

METODE *ḌARB AL-AMTHĀL* DALAM PENAFSIRAN MUḤAMMAD ‘ABDUH

Agus Salim

Sekolah Tinggi Agama Islam al-Anwar, Rembang
alhaq.shop@gmail.com

Abstract: Muḥammad ‘Abduh had ground the orientation of the Koran in the line of Muslim life. In other words, interpretations are always aiming to make the Koran as well as applying the guidance in public life as a solution to the problem of street life. Therefore, associated with verses *mubham* and *mutashābih*, ‘Abduh closer to the bow of the *salaf* scholars who prefer silence and surrender fully to God’s intention (*tafwīd*). However, on several occasions, he sometimes shifts from the bow, for example, when in contact with *mutashābih* verses, verses related to the supernatural, and the stories in the Koran as may be necessary to explain in detail. In this position, he sometimes refers to methods *tamthīl* as *tafwīd* form or otherwise as a form of *ta’wīl*. This article will explore the *ḍarb al-amthāl* in view of ‘Abduh as one method of interpreting the Koran from his works that contain related ideas and his interpretation of the Koran and the consideration of the methods of *ḍarb al-amthāl*.

Keywords: *Ḍarb al-amthāl*, *mubham*, *mutashābih*, *tafwīd*.

Pendahuluan

Al-Qur’an diturunkan kepada manusia sebagai petunjuk jalan yang membawa kebahagiaan dunia maupun akhirat. Keberadaan al-Qur’an juga di maksudkan untuk mengurai problematika kehidupan dari segala lapisan masyarakat. Oleh sebab itu, dalam menyampaikan pesannya, al-Qur’an menggunakan metode yang sangat beragam. Berbagai macam metode tersebut dimaksudkan agar pesan yang terkandung dalam al-Qur’an dapat dengan mudah dipahami serta tepat sasaran. Di antara metode penyampaian pesannya adalah menggunakan kisah-kisah, dialog, dan juga perumpamaan. Dalam studi al-Qur’an, perumpamaan-

perumpamaan yang digunakan al-Qur'an untuk menyampaikan pesannya disebut *Amthâl al-Qur'ân*, yaitu satu formulasi al-Qur'an yang digunakan untuk mendiskripsikan makna-makna yang logis melalui gambar-gambar yang konkrit guna menyibak hakikat makna *majâzî*. *Amthâl* tidak hanya sebagai metode pendekatan penyampaian, lebih jauh dari itu terkandung nilai kemukjizatan yang kemudian memberikan kontribusi sebuah kelebihan dalam al-Qur'an agar lebih sulit lagi ditandingi.

Banyak *kalâm al-mathal* yang dapat dijumpai dalam al-Qur'an, baik yang tampak jelas maupun yang hanya berupa makna tersirat. Para ulama berusaha mengidentifikasi ayat al-Qur'an yang mempunyai sisi *mathal* dan tidak. Dari penelitian itu muncul beragam analisa tentang penentuan sebuah ayat yang mengandung *mathal* ataupun tidak. Di antara ulama ada yang mencukupkan kesimpulan bahwa *mathal* hanya pada ayat yang menggunakan piranti penyerupaan, namun ada pula yang mempunyai pandangan luas bahwa *mathal* tidak hanya terbatas pada ayat yang jelas tapi juga pada ayat yang sulit dipahami. Perbedaan pemahaman pun muncul ketika dihadapkan pada ayat-ayat al-Qur'an yang tidak menggunakan piranti persamaan, terkhusus pada ayat-ayat yang sulit dipahami secara tekstual. Dari sinilah kajian *amthâl al-Qur'ân* mendapatkan posisinya dalam pandangan para mufasir.

Secara global bentuk *amthâl* yang telah dikenal dalam studi al-Qur'an adalah *al-amthâl al-muṣarraḥah*, *al-amthâl al-mursalah*, dan *al-amthâl al-kâminah*. Penentuan *mathal* ini yang kemudian menjadi bahan pembahasan menarik di kalangan akademik, karena terkait dengan nilai sastra al-Qur'an dan juga metode dalam penafsiran. Variasi pemahaman yang diutarakan para mufasir menambah khazanah intelektual bagi akademisi berikutnya, di antaranya ialah Muḥammad 'Abduh. Ia merupakan satu di antara para mufasir yang mempunyai nama besar dari sederet para mufasir modern. Gaya penafsiran serta metodenya mempunyai corak tersendiri yang membawa angin pembaruan bagi dunia tafsir. Kebangkitan tafsir sedikit demi sedikit mulai beranjak setelah 'Abduh menorehkan gerakan pembumian al-Qur'an menjadi lebih *responsible* terhadap problem kekinian. Pembaruan itu di antaranya tampak pada langkah 'Abduh dalam menafsirkan al-Qur'an yang mendahulukan pengamatan dan analisa pribadi sebelum kemudian merujuk kepada

pendapat dan gagasan mufasir pendahulunya.¹ Dalam kerangka metodisnya untuk memahami ayat-ayat yang tidak bisa dijangkau oleh nalar, ‘Abduh menempuh beberapa alternatif, yaitu dengan membiarkan makna apa adanya, membawa pemahaman kepada ranah perumpamaan (*mathal*), dan lain sebagainya.

Langkah-langkah ‘Abduh ini sangat menarik dikaji, karena; *Pertama*, seperti banyak diketahui bahwa ‘Abduh merupakan mufasir yang menolak keras bentuk *ta’wîl* yang dianggap berlebihan membawa arus pemahaman keluar dari jalur teks. *Kedua*, metode tersebut sekilas akan terasa ambigu dan terkesan paradoks, karena di satu sisi ia menolak alternatif *ta’wîl* namun di sisi lain ia menggunakan metode *ḍarb al-amthâl* bilamana berhadapan dengan ayat yang sulit diuraikan sesuai dengan arti tekstualnya. *Ketiga*, dalam proses mengungkap makna ayat al-Qur’an ‘Abduh lebih peka dengan problematika yang sedang dihadapi oleh masyarakat, sehingga corak penafsirannya lebih aplikatif dan sarat dengan nilai-nilai sosial kemasyarakatan. Oleh sebab itu metode dan gagasan-gagasannya banyak memberikan inspirasi dan pengaruh kepada generasi penafsir berikutnya.

Biografi Muḥammad ‘Abduh

Nama lengkapnya adalah Muḥammad b. ‘Abduh b. Ḥasan Khayr Allāh. Dia lahir pada tahun 1849 di sebuah desa kecil yang disebut Mahallat Naṣr,² sebuah desa kecil yang berada dikawasan Gharbiyah. Masa kecilnya dihabiskan di tengah-tengah keluarga seorang petani yang sederhana. Ayahnya adalah seorang petani yang sederhana namun cukup dihormati dilingkungan tersebut. Semua saudara dan kerabat ‘Abduh bekerja sebagai petani, namun ayahnya mengarahkan ‘Abduh untuk intens mendalami ilmu keagamaan, oleh sebab itu sedari kecil ‘Abduh dididik membaca, menulis serta menghafal al-Qur’an.

Kecerdasan ‘Abduh sudah tampak pada masa kecilnya. Terbukti ia mampu menghafal al-Qur’an dalam masa dua tahun pada saat belum

¹Muḥammad Ibrāhīm Sharīf, *al-Ittijāhāt al-Tajdīd fī Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm* (Kairo: Dār al-Salām, 2007), 225.

²Desa ini dihuni sekitar seribu jiwa menurut sensus yang dilakukan pada tahun 1897. Lihat ‘Abbās ‘Aqqād, *Abqarīyat al-Isḥāh wa Ta’līm al-Imām Muḥammad ‘Abduh* (Kairo: Maktabah Wahbah, t.th), 55.

genap usia sepuluh tahun. Hal ini yang kemudian mendorong ayahnya untuk menyekolahkan ‘Abduh ke daerah Tanta. Di sana ‘Abduh belajar berbagai ilmu keagamaan di masjid Ahmadî. Namun demikian, ‘Abduh merasa kurang mendapatkan apa yang sesuai dengan keinginannya. Metode pengajaran di sana dirasa terlalu kaku dan kurang efektif, sehingga hampir satu setengah tahun ia merasa tidak mendapatkan apa-apa dari pembelajaran tersebut. Akhirnya ‘Abduh memutuskan pergi dan bersembunyi di rumah pamanya selama tiga bulan tanpa sepengetahuan keluarganya. Selepas itu ‘Abduh menghentikan pendidikannya dan kembali ke desa untuk bertani bersama keluarganya. Ia kemudian menikah pada usai enam belas tahun.³

Selang empat puluh hari setelah menikah, ayahnya datang dan memaksanya untuk kembali menuntut ilmu ke Tanta untuk ke dua kalinya. Pada kesempatan kali ini ia berangkat dengan ditemani seorang kerabat dari ayahnya. Di tengah perjalanan ia menyempatkan diri berkunjung di desa Kanisah Aurin, sebuah desa yang banyak ditinggali saudara-saudara ayahnya. Pada saat tinggal di desa tersebut, ‘Abduh bertemu dengan salah seorang paman dari ayahnya yang bernama Shaykh Darwîsh, seorang ulama sufi yang banyak berpetulang mencari ilmu.⁴

Pada kesempatan bersama itu, Shaykh Darwîsh menyuruh ‘Abduh untuk membaca kitab karya Muḥammad al-Madanî yang berisi tentang ajaran-ajaran tasawuf. Awal mulanya ia masih merasa enggan dan berat hati untuk membaca kitab tersebut. Namun setelah melewati hari kelima ia mulai merasa tergugah dan terkesan dengan penjelasan serta wejangan-wejangan dari Shaykh Darwîsh. Titik ini yang kemudian mengubah pola pikir ‘Abduh yang semula malas terjun ke dunia akademik dan digemarkan dengan bermain menjadi seorang yang cinta dengan ilmu.⁵

Setelah genap lima belas hari tinggal di Kanisah Aurin, ‘Abduh mendengar kabar bahwa ibunya pergi ke Tanta untuk menjenguknya,

³‘Abd al-Raḥîm, *Muḥammad ‘Abduh wa Manhajuh fî al-Tafsîr* (Kairo: Dâr al-Anṣâr, 1980), 26.

⁴Shaykh Darwîsh adalah seorang ulama sufi yang bersahaja, selain ahli di bidang ilmu syariat seperti al-Qur’an, hadis, ia juga guru dari tarekat Shadhiliyah. Selain hafal al-Qur’an, Shaykh Darwîsh juga hafal kitab *Muwatta’ Imâm Mâlik* dan beberapa kitab hadis lainnya.

⁵Muḥammad ‘Imârah, *al-A‘mâl al-Kâmilah*, Vol. 1 (Kairo: Dâr al-Shurûq, 2009), 15.

maka dengan segera ia berangkat ke Tanta dengan semangat baru untuk menuntut ilmu. Di sana ia belajar beberapa kitab pada beberapa guru, lalu pada tahun itu juga ia meneruskan perjalanan menuntut ilmu di al-Azhar Kairo.

Pertemuan sekejap dengan Shaykh Darwîsh yang juga masih kerabatnya benar-benar menumbuhkan kesadaran pada diri ‘Abduh tentang hakikat hidup dan pentingnya belajar. Namun perpisahannya dengan Shaykh Darwîsh juga membuat dirinya seolah berjalan tanpa arah kemana dia akan berlabuh. Kondisi ini terus dialami ‘Abduh sampai pada tahun 1871 ia berjumpa dengan Jamâl al-Dîn al-Afghânî yang notabenenya sebagai tokoh pergerakan.⁶ Al-Afghânî adalah seorang reformer yang kala itu baru datang ke Mesir untuk keperluan dakwah. Pertemuannya dengan al-Afghânî ini yang kemudian membuka cakrawala pemikiran ‘Abduh. Dari al-Afghânî ia belajar banyak hal, bukan hanya tentang ilmu keagamaan, namun juga ilmu logika, matematika, filsafat, dan juga ilmu kalam.

Sejak pertemuannya dengan Jamâl al-Dîn al-Afghânî, ia mengubah pola pikir yang semula berhaluan *taṣawwuf ‘amalî* menjadi *taṣawwuf falsafî*, karena terpengaruh pemikiran al-Afghânî yang juga seorang filosof. Pada tahun 1872 untuk pertama kalinya M ‘Abduh menulis mukaddimah kitab *al-Risâlah al-Wâridât al-Falsafîyah* dibawah bimbingan sang guru, Jamâl al-Dîn al-Afghânî. Pada Tahun 1877 ‘Abduh menyelesaikan pendidikannya di al-Azhar pada usianya yang ke duapuluh delapan. Selepas lulus dari al-Azhar itu, ia kemudian mengajar tentang beberapa disiplin ilmu seperti logika, ilmu kalam yang berhaluan filsafat di almamaternya al-Azhar. Sebenarnya aktivitas mengajar ini sudah ia lakukan di rumahnya bahkan sebelum ia lulus dari universitas al-Azhar. Di antara kitab-kitab yang diajarkan adalah *Isaghuji*, *Sharḥ al-Aqâ'id al-Nasafîyah*, *Maqûlât al-Shujâ'î*, *al-Tuhfab al-Adâbîyah fî Târîkh Tamaddun al-Mamâlik al-Awrabîyah*, dan Kitab *Tahdhîb al-Akhlâq* karya Ibn Miskawaih.⁷

Pada tahun 1878, ‘Abduh ditunjuk menjadi pengajar di Universitas Dâr al-Ulûm. Di sini ia mengajar sejarah dengan menggunakan kitab *Muqaddimah Ibn Khaldûn*. Di tahun yang sama ia ditunjuk untuk mengajar

⁶Ibid., 17.

⁷Ibid., 28. ‘Abd Allâb b. al-Muqaffa’, *al-Adab al-Ṣaghîr* (Kairo: Mu’assasah al-Risâlah, 1995), 123.

di universitas Alsun dan Îdarah. Kesempatan ini juga dimanfaatkan ‘Abduh untuk berbicara dan menulis masalah politik, social, dan pendidikan nasional. Bersama al-Afghânî, ia membentuk politik rahasia dan mendirikan sebuah gerakan pembebasan hak-hak Mesir untuk rakyat Mesir (*Hiẓb al-Waṭan al-Ḥurr*) dengan menggunakan slogan Mesir untuk rakyat Mesir, tidak untuk orang lain. Tahun 1879, al-Afghânî diusir dari Mesir karena sikap politiknya yang dianggap terlalu keras. Pada saat yang sama ‘Abduh diberhentikan dari Dâr al-‘Ulûm sebagai pengajar, dan untuk sementara ia kembali menetap di desa Mahallat Naṣr. Tahun 1880 ia diaktifkan kembali oleh perdana menteri serta diangkat menjadi salah editor kepala surat kabar resmi pemerintah Mesir *al-Waqa’i‘ al-Miṣrîyah*. Dalam posisi ini ia menjadi sangat berpengaruh dalam membentuk pendapat umum. Tahun berikutnya 1880 ia ditunjuk sebagai anggota Majlis al-A‘lâ pendidikan yang baru saja didirikan. Di sini ia kemudian aktif menulis di berbagai media dan aktif di dunia perpolitikan.⁸

‘Abduh turut serta memainkan peran dalam revolusi Urabi Pasha, sebuah gerakan yang bermula dari usaha perwira-perwira militer Mesir yang berhasil mendobrak kontrol perwira-perwira Turki dan Sarkas yang menguasai Mesir. Gerakan di bawah pimpinan Urabi Pasya ini dapat menguasai pemerintahan, namun kekuasaan golongan nasionalis ini dianggap berbahaya dan mengancam kepentingan Inggris di Mesir.⁹ Akibatnya, untuk menjatuhkan Urabi Pasha, pada tahun 1882 Inggris membom Alexandria. Dalam pertempuran ini kaum nasionalis dapat dikalahkan dan Mesir jatuh ke bawah kekuasaan Inggris. Sebagaimana pemimpin-pemimpin lainnya, ‘Abduh ditangkap dan dipenjara. Pada akhir tahun 1882, ia dibuang ke Beirut kemudian ke Paris pada tahun 1884.¹⁰

Di Paris, ‘Abduh bertemu kembali dengan al-Afghânî. Mereka kemudian mendirikan organisasi yang sangat berpengaruh walaupun usianya sangat pendek yaitu *al-‘Urmâh al-Wuthqâ*.¹¹ Tujuan organisasi ini adalah menyatukan umat Islam dan sekaligus melepaskannya dari sebab-sebab perpecahan. Organisasi ini juga menerbitkan koran yang diberi

⁸Imârah, *al-A‘mâl al-Kâmilah*, Vol. 1, 25.

⁹Aqqâd, *Abqarîyat al-Islâh*, 20.

¹⁰Imârah, *al-A‘mâl al-Kâmilah*, Vol. 1, 31.

¹¹Ibid.

nama sama dengan organisasinya (*al-'Urwâh al-Wuthqâ*) dan berhasil terbit sebanyak delapan edisi. *Al-'Urwâh al-Wuthqâ* didedikasikan untuk memberi peringatan kepada masyarakat non-Barat - utamanya kaum muslimin - tentang bahaya intervensi Eropa, dan membebaskan Mesir dari pendudukan Inggris. Organisasi ini akhirnya bubar pada tahun 1885. 'Abduh akhirnya kembali ke Beirut dan mengajar di sana. Pada tahun 1888, atas usaha teman-temannya, di antaranya ada seorang Inggris, ia dibolehkan kembali pulang ke Mesir, tetapi tidak diizinkan mengajar karena pemerintah Mesir takut akan pengaruhnya terhadap Mahasiswa. Dia bekerja sebagai hakim di salah satu mahkamah dan pada tahun 1894 ia diangkat menjadi anggota Majelis A'lâ dari al-Azhar. Sebagai anggota majelis, ia membawa perubahan-perubahan dan perbaikan-perbaikan ke dalam tubuh al-Azhar. Pada tahun 1889 ia diangkat sebagai Mufti Besar. Jabatan ini didudukinya sampai ia meninggal dunia pada tahun 1905.¹²

'Abduh adalah tokoh besar yang pernah dimiliki dunia Islam. Kiprahnya sebagai akademisi dan pejuang pergerakan bagi kemajuan Islam ditempuh dari segala lini, mulai dari pembenahan pendidikan, pemikiran, sosial bahkan politik. Ia tergolong tokoh multidisipliner yang hampir menguasai segala bidang ilmu pengetahuan. Ia juga tercatat sejarah sebagai seorang yang produktif menyuarakan gagasan serta aspirasinya melalui tulisan. Baginya, bahasa pena tidak kalah pentingnya dengan bahasa lisan dalam rangka mewujudkan pembaruan di dalam tubuh kaum muslimin. 'Abduh menulis segala hal yang ia rasa dibutuhkan masyarakat saat itu, oleh sebab itu banyak didapati karya 'Abduh hampir di berbagai disiplin ilmu, mulai dari surat-surat kecil, kolom di sebuah surat kabar, teologi, tafsir, filsafat, mantiq, sastra dan pembelaannya terhadap Islam dari serangan orientalis.

Di antara karya-karya 'Abduh adalah *Risâlat al-Wâridât*. Kitab ini ditulis pada tahun 1874 M dan pertama kali diterbitkan pada tahun 1908. *Ḥashîyah 'ala Sharḥ al-Dawânî li Kitâb al-'Aqâ'id al-'Adlîyah* karya al-Îjî, ditulis pada tahun 1876 dan terbit pada tahun 1905. *Al-Aqâ'id al-Muḥammadîyah*, ditulis pada tahun 1877 dan terbit pada tahun 1925. *al-'Urwâh al-Wuthqâ*, adalah sebuah jurnal yang ditulis pada tahun 1884 saat di Paris dibawah bimbingan al-Afghânî, diterbitkan pada tahun 1910.

¹²Ibid., Vol. 1, 30.

Sharḥ Kitāb Nahj al-Balāghah diterbitkan pertama kali pada tahun 1885. *Sharḥ Maqāmāt Badī‘ al-Zamān al-Hamdḥānī*, terbit di Beirut pada tahun 1889. *Risālah al-Tanḥīd*, terbit pertama pada tahun 1897. *Sharḥ Kitāb al-Baṣā‘ir al-Naṣīrīyah*, kitab *mantiq* karya ‘Umar b. Sahlan al-Sāwī, terbit pertama tahun 1898. *Taqrīr fī Islāh al-Maḥākīm al-Shar‘īyah*, terbit tahun 1900. *al-Islām wa al-Rād ala Muntaqidih*, terbit tahun 1909. *al-Islām wa al-Naṣrānīyah Ma‘a al-‘Ilm wa al-Madānīyah*, terbit tahun 1902. *Tafsīr Juẓ‘ ‘Amma*, ditulis pada tahun 1903 dan terbit pada tahun 1904.¹³

Posisi Penafsiran Muḥammad ‘Abduh

Bagi ‘Abduh, al-Qur’an adalah sebuah kitab yang diturunkan sebagai petunjuk bagi manusia untuk meraih kebahagiaan di dunia maupun di akhirat. Ia adalah sebuah cahaya penerang bagi seluruh umat manusia. Pandangan inilah yang kemudian menjadi pokok dari pemetaan metode ‘Abduh dalam menafsirkan al-Qur’an. Sebuah penafsiran menurutnya harus dapat mewujudkan misi al-Qur’an sebagai *hidāyah*.¹⁴ Ia mengkritisi segala bentuk penafsiran yang dapat mengalihkan tujuan serta pesan yang dikandung oleh al-Qur’an, seperti penafsiran yang berlebihan dalam mengurai kosakata dari perspektif *naḥw* dan *i‘rāb*, tafsir yang berlebihan dalam membahas perselisihan hukum fikih,¹⁵ penafsiran yang berlebihan dalam membahas detail kisah-kisah yang sengaja dikaburkan detailnya oleh Allah, serta penafsiran yang cenderung monoton dengan memaparkan pendapat-pendapat mufasir terdahulu.

Secara praktis, metode¹⁶ yang digunakan ‘Abduh dalam mengambil sumber penafsiran adalah melalui penggabungan *naṣ-naṣ* baik al-Qur’an maupun hadis yang kemudian dipadukan dengan penalaran akal yang kritis. Metode ini disebut dengan *bi al-iqtirān*. Sedangkan dalam pemaparannya ia lebih cenderung menafsirkan suatu ayat secara panjang lebar melalui daya ijtihadnya sendiri tanpa banyak menyuguhkan

¹³Uṭṭmān Amīn, *Rā‘id al-Fikr al-Miṣr* (Kairo: al-Majlis al-‘Alā, t,th), 271.

¹⁴Muḥammad Rashīd Riḍa, *Tafsīr al-Manār*, Vol. 1 (Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1993), 25.

¹⁵Ibid., Vol. 1, 25.

¹⁶Dalam konteks ini, klasifikasi yang dicanangkan adalah klasifikasi metode penafsiran yang ditawarkan Ridlwan Nasir. Lihat Ridlwan Nasir, *Memahami al-Qur’an Perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqarin* (Surabaya: Kopertais IV, 2003), 14-17.

pendapat-pendapat ulama lain, metode pemaparan seperti ini dalam ilmu tafsir disebut dengan metode *bayânî*. Mengenai keluasan penjelasannya, tafsir ‘Abduh tergolong dalam metode *itnâbî* atau *tafsîlî*, yaitu sebuah penafsiran yang mengupas secara detail kandungan makna sebuah ayat. Sedangkan sistematika pembahasan adalah *tahlîlî*, yaitu penafsiran dengan membahas ayat sesuai urutan yang ada di dalam mushaf al-Qur’an.

Corak penafsiran ‘Abduh lebih menitikberatkan penjelasan al-Qur’an pada sisi ketelitian redaksinya, seperti *balâghah*, *bayân*, dan *ma‘ânî*, kemudian menyusun kandungannya dalam satu redaksi yang indah dengan menonjolkan segi petunjuk-petunjuk al-Qur’an bagi kehidupan (*adabî ijtimâ‘î*). Di samping itu, gaya penafsiran ‘Abduh lebih mengoptimalkan peran akal dalam memahami ayat al-Qur’an. Ia melawan semua bentuk *taqlîd* yang dapat mengikis kreatifitas dalam berkarya.¹⁷

Bagi ‘Abduh, penafsiran harus berlandaskan pada keyakinan bahwa misi al-Qur’an sebagai kitab petunjuk, pedoman bagi manusia untuk meraih keselamatan di dunia dan di akhirat. Sisi ini harus dijadikan titik awal yang mendasari sebuah penafsiran, sehingga penafsiran tidak melebar ke ranah kebahasaan, kisah-kisah *isrâ’iliyyât*, dan lainnya. Selain itu, al-Qur’an harus dijadikan sumber bagi sebuah mazhab kepercayaan, bukan sebaliknya, al-Qur’an sebagai penguat kepercayaan, sebab kepercayaan akan membawa manusia pada fanatisme dan selanjutnya akan memunculkan tafsir-tafsir kelompok tertentu.¹⁸

‘Abduh juga menyerukan agar para penafsir membebaskan diri dari kungkungan *taqlîd*, berfikir kreatif dengan mencurahkan potensi akal untuk mengungkap makna al-Qur’an, menghindarkan penafsiran dari kisah-kisah *isrâ’iliyyât*, dan memberikan porsi yang besar kepada akal dalam memahami al-Qur’an. Meski demikian, terkait ayat-ayat yang *mubhâm*, ia lebih cenderung diam dan tak banyak membahas detail hakikat dari ayat tersebut. Ia lebih suka menempuh jalan *tafwîd* dan membiarkan apa adanya.¹⁹

¹⁷Muhammad b. Luṭfî al-Sabbâgh, *Lamahât fî ‘Ulûm al-Qur’ân* (Beirut: Maktabah al-Islâmî, 1990), 314.

¹⁸Muhammad Ḥusayn al-Dhahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Vol. 2 (Kairo: Maktabah Wahbah, 2005), 402.

¹⁹al-Sabbâgh, *Lamahât fî ‘Ulûm al-Qur’ân*, 314.

Demikian di antara beberapa pokok-pokok metode ‘Abduh dalam menafsirkan al-Qur’an. Selain itu yang terpenting dan harus diyakini adalah tentang universalitas al-Qur’an. Menurutnya, al-Qur’an serta penafsirannya harus dapat dibawa kepada konteks apa saja, tidak hanya dapat diaplikasikan pada masa turunya, namun harus dapat diterima dalam segala suasana dan masa.²⁰ ‘Abduh mengkritik penafsir-penafsir yang memaknai al-Qur’an yang bersifat temporal dan tidak mencakup pada segala masa.²¹

Konsep *Ḍarb al-Amthâl* Muḥammad ‘Abduh

Bagi ‘Abduh, *tamthîl* atau *ḍarb al-amthâl* merupakan hal yang sangat penting untuk diperhatikan. Bagian ini merupakan sebuah titik menuju pemahaman *i’jâz al-bayânî* yang terkandung dalam al-Qur’an, terlebih jika dihadapkan dengan sebuah realitas teks yang seolah memberi kesan paradoks dan saling berbenturan. *Ḍarb al-amthâl* menurut pandangan ‘Abduh adalah sebuah metode yang digunakan untuk memperjelas sebuah makna yang sebelumnya masih samar sesuai dengan situasi dan kondisi dengan menggunakan perangkat kesamaan atau keserasian,²² untuk lebih memberikan kesan mendalam bagi pembaca.

Menurutnya, penggunaan kata *ḍarb* sendiri untuk menambahkan penekanan dalam sebuah makna, karena kata *ḍaraba* secara kebahasaan mempunyai arti meletakkan atau menjadikan. Oleh sebab itu, *ḍarb al-amthâl* dimaksudkan untuk membangunkan kesadaran mata telinga untuk menerima pesan al-Qur’an sekaligus mengetuk pintu hati. Lanjutnya, *ḍarb al-amthâl* memberikan pengaruh tersendiri baik itu berupa sebuah anjuran maupun larangan. Misalnya jika hal tersebut merupakan larangan maka caranya dengan menampilkan sebuah perumpamaan yang secara naluriah diengani atau ditakuti oleh manusia.²³ Sebaliknya, jika hal tersebut

²⁰Amîn, *Râ’id al-Fikr al-Islâmî*, 162.

²¹Pandangan ini juga yang membuatnya banyak mengkritik penafsiran yang terlalu berlandaskan *asbâb al-nuzûl* dalam setiap menafsirkan ayat. Hal itu dianggap dapat membatasi fungsi al-Qur’an untuk semua umat manusia dan akan mempersempit ruang lingkup al-Qur’an.

²²Imârah, *al-A’mâl al-Kâmilah*, Vol. 1, 106.

²³Ibid.

berkaitan dengan seruan atau anjuran, maka dengan cara menampilkan perumpamaan yang digemari oleh tabi'at manusia.

Tujuan utama dari *ḍarb al-amthāl* adalah sebagai penjelas yang membuka lebih luas lagi ruang lingkup objek pembahasa. 'Abduh menerapkan metode ini tidak hanya terpusat pada hal-hal yang sifatnya perintah maupun larangan, namun objek dari *ḍarb al-amthāl* dapat pula ada pada ayat yang bertema cerita, ayat yang mempunyai karakter tanya jawab, bahkan pada ayat-ayat yang sulit untuk dipahami secara lahiriyah atau sulit untuk dicerna oleh akal.²⁴

Perluasan objek *ḍarb al-amthāl* ini sekaligus menjadi sebuah corak metode tersendiri bagi 'Abduh dalam menafsirkan al-Qur'an. Tidak jarang ia menggunakan teori *al-tamthīl* sebagai upaya mengurai kebuntuan dalam mencerna kandungan al-Qur'an, terlebih jika dihadapkan dengan rasionalitas pembacaan ayat. Baginya metode *ḍarb al-amthāl* sangat erat kaitanya dengan kisah-kisah al-Qur'an, ayat-ayat *mubhamāt* dan ayat *mutashābih*.

Mubhamāt yang dimaksud di sini adalah sebuah ayat yang sulit diketahui hakikat makna yang dikehendaki al-Qur'an secara pasti, baik itu berupa potongan huruf yang secara kebahasaan tidak menunjukkan sebuah makna, seperti yang ada pada permulaan surat atau ayat-ayat yang menunjukkan sebuah makna namun tidak dijelaskan dengan pasti maksud yang dikehendaki. Sedangkan *mutashābihāt* menurut 'Abduh adalah sebuah ayat yang mempunyai beberapa makna dan sulit untuk ditentukan satu makna yang tepat untuk ayat tersebut.²⁵ Atau sebuah ayat yang mempunyai arti namun arti tersebut bertentangan dengan akal.

Lawan kata dari *mutashābihāt* adalah *muhkamāt*, yaitu sebuah ayat yang mempunyai makna jelas yang dapat dengan mudah diterima secara rasional. *Muhkam* sendiri berasal dari kata *ahkama* yang berarti kokoh, keseksamaan, atau kuat. Menurut 'Abduh ayat-ayat *muhkamāt* inilah yang digunakan sebagai acuan terhadap ayat-ayat lain dalam menafsirkan al-Qur'an, dan merupakan ayat yang dianjurkan Allah sebagai bahan acuan.²⁶

²⁴Sharīf, *al-Ittijāhāt al-Tajdīd*, 301.

²⁵Imārah, *al-A'māl al-Kāmilah*, Vol. 1, 9.

²⁶Ibid.

Terdapat dua arus pemikiran menanggapi ayat-ayat yang bersifat *mutashâbih*; *Pertama*, membiarkan ayat *mutashâbihât* tersebut sebagaimana adanya tanpa mengartikan secara kebahasaan (*tafwîd*). *Kedua*, menakwilkan ayat *mutashâbihât* dengan arti yang sesuai dengan konteks pembicaraan. Dalam studi ilmu al-Qur'an pemikiran *tafwîd* ini dipelopori oleh golongan *salaf*, yaitu sebuah golongan yang berhaluan pada pemahaman ulama terdahulu dari sahabat, *tâbi'in*, dan *tâbi' al-tâbi'in*, sedangkan pemikiran *ta'wil* sering disandarkan pada golongan yang disebut dengan *khalaf*.²⁷

Pandangan 'Abduh sendiri pada dasarnya lebih memilih alternatif yang pertama, yaitu membiarkan ayat *mutashâbihât* sebagaimana adanya, tanpa masuk ke dalam ranah penerjemahan kata. Bagi 'Abduh, adanya ayat-ayat *mutashâbih* sengaja ditampilkan dalam al-Qur'an dengan beberapa tujuan. *Pertama*, sebagai ujian kepada manusia atas keimanan kepada al-Qur'an, sebab keimanan yang kuat akan mendasari sikap penerimaan segala sesuatu yang bersumber dari al-Qur'an meskipun itu diluar batas rasional. Jika keimanan hanya terbatas pada sesuatu yang rasional saja, maka esensi sebuah ketundukan dan kepasrahan penuh kepada Allah akan hilang artinya. *Kedua*, sebagai objek pengembangan intelektual manusia, sebab dengan adanya ayat-ayat *mutashâbih* akan lebih meningkatkan upaya mengasah akal dan lebih giat lagi mengembangkan kreatifitas dalam mengungkap maksud serta kandungan al-Qur'an. *Ketiga*, adanya keberagaman pemeluk Islam dari segala kalangan baik orang Arab maupun non Arab, orang berpendidikan maupun orang awam, sehingga dengan adanya ayat *mutashâbih* membuka ruang bagi masing-masing kalangan untuk mengambil sikap di antara *tafwîd* dan *ta'wil* sesuai kapasitasnya masing-masing. 'Abduh mencontohkan kosakata *rûh* yang disandarkan kepada Nabi 'Îsâ, menurutnya, orang berilmu pasti mempunyai pandangan yang tidak sama dengan orang awam. Oleh sebab itu orang-orang Nasrani tersesat dengan pemahaman mereka sendiri tanpa mengacu kepada ayat *muhkâm* yang berisi seruan untuk mensucikan Allah dari sifat-sifat makhluk.²⁸

²⁷*Khalaf* menurut ahli kalam diidentifikasikan dengan generasi ulama yang hidup setelah abad ke tiga Hijriyah.

²⁸Imârah, *al-A'mâl al-Kâmilah*, Vol. 1, 13.

Beberapa alasan tersebut mendorong ‘Abduh mengambil sebuah sikap untuk membiarkan apa adanya ayat-ayat *mutashâbihât* tanpa perlu mengartikan secara jelas. Namun di lain sisi ‘Abduh menambahkan pembagian karakteristik ayat *mutashâbihât* dalam beberapa kategori.

Pertama, mutashâbih al-lafẓî, yaitu lafal-lafal dalam al-Qur’an yang memang tidak diketahui arti kebakasaannya secara pasti. *Mutashâbih lafẓî* ini dapat berbentuk *mufrad* dan *murakkab*. *Mutashâbih lafẓî mufrad* ini tinjauanya lebih kepada segi *gharîb al-lafẓ* (kosakata asing), seperti kata *al-yad* dan *al-yamîn*. Sedangkan *mutashâbih lafẓî murakkab* tinjauannya kepada meringkas kata, seperti pada QS. al-Nisâ’ [4]: 3. *Kedua, mutashâbih al-ma’nâ*, seperti ayat-ayat al-Qur’an yang di dalamnya menjelaskan sifat-sifat Allah dan berita gaib. Umpamanya seperti QS. Tâhâ [20]: 5; *al-Rahmân ‘alâ al-‘arsh istawâ* (Tuhan yang Maha Pemurah. yang bersemayam di atas ‘Arsy).²⁹ *Ketiga, mutashâbih al-lafẓî wa al-ma’nâ*. Kesamaran dalam konteks ini, biasanya ditinjau dari segi kalimat tentang kekhususan dan keumumannya. Bagian ini seperti dalam QS. al-Tawbah [9]: 36.

Secara general ‘Abduh menempuh jalur *tafwîd* pada mayoritas ayat *mutashâbih*, namun jika diteliti lebih dalam, terdapat kaitan yang erat antara ayat-ayat *mutashâbih* dengan metode *tamthîl* dalam pemahamannya. Sikap teguh ‘Abduh untuk memilih *tafwîd* ketika bersentuhan dengan ayat-ayat *mutashâbih* sering kali mengantarkannya pada metode *tamthîl* untuk memahaminya. Dengan kata lain, kehati-hatian ‘Abduh dalam mengeksplorasi ayat *mutashâbih* membuatnya beralih menggunakan metode *tamthîl* untuk memahami ayat *mutashâbih*. Artinya, bagi ‘Abduh *tamthîl* merupakan bagian dari pada *tafwîd*. Hal ini tampak ketika ia menafsirkan ayat-ayat yang berkenaan dengan kabar gaib, yang terkait dengan urusan akhirat seperti surga dan neraka.³⁰

Pada bagian QS. Qâf [50]: 30; *Yawm naqûl li jahannam hal imtala’ti wa taqûl hal min mazîd* (Dan ingatlah akan hari yang pada hari itu kami bertanya kepada Jahannam, “Apakah kamu sudah penuh?” Dia menjawab: “Masih ada tambahan?”)³¹ ‘Abduh menjelaskan bahwa dialog

²⁹Ibid., 313.

³⁰Sharîf, *al-Ittijâhât al-Tajdîd fî Tafsîr*, 370.

³¹Departemen Agama RI, *al-Qur’an dan Terjemahannya* (Jakarta: Darus Sunnah, 2002) 519.

antara Allah dengan neraka Jahanam yang ada pada ayat tersebut bukanlah sebuah kakikat yang nyata layaknya dialog antara pihak satu dengan pihak kedua. Dialog tersebut tidak lebih hanyalah sebagai gambaran betapa neraka Jahanam sangatlah luas, dan luas Jahanam tersebut adalah bentuk kesiapan neraka untuk menghukum para pendosa karena ia masih dapat menampung berapapun jumlahnya.³² Penjelasan ‘Abduh tersebut seolah menegaskan bahwa metode *tamthîl* adalah merupakan bagian dari bentuk *tafwîd*. Ia menyimpulkan bahwa setiap perkataan atau perbuatan yang keluar dari sebuah benda yang secara logika dan kebiasaan tidak mungkin berbicara maka penisbatan kepadanya adalah sebuah bentuk gambaran (*tamthîl*), kecuali ada pembenar dalam penisbatan tersebut.³³

Alur pemikiran ‘Abduh ini sedikit banyak disebabkan karena ia menjunjung tinggi rasionalitas dalam penafsiran al-Qur’an. Baginya, sebuah penafsiran harus dapat diterima oleh akal atau tidak keluar dari jalur kebiasaan yang terjadi. Jika standar ini tidak terpenuhi maka alternatif terakhir yang ditempuh adalah *tafwîd* atau *tamthîl*.

Menanggapi kisah-kisah dalam al-Qur’an, ‘Abduh lebih selektif mencerna setiap kisah sesuai dengan penalaran yang memungkinkan. ‘Abduh tidak mengingkari adanya kisah dalam al-Qur’an yang tidak mudah dicerna akal dan sulit dibawa kepada kontek realitas, namun rasionalitas sangat dijunjung tinggi sebagai dasar sebuah penafsirannya. Oleh karena itu, ia juga menempuh cara *tamthîl* dalam memahami setiap kisah yang irasional.³⁴ Misalkan pada kisah awal penciptaan manusia yang di sebutkan dalam QS. al-Baqarah [2]: 30-33. Kisah itu dikabarkan oleh al-Qur’an dengan bentuk dialog yang terjadi antara Allah dengan Adam dan Malaikat.

Menurut ‘Abduh, dialog yang terjadi antara Allah dengan Adam dengan sebuah perintah untuk menjadi khalifah di muka bumi adalah sebuah ungkapan dari kesiapan bumi dan alam serta arwah di dalamnya untuk menyambut kedatangan makhluk baru yang akan memeliharanya. Lebih lanjut dia menyatakan bahwa dialog tersebut tidaklah nyata dan

³²Ridâ, *Tafsîr al-Manâr*, Vol. 11, 53.

³³Imârah, *al-‘mâl al-Kâmilah*, 40.

³⁴Sharîf, *al-Ittijâhât al-Tajdîd fî Tafsîr*, 311.

hanya sebagai sebuah gambaran (*tamthîl*) dari Allah untuk memudahkan pemahaman. Sedangkan terkait pertanyaan malaikat tentang penciptaan khalifah yang akan berbuat kerusakan di muka bumi ini sebagai gambaran bahwa manusia bergerak dengan keinginannya, sementara pengajaran ilmu oleh Allah kepada Adam merupakan gambaran dari kesiapan manusia untuk membekali diri dengan ilmu dalam setiap langkahnya. Perintah Allah kepada malaikat untuk bersujud kepada Adam merupakan gambaran ketundukan arwah kepada Adam yang dapat digunakan sebagai tangga untuk mencapai pengetahuan *sunnatullah*. Sedangkan penolakan iblis atas perintah Allah merupakan gambaran dari kelemahan serta keterbatasan manusia untuk menundukan jiwa buruk yang ada pada dirinya yang menjadi akar dari kerusakan di muka bumi.³⁵

Metode *tamthîl* sebagai wujud dari bentuk penakwilan juga tampak saat ‘Abduh menafsirkan kisah yang ada dalam QS. al-Fîl [105]: 1-5. Di sini ia melakukan penakwilan yang rasionalis meskipun sedikit bergeser dari pedoman yang dianut olehnya.

Penafsiran tentang QS. al-Fîl [105]: 1-5 yang berkembang adalah bahwa pada saat itu terjadi sebuah ekspansi militer yang dipimpin oleh seorang raja dari Yaman bernama Abrahah. Raja ini membawa pasukan militer untuk menggempur kota Makkah dengan tujuan menghancurkan Ka’bah. Kemudian Allah mengirimkan pertolongan dengan mengirim rombongan burung yang disebut dengan *abâbîl* yang membawa bebatuan dari neraka *sijjîl* dan melemparkannya kepada Abrahah dan pasukannya, sehingga membuat mereka hancur berkeping-keping.³⁶

Dalam menafsirkan ayat-ayat dalam QS. al-Fîl [105], ‘Abduh mempunyai pemahaman anti *mainstream* tentang *ṭayr*, *abâbîl*, dan *hijârah min sijjîl*. Menurutny kata *ṭayr* adalah kalimat yang digunakan untuk

³⁵Riḍâ, *Tafsîr al-Manâr*, 281.

³⁶Lihat Abû Muḥammad al-Ḥusayn b. Mas‘ûd b. Muḥammad b. al-Farrâ’ al-Baghawî, *Ma‘âlim al-Tanzîl fî Tafsîr al-Qur‘ân*, Vol. 5 (Beirut: Dâr Iḥyâ’ al-Turâth al-‘Arabî, 1420), 304. Abû al-Fidâ’ Ismâ‘îl b. ‘Umar b. Kathîr, *Tafsîr al-Qur‘ân al-Karîm*, Vol. 8 (t.tp: Dâr Ṭabîyah, 1999), 483. ‘Alâ’ al-Dîn ‘Alî b. Muḥammad b. Ibrâhîm b. ‘Umar al-Khâzin, *Lubâb al-Ta’wîl fî Ma‘âlim al-Tanzîl*, Vol. 4 (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1415), 470. Muḥammad b. Jarîr al-Ṭabarî, *Jâmi’ al-Bayân fî Ta’wîl al-Qur‘ân*, Vol. 24 (Bairut: Mu’assasah al-Risâlah, 2000), 605. Muḥammad b. ‘Umar b. al-Ḥasan al-Ḥusayn Fakr al-Dîn al-Râzî, *Mafâtîḥ al-Ghayb*, Vol. 32 (Beirut: Dâr Iḥyâ’ al-Turâth al-‘Arabî, 1420), 288.

membahasakan sesuatu yang terbang di udara baik itu kecil maupun besar, dapat dilihat maupun tidak. Sedangkan *abâbîl* adalah segolongan atau sebuah kelompok yang berjalan beriringan saling mengikuti misalnya burung atau kuda.³⁷ ‘Abduh tidak mengartikan *abâbîl* sebagai jenis burung tertentu sebagaimana burung umumnya, ia lebih memandang *abâbîl* di sini sebagai sebuah makhluk yang dapat terbang beriringan satu dengan yang lainya. Bahkan, ia memandang arti yang lebih sesuai dengan kata *abâbîl* adalah nyamuk atau lalat. Penafsiran ini didasari pada sebuah peristiwa sejarah, di mana di tahun yang sama dengan ekspansi militer Abrahah terjadi sebuah bencana melanda wilayah Arab dengan datangnya wabah penyakit cacar atau sejenis kurap.³⁸

Sedangkan *hijârah min sijjîl* menurutnya berarti batu tanah yang mengeras. Kata *sijjîl* berasal dari bahasa persia yang telah masuk menjadi bagian dari bahasa Arab, artinya tanah yang membatu. Di sini ‘Abduh juga tidak menafsirkan kata *min sijjîl* dengan “yang berasal dari neraka” seperti ulama-ulama lain. Ia menambahkan bahwa yang dimaksud *hijârah min sijjîl* dalam ayat tersebut bukan batu batu yang dikenal secara umum, namun sebuah virus atau sejenis mikrobat yang menyebabkan penyakit menular.³⁹

Ini artinya, ‘Abduh berkesimpulan bahwa sesuatu yang menimpa tentara Abrahah bukanlah batu berapi yang dibawa oleh segerombolan burung utusan Allah, namun sebuah wabah penyakit cacar yang menyebar serta ditularkan oleh lalat atau nyamuk. Baginya pemaknaan ini lebih tepat menurut logika dan sesuai dengan fakta sejarah. Ia mengutip pendapat ‘Ikrimah dan Ya’kûb b. ‘Atabah yang mengatakan bahwa penyakit cacar pernah melanda wilayah Arab pada tahun terjadinya serangan Abrahah. Penyakit semacam cacar ini menurutnya sebuah penyakit yang langka, karena setiap pengidapnya akan hancur dagingnya dan berjatuhan sedikit demi sedikit.⁴⁰

Dari sini terlihat dengan jelas bahwa ‘Abduh beralih dari penafsiran redaksional menuju penafsiran makna, karena arti yang berkembang dari kata *hijârah* menurut orang Arab adalah batu.

³⁷Imârah, *al-A‘mâl al-Kâmilah*, Vol. 5, .350.

³⁸Ibid., 370.

³⁹Ibid., 350.

⁴⁰Ibid., 350.

Pergeseran arti tersebut meyakinkan kembali bahwa sebenarnya ‘Abduh sedang menempuh metode *ta’wîl*. Tidak seperti penafsiran sebelumnya terkait ayat-ayat kisah yang terdapat kosakata *mubham*, yaitu lebih cenderung mengambil langkah *tafwîd* dan menyerahkan secara penuh hakikat dari makna tersebut kepada Allah, kali ini ia menjelaskan secara detail hakikat yang dikandung dalam QS. al-Fîl [105].

Ada beberapa faktor yang mendorong ‘Abduh melakukan pembaruan penafsiran dalam QS. al-Fîl [105]. *Pertama*, ia memandang bahwa maksud pengisahan tentang kehancuran tentara Abrahah adalah untuk memperlihatkan kekuasaan Allah yang tiada terbatas, dan yang Maha Kuasa hanyalah Allah. Abrahah dan tentaranya adalah sebuah simbol dari ketangguhan makhluk yang mana kendaraan yang meraka tunggangi adalah gajah, hewan terkuat, namun Allah menghancurkan mereka hanya dengan mengirimkan makhluk kecil dan lemah seperti nyamuk atau lalat dengan membawa mikroba yang tidak dapat dilihat kasat mata dan tidak dapat dirasa.

Kedua, peristiwa yang terjadi dalam “kisah tentara gajah” akan mudah diterima oleh logika bila dibawa ke dalam konteks yang lebih realistis, yaitu menafsirkan dengan “lalat yang membawa virus mikroba”, apalagi jika dibenturkan dengan konteks masa kini. Penafsiran logis ini memang menjadi ciri tersendiri bagi ‘Abduh yang memberi ruang lebih luas terhadap peran akal dalam memahami agama. Berbeda dengan penafsiran “burung yang membawa kerikil berapi” yang dapat dipandang sebagai sebuah mitos atau sebuah gambaran cerita.

Ketiga, kisah ini adalah peristiwa besar dalam sejarah dan telah terkenal diberbagai kalangan, sekaligus peristiwa yang menandai lahirnya seorang rasul. Oleh sebab itu, agar tidak terjadi kesimpangsiuran, ia menjelaskan secara detail apa saja yang terjadi pada kisah ini dengan mengaitkan dengan bukti sejarah.⁴¹ Atas dasar alasan tersebut, pembahasaan virus dengan menggunakan bahasa *hijârah min sijjâl* adalah bagian dari metode *darb al-amthâl* yang dimaksudkan untuk memudahkan pemahaman dan lebih mengena pada jiwa para pembaca.

⁴¹Ibid., 350.

Kritik atas Konsep *Ḍarb al-Amthāl* Muḥammad ‘Abduh

‘Abduh dikenal sebagai tokoh reformis, baik dalam pergerakan maupun dalam keilmuan. Dalam dunia tafsir al-Qur’an, penafsirannya mempunyai kelebihan dibanding penafsir lain, terutama analisa kritis, rasionalis, peka dengan zaman, dan banyak mengungkap sisi-sisi dari kelebihan al-Qur’an. Dengan segala kelebihan itu bukan berarti sebuah kesempurnaan. Beberapa prinsip yang dibuat pedoman terkadang justru membawanya pada sikap menutup diri dari pemikiran luar. Misalnya prinsip untuk membatasi pembahasan dan menutup diri untuk mengungkap detail ayat-ayat yang bersifat gaib membuatnya tergesa-gesa menyimpulkan kejadian yang terjadi, seperti dialog Allah dan neraka sebagai sebuah kiasan atau gambaran (*tamhîl*).

Ia mengesampingkan ayat-ayat semakna dan bahkan sumber dari hadis yang semakna, seperti dalam QS. al-Inshiqâq [84]: 2-3; *Wa adhinat li rabbihâ wa ḥuqqat. Wa idhâ al-arḍ muddat* (Dan patuh kepada Tuhannya, dan sudah semestinya langit itu patuh. Dan apabila bumi diratakan).⁴² Pada ayat ini, langit sebagai makhluk yang bersifat “kebendaan” ternyata mempunyai rasa kepatuhan selayaknya makhluk yang bernyawa. Di antaranya lagi adalah QS. Fuṣṣilat [41]: 11; *Thumm istawâ ilâ al-samâ’ wa biya dukhân fa qâl lahâ wa li al-arḍ i’tinâ ṭaw’aw karḥ qâlatâ ataynâ tâ’i’in* (Kemudian Dia menuju kepada penciptaan langit dan langit itu masih merupakan asap, lalu Dia berkata kepadanya dan kepada bumi, “Datanglah kamu keduanya menurut perintah-Ku dengan suka hati atau terpaksa”. Keduanya menjawab: “Kami datang dengan suka hati”).⁴³

Apabila ayat-ayat ini dibawa pada konteks kekuasaan Allah, penafsiran tekstual merupakan hal yang mungkin lebih baik secara akal maupun kebiasaan. Allah dapat memberikan anugrah kepada makhluk apa saja untuk dapat berbicara, meskipun makhluk itu adalah sebuah benda mati menurut pandangan manusia. Terkait masalah berbicaranya benda-benda seperti langit dan bumi, menurut al-Râzî adalah sebuah hal yang mungkin, karena kekuasaan Allah tidak terbatas. Oleh sebab itu al-Râzî memilih memaknai ayat ini sesuai secara tekstual. Ayat yang sama juga banyak ditemui semisal QS. al-A‘râf [8]: 143 yang menjelaskan

⁴²Departemen Agama RI, *al-Qur’an dan Terjemahannya*, 589.

⁴³*Ibid.*, 477.

tentang Allah menampakkan pada gunung,⁴⁴ QS. al-Nûr [24]: 24 yang menjelaskan persaksian tangan dan kaki manusia,⁴⁵ dan QS. al-Ahzâb [33]: 72 yang menjelaskan penawaran amanat kepada langit dan bumi.⁴⁶

Menurut al-Alûsî, memang terdapat dua pendapat ulama terkait ayat ini. *Pertama*, sebagai *tamthîl* saja dan bukan hakikat. *Kedua* adalah hakikat. Pendapat yang terakhir, menurut Ibn Aţîyah yang lebih bagus karena selain untuk menunjukkan ketundukan yang penuh dari bumi dan langit, di sisi lain juga memperlihatkan kekuasaan Allah yang mampu membuat langit dan bumi hidup dan berbicara.⁴⁷

Di samping itu, rasionalitas dalam gaya penafsiran ‘Abduh juga terkadang membuatnya bergeser dari metode yang diyakini sebelumnya. Muḥammad ‘Abduh yang sebelumnya cenderung memaknai ayat-ayat kisah secara tekstual dan tidak menjelaskan detail kejadian yang ada di dalamnya, namun seringkali dia lebih aktif dan panjang lebar menguak hakikat yang ada dalam peristiwa tersebut. Lebih jauh lagi ia bergeser dari metode *tafwîd* yang biasa ia tempuh beralih kepada metode *ta’wîl*, sebagaimana terlihat ketika menafsirkan QS. al-Fîl [105].

Sebenarnya menafsirkan kata *ḥijârah min sijjil* dengan sebuah mikroba atau virus serta *ṭayr abâbîl* dengan sejenis serangga lalat atau nyamuk merupakan pemaknaan yang jauh. Dilihat dari konteks terjadinya peristiwa ini, pada masa turunya wahyu bangsa Arab belum mengenal sama sekali istilah-istilah medis yang disebutkan ‘Abduh. Kata *ḥijârah* pada masa itu dipahami dengan arti “sebuah batu”, tidak lebih dari pada itu. Jika *ḥijârah* diartikan dengan mikroba, maka bagaimana al-Qur’an berbicara dengan bahasa yang tidak diketahui oleh manusia pada masa turunnya, bukankah pemaknaan al-Qur’an harus mengacu pada bahasa masyarakat asal di mana wahyu itu diturunkan.

Masyarakat Arab pada masa turunya ayat ini ketika mendengar kata *ḥijârah* tidak akan pernah terbesit pada pemaknaan virus, karena istilah virus atau mikroba sendiri ditemukan jauh setelah turunnya QS. al-Fîl.⁴⁸

⁴⁴al-Râzî, *Mafâtîḥ al-Ghayb*, Vol. 14, 353.

⁴⁵Ibid., Vol 23, 353.

⁴⁶Ibid., Vol. 25, 187.

⁴⁷Shihâb al-Dîn Maḥmûd b. ‘Abd Allâh al-Alûsî, *Rûḥ al-Ma’ânî fî Tafsîr al-Qur’ân al-‘Aẓîm wa Sab‘ al-Mathânî*, Vol. 12 (Beirut, Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1415), 361.

⁴⁸al-Dhahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Vol. 2, 498.

Semangat ‘Abduh pada konteks kekinian dan posisi akal yang menempati ruang khusus kadang kala membuatnya bergeser dari pondasi-pondasi penafsiran yang dia bangun sendiri.

Kesimpulan

Ḍarb al-amthâl menurut pandangan ‘Abduh adalah sebuah metode yang digunakan untuk memperjelas sebuah makna yang sebelumnya masih samar sesuai dengan situasi dan kondisi dengan menggunakan perangkat kesamaan atau keserasian sebagai penjelas yang lebih memberikan kesan mendalam bagi pembaca. Ini artinya, tujuan utama dari *Ḍarb al-amthâl* sebagai penjelas yang membuka ruang lingkup objek pembahasan menjadi lebih luas lagi. ‘Abduh menerapkan metode ini tidak hanya terpusat pada hal-hal yang sifatnya perintah maupun larangan, namun objek dari *Ḍarb al-amthâl* dapat pula ada pada ayat-ayat yang bertema cerita, ayat yang mempunyai karakter tanya jawab, bahkan pada ayat-ayat yang sulit untuk dipahami secara lahiriyah atau sulit untuk dicerna oleh akal.

Meski secara general ‘Abduh menempuh jalur *tafwîḍ* pada mayoritas ayat *mutashâbih*, namun jika diamati lebih jauh, terdapat kaitan yang erat antara ayat *mutashâbih* dan *tamthîl* dalam metode pemahamannya. *Ḍarb al-amthâl* menjadi sebuah corak metode tersendiri bagi ‘Abduh dalam menafsirkan al-Qur’an. Dia menggunakan teori *al-tamthîl* sebagai upaya mengurai kebuntuan dalam mencerna kandungan al-Qur’an, terlebih jika dihadapkan dengan rasionalitas pembacaan ayat. Baginya metode *Ḍarb al-amthâl* sangat erat kaitanya dengan kisah-kisah al-Qur’an, ayat-ayat *mubhamât*, dan ayat *mutashâbih*. Kehati-hatianya dalam menyentuh pemaknaan ayat *mutashâbih* membuat ‘Abduh beralih pada cara *tamthîl*. Dengan kata lain, *Ḍarb al-amthâl* merupakan kepanjangan dari sikap *tafwîḍ* yang dipilih ‘Abduh dalam menghadapi ayat *mutashâbih* atau bahkan sebaliknya ia adalah *ta’wîl*.

Daftar Rujukan

- ‘Aqqâd, ‘Abbâs Maḥmûd. *Abqarîyat al-İslâh wa Ta’lîm al-Imâm Muḥammad ‘Abduh*. Kairo: Maktabah Wahbah, t.th.
- ‘Imârah, Muḥammad. *Al-A’mâl al-Kâmilah*, Vol. 1. Kairo: Dâr al-Shurûq, 2009.

- Amîn, ‘Uthmân. *Râ‘id al-Fikr al-Miṣr*. Kairo: al-Majlis al-A‘lâ, t.th.
- Alûsî (al), Shihâb al-Dîn Maḥmûd b. ‘Abd Allâh. *Rûḥ al-Ma‘ânî fî Tafsîr al-Qur‘ân al-‘Aẓîm wa Sab‘ al-Mathânî*, Vol. 12. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1415.
- Baghawî (al), Abû Muḥammad al-Ḥusayn b. Mas‘ûd b. Muḥammad b. al-Farrâ’. *Ma‘âlim al-Tanzîl fî Tafsîr al-Qur‘ân*, Vol. 5. Beirut: Dâr Iḥyâ’ al-Turâth al-‘Arabî, 1420.
- Departemen Agama RI. *Al-Qur‘an dan Terjemahannya*. Jakarta: Darus Sunnah, 2002
- Dhahabî (al), Muḥammad Ḥusayn. *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Vol. 2. Kairo: Maktabah Wahbah, 2005.
- Ibn al-Muqaffa‘, ‘Abd Allâh. *Al-Adab al-Ṣagḥîr*. Kairo: Mu‘assasah al-Risâlah, 1995.
- Ibn Kathîr (al), Abû al-Fidâ’ Ismâ‘îl b. ‘Umar. *Tafsîr al-Qur‘ân al-Karîm*, Vol. 8. t.tp: Dâr Ṭabîyah, 1999.
- Khâzin (al), ‘Alâ’ al-Dîn ‘Alî b. Muḥammad b. Ibrâhîm b. ‘Umar. *Lubâb al-Ta’wîl fî Ma‘âlim al-Tanzîl*, Vol. 4. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1415.
- Nasir, Ridlwân. *Memahami al-Qur‘an Perspektif Baru Metodologi Tafsîr Muqarin*. Surabaya: Kopertais IV, 2003.
- Raḥîm (al), ‘Abd. Muḥammad ‘Abduh wa Manhajub fî al-Tafsîr. Kairo: Dâr al-Anṣâr, 1980.
- Râzî (al), Muḥammad b. ‘Umar b. al-Ḥasan al-Ḥusayn Fakr al-Dîn. *Mafâtîḥ al-Ghayb*, Vol. 14, 23, 25, 32. Beirut: Dâr Iḥyâ’ al-Turâth al-‘Arabî, 1420.
- Riḍa, Muḥammad Rashîd. *Tafsîr al-Manâr*, Vol. 1. Beirut, Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1993.
- Sabbâgh (al), Muḥammad b. Luṭfî. *Lamahât fî ‘Ulûm al-Qur‘ân*. Beirut: Maktabah al-Islâmî, 1990.
- Sharîf, Muḥammad Ibrâhîm. *Al-Ittijâbât al-Tajdîd fî Tafsîr al-Qur‘ân al-Karîm*. Kairo: Dâr al-Salâm, 2007.
- Ṭabarî (al), Muḥammad b. Jarîr. *Jâmi’ al-Bayân fî Ta’wîl al-Qur‘ân*, Vol. 24. Bairut: Mu‘assasah al-Risâlah, 2000.