan al-Qur'an Islam lalu menyerukan kepada seluruh umatnya untuk membentuk sistem kemasyarakatan yang berdiri sendiri dan berpusat pada satu pemerintahan dengan kota Madinah yang dipilih sebagai ibu kota pemerintahan.

⁸ Abū al-A'la al-Maudūdi, *The Meaning of The Quran* (Delhi: Markazi Maktaba Jamaat-E-Islami Hind, 1972), hlm. 5.

Karena itulah dengan cara turunnya yang gradual, berangsur-angsur dengan topik yang berbeda-beda sebagai respon atas fenomena sosial saat itu, menjadikan al-Qur'an selalu *up to date* dan berpotensi untuk dipahami sebagai penjawab berbagai fenomena saat itu, sekarang maupun yang akan datang.

c) Al-Qur'an Tidak Meruang dan Mewaktu

Al-Maudūdī mengakui, secara sederhana dan sekilas, al-Qur'an memang memberikan kesan bahwa dia adalah kitab yang diperuntukkan bagi orang-orang Arab. Ini tampak sekali dari *cover* yang menyelubunginya dengan bahasa, berita, cerita maupun kejadian-kejadian yang mengiringinya senantiasa bernuansa Arab.

Kesan itu, tambah al-Maudūdī, tidak dapat dibenarkan. Sebab itu semua adalah memang bersifat lokalitas dan temporal. Namun secara fenomenologis sebenarnya yang ingin disampaikan oleh al-Qur'an adalah menjawab fenomena-fenomena tersebut. Hingga dengan fenomena serupa atau yang mendekatinya akan terjawabkan oleh al-Qur'an. Sebagai contoh, larangan syirik, zalim, riba, dan sebagainya tidak hanya berlaku bagi orang Arab dan di tanah Arab, namun berlaku untuk seluruh manusia dan bahkan kapan pun dan dimanapun

Sejauh sistem yang bersifat nasional/lokal, akan senantiasa mengedepankan dan mengutamakan kepentingan bangsa itu sendiri dan menuntut kewajiban khusus yang tidak dapat diaplikasikan kepada bangsa lain. Sementara yang bersifat internasional/global, akan senantiasa terbentuk dalam sebuah sistem yang menganut kebersamaan bagi seluruh umat manusia dengan kewajiban-kewajiban yang sama pula tentunya.⁹

b. Metodologi Kajian al-Qur'an

Al-Maudūdī secara khusus tidak berbicara tentang *ulūm al-Qur'an*—apalagi terjebak mempersoalkan secara spesifik definisi tafsir dan ta'wil—karena itu setelah berbicara tentang kedudukan dan fungsi al-Qur'an dalam optik al-Maudūdī perlu pula dibicarakan tentang metodologi kajian al-Qur'an dalam optiknya hingga dari kedua bahasan tersebut dapat diperoleh kesimpulan rumusan al-Maudūdī tentang *tafsir* dan *ta'wil* dalam al-Qur'an.

⁹ Abū al-A'lā al-Maudūdī, *Pedoman Dasar ...*, hlm. 27-28.

Menurut al-Maudūdī, dalam memahami al-Qur'an, seorang interpreter harus seorang yang benar-benar berkompeten dengan tema kajiannya. Sebab al-Qur'an bukanlah buku biasa yang dengan serta merta dan mudah untuk ditangkap maknanya, bahkan buku biasa saja antara penulis dan pembaca bisa terdapat kontroversi pemahaman. Mungkin karena itu pula, barangkali, al-Maudūdī yang seorang jurnalis serta mantan politikus, lebih banyak menghasilkan karya-karya tafsīr yang secara tematik berbicara tentang politik.¹⁰

Berasarkan realitas ini, al-Maudūdī, sebagaimana ahli tafsīr al-Qur'an modern lainnya lebih cenderung menggunakan metode tematik (*maudū'i*) dalam karya-karya tafsīrnya. Sebagai contoh tafsīran al-Maudūdī tentang konsep alam semesta yang dilihatnya dari sudut pandang politik, menurutnya ada empat, yaitu :¹¹

1. Bahwa Allah adalah Pencipta dari seluruh alam semesta ini, termasuk manusia dan segala sesuatu yang dapat dimanfaatkan untuk keperluannya. Ini sesuai dengan firman Allah dalam QS. al-Baqarah: 4, QS. an-Nisā: 1, QS. al-An'am: 73, QS. ar-Ra'd: 16, QS. Fāṭir: 3, dan QS. al-Wāqī'ah: 58-72.
2. Bahwa Allah adalah Penguasa Tunggal, Pemerintah, Pemimpin, dan Pengurus semua ciptaan-Nya. Ini sesuai dengan firman Allah yang terdapat dalam QS. al-A'rāf: 54, QS. Ṭāhā: 8, QS. ar-Rūm: 26 dan QS. as-Sajadah: 5.
3. Bahwa pada hakekatnya kedaulatan di atas dunia ini tidak dimiliki oleh siapa pun kecuali Allah. Ini sesuai dengan firman Allah dalam QS. al-Baqarah: 107, QS. Ali 'Imrān: 154, QS. al-An'am: 57, QS. al-Ḥijr: 16, QS. an-Naḥl: 17, QS. al-Kahfi: 26, QS. al-Furqān: 2, QS. al-Qaṣaṣ: 70, QS. ar-Rūm: 4, QS. Fāṭir: 40-41 dan QS. al-Ḥadīd: 5.
4. Bahwa semua sifat dan kekuasaan kedaulatan adalah semata-mata hak istimewa Allah Swt.

Berdasarkan konsep alam semesta di dalam al-Qur'an, al-Maudūdī ingin menegaskan bahwa penguasa sejati manusia sama dengan penguasa seluruh alam semesta. Kepunyaan Allah-lah hak untuk berkuasa atas semua urusan manusia sebagaimana juga atas

¹⁰ Abū al-A'lā al-Maudūdī, *Esensi al-Quran* (Bandung: Mizan, 1992), hlm. 71.

¹¹ *Ibid.*, hlm. 84-86.

urusan penciptaan. Oleh karena itu, ketaatan dan kepatuhan atas segala aturan dan hukum yang telah ditetapkan Allah adalah suatu kemutlakan. Patuh kepada hukum-hukum lain atau mengikuti kehendak sendiri yang bertentangan dengan ketetapan yang telah Allah buat adalah perbuatan sesat, sebagaimana firman Allah dalam QS. al-A'raf: 3, QS. ar-Ra'd: 37, QS. an-Nahl: 36, QS. az-Zumar: 2, 11-12, dan QS. al-Mu'min: 18 dan 98.

Demikianlah metode beserta contohnya yang dipergunakan oleh al-Maududi dalam kajian-kajian tafsir al-Qur'an. Dan dari kedua sub-bahasan di atas—kedudukan dan fungsi al-Qur'an dan metodologi kajian al-Qur'an— termasuk juga hal-hal lain yang terdapat dalam bahasan berikut, secara eksplisit tentu dapat ditarik sebuah pemahaman tentang konsepsi *tafsir* dan *ta'wil* menurut al-Maududi.

a. *Tafsir dan Ta'wil*

Istilah *tafsir* menurut Taufiq Adnan Amal¹² berasal dari kata *fassara* yang berarti menjelaskan, menerangkan, menyingkap atau menampakkan – secara khusus bermakna penjelasan atas al-Qur'an atau ilmu tentang penafsiran kitab suci tersebut. Sinonim untuk kata ini adalah *syarh* atau *ta'wil*. Istilah *syarh* tidak digunakan dalam perbendaharaan tafsir, sekalipun memiliki makna senada, karena telah menjadi terminologi teknis dalam ilmu-ilmu hadits untuk komentar atas hadits. Sementara kata *ta'wil* – berasal dari kata *'awl*, yakni kembali ke asal, di dalam al-Qur'an bermakna akibat, kesudahan, – masih tetap eksis dalam perbendaharaan kajian-kajian al-Qur'an. Pada awalnya, kata ini digunakan sebagai sinonim untuk *tafsir* dan tetap seperti itu setidaknya hingga ke masa at-Thabari. *Mufassir* agung dalam jajaran tradisional ini masih menggunakan kata *ta'wil* sebagai sinonim untuk *tafsir* dalam *magnum opus*-nya. Bahkan judul karya agungnya, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an*, dengan jelas merefleksikan sinonim antara kata *tafsir* dan *ta'wil*.

Selanjutnya, Taufiq Adnan Amal¹³ menjelaskan, belakangan kata *ta'wil* berubah menjadi istilah teknis untuk penjelasan internal atas material atau kandungan al-Qur'an, sedangkan *tafsir* diterapkan

¹² Taufiq Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an* (Yogyakarta: FkBA, 2001), hlm. 353.

¹³ Taufiq Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah...*, hlm. 65.

untuk penjelasan filologis yang bersifat eksternal terhadap al-Qur'an. *Tafsir* mencakup penjelasan tentang sebab pewahyuan suatu bagian al-Qur'an, kedudukan bagian tersebut dalam surat termaktub, dan kisah sejarahnya. Penjelasan ini juga menyangkut penentuan masa pewahyuan (*Makiyyah-Madaniyyah*), *muḥkam-mutasyābih*, *nāsikh-mansūkh*, *'am-khās*, dan lainnya. Sementara *ta'wīl* mencakup penjelasan makna umum maupun khusus kata-kata al-Qur'an, atau istilah teknis untuk penjelasan alegoris dan metaforis terhadap al-Qur'an. Karena itu, *ta'wīl* tidak begitu disukai kalangan ortodoksi Islam. Pembedaan ini tampaknya dilakukan untuk menghantam berbagai kecenderungan liar dalam penafsiran yang, lewat penjelasan alegoris, telah memaksakan gagasan-gagasan "aneh" ke dalam teks literal al-Qur'an.

Al-Maudūdī, sebagaimana penafsir-penafsir al-Qur'an lainnya, secara spesifik dia tidak memilah isu kontroversial seputar perbedaan definitif antara *tafsir* dan *ta'wīl* ini. Namun dengan tidak menafikan berdasarkan referensi yang penulis gunakan, al-Maudūdī juga menyebut istilah *tafsir* dan *ta'wīl*, namun tidak dimaksudkan secara spesifik untuk membedakan *tafsir* dan *ta'wīl* secara definitif. Sebagaimana ungkapannya, yang diterjemahkan oleh Ahmad Syātibi; "*Terjadinya perbedaan paham dalam menafsiran dan mena'wilkan al-Qur'an bukan saja di masa-masa sekarangakan tetapi sejak masa tabi'in bahkan di masa sahabat sendiri*".¹⁴

Berdasarkan pertimbangan-pertimbangan di atas dan perbandingan berbagai konsepsi para ahli yang memperdebatkan kedua *term* ini—jika dicoba untuk ditarik kesimpulan—berarti pada dasarnya al-Maudūdī tidak terlalu merisaukan perbedaan kedua terma tersebut, ini jelas dari istilah yang senantiasa dipergunakan olehnya dalam penyebutan upaya pemahaman al-Qur'an yang dia lakukan dengan menggunakan terma *tafsir*. Namun, meskipun demikian antara kedua istilah tersebut diakuinya berbeda secara substansial, karena itu dalam pernyataannya di atas—sebagaimana ditulis oleh Ahmad Syaṭṭibi dalam terjemahannya—dia membedakan dan memilahkannya. Karena itu secara konseptual dia mengikuti pembedaan umum yang berlaku di kalangan ulama *tafsir* dalam membedakan kedua terma tersebut.

¹⁴ Abū al-A'lā al-Maudūdī, *Pedoman Dasar...*, hlm. 30.

Pergeseran antara redaksi teks kepada pemahaman yang lebih luas dan universal yang telah dilakukan oleh al-Maudūdī dalam menafsirkan al-Qur'an itulah yang disebut *tafsir*. Sementara *ta'wil* berarti upaya mengeksplorasi makna tersembunyi dari ayat-ayat al-Qur'an untuk diperoleh pemahaman yang memadai. Hal tersebut dapat dilihat dari upaya al-Maudūdī dalam menafsirkan al-Qur'an yang senantiasa tidak hanya mengacu pada teks al-Qur'an semata. Namun ia senantiasa mengelaborasikannya dengan berbagai pendekatan pemahaman dan beberapa hasil kajian dan teori-teori modern yang terkait dengan bahasan yang ia angkat. Sebagai contoh di saat dia hendak mengkaji konsep khilafah dan kerajaan, selain mencoba mengkaji teks-teks al-Qur'an yang secara eksplisit dan implisit berbicara tentang kedua hal tersebut, dia juga melakukan komparasi historitas dari perjalanan pemerintahan Islam masa lalu. Melalui analisa tersebut dan didukung pandangan-pandangan pemikir pendahulunya, ia membuat sebuah kesimpulan bahwa sistem *khilafah* adalah sistem pemerintahan yang diakui dalam Islam.¹⁵ Demikian pula dalam menyikapi masalah riba, lewat karyanya, *ar-Ribā*, dalam buku ini ia tidak secara serta merta berbicara tentang riba dengan melandaskan argumentasi pada al-Qur'an semata. Namun dia mencoba membangun pemahaman dengan mengakomodir beberapa pendapat dan teori-teori umum dari sistem perekonomian yang berlangsung saat ini kemudian menghubungkannya dengan fenomena sosial yang berlangsung di masa Rasul dari teori-teori sistem perekonomian yang dibangun dan dibenarkan Rasul. Barulah dia membuat sebuah kesimpulan mana yang pantas berlaku dan mana yang tidak.¹⁶ Langkah ini tampaknya juga di ikuti oleh *mufasssir* Indonesia kontemporer, M. Quraish Shihab. Menurutnya al-Qur'an harus diberi interpretasi sesuai dengan watak, kepribadian budaya bangsa dan perkembangan positifnya, sehingga al-Qur'an dapat berfungsi dalam kehidupan kontemporer.¹⁷ Dengan cara demikian, pemahaman terhadap al-Qur'an akan dapat bersifat dialogis,

¹⁵ Abū al-A'lā al-Maudūdī, *Khilafah dan Kerajaan* (Bandung: Mizan, 1996), hlm.135-266.

¹⁶ Abū al-A'lā al-Maudūdī, *ar-Riba* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), hlm. 79-115.

¹⁷ Quraish Shihab, *Membumikan Al-Quran* (Bandung: Mizan, 1997), hlm.88.

antara wahyu di satu pihak dengan realitas di pihak lain sehingga eksistensinya lebih fungsional.¹⁸

Namun sebagai catatan, dari idealitas tafsir yang ia lakukan dan bahkan syarat-syarat yang dibuatnya,¹⁹ di lain sisi al-Maudūdi juga mengakui tidak dapat disangkal bahwa manusia, dengan kedalaman pengetahuannya tentang alam dan hakikat-hakikat ilmiah, menyebabkan bertambah dalam pula pemahamannya tentang makna-makna al-Qur'an. Tetapi, hal ini bukan berarti bahwa dia telah memahami al-Qur'an melebihi pemahaman Nabi dan murid-muridnya (sahabat) yang memperoleh pemahaman tersebut dari Nabi Saw. Kita tidak menolak bahwa para sahabat adalah "murid-murid" Nabi, tetapi tidak semua pendapat mereka bersumber dari Nabi. Ini terbukti dengan adanya perbedaan pendapat di antara mereka, bahkan di antara mereka ada yang keliru memahami arti ayat-ayat al-Qur'an. 'Adi ibn Ḥātim, misalnya, memahami arti *al-khaiṭ al-abyaḍ min al-khaiṭ al-aswad* (QS. al-Baqarah:187), dengan arti hakiki (benang), padahal informasi yang ingin disampaikan oleh al-Quran adalah tentang tempo waktu berpuasa.²⁰

Kalau pendapat al-Maudūdi tidak sepenuhnya diterima, maka demikian pula pendapat mufassir semacam Muḥammad Asad. Menurut Asad, kunci utama memahami al-Quran adalah ayat ketujuh surah Ali 'Imran, *Huwa allaḏī anzala 'alaika al-kitāb minhu āyat muḥ kamāt hunna umm al-kitāb wa ukharu mutasyābihāt*. Menurut Asad, ayat inilah yang menjadikan risalah al-Qur'an mudah dicerna bagi mereka yang menggunakan pikirannya, karena *al-mutasyābih* adalah ayat-ayat yang menggunakan redaksi-redaksi *majazi* (metaforis) dan mempunyai makna-makna simbolis. Al-Qur'an menurutnya, memiliki banyak ayat *mutasyābih*, sehingga bila redaksinya tidak dipahami secara metaforis, maka akan terjadi kekeliruan dalam memahami jiwa ajaran al-Qur'an.

Dalam kamus linguistik, metafora (metafor) berarti pemakaian suatu kata atau ungkapan untuk suatu objek atau konsep, berdasarkan

¹⁸ Muḥammad Rasyid Riḍa, *Tafsir al-Manār*, Jilid 1 (Beirut: Dār al-Ma'ārif, t.t.), hlm. 4.

¹⁹ Abū al-A'lā al-Maudūdi, *Pedoman Dasar...*, hlm. 22-24.

²⁰ Abū al-A'lā al-Maudūdi, *The Meaning of...*, hlm. 130.

analogi atau persamaan.²¹ Dengan istilah lain, metafora berarti suatu kosa kata atau susunan kata yang pada mulanya digunakan untuk makna tertentu secara literal, kemudian dialihkan kepada makna lain. Dalam disiplin ilmu al-Qur'an, pengalihan arti itu disebut *ta'wil*.²² *Ta'wil* (penafsiran simbolik) sebenarnya merupakan bentuk intensif yang melengkapi tafsir. Kerja *ta'wil* sangat tergantung pada aspek intuitif akal. Tidak seperti rasio yang menganalisa dan memilah-milah, daya intuitif melaksanakan fungsi sintesa dan univikasi. Dia melakukan dengan memanfaatkan alat simbolisme, yang mengacu pada hubungan analogis dari semua tertib realitas.²³

Pada masa-masa awal, sebagian ulama enggan menggunakan pendekatan *ta'wil* dalam memahami teks-teks keagamaan. Imam Malik (w. 798 M.) misalnya, tidak membenarkan seseorang berkata: "*langit menurunkan hujan*".²⁴ Harus diyakini bahwa yang menurunkan hujan adalah Allah. Keengganan menggunakan *ta'wil* ini menjadikan sementara ulama salaf menduga bahwa batu adalah makhluk hidup yang berakal, berdasarkan firman Allah dalam QS. al-Baqarah: 74. juga ada yang menduga bahwa Allah mengutus para Nabi kepada lebah, berdasarkan QS. al-Nahl : 68. setelah masa awal, kondisi telah berubah sehingga dapat dikatakan bahwa seluruh ulama telah mengakui perlunya pendekatan *ta'wil* dalam berbagai bentuknya. As-Suyuti misalnya, menilai bahwa *majaz* adalah sebagai salah satu bentuk keindahan bahasa.²⁵ Jika dia ditolak eksistensinya dalam al-Qur'an, maka tentunya sebagian unsur keindahan tidak akan ada padanya. Eksistensi *majaz* (metafora dalam al-Qur'an) ini menurut al-Zarkasyi sama dengan *ta'kid* (penegasan kalimat), *al-hazf* (pembuangan kalimat), dan pengulangan kisah.²⁶ Namun, walaupun

²¹ Harimukti Kridalaksana, *Kamus Linguistik* (Jakarta: Gramedia, 1983), hlm. 106.

²² M. Husein az-Zahabi, *At-Tafsir wa al-Mufasssirun*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1963), Juz 1, hlm. 18.

²³ MD. Saleh, "Ziarah ke Timur ; Ta'wil sebagai Bentuk Hermeneutika Islam", dalam *Jurnal Ulum al-Qur'an*, No. 3 Vol. III. 1992, hlm. 8-9.

²⁴ Syarif ar-Radi, *Talkhīṣ al-Bayān*, tahqiq Muḥammad Abd. Al-Gāni Hasan (Mesir: al-Halabi, 1995), hlm. 11.

²⁵ Jalāl ad-Dīn as-Suyuti, *Al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'an*, (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), Juz 2, hlm. 36.

²⁶ Az-Zarkasyi, *Al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'an*, (Mesir : Dar al-Kutub al-

mereka telah sepakat menerimanya, perbedaan pendapat muncul dalam menetapkan syarat-syarat operasionalnya.

Sebagian mufassir menggunakan *ta'wīl* semata-mata berdasarkan penalaran tanpa mengabaikan kaedah-kaedah kebahasaan. Sehingga hasil penafsirannya tidak jarang kurang dipertanggungjawabkan secara keilmuan. Seorang ahli medis, Mustafa Mahmud, misalnya, menta'*wīl*kan larangan Tuhan kepada Adam dan Hawa untuk tidak “mendekati pohon” sebagai larangan melakukan hubungan seksual. Dalam melegitimasi pendapat tersebut, Mahmud mengajukan beberapa bukti yang dijadikan dasar pertimbangannya antara lain :

Pertama, ketika mereka (Adam dan Hawa) telah memakan buah pohon tersebut (mengadakan hubungan seksual) mereka berusaha menutupi auratnya dengan daun-daun surga. Ketika itu mereka merasa malu. Perasaan malu akibat terlihatnya alat kelamin hanya dialami oleh mereka yang sudah dewasa. Terbukti bahwa anak kecil tidak merasakan hal tersebut.

Kedua, redaksi firman Allah sebelum mendekati pohon adalah dalam bentuk mutsanna, yakni “jangan kamu berdua mendekati pohon ini” (QS. al-Baqarah: 36), tetapi seolah mereka memakannya (dalam arti melakukan hubungan seksual), redaksi berikutnya berbentuk jamak, yakni “turunlah kamu semua dari surga...”sebagian kamu menjadi musuh sbagian lainnya (QS. al-Baqarah : 36). Hal ini menurutnya adalah bahwa tadinya Adam dan Hawa hanya berdua, tetapi setelah Hawa mengandung janin, maka mereka bertiga sehingga wajar bila redaksi beralih menjadi bentuk jamak.

Apa yang dikemukakan ini jelas bertentangan dengan teks ayat dan bertentangan pula dengan teks-teks kebahasaan. (1) Ketentuan kaedah bahasa tidak menjadikan janin yang dikandung sebagai wujud penuh, tetapi ikut pada ibu yang mengandungnya dan karenanya walaupun seorang ibu mengandung, berapa pun bayi yang dikandungnya, ia tetap dianggap sebagai wujud tunggal.²⁷ (2) Ayat al-Qur'an menggambarkan bahwa keadaan tanpa busana terjadi setelah atau akibat dari makan buah pohon terlarang bukan sebelumnya. (3) Kosa kata pohon dita'*wīl*kan atau dipahami secara metaforis tanpa

'Arabiyah. 1975), jilid 1, hlm. 273.

²⁷ Quraish Shihab, *Membumikan...*, hlm. 98

adanya argumentasi pendukung, sementara “daun surga” dipahami secara hakiki.

Contoh di atas membuktikan ketidaktepatan penggunaan *ta'wil* yang dilakukan semata-mata dengan menggunakan nalar tanpa didukung oleh kaedah kebahasaan.

As-Syatibi mengemukakan dua syarat pokok bagi setiap *penta'wilan* : (1) makna yang dipilih sesuai dengan hakekat kebenaran, kebenaran yang diakui mereka yang mempunyai otoritas di bidangnya, (2) makna yang dipilih telah dikenal oleh bahasa Arab klasik.²⁸

Sementara itu, Wahbah az-Zuhaili memberikan syarat *penta'wilan* sebagai berikut : (1) *lafadznya* memang *muawwal*, meskipun para ulama dalam menentukan hal tersebut terdapat perbedaan pendapat; (2) *ta'wil* disandarkan kepada argumentasi yang valid; (3) *lafadznya* membuka kemungkinan diberi arti yang tidak harfiah, dan (4) pelakunya mempunyai otoritas yang memadai.²⁹

Sebagian pembaharu dinilai sangat memperluas penggunaan *ta'wil* tanpa argumentasi pendukungnya. Sebagai contoh, salah seorang pembaharu, Muḥammad Abduh yang menggunakan akal seluas-luasnya dalam memahami ajaran agama dan mempersempit wilayah ghaib.

Bila aka ini diperturutkan tanpa batas, maka ia dapat mengabaikan hal-hal yang bersifat supra rasional, sebagaimana ditemukan dalam pemikiran sementara pembaharu, yang menggunakan akal sebagai tolok ukur satu-satunya dalam memahami teks-teks keagamaan khususnya tentang peristiwa alam, sejarah penciptaan dan hal-hal gaib yang berarti menggunakan sesuatu yang terbatas untuk menafsirkan perbuatan Tuhan yang definit. Oleh karenanya, penggunaan akal tersebut harus dikaitkan dengan prinsip pokok bahwa al-Qur'an adalah sumber akidah dan hukum, sehingga dengan demikian *naṣ* al-Qur'an harus diterima sebagaimana adanya, kemudian membentuk keyakinan dan pemahaman itu sesuai

²⁸ Asy-Syāṭibi, *Al-Muwāfaqāt* (Beirut : Dār al-Ma'rūfah, 1975), Jilid 3, hlm. 100.

²⁹ Wahbah az-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi* (Beirut: Dār al-Fikr, 1986), Juz 1, hlm. 314-315.

dengan *naṣ* tersebut, bukannya menta'*wīl*kan sesuai dengan jalan pikiran kita.³⁰

Untuk mendapatkan gambaran peran dan bidang garapan tafsir dan *ta'wīl* poin berikut akan mengurai tentang konsep *muḥkam* dan *mutasyābih*, dua terma ini mempunyai korelasi yang signifikan dengan keduanya.

4. *Muḥkam* dan *Mutasyābih* dalam dan Pasca Al-Qur'an

Terma *mutasyābih* atau *mutasyābihāt* menurut hasil penelusuran Syamsu Rizal Panggabean³¹ merujuk kepada kisah-kisah pengazaban kaum para Nabi terdahulu yang menolak mereka dan ajaran yang mereka sampaikan. Kisah-kisah semacam ini menempati bagian yang besar sekali dalam keseluruhan al-Qur'an, diulang-ulang dengan variasi, dan mirip dalam skema kisah maupun dalam bentuk kata atau kalimat yang digunakan. Tanpa kecuali, terma *mā's āni* dan *mutasyābih/mutasyābihāt* muncul dalam konteks penolakan para penentang Muḥammad terhadap wahyu yang ia terima dari Allah. Sedangkan *muḥkamāt* merujuk pada bagian wahyu selain *mutasyābihāt*, yaitu ketentuan-ketentuan atau aturan-aturan yang diberikantuhan demi kebaikan dan keselamatan umat manusia.

Selanjutnya terma *muḥkam* dan *mutasyābih* dalam periode pasca al-Qur'an lebih dijadikan sebagai istilah teknis dalam kajian-kajian al-Qur'an. Ini terkait dengan usaha-usaha untuk merinci kandungan kitab suci, yang hasilnya digolongkan kepada *muḥkamāt* atau *mutasyābihāt*. Dengan kata lain, kedua terma ini dijadikan sebagai istilah induk untuk beberapa unsur yang dianggap terkandung dalam al-Qur'an. Penggunaan kedua terma sebagai kata teknis juga terkait dengan perkembangan dan kristalisasi doktrin *nāsikh-mansūkh*, khususnya dalam ilmu fiqh, serta usaha-usaha lain dalam menciptakan kosep atau patokan dalam menafsirkan al-Qur'an. Gejala ini, sesungguhnya, adalah bagian dari kecenderungan umum dalam tradisi tafsir umat Islam, yakni adanya usaha-usaha untuk mencari

³⁰ Quraish Shihab, *Studi Kritik Tafsir al-Manār* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994), hlm. 42.

³¹ Syamsu Rizal Panggabean, "Makna *Muḥkam* dan *Mutasyābih* dalam Al-Qur'an", dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol. 2, Tahun 1990 M/1411 H, hlm. 52-53.

dan menciptakan istilah teknis penafsiran dari perbendaharaan kata al-Qur'an.

Akan tetapi seperti ditunjukkan di atas, kecenderungan semacam ini memiliki beberapa implikasi yang cukup berbahaya. Salah satu di antaranya ialah pengabaian atas hak-hak teks kitab suci yang paling mendasar, seperti hak untuk dipahami berdasarkan konteks yang tersedia dalam kitab suci tersebut. Dalam penafsiran, praktek semacam ini dapat digolongkan ke dalam bentuk kronologi terbalik, yakni seseorang berangkat dari anggapan dan keyakinan kontemporer, lalu memaksakannya ke dalam terma-terma kitab suci setelah terma-terma tersebut dicomot dari konteksnya. Jelas makna semacam ini tidak dapat disebut sebagai makna historis terma terkait dalam al-kitab, melainkan makna pasca al-Qur'an yang dituangkan ke dalamnya dalam rangka memperoleh pembenaran. Meminjam kata-kata as-Suyūṭi, yang ia kutip dari Ibnu Taymiyah, ini merupakan praktek penafsiran di mana "orang-orang menyakini makna-makna, lalu membawanya ke dalam kitab suci –*qaumun i'taqādu ma'āni; 's umma arādu ḥamla al-faḥ al-Qur'ān 'alaiha*. Atau meminjam kata-kata Tabāṭaba'i, menjadikan (opini) madzhab sebagai prinsip, dan tafsir sebagai pengikutnya", –*ja'al maḥḥab aḥḥan; wa at-tafsir taba'an*.

Implikasi berbahaya lainnya juga akan muncul manakala makna-makna pasca atau luar al-Qur'an tersebut- yang, seperti tampak dalam kasus *muḥḥamat-mutasyābihāt*, banyak dan bervariasi- terus direproduksi dan mengkristal dalam persepsi umat. Makna-makna tersebut menjadi hambatan dalam memahami al-Qur'an.

C. Simpulan

Sebagaimana, para ahli tafsir lainnya, al-Maudūdī memandang bahwa al-Qur'an adalah kitab yang sangat istimewa yang tidak dapat disamapersiskan dengan kitab atau buku lainnya dalam menginterpretasikan kandungan pesannya. Kompleksitas yang berlaku pada al-Qur'an menjadikannya senantiasa mengalami varian interpretatif yang dinamis.

Sejalan dengan itu, *tafsir* dan *ta'wil* yang merupakan bagian tererat dalam proyek interpretasi al-Quran juga mengalami hal tersebut.

Hanya saja bagi al-Maudūdī meskipun kedua terma itu tidak dia bedakan secara konseptual, namun dari penggunaan ungkapan yang dipergunakannya, dia membedakannya dan mengikuti pembedaan umum yang ada di kalangan ahli tafsīr. Dengan demikian tampaknya al-Maudūdī lebih memandang terma *muḥkam* dan *mutasyābih* yang menjadi garapan kerja *tafsīr* dan *ta'wīl*, lebih sebagai istilah teknis dalam pengkajian al-Qur'an yang muncul pasca al-Qur'an, dan tidak mengkaitkan kedua terma tersebut dengan kisah-kisah pengazaban umat-umat terdahulu sebagaimana yang digunakan dalam al-Qur'an.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Shodiq, *Pemikiran Abū al-A'lā Maudūdī tentang Pendidikan Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- Al-Maudūdī, Abū al-A'lā, *al-Rib*, Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- , *Esensi al-Quran*, Bandung: Mizan, 1992.
- , *Khilafah dan Kerajaan*, Bandung: Mizan, 1996.
- , *Pedoman Dasar Untuk Memahami al-Quran*, Jakarta: Gunung Jati, 1984.
- , *The Meaning of The Quran*, Delhi: Markazi Maktaba Jamaat-E-Islami Hind, 1972.
- Amal, Taufiq Adnan, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an*, Yogyakarta: FkBA, 2001.
- Asy-Syāṭibi, *Al-Muwāfaqāt*, Jilid 3, Beirut: Dar al-Ma'rufah, 1975.
- As-Suyūṭi, Jalāl ad-Din, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'an*, Juz 2, Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- Az-Ẓahabi, M. Husein, *At-Tafsir wa al-Mufasssīrūn*, Juz 1, Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- Az-Zarkasyi, *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'an*. Jilid 1, Mesir : Dār al-Kutub al-'Arabiyah, 1975.
- Az-Zuhaili, Wahbah, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi*, Juz 1, Beirut: Dār al-Fikr, 1986.
- Azra, Azyumardi, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, modernisme hingga Post-modernisme*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Kridalaksana, Harimukti, *Kamus Linguistik*, Jakarta: Gramedia, 1983.
- Panggabean, Syamsu Rizal, "Makna Muḥkam dan Mutasyābih dalam Al-Qur'an", *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol. 2, Tahun 1990 M/1411 H.
- Raliby, Osman, *Pokok-pokok Pandangan Hidup Muslim*, Jakarta: Bulan Bintang, 1967.

Riḍa, Muḥammad Rasyid, *Tafsīr al-Manār*, Jilid 1, Beirut: Dār al-Maʿārif, t.t.

Saleh, Md, “Ziarah ke Timur ; Taʿwīl sebagai Bentuk Hermeneutika Islam”, *Jurnal Ulum al-Qurʿan*, No. 3 Vol. 3. 1992.

Shihab, Quraish, *Studi Kritik Tafsīr al-Manar*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1994.

-----, *Membumikan Al-Quran*, Bandung: Mizan, 1997.

Syarif al-Rāḍī, *Talkhīs al-Bayān*, tahqiq Muḥammad Abd. Al-Ghani Hasan, Mesir: al-Halabi, 1995.