

Ade Naelul Huda, Lc., M.A., Ph.D.
Dr. H. M. Azizan Fitriana, Lc. M.A.

pi

EPISTEMOLOGI TAFSIR — DAN — METODE PENAFSIRAN AL-QUR'AN



Sanksi Pelanggaran Pasal 113 Undang-Undang Nomor 28 Tahun 2014 tentang Hak Cipta:

- (1) Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp100.000.000 (seratus juta rupiah).
- (2) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).
- (3) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/ atau pidana denda paling banyak Rp1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah).
- (4) Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp4.000.000.000,00 (empat miliar rupiah).

EPISTEMOLOGI TAFSIR DAN METODE PENAFSIRAN AL-QUR'AN

**Ade Naelul Huda, Lc., M.A., Ph.D.
Dr. H. M. Azizan Fitriana, Lc. M.A.**

Publica Indonesia Utama

2026

Perpustakaan Nasional RI. Katalog dalam Terbitan (KDT)

xii + 229 Hlm; 15,5 X 23 cm

ISBN: 978-634-7673-43-5

Cetakan Pertama, Mei 2026

Epistemologi Tafsir dan Metode Penafsiran Al-Qur'an

Penulis : Ade Naelul Huda, Lc., M.A., Ph.D.

Dr. H. M. Azizan Fitriana, Lc. M.A.

Penyunting : Alfina Sintya Nuril Hidayati

Penata Halaman : Eka Tresna Setiawan

Desain Cover : Tim Kreatif Publica

copyrights © 2026

Hak cipta dilindungi oleh Undang-Undang

All rights reserved

Diterbitkan oleh:

Publica Indonesia Utama, Anggota IKAPI DKI Jakarta 611/DKI/2022

18 Office Park 10th A Floor Jl. TB Simatupang No 18, Kel. Kebagusan, Kec. Pasar

Minggu Kota Adm. Jakarta Selatan, Prov. DKI Jakarta

publicaindonesiautama@gmail.com

PERSEMBAHAN

Karya sederhana ini kupersembahkan untuk dua putriku tercinta,
Maazzah Nurul Maula dan Michella Areeva.

Kalian adalah cahaya dalam setiap langkah,
alasan mengapa lelah terasa ringan, dan sulit menjadi mudah.
Kalian adalah untaian doa terpanjang yang selalu kupanjatkan
kepada Allah.

Semoga kalian tumbuh menjadi anak-anak salihah, berilmu, lembut
hatinya, kuat menghadapi kehidupan, dan selalu berada dalam
penjagaan Allah Swt.

Jika suatu hari kalian membaca karya ini, ketahuilah:
di setiap huruf yang tertulis, ada cinta, doa, dan harapan Umi untuk
masa depan kalian.

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، الَّذِي أَنْزَلَ الْقُرْآنَ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ، وَجَعَلَ تَذَكُّرَ آيَاتِهِ وَتَفْسِيرَهَا مِنْ أَشْرَفِ الْعُلُومِ وَأَعْظَمِ الْقُرْبَاتِ. وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، الْمُبْلِغِ عَنْ رَبِّهِ، وَالْمُبَيِّنِ لِكِتَابِهِ، وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ أَجْمَعِينَ. أَمَّا بَعْدُ.

Alhamdulillāh, segala puji bagi Allah Swt. yang telah menurunkan Al-Qur'an sebagai petunjuk, cahaya, dan sumber ilmu pengetahuan bagi umat manusia. Selawat dan salam semoga senantiasa tercurah kepada Nabi Muhammad ﷺ, pembawa risalah Ilahi yang telah menjelaskan makna-makna Al-Qur'an melalui ucapan, perbuatan, dan keteladanan beliau.

Ilmu tafsir merupakan salah satu disiplin ilmu terpenting dalam tradisi intelektual Islam. Melalui tafsir, umat Islam berusaha memahami pesan-pesan Allah Swt. yang terkandung dalam Al-Qur'an, agar dapat dihayati dan diamalkan dalam kehidupan. Seiring perkembangan zaman, kajian tafsir terus berkembang, baik dari sisi sumber, metode, pendekatan, maupun coraknya. Karena itu, memahami epistemologi tafsir menjadi sangat penting agar proses penafsiran Al-Qur'an memiliki dasar keilmuan yang kokoh, metodologi yang tepat, dan relevansi dengan kebutuhan masyarakat.

Buku *Epistemologi Tafsir dan Metode Penafsiran Al-Qur'an* ini disusun sebagai pengantar sekaligus bahan kajian mengenai dasar-dasar epistemologi Al-Qur'an, konsep wahyu, sejarah perkembangan tafsir, sumber-sumber penafsiran, metode-metode tafsir, hingga berbagai corak penafsiran yang berkembang dalam tradisi Islam klasik maupun kontemporer. Pembahasan dalam buku ini diharapkan dapat membantu mahasiswa, peneliti, akademisi, dan masyarakat umum untuk memahami dinamika ilmu tafsir secara lebih sistematis dan komprehensif.

Pada bagian awal, buku ini menguraikan konsep epistemologi dalam Islam, sumber-sumber pengetahuan, serta posisi tafsir dalam khazanah keilmuan Islam. Selanjutnya dibahas hakikat Al-Qur'an dan wahyu, proses turunnya Al-Qur'an, struktur, dan sejarah pemeliharaannya. Setelah itu, pembahasan diarahkan pada pengertian tafsir dan takwil, sejarah perkembangan tafsir sejak masa Nabi Muhammad ﷺ hingga periode kodifikasi.

Bagian inti buku ini mengkaji sumber-sumber tafsir, baik *tafsir bi al-ma'sūr*, *tafsir bi al-ra'yi*, maupun tafsir *isyārī*, dilanjutkan dengan pembahasan berbagai metode penafsiran seperti metode *ijmālī*, *taḥlīlī*, *mauḍū'ī*, dan *muqāran*. Selain itu, buku ini juga membahas corak-corak tafsir, mulai dari tafsir *lughawī*, *falsafī*, *'ilmī*, *fiqhī*, sufi, hingga *adabī ijtīmā'ī*, sehingga pembaca dapat memahami keragaman pendekatan dalam menafsirkan Al-Qur'an.

Penulis menyadari bahwa buku ini masih memiliki kekurangan dan keterbatasan. Oleh karena itu, kritik dan saran yang konstruktif sangat diharapkan demi penyempurnaan karya ini di masa mendatang. Semoga buku ini dapat memberikan manfaat, memperluas wawasan keilmuan, serta menjadi salah satu kontribusi dalam pengembangan studi tafsir Al-Qur'an di Indonesia.

Akhirnya, penulis memohon kepada Allah Swt. agar karya ini menjadi amal jariyah yang bernilai ibadah dan memberikan manfaat bagi para pembaca. *Āmīn yā Rabb al-'Ālamīn*.

Jakarta, 2026

Ade Naelul Huda

KATA SAMBUTAN

PIMPINAN PONDOK PESANTREN ATTAQWA PUTRI BEKASI

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِنَا
مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ أَجْمَعِينَ.

Puji syukur kita panjatkan ke hadirat Allah Swt. atas limpahan rahmat, taufik, dan hidayah-Nya sehingga buku *Epistemologi Tafsir dan Metode Penafsiran Al-Qur'an* ini dapat hadir di tengah khazanah keilmuan Islam, khususnya dalam bidang studi tafsir Al-Qur'an.

Kajian tafsir merupakan salah satu disiplin ilmu yang sangat penting dalam tradisi intelektual Islam. Al-Qur'an sebagai kitab suci umat Islam bukan hanya untuk dibaca, tetapi juga dipahami, ditadaburi, dan diamalkan dalam kehidupan. Karena itu, pemahaman terhadap metodologi dan epistemologi tafsir menjadi kebutuhan penting bagi para pelajar, mahasiswa, akademisi, maupun masyarakat umum agar mampu memahami Al-Qur'an secara benar, ilmiah, dan kontekstual.

Buku yang disusun oleh Dr. Ade Naelul Huda ini memberikan gambaran yang sistematis mengenai dasar-dasar epistemologi Islam, konsep wahyu, sejarah perkembangan tafsir, sumber-sumber penafsiran, metode-metode tafsir, hingga berbagai corak tafsir yang berkembang dari masa klasik hingga kontemporer. Kehadiran buku ini menjadi kontribusi penting dalam memperkaya literatur ilmu tafsir di Indonesia, khususnya dalam dunia pesantren dan perguruan tinggi Islam.

Sebagai lembaga pendidikan Islam yang berupaya mengintegrasikan tradisi keilmuan pesantren dengan pengembangan akademik modern, Pondok Pesantren Attaqwa Putri menyambut baik terbitnya buku ini. Kami berharap buku ini dapat menjadi rujukan dan bahan pembelajaran yang bermanfaat bagi para santri,

mahasantri, guru, dosen, dan peneliti dalam memperdalam kajian Al-Qur'an dan tafsir. Semoga karya ini menjadi amal jariah yang terus memberikan manfaat luas bagi umat.

Pimpinan Pondok Pesantren Attaqwa Putri Bekasi

Hj. Atiqoh Noer Alie, M.A.

DAFTAR ISI

Halaman Judul.....	i
Halaman Balik Judul	iii
Persembahan.....	v
Kata Pengantar.....	vi
Kata Sambutan Pimpinan Pondok Pesantren Attaqwa Putri Bekasi	viii
Daftar Isi	x
Bab I	
Epistemologi Pengetahuan	1
A. Pengertian Epistemologi dalam Islam.....	1
B. Sumber Pengetahuan dalam Islam	2
C. Epistemologi <i>Bayānī</i> , <i>Burhānī</i> , dan <i>‘Irfānī</i>	5
D. Posisi Tafsir dalam Tradisi Keilmuan Islam	7
Bab II	
Al-Qur’an dan Wahyu	9
A. Definisi Al-Qur’an	9
B. Proses Turunnya Al-Qur’an (Nuzululqur’an).....	10
C. Hikmah Turunnya Al-Qur’an Bertahap	13
D. Definisi Wahyu	19
E. Cara Turunnya Wahyu	20
F. Struktur Al-Qur’an.....	34
G. Sejarah Pemeliharaan dan Kodifikasi Al-Qur’an	41
H. Pemeliharaan Al-Qur’an pada Masa Nabi Muhammad ﷺ.....	42
I. Pemeliharaan Al-Qur’an pada Masa Abu Bakar	50
J. Pemeliharaan Al-Qur’an pada Masa Utsman bin ‘Affan	53
K. Pemberian Titik dan Harakat (Baris) pada Al-Qur’an	57
Bab III	
Tafsir dan Takwil	65
A. Pengertian Tafsir	65
B. Pengertian Takwil	66
C. Perbedaan Tafsir dan Takwil	69

D. Fungsi Takwil dalam Penafsiran.....	72
E. Kaidah dan Validitas Takwil	73
F. Perdebatan Ulama tentang Takwil	75

Bab IV

Sejarah dan Perkembangan Tafsir	79
A. Tafsir pada Masa Nabi Muhammad ﷺ	79
B. Tafsir pada Masa Sahabat	82
C. Tafsir pada Masa Tabiin	92
D. Tafsir pada Masa Kodifikasi (<i>Tadwīn</i>)	98

Bab V

Sumber-Sumber Tafsir	103
A. Tafsir <i>bi al-Ma'tsūr</i>	104
B. Tafsir <i>bi al-Ra'yi</i> (Tafsir dengan Ijtihad)	118
C. Tafsir <i>Isyārī</i>	122

Bab VI

Metode Penulisan Tafsir Al-Qur'an	137
A. Metode Tafsir <i>Ijmālī</i> (Global)	138
B. Metode Tafsir <i>Tahlīlī</i> (Analitik)	141
C. Metode Tafsir <i>Mauḍū'ī</i> (Tematik)	153
D. Metode Tafsir <i>Muqāran</i> (Komparatif)	160

Bab VII

Corak Tafsir-Tafsir Al-Qur'an	169
A. Corak Penafsiran	169
B. Macam-Macam Corak Tafsir	171

Bab VIII

Penutup	217
Daftar Pustaka	219
Profil Penulis	224

BAB I

EPISTEMOLOGI PENGETAHUAN

A. Pengertian Epistemologi dalam Islam

Istilah epistemologi berasal dari bahasa Yunani, yaitu *epistēmē* yang berarti pengetahuan dan *logos* yang berarti ilmu atau kajian. Secara terminologi, epistemologi dimaknai sebagai ilmu yang membahas hakikat pengetahuan, sumber pengetahuan, metode memperoleh pengetahuan, serta ukuran validitas dan kebenaran suatu pengetahuan. Epistemologi digunakan untuk menguji bagaimana suatu pengetahuan dapat dinilai benar atau sah.¹

Epistemologi tidak hanya membahas asal-usul ilmu pengetahuan, tetapi juga mencakup mekanisme, metode, dan struktur berpikir dalam memperoleh pengetahuan. Oleh karena itu, epistemologi memiliki hubungan erat dengan metodologi, karena metode ilmiah lahir dari asumsi-asumsi epistemologis tertentu.² Dalam konteks ilmu-ilmu Islam, epistemologi berkaitan dengan sumber-sumber pengetahuan yang meliputi wahyu, akal, indra, dan intuisi spiritual. Ketiga unsur tersebut membentuk corak dan karakter ilmu pengetahuan dalam peradaban Islam.³

Dalam studi tafsir Al-Qur'an, epistemologi menjadi dasar penting untuk memahami bagaimana seorang mufasir membangun penafsirannya. Epistemologi tafsir membahas sumber penafsiran, metode memahami ayat, validitas penafsiran, serta hubungan antara teks wahyu dan konteks sosial. Oleh sebab itu, setiap metode tafsir memiliki landasan epistemologis yang berbeda-beda. *Tafsir bi al-ma'sūr*, misalnya, bertumpu pada riwayat dan otoritas transmisi,

-
- 1 Robert Audi. *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*. London: Routledge, 2011, 1.
 - 2 Jujun S. Suriasumantri. *Pengantar Filsafat Ilmu*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2009, 105.
 - 3 Muḥammad 'Ābid al-Jābirī. *Bunyat al-'Aql al-'Arabī*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyyah, 1990, 383.

sedangkan *tafsir bi al-ra'yi* lebih menekankan penggunaan akal dan analisis rasional.⁴

Perkembangan epistemologi tafsir juga mengalami dinamika sesuai perkembangan zaman. Pada periode klasik, epistemologi tafsir lebih berpusat pada otoritas riwayat dan bahasa Arab, sedangkan pada era modern dan kontemporer muncul pendekatan baru seperti hermeneutika, tafsir kontekstual, tafsir sosial, dan tafsir *maqāṣidī* yang mencoba menghubungkan teks Al-Qur'an dengan kebutuhan dan realitas manusia modern.⁵ Dengan demikian, epistemologi tidak hanya menjadi kajian teoretis, tetapi juga menjadi fondasi utama dalam pengembangan metodologi penafsiran Al-Qur'an.

B. Sumber Pengetahuan dalam Islam

Dalam perspektif Islam, pengetahuan tidak hanya diperoleh melalui pengalaman empiris dan rasionalitas manusia, tetapi juga bersumber dari wahyu Ilahi. Islam memandang bahwa pengetahuan merupakan anugerah Allah Swt. kepada manusia agar digunakan untuk memahami hakikat kehidupan, mengenal Allah, serta membangun peradaban yang berlandaskan nilai-nilai qurani.⁶ Oleh karena itu, sistem epistemologi Islam memiliki karakter khas yang memadukan spiritual dan akal sebagai sumber utama pengetahuan.

Wahyu menempati posisi tertinggi dalam epistemologi Islam karena berasal langsung dari Allah Swt. Wahyu menjadi sumber pengetahuan absolut yang membimbing manusia dalam perkara akidah, ibadah, moral, dan prinsip-prinsip kehidupan. Al-Qur'an berkali-kali menegaskan pentingnya wahyu sebagai petunjuk dan cahaya bagi manusia.⁷ Dalam Al-Qur'an, Allah Swt. menegaskan sebagai berikut.

ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ ۚ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ

"Kitab (Al-Qur'an) ini tidak ada keraguan di dalamnya; (ia merupakan) petunjuk bagi orang-orang yang bertakwa," (QS al-Baqarah [2]: 2).

4 Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān. *Mabāḥits fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2000, 323.

5 Muḥammad Ḥusain al-Dzahabī. *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2000, 2: 547.

6 Ismā'īl Rājī al-Fārūqī. *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan*. Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1982, 15.

7 Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī. *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2008, 1: 12.

Allah Swt. juga menegaskan bahwa wahyu sebagai penjelas sesuatu.

وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ

"Kami turunkan Kitab (Al-Qur'an) kepadamu untuk menjelaskan segala sesuatu sebagai petunjuk, rahmat, dan kabar gembira bagi orang-orang muslim," (QS an-Nahl [16]: 89).

Dalam hadis sahih dari Abu Musa al-Asy'ari, Rasulullah ﷺ bersabda sebagai berikut.

إِنَّ مَثَلَ مَا بَعَثَنِي اللَّهُ بِهِ مِنَ الْهُدَىٰ وَالْعِلْمِ كَمَثَلِ الْغَيْثِ الْكَثِيرِ أَصَابَ أَرْضًا

"Sesungguhnya perumpamaan petunjuk dan ilmu yang Allah utus kepadaku dengannya seperti hujan lebat yang turun ke bumi," (HR al-Bukhārī dan Muslim).

Hadis ini menegaskan bahwa wahyu yang dibawa Nabi Muhammad ﷺ mengandung *hudā* (petunjuk) dan *'ilm* (ilmu). Dalam hadis lain juga disebutkan bahwa ilmu dan pemahaman agama bersumber dari bimbingan Allah yang disampaikan melalui wahyu. Sebagaimana hadis Nabi Muhammad ﷺ berikut.

مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ

"Barang siapa dikehendaki Allah menjadi baik, maka Dia akan memahamkannya tentang agama," (HR al-Bukhārī dan Muslim).

Dalam konteks ini, wahyu tidak hanya dipahami sebagai sumber hukum, tetapi juga sebagai sumber epistemologis yang menjadi dasar pengembangan ilmu pengetahuan Islam. Selain wahyu, akal juga memiliki kedudukan penting dalam Islam. Al-Qur'an banyak menggunakan istilah seperti *ta'qilūn*, *yatafakkarūn*, dan *yataadabbarūn* sebagai dorongan agar manusia menggunakan akalnya untuk berpikir dan merenungkan ciptaan Allah Swt.⁸

الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمُوتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَنَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ

"(Yaitu) orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri, duduk, atau dalam keadaan berbaring, dan memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi (seraya berkata), 'wahai Tuhan kami, tidaklah Engkau

8 Muḥammad 'Ābid al-Jābirī. *Mafhūm al-'Aql fī al-Qur'ān*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyyah, 2001, 45.

menciptakan semua ini sia-sia. Maha Suci Engkau. Lindungilah kami dari azab neraka,” (QS Ali Imran [3]: 191).

كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ^٩

“Demikianlah Allah menerangkan kepadamu ayat-ayat-Nya agar kamu mengerti,” (QS al-Baqarah [2]: 242).

Akal berfungsi untuk memahami wahyu, mengembangkan ilmu pengetahuan, serta menafsirkan realitas kehidupan. Namun demikian, dalam epistemologi Islam akal tidak bersifat absolut dan tidak menjadi sumber kebenaran mutlak, melainkan tetap berada dalam bimbingan wahyu agar tidak terjebak pada pengetahuan yang menyimpang dari nilai-nilai qurani.

Indra juga menjadi salah satu sumber pengetahuan dalam Islam. Melalui pengamatan empiris, manusia dapat mengenali fenomena alam dan hukum-hukum kehidupan. Banyak ayat Al-Qur'an yang mengajak manusia memperhatikan langit, bumi, pergantian malam dan siang, serta berbagai tanda kekuasaan Allah di alam semesta.⁹ Salah satunya adalah ayat yang menunjukkan bahwa fenomena alam dapat diamati dan dijadikan sarana memperoleh pengetahuan tentang kebesaran Allah.

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ^{١٠}
“Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi serta pergantian malam dan siang terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang yang berakal,” (QS Ali Imran [3]: 190).

Pancaindra juga dianggap instrumen penting dalam memperoleh ilmu.

وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

“Allah mengeluarkan kamu dari perut ibumu dalam keadaan tidak mengetahui sesuatu pun dan Dia menjadikan bagi kamu pendengaran, penglihatan, dan hati nurani agar kamu bersyukur,” (QS an-Nahl [16]: 78).

وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ^{١١} وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ

“Di bumi terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang-orang yang yakin. (Begitu juga ada tanda-tanda kebesaran-Nya) pada dirimu

9 Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān. *Mabāḥiṡ fī 'Ulūm al-Qur'ān ...*, 52.

sendiri. Maka, apakah kamu tidak memperhatikan?” (QS az-Zariyat [51]: 20-21).

Dari pengamatan tersebut lahirlah berbagai disiplin ilmu yang berkembang dalam peradaban Islam, seperti astronomi, kedokteran, matematika, dan geografi. Di samping wahyu, akal, dan indra, tradisi intelektual Islam juga mengenal intuisi atau pengetahuan spiritual (*irfānī*). Pengetahuan ini diperoleh melalui penyucian jiwa, kedekatan kepada Allah, dan pengalaman rohani. Dalam tradisi tasawuf, intuisi dipandang sebagai cahaya batin yang dianugerahkan Allah kepada hamba-Nya yang saleh.¹⁰ Pengetahuan intuitif banyak memengaruhi perkembangan tafsir *isyārī* dan pemikiran sufistik dalam Islam. Beberapa ayat dalam Al-Qur'an menyebutkan kemungkinan pengetahuan melalui jalur ini, seperti ayat berikut yang kerap menjadi landasan konsep '*ilm ladunnī*', yaitu ilmu yang dianugerahkan langsung oleh Allah kepada hamba-Nya.

فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا

“Lalu, mereka berdua bertemu dengan seorang dari hamba-hamba Kami yang telah Kami anugerahi rahmat kepadanya dari sisi Kami. Kami telah mengajarkan ilmu kepadanya dari sisi Kami,” (QS al-Kahfi [18]: 65).

Dalam Al-Qur'an juga terdapat ayat yang menunjukkan adanya dimensi ilham atau intuisi dalam diri manusia.

فَالْهَمَّهَا فَجُورُهَا وَتَقْوَاهَا

“Lalu Dia mengilhamkan kepadanya (jalan) kejahatan dan ketakwaannya,” (QS asy-Syams [91]: 8).

Dengan demikian, epistemologi Islam dibangun di atas integrasi antara wahyu, akal, indra, dan intuisi spiritual. Keempat unsur tersebut saling melengkapi dan membentuk karakter ilmu pengetahuan Islam yang bersifat teosentris, rasional, empiris, sekaligus spiritual. Dalam studi tafsir Al-Qur'an, keberagaman sumber pengetahuan ini melahirkan berbagai metode dan corak dalam penafsiran.

C. Epistemologi *Bayānī*, *Burhānī*, dan '*Irfānī*

Dalam tradisi intelektual Islam, perkembangan ilmu pengetahuan melahirkan berbagai corak epistemologi yang menjadi dasar cara berpikir dan memahami realitas. Muḥammad 'Ābid al-

10 Abū Ḥamid al-Ghazālī. *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t., 3: 18.

Jābirī membagi epistemologi Islam ke dalam tiga sistem utama, yaitu epistemologi *bayānī*, *burhānī*, dan *'irfānī*.¹¹ Ketiga epistemologi tersebut berkembang dalam sejarah pemikiran Islam dan memberikan pengaruh besar terhadap metode penafsiran Al-Qur'an, hukum Islam, filsafat, maupun tasawuf.

Epistemologi *bayānī* adalah sistem pengetahuan yang bertumpu pada otoritas teks. Kata *bayān* berarti penjelasan atau keterangan. Dalam epistemologi ini, sumber utama pengetahuan adalah wahyu, hadis, ijmak, dan bahasa Arab sebagai alat memahami teks agama.¹² Tradisi *bayānī* berkembang kuat dalam disiplin tafsir, fikih, usul fikih, dan ilmu hadis. Metode berpikir *bayānī* menekankan analisis kebahasaan, *qiyās*, serta penafsiran berdasarkan riwayat dan otoritas ulama terdahulu. Oleh karena itu, *tafsir bi al-ma'sūr* merupakan salah satu bentuk dominan dari epistemologi *bayānī* dalam studi tafsir Al-Qur'an.

Berbeda dengan *bayānī*, epistemologi *burhānī* bertumpu pada rasionalitas dan argumentasi logis. Kata *burhān* berarti demonstrasi atau pembuktian rasional. Sistem epistemologi ini berkembang dalam tradisi filsafat Islam dan banyak dipengaruhi metode berpikir Aristotelian.¹³ Dalam epistemologi *burhānī*, akal dipandang sebagai instrumen penting untuk memperoleh pengetahuan yang sistematis dan logis. Para filsuf muslim seperti Al-Fārābī, Ibn Sīnā, dan Ibn Rushd mengembangkan tradisi *burhānī* dengan menekankan analisis rasional terhadap realitas dan teks keagamaan. Dalam kajian tafsir, epistemologi *burhānī* tampak pada penggunaan pendekatan filosofis, ilmiah, dan rasional dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an. Tradisi *burhānī* kerap diadopsi oleh para mufasir yang menggunakan metode *bil ra'yi* dalam penafsirannya.

Sementara itu, epistemologi *'irfānī* berlandaskan intuisi spiritual dan pengalaman batin. Kata *'irfān* berarti pengetahuan mendalam atau makrifat. Pengetahuan dalam epistemologi ini diperoleh melalui penyucian jiwa, latihan spiritual, dan kedekatan kepada Allah Swt.¹⁴ Tokoh-tokoh sufi seperti Al-Qusyairī dan Ibn 'Arabī banyak

11 Muḥammad 'Ābid al-Jābirī. *Bunyat al-'Aql al-'Arabī ...*, 383.

12 Muḥammad 'Ābid al-Jābirī. *Takwīn al-'Aql al-'Arabī*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyyah, 1986, 96.

13 Muḥammad Bāqir al-Ṣadr. *Falsafatunā*. Beirut: Dār al-Ta'āruf, 1980, 45.

14 Abū al-Qāsim al-Qusyairī. *Laṭā'if al-Isyārāt*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007, 1: 15.

menggunakan pendekatan *'irfānī* dalam memahami wahyu. Dalam epistemologi ini, kebenaran tidak hanya dicapai melalui rasio dan teks, tetapi juga melalui pengalaman rohani dan iluminasi batin. Tradisi *'irfānī* berkembang dalam dunia tasawuf dan melahirkan corak penafsiran *isyārī* yang berusaha menangkap makna batin di balik teks Al-Qur'an.

Ketiga epistemologi tersebut pada dasarnya tidak selalu bertentangan, melainkan saling melengkapi dalam tradisi keilmuan Islam. Epistemologi *bayānī* menjaga otoritas teks wahyu, *burhānī* mengembangkan rasionalitas ilmiah, sedangkan *'irfānī* memperkuat dimensi spiritual dan moral.¹⁵ Dalam studi tafsir kontemporer, integrasi ketiga epistemologi tersebut menjadi penting agar penafsiran Al-Qur'an tidak hanya tekstual, tetapi juga rasional, kontekstual, dan spiritual.

D. Posisi Tafsir dalam Tradisi Keilmuan Islam

Tafsir memiliki kedudukan yang sangat penting dalam tradisi keilmuan Islam, karena menjadi sarana utama untuk memahami kandungan Al-Qur'an sebagai sumber ajaran Islam. Al-Qur'an diturunkan sebagai petunjuk bagi manusia, namun pemahaman terhadap makna, hukum, dan pesan-pesannya memerlukan penjelasan yang sistematis melalui tafsir.¹⁶ Oleh sebab itu, ilmu tafsir menempati posisi sentral dalam perkembangan ilmu-ilmu keislaman dan menjadi fondasi bagi disiplin-disiplin ilmu lainnya, seperti fikih, akidah, tasawuf, dan pemikiran Islam.

Sejak masa Nabi Muhammad ﷺ, aktivitas penafsiran telah menjadi bagian integral dari transmisi wahyu. Nabi Muhammad ﷺ tidak hanya menyampaikan Al-Qur'an, tetapi juga menjelaskan makna ayat-ayat kepada para sahabat melalui perkataan, tindakan, dan ketetapanannya.¹⁷ Setelah wafatnya Nabi Muhammad, tradisi tafsir berkembang di kalangan sahabat dan tabi'in sebagai upaya menjaga pemahaman terhadap Al-Qur'an sesuai konteks masyarakat yang terus berubah. Dari sinilah lahir berbagai madrasah tafsir yang kemudian berkembang menjadi disiplin ilmu tersendiri.

15 Muḥammad 'Ābid al-Jābirī. *Naqd al-'Aql al-'Arabī*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyyah, 1991, 112.

16 Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī. *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān ...*, 2: 174.

17 Muḥammad bin Ismā'il al-Bukhārī. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, tahkik Muṣṭafā Dīb al-Bughā. Damaskus: Dār Ibn Kathīr dan Dār al-Yamāmah, 1993, 1: 38.

Dalam struktur ilmu-ilmu Islam, tafsir sering diposisikan sebagai ilmu yang memiliki hubungan erat dengan *'ulūm al-qur'ān*. Jika *'ulūm al-qur'ān* membahas aspek-aspek yang berkaitan dengan Al-Qur'an seperti asbabunnuzul, nasikh-mansukh, *qirā'āt*, dan sejarah kodifikasi mushaf, maka tafsir berfokus pada upaya memahami dan menjelaskan makna ayat.¹⁸ Karena itu, penguasaan ilmu-ilmu Al-Qur'an menjadi syarat penting bagi seorang mufasir agar mampu menghasilkan penafsiran yang valid dan bertanggung jawab secara ilmiah.

Tafsir juga menjadi pusat integrasi berbagai disiplin ilmu dalam Islam. Seorang mufasir tidak hanya memerlukan kemampuan bahasa Arab, tetapi juga pengetahuan tentang hadis, fikih, usul fikih, sejarah, *balaghah*, bahkan ilmu sosial dan filsafat.¹⁹ Hal ini menunjukkan bahwa tafsir bersifat multidisipliner dan menjadi ruang pertemuan antara ayat Al-Qur'an dengan berbagai cabang ilmu pengetahuan. Dalam sejarah Islam, banyak ulama besar yang mengembangkan tafsir sesuai latar belakang keilmuan mereka, sehingga lahirlah beragam corak tafsir seperti tafsir *fiqhi*, tafsir sufi, tafsir falsafi, tafsir *'ilmi*, dan tafsir sosial.

Pada era modern dan kontemporer, posisi tafsir makin strategis karena dihadapkan pada tantangan perubahan sosial, perkembangan ilmu pengetahuan, dan problem kemanusiaan global. Tafsir tidak lagi dipahami sekadar sebagai penjelasan literal terhadap ayat, tetapi juga sebagai instrumen transformasi sosial dan pembacaan kontekstual terhadap realitas.²⁰ Oleh karena itu, studi tafsir terus mengalami perkembangan metodologis agar Al-Qur'an tetap relevan sebagai petunjuk bagi kehidupan manusia di setiap zaman.

Dengan demikian, tafsir memiliki posisi fundamental dalam tradisi keilmuan Islam karena menjadi jembatan antara ayat Al-Qur'an yang merupakan firman Allah dan realitas kehidupan. Tafsir bukan hanya aktivitas intelektual, tetapi juga proses ilmiah dan spiritual untuk menggali pesan-pesan Al-Qur'an secara mendalam, kontekstual, dan berorientasi sebanyak mungkin pada kemaslahatan umat.

18 Badr al-Dīn al-Zarkashī. *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1957, 1: 13.

19 Muḥammad Ḥusain al-Dzahabī. *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn ...*, 1: 16.

20 Fazlur Rahman. *Major Themes of the Qur'an*. Chicago: University of Chicago Press, 1980, xii.

BAB II

AL-QUR'AN DAN WAHYU

A. Definisi Al-Qur'an

Kata Al-Qur'an berasal dari akar kata Arab - يقرأ - قراءة yang bermakna membaca, bacaan, atau sesuatu yang dibaca berulang-ulang. Sebagian ulama menjelaskan bahwa lafaz Al-Qur'an adalah masdar yang bermakna *al-maqrū'* (sesuatu yang dibaca). Hal ini menunjukkan bahwa Al-Qur'an adalah wahyu yang diperintahkan untuk dibaca dan dihafal.²¹ Dalam Al-Qur'an Allah berfirman sebagai berikut.

إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ

"Sesungguhnya tugas Kami adalah mengumpulkan (dalam hatimu) dan membacakannya. Maka, apabila Kami telah selesai membacakannya, ikutilah bacaannya itu," (QS al-Qiyāmah [75]: 17-18).

Adapun secara istilah, para ulama mendefinisikan Al-Qur'an sebagai berikut.

كلام الله المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم المتعبد بتلاوته المنقول إلينا بالتواتر المكتوب في المصاحف المبدوء بالفاتحة المختوم بالناس

*"Kalam Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad ﷺ, bernilai ibadah ketika dibaca, diriwayatkan secara mutawatir, tertulis dalam mushaf, dimulai dengan surah al-Fatihah dan diakhiri dengan surah an-Nās."*²²

Definisi ini mencakup unsur-unsur penting yang menjadi karakteristik Al-Qur'an. Pertama, Al-Qur'an merupakan kalam Allah, sehingga seluruh isinya bersumber langsung dari wahyu Ilahi, bukan perkataan manusia. Kedua, wahyu tersebut diturunkan kepada Nabi

21 Manna' al-Qaththan. *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'ān ...*, 15; Jalaluddin as-Suyuthi. *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān ...*, 1: 21.

22 Al-Zarqānī, Muḥammad 'Abd al-'Azīm. *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1995, 1: 21.

Muhammad ﷺ sebagai nabi dan rasul terakhir. Ketiga, membaca Al-Qur'an memiliki nilai ibadah, bahkan setiap huruf yang dibaca mengandung pahala. Keempat, Al-Qur'an diriwayatkan secara *mutawātir*, yaitu melalui jalur periwayatan yang sangat banyak sehingga mustahil terjadi kesepakatan untuk berdusta. Kelima, Al-Qur'an tertulis dan terjaga dalam mushaf-mushaf yang diwariskan sejak masa sahabat hingga sekarang.

Definisi tersebut juga menegaskan perbedaan Al-Qur'an dengan hadis qudsi,²³ hadis nabawi,²⁴ maupun kitab-kitab samawi sebelumnya seperti Taurat, Zabur, dan Injil. Hadis qudsi memang berasal dari Allah dalam maknanya, tetapi redaksinya disampaikan oleh Nabi Muhammad ﷺ dan tidak bernilai ibadah ketika dibaca sebagaimana Al-Qur'an. Demikian pula hadis nabawi merupakan perkataan, perbuatan, dan ketetapan Nabi Muhammad ﷺ. Adapun kitab-kitab samawi terdahulu diturunkan kepada nabi-nabi sebelum Muhammad ﷺ dan tidak lagi terjaga keasliannya secara sempurna sebagaimana Al-Qur'an yang dijamin pemeliharaannya oleh Allah Swt.

B. Proses Turunnya Al-Qur'an (Nuzululqur'an)

Proses turunnya Al-Qur'an dikenal dengan istilah Nuzululqur'an. Turunnya Al-Qur'an atau Nuzululqur'an secara bahasa dapat dilihat dari dua unsur kata yang melingkupinya, yaitu *nuzūl* yang berarti turun dan Al-Qur'an yang berarti sesuatu yang dibaca atau bacaan yang dibaca. Menurut Az-Zarqani, kata *nuzūl* merupakan *majāz* yang bermakna *i'lam* (pengetahuan).²⁵ Dengan demikian Nuzululqur'an adalah pemberitahuan Allah kepada manusia melalui bacaan. Sedangkan secara istilah (terminologi),

23 Hadis qudsi adalah hadis yang maknanya berasal dari Allah Swt., sedangkan lafaznya disampaikan oleh Nabi Muhammad ﷺ, sehingga berbeda dengan Al-Qur'an yang lafaz dan maknanya seluruhnya berasal dari Allah. Lihat: *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an* karya Manna al-Qattan, hlm. 21.

24 Hadis nabawi adalah segala perkataan, perbuatan, ketetapan, dan sifat Nabi Muhammad ﷺ yang dijadikan sumber ajaran Islam setelah Al-Qur'an. Hadis nabawi berasal dari Nabi Muhammad ﷺ, baik melalui ucapan, tindakan, maupun persetujuannya terhadap suatu perbuatan sahabat. Lihat: *Taysir Mustalah al-Hadith* karya Mahmud al-Tahhan, hlm. 15

25 Az-Zarqani. *Manāhil al-'Irfān fi 'Ulūm al-Qur'ān ...*, 1: 20

Nuzululqur'an adalah ilmu yang mengkaji tentang turunnya Al-Qur'an kepada Nabi Muhammad ﷺ, yang memiliki sifat kemanusiaan yang tinggi. Pembahasan mengenai metode penurunan Al-Qur'an merupakan bagian penting dalam kajian *'ulūm al-qur'ān*. Para ulama menjelaskan bahwa Al-Qur'an diturunkan oleh Allah Swt. tidak dalam satu tahap saja, melainkan melalui tiga fase penurunan. Penjelasan ini disebutkan oleh banyak ulama tafsir dan *'ulūm al-qur'ān*, seperti Jalaluddin as-Suyuthi, Ibnu Katsir, dan Muhammad Abdul Azim az-Zarqani.

Penurunan Al-Qur'an melalui tiga fase menunjukkan kemuliaan wahyu ini sekaligus membedakannya dari kitab-kitab samawi sebelumnya.²⁶

1. Fase Pertama: Al-Qur'an di Lauhulmahfuz

Fase pertama adalah keberadaan Al-Qur'an secara utuh di lauhulmahfuz, yaitu kitab yang di dalamnya Allah menetapkan dan mencatat seluruh ketentuan-Nya. Lauhulmahfuz merupakan tempat penyimpanan wahyu sebelum diturunkan ke alam dunia. Keberadaan lauhulmahfuz diketahui melalui firman Allah Swt.

بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ

"Bahkan, (yang didustakan itu) Al-Qur'an yang mulia. yang (tersimpan) dalam (tempat) yang terjaga (lauhulmahfuz)," (QS al-Burūj [85]: 21-22).

Ayat ini dijadikan dasar oleh para mufasir bahwa Al-Qur'an telah tertulis dan terjaga di lauhulmahfuz sebelum diturunkan kepada Nabi Muhammad ﷺ.²⁷

2. Fase Kedua: Diturunkan ke Bait al-'Izzah di Langit Dunia

Fase kedua adalah penurunan Al-Qur'an secara keseluruhan dari lauhulmahfuz ke *Bait al-'Izzah*, yaitu tempat di langit dunia, pada malam Lailatulqadar di bulan Ramadan. Allah Swt. berfirman sebagai berikut.

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ

26 As-Suyuthi. *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* ..., 1: 130; Az-Zarqani. *Manāhil al-'Irfān* ..., 1: 39.

27 Ibn Kathīr, Ismā'il ibn 'Umar. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*. Riyadh: Dār Ṭayyibah, 1999, 8: 394; Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2000, 24: 287.

"Sesungguhnya Kami telah menurunkannya pada malam kemuliaan," (QS al-Qadr [97]: 1).

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى
وَالْفُرْقَانِ

"Bulan Ramadan adalah (bulan) yang di dalamnya diturunkan Al-Qur'an sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu, serta pembeda (antara yang hak dan yang batil)," (QS al-Baqarah [2]: 185).

Ibnu Abbas menjelaskan bahwa yang dimaksud ayat tersebut ialah penurunan Al-Qur'an sekaligus ke langit dunia, kemudian setelah itu diturunkan secara bertahap kepada Nabi Muhammad ﷺ.²⁸

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: أُنْزِلَ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ، ثُمَّ نَزَلَ بَعْدَ ذَلِكَ فِي عِشْرِينَ سَنَةً

"Dari Ibn 'Abbās berkata: Al-Qur'an diturunkan sekaligus ke langit dunia pada malam Lailatulqadar, kemudian diturunkan setelah itu secara berangsur selama dua puluh tahun."²⁹

3. Fase Ketiga: Diturunkan kepada Nabi Muhammad ﷺ secara Bertahap

Fase ketiga adalah penurunan Al-Qur'an melalui Malaikat Jibril kepada Nabi Muhammad ﷺ secara bertahap selama kurang lebih 23 tahun, yakni 13 tahun di Makkah dan 10 tahun di Madinah. Allah Swt. berfirman sebagaimana berikut.

نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ
"Ia (Al-Qur'an) dibawa turun oleh Ruhulamin (Jibril). (Diturunkan) ke dalam hatimu (Nabi Muhammad) agar engkau menjadi salah seorang pemberi peringatan," (QS asy-Syu'arā' [26]: 193-195).

وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مَكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا

"Al-Qur'an Kami turunkan berangsur-angsur agar engkau (Nabi Muhammad) membacakannya kepada manusia secara perlahan-lahan, dan Kami benar-benar menurunkannya secara bertahap," (QS al-Isrā' [17]: 106).

28 As-Suyuthi. *Al-Itqān* ..., 1: 131; Az-Zarqani. *Manāhil al-'Irfaqān* ..., 1: 40.

29 Ibn Baṭṭāl Abū al-Ḥasan 'Alī bin Khalaf bin 'Abd al-Malik (w. 449 H). *Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī li Ibn Baṭṭāl*, tahkik Abū Tamīm Yāsir bin Ibrāhīm. Riyadh: Maktabah al-Rushd, 1423 H/2003 M, cetakan ke-2, 10: 216

Penurunan secara bertahap memiliki banyak hikmah, di antaranya meneguhkan hati Rasulullah ﷺ, menjawab persoalan umat, memudahkan hafalan, serta menetapkan hukum secara bertahap.³⁰

C. Hikmah Turunnya Al-Qur'an Bertahap

Para ulama '*ulūm al-qur'ān*' menjelaskan bahwa Al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad ﷺ secara bertahap selama kurang lebih dua puluh tiga tahun. Penurunan secara bertahap dan berangsur-angsur ini bukan tanpa tujuan, melainkan mengandung hikmah yang besar bagi Rasulullah ﷺ, para sahabat, dan perkembangan dakwah Islam. Pembahasan ini dijelaskan antara lain oleh Muhammad Ali ash-Shabuni dalam *At-Tibyān fī 'ulūm al-Qur'ān*, juga oleh Manna' al-Qaththan dan Muhammad Abdul Azim az-Zarqani.³¹

1. Meneguhkan Hati Rasulullah ﷺ

Salah satu hikmah terbesar diturunkannya Al-Qur'an secara bertahap adalah untuk meneguhkan hati Nabi Muhammad ﷺ dalam menghadapi penolakan, gangguan, dan permusuhan kaum musyrikin. Setiap kali beliau menghadapi kesulitan, turun ayat-ayat yang menghibur, menguatkan, dan memberi bimbingan. Allah Swt. berfirman sebagai berikut.

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا

"Orang-orang kafir berkata: Mengapa Al-Qur'an tidak diturunkan sekaligus? Demikianlah agar Kami meneguhkan hatimu dengannya," (QS al-Furqān [25]: 32).

Ayat ini menegaskan bahwa metode bertahap merupakan bentuk kasih sayang Allah kepada rasul-Nya.³²

2. Mempersiapkan Jiwa Rasulullah Menerima Wahyu

Al-Qur'an adalah kalam Allah yang agung dan berat kandungannya. Karena itu, wahyu diturunkan sedikit demi sedikit

30 Manna' al-Qaththan. *Mabāhīts fī 'Ulūm al-Qur'ān ...*, 101; Az-Zarqani. *Manahil Al-Irfān ...*, 1: 45.

31 Al-Ṣābūnī, Muḥammad 'Alī. *Al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1985, 20-27; Manna' al-Qaththan. *Mabāhīts fī 'Ulūm al-Qur'ān ...*, 101.

32 Ibnu Katsir. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm ...*, 6: 108.

agar Rasulullah ﷺ dapat menerima dan memikul amanah besar tersebut dengan sempurna. Allah Swt. berfirman sebagai berikut.

إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا

"Sesungguhnya Kami akan menurunkan kepadamu perkataan yang berat," (QS al-Muzzammil [73]: 5).

لَوْ أَنزَلْنَاهُ هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ

"Seandainya Kami turunkan Al-Qur'an ini kepada sebuah gunung, pasti kamu akan melihatnya tunduk terpecah belah karena takut kepada Allah. Perumpamaan-perumpamaan itu Kami buat untuk manusia agar mereka berpikir," (QS al-Ḥasyr [59]: 21).

Karena beratnya wahyu, Nabi Muhammad ﷺ terkadang berkeringat saat menerima wahyu, meskipun pada hari yang dingin. Sebagaimana riwayat Aisyah r.a.

وَلَقَدْ رَأَيْتُهُ يُنْزِلُ عَلَيْهِ الْوَحْيَ فِي الْيَوْمِ الشَّدِيدِ الْبَرْدِ، فَيَفْصِمُ عَنْهُ وَإِنَّ جَبِينَهُ لَيَتَفَصَّدُ عَرَقًا

"Aku melihat wahyu turun kepada beliau pada hari yang sangat dingin, lalu wahyu itu berhenti darinya, sementara dahinya bercucuran keringat."³³

3. Penetapan Syariat secara Bertahap

Syariat Islam diturunkan secara gradual agar mudah diterima masyarakat Arab yang saat itu masih kuat dengan tradisi jahiliah. Salah satu contoh paling jelas adalah pengharaman khamar.

Tahap pertama, disebutkan adanya unsur manfaat dan mudarat.

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ

"Mereka bertanya kepadamu (Nabi Muhammad) tentang khamar dan judi. Katakanlah, 'pada keduanya terdapat dosa besar dan

33 Al-Bukhārī, Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Ismā'īl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, tahkik Muṣṭafā Dīb al-Bughā. Damaskus: Dār Ibn Kathīr dan Dār al-Yamāmah, 1993, Kitāb Bad' al-Waḥy, Bāb Kayfa Kāna Bad' al-Waḥy ilā Rasūlillāh ﷺ, no. hadis 2.

beberapa manfaat bagi manusia. (Akan tetapi,) dosa keduanya lebih besar daripada manfaatnya.' Mereka (juga) bertanya kepadamu (tentang) apa yang mereka infakkan. Katakanlah, '(yang diinfakkan adalah) kelebihan (dari apa yang diperlukan).' Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepadamu agar kamu berpikir," (QS al-Baqarah [2]: 219).

Tahap kedua, larangan mendekati salat dalam keadaan mabuk.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا

"Wahai orang-orang yang beriman, janganlah mendekati salat, sedangkan kamu dalam keadaan mabuk sampai kamu sadar akan apa yang kamu ucapkan dan jangan (pula menghampiri masjid ketika kamu) dalam keadaan junub, kecuali sekedar berlalu (saja) sehingga kamu mandi (junub). Jika kamu sakit, sedang dalam perjalanan, salah seorang di antara kamu kembali dari tempat buang air, atau kamu telah menyentuh perempuan, sedangkan kamu tidak mendapati air, maka bertayamumlah kamu dengan debu yang baik (suci). Usaplah wajah dan tanganmu (dengan debu itu). Sesungguhnya Allah Maha Pemaaf lagi Maha Pengampun," (QS an-Nisā' [4]: 43).

Tahap ketiga, diharamkan secara tegas.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

"Wahai orang-orang yang beriman, sesungguhnya minuman keras, berjudi, (berkurban untuk) berhala, dan mengundi nasib dengan anak panah adalah perbuatan keji (dan) termasuk perbuatan setan. Maka, jauhilah (perbuatan-perbuatan) itu agar kamu beruntung," (QS al-Māidah [5]: 90).

Metode bertahap ini menunjukkan hikmah Islam dalam membina umat.³⁴ Hikmah syariat diturunkan secara bertahap, seperti pengharaman khamar dalam Al-Qur'an ini, menunjukkan bahwa Islam sangat memperhatikan kesiapan psikologis, sosial, dan budaya

34 Az-Zarqani. *Manāhil al-'Irfān ...*, 1: 47.

manusia dalam menerima hukum. Pada masa awal Islam, minum khamar telah menjadi tradisi kuat masyarakat Arab sehingga jika diharamkan secara langsung kemungkinan besar akan menimbulkan penolakan dan kesulitan. Karena itu, Al-Qur'an menempuh metode *tadarruj* (bertahap): mula-mula menjelaskan bahwa dalam khamar terdapat manfaat tetapi dosanya lebih besar, kemudian melarang salat dalam keadaan mabuk, hingga akhirnya turun larangan total untuk menjauhinya. Tahapan ini mengandung hikmah pendidikan (*tarbiyah*), pembinaan moral, serta kemudahan (*taysir*) agar manusia meninggalkan kebiasaan buruk dengan kesadaran dan kesiapan hati, sehingga syariat dapat diterima dan diamalkan secara kokoh tanpa menimbulkan gejolak besar dalam masyarakat.

4. Memudahkan Hafalan dan Pemahaman

Al-Qur'an diturunkan secara berangsur-angsur agar para sahabat mudah menghafal, memahami, dan mengamalkan isinya. Masyarakat Arab saat itu dikenal memiliki tradisi hafalan yang kuat. Allah Swt. berfirman sebagai berikut.

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ
الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ

"Dialah yang mengutus seorang rasul (Nabi Muhammad) kepada kaum yang buta huruf dari (kalangan) mereka sendiri, yang membacakan kepada mereka ayat-ayat-Nya, menyucikan (jiwa) mereka, serta mengajarkan kepada mereka kitab (Al-Qur'an) dan hikmah (sunah), meskipun sebelumnya mereka benar-benar dalam kesesatan yang nyata," (QS al-Jumu'ah [62]: 2).

Turunnya Al-Qur'an secara berangsur-angsur juga mengandung hikmah besar dalam aspek pemeliharaan dan transmisi ilmu, yaitu memudahkan para sahabat dalam menghafal, memahami, serta mengamalkan ayat-ayat yang diterima. Masyarakat Arab pada masa Nabi Muhammad ﷺ memiliki tradisi hafalan yang kuat, namun Al-Qur'an yang berjumlah sangat banyak akan sulit dihafal sekaligus apabila diturunkan dalam satu waktu. Karena itu, Allah menurunkannya sedikit demi sedikit selama kurang lebih dua puluh tiga tahun agar para sahabat dapat menerima wahyu secara bertahap, menghafalnya dengan teliti, memahami maknanya, lalu mengamalkannya sebelum berpindah kepada ayat berikutnya.

Metode ini menjadikan hafalan Al-Qur'an lebih kokoh dan terjaga dari kesalahan. Para sahabat tidak hanya menghafal lafaz ayat, tetapi juga memahami konteks, sebab turun, hukum, dan nilai-nilai yang terkandung di dalamnya. Diriwayatkan bahwa sebagian sahabat, seperti Abdullah bin Mas'ud dan para sahabat lainnya, tidak akan melewati beberapa ayat sebelum memahami dan mengamalkan kandungannya. Dengan cara demikian, Al-Qur'an tidak hanya menjadi bacaan hafalan, tetapi juga pedoman hidup yang membentuk kepribadian dan akhlak mereka. Selain itu, turunnya wahyu secara bertahap memudahkan Nabi Muhammad ﷺ untuk mengajarkan Al-Qur'an kepada umat secara terus-menerus melalui majelis-majelis ilmu, sehingga proses pendidikan berlangsung secara sistematis dan mendalam. Dari generasi sahabat, hafalan dan pengajaran Al-Qur'an kemudian diteruskan kepada tabiin dan generasi sesudahnya melalui tradisi *talaqqi* dan sanad yang kuat, sehingga kemurnian Al-Qur'an tetap terjaga hingga sekarang.³⁵

5. Menjawab Peristiwa dan Persoalan Umat

Sebagian ayat Al-Qur'an turun sebagai jawaban atas pertanyaan, peristiwa, atau kesalahan yang terjadi di tengah masyarakat muslim. Hal ini menjadikan Al-Qur'an sangat kontekstual dan membimbing umat secara langsung. Contohnya firman Allah tentang Perang Hunain.³⁶

لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ

“Sungguh, Allah benar-benar telah menolong kamu (orang-orang mukmin) di medan peperangan yang banyak dan pada hari (Perang) Hunain ketika banyaknya jumlahmu menakjubkanmu (sehingga membuatmu lengah). Maka, jumlah kamu yang banyak itu tidak memberi manfaat kepadamu sedikit pun dan bumi yang luas itu terasa

35 Manna' al-Qaththan. *Mabahits fii Ulum Al-Qur'an ...*, 103.

36 Perang Hunain adalah peperangan antara kaum muslimin yang dipimpin Nabi Muhammad ﷺ melawan kabilah Hawazin dan Tsaqif pada tahun 8 H/630 M, tidak lama setelah penaklukan Makkah (*Fath Makkah*). Perang ini terjadi di Lembah Hunain, antara Makkah dan Thaif. Pada awal peperangan kaum muslimin mengalami kekacauan akibat serangan mendadak musuh, namun kemudian Allah memberikan kemenangan kepada mereka. Peristiwa ini diabadikan dalam Al-Qur'an surah al-Taubah ayat 25-26.

sempit bagimu kemudian kamu lari berbalik ke belakang (bercerai-berai),” (QS at-Taubah [9]: 25).

Ayat ini turun sebagai pelajaran agar kaum muslimin tidak sombong dengan jumlah pasukan mereka.³⁷ Ayat ini turun berkaitan dengan peristiwa Perang Hunain yang terjadi setelah penaklukan Kota Makkah. Pada saat itu kaum muslimin memiliki jumlah pasukan yang sangat besar, sekitar dua belas ribu orang, sehingga sebagian dari mereka merasa yakin akan menang karena kekuatan jumlah tersebut. Rasa kagum terhadap banyaknya pasukan menimbulkan sikap kurang tawakal dan muncul rasa percaya diri yang berlebihan. Ketika musuh menyerang secara tiba-tiba di Lembah Hunain, sebagian pasukan muslim mengalami kepanikan dan tercerai-berai. Dalam situasi itulah Allah menurunkan ayat ini sebagai teguran sekaligus pelajaran bahwa kemenangan bukan ditentukan oleh jumlah, kekuatan, atau strategi semata, melainkan oleh pertolongan Allah dan keteguhan iman. Ayat ini mendidik kaum muslimin agar tidak sombong, tidak bergantung pada kekuatan material, serta selalu bersikap tawakal kepada Allah dalam setiap keadaan. Dengan demikian, turunnya ayat berdasarkan peristiwa nyata menunjukkan fungsi Al-Qur'an sebagai pembimbing spiritual, korektor sosial, dan pendidik umat secara langsung dalam kehidupan sehari-hari.

6. Bukti bahwa Al-Qur'an adalah Kalam Allah

Meskipun turun selama lebih dari dua dekade dalam situasi yang berbeda-beda, Al-Qur'an tetap memiliki keserasian isi, keindahan bahasa, dan tidak terdapat pertentangan di dalamnya. Hal ini menjadi bukti bahwa Al-Qur'an berasal dari Allah, bukan karangan manusia. Allah Swt. berfirman sebagaimana berikut.

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا
 “Tidakkah mereka menadaburi Al-Qur'an? Seandainya (Al-Qur'an) itu tidak datang dari sisi Allah, tentulah mereka menemukan banyak pertentangan di dalamnya,” (QS An-Nisā' [4]: 82).

الرَّكِيبُ أَحْكَمْتُ آيَتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ

37 Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl*. Beirut: Mu'assasah al-Kutub al-Thaqāfiyyah, 2002, 112

“*Alif Lām Rā*. (Inilah) Kitab yang ayat-ayatnya telah disusun dengan rapi kemudian dijelaskan secara terperinci (dan diturunkan) dari sisi (Allah) Yang Maha Bijaksana lagi Maha Teliti,” (QS Hūd [11]: 1).³⁸

Penurunan Al-Qur’an secara bertahap merupakan bukti kesempurnaan metode pendidikan Islam. Melalui cara ini, wahyu hadir sesuai kebutuhan zaman, memperkuat jiwa Rasulullah ﷺ, membimbing umat secara perlahan, dan menegaskan bahwa Al-Qur’an benar-benar berasal dari Allah Swt.

D. Definisi Wahyu

Wahyu merupakan jembatan komunikasi antara Allah Swt. dengan hamba-hamba-Nya yang terpilih, yaitu para nabi dan rasul. Melalui wahyu, Allah menurunkan petunjuk yang mengandung kebenaran absolut sebagai pedoman hidup manusia, baik dalam aspek akidah, syariat, maupun akhlak.

Secara bahasa, kata *wahyu* (الوحي) berasal dari akar kata *wahā-yahī* yang mengandung makna penyampaian sesuatu secara cepat, halus, dan tersembunyi. Makna ini mencakup isyarat, ilham, tulisan, maupun komunikasi rahasia. Dalam karya-karya seperti *Al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* karya Jalaluddin al-Suyuti dan *Al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* karya Al-Zarkashi, kata wahyu secara bahasa dimaknai sebagai isyarat yang cepat (الإشارة السريعة), tulisan, bisikan tersembunyi, ilham, perintah secara rahasia.³⁹

Dalil penggunaan bahasa ini terdapat dalam Al-Qur’an.

فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا

“Lalu, (Zakaria) keluar dari mihrab menuju kaumnya lalu dia memberi isyarat kepada mereka agar bertasbihlah kamu pada waktu pagi dan petang,” (QS Maryam [19]: 11).

وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ

“Tuhanmu mengilhamkan kepada lebah, ‘buatlah sarang-sarang di pegunungan, pepohonan, dan bangunan yang dibuat oleh manusia,’” (QS an-Nahl [16]: 68).

Adapun secara terminologi, wahyu didefinisikan sebagai pemberitahuan Allah Swt. kepada para nabi dan rasul-Nya melalui

38 Az-Zarqani. *Manāhil al-‘Irfān* ..., 1: 49.

39 Manna al-Qatthan. *Mabahits fī Ulumil Quran* ..., 29.

cara-cara tertentu yang bersifat khusus. Manna' al-Qattan dalam kitabnya mendefinisikan wahyu secara istilah sebagai “pemberitahuan Allah kepada nabi-Nya tentang suatu hukum atau berita, dengan cara yang khusus dan tersembunyi.”⁴⁰ Dalil dari definisi ini dapat dilihat dalam QS an-Najm: 3-4.

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ

“Dan tidak pula berucap (tentang Al-Qur'an dan penjelasannya) berdasarkan hawa nafsu(-nya). Ia (Al-Qur'an itu) tidak lain, kecuali wahyu yang disampaikan (kepadanya).”

Dalam hadis sahih riwayat Aisyah r.a.

أَحْيَانًا يَأْتِينِي مِثْلَ صَلَٰلَةِ الْجَرَسِ، وَهُوَ أَشَدُّ عَلَيَّ، فَيَفْصَمُ عَنِّي وَقَدْ وَعَيْتُ عَنْهُ مَا قَالُ

“Terkadang wahyu datang kepadaku seperti suara gemerincing lonceng, dan itulah yang paling berat bagiku. Setelah itu berhenti, dan aku telah memahami apa yang disampaikan.”⁴¹

E. Cara Turunnya Wahyu

1. Proses Jibril Menerima dan Menyampaikan Wahyu

Al-Qur'an merupakan kitab suci umat Islam yang berfungsi sebagai pembenar (*muṣaddiq*) terhadap kitab-kitab samawi sebelumnya, seperti Taurat, Zabur, dan Injil. Hal ini ditegaskan dalam firman Allah berikut.

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ

“Kami telah menurunkan kitab suci (Al-Qur'an) kepadamu (Nabi Muhammad) dengan (membawa) kebenaran sebagai pembenar kitab-kitab yang diturunkan sebelumnya dan sebagai penjaganya (acuan kebenaran terhadapnya),” (QS al-Mā'idah [5]: 48).

Al-Qur'an diwahyukan kepada Nabi Muhammad ﷺ melalui perantara Malaikat Jibril secara bertahap selama kurang lebih dua puluh tiga tahun. Proses ini menunjukkan adanya mekanisme khusus dalam penyampaian wahyu dari Allah kepada rasul-Nya, yang menjadi perhatian para ulama dalam kajian *'ulūm al-qur'ān*.

40 Manna al-Qatthan. *Mabahits fi Ulumil Quran* ..., 29.

41 Muḥammad bin Ismā'il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* ..., bab “Kayfa Kāna Bad'u al-Waḥy ilā Rasūlillāh Ṣallallāhu 'Alayhi wa Sallam,” No. hadis 2.

Pembahasan tentang bagaimana Malaikat Jibril menerima wahyu Al-Qur'an dari Allah Swt. merupakan bagian penting dalam disiplin *'ulūm al-qur'ān*, karena berkaitan langsung dengan penetapan hakikat Al-Qur'an sebagai kalam Allah. Para ulama sejak masa klasik telah mengkaji persoalan ini dan mengemukakan beberapa pandangan yang secara umum dapat diklasifikasikan menjadi tiga pendapat utama.

- a. Jibril menerima wahyu dengan mendengar langsung dari Allah (lafaz dan makna)

Pendapat pertama menyatakan bahwa Malaikat Jibril menerima wahyu dengan cara mendengar langsung kalam Allah Swt., yang mencakup lafaz dan makna sekaligus. Dengan demikian, Al-Qur'an yang disampaikan kepada Nabi Muhammad ﷺ adalah firman Allah secara hakiki, bukan hasil pemahaman dan interpretasi makhluk.

Pendapat ini merupakan pandangan mayoritas ulama ahlusunah waljamaah. Al-Badr al-Din al-Zarkashi dalam *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* menjelaskan bahwa wahyu kepada Jibril terjadi melalui *samā'* (pendengaran langsung), yang menunjukkan bahwa Al-Qur'an adalah kalam Allah secara lafaz dan makna tanpa intervensi makhluk.⁴² Demikian pula, Jalal al-Din al-Suyuti dalam *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* menegaskan bahwa pendapat yang paling sahih adalah bahwa Jibril mendengar Al-Qur'an langsung dari Allah, kemudian menyampaikannya kepada Nabi tanpa perubahan sedikit pun.⁴³

Dalil yang mendukung pendapat ini sebagai berikut.

وَإِنَّكَ لَتَلَقَّى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ

"Dan sungguh, engkau (Muhammad) benar-benar menerima Al-Qur'an dari (Allah) Yang Maha Bijaksana lagi Maha Mengetahui," (QS an-Naml [27]: 6).

حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ

"Agar ia sempat mendengar firman Allah," (QS at-Taubah [9]: 6).

42 Al-Zarkashī, Badr al-Dīn Muḥammad ibn 'Abdillāh. *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* ..., 1: 229.

43 Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* ..., 1: 80.

Selain itu, Al-Abu Bakr al-Baqillani dalam *Al-Intiṣār li al-Qur'ān* menegaskan bahwa penisbahan Al-Qur'an kepada Allah secara berulang dalam Al-Qur'an sendiri merupakan dalil kuat bahwa ia adalah kalam Allah yang hakiki, bukan ciptaan makhluk.⁴⁴ Dengan demikian, pendapat ini menegaskan bahwa proses wahyu bersifat transmisi langsung dari Allah kepada Jibril, lalu kepada Nabi Muhammad ﷺ, tanpa perubahan lafaz maupun makna.

b. Jibril menerima wahyu dari lauhulmahfuz

Pendapat kedua menyatakan bahwa Jibril menerima Al-Qur'an dari lauhulmahfuz, yaitu tempat penyimpanan ketetapan Ilahi. Pandangan ini berangkat dari firman Allah berikut.

بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ

"Bahkan (yang didustakan itu) ialah Al-Qur'an yang mulia, yang (tersimpan) dalam lauhulmahfuz," (QS al-Buruj [85]: 21-22).

Namun, menurut mayoritas ulama, ayat ini tidak menunjukkan mekanisme penerimaan wahyu oleh Jibril, melainkan hanya menjelaskan bahwa Al-Qur'an merupakan bagian dari ilmu Allah yang terjaga. Badruddin al-Zarkashi menegaskan bahwa keberadaan Al-Qur'an di lauhulmahfuz tidak berarti Jibril mengambilnya dari sana, karena hal tersebut tidak didukung oleh dalil yang jelas.⁴⁵ Oleh karena itu, pendapat ini dinilai lemah (*da'if*) dalam perspektif mayoritas ulama.

c. Jibril menerima makna, sedangkan lafaz berasal dari Jibril atau Nabi Muhammad

Pendapat ketiga menyatakan bahwa wahyu yang diterima Jibril hanya berupa makna, sedangkan lafaz Al-Qur'an disusun oleh Jibril atau Nabi Muhammad ﷺ. Pendapat ini biasanya dikaitkan dengan analogi wahyu hadis. Namun, pendapat ini ditolak secara tegas oleh ulama ahlusunah waljamaah. Al-Abu Bakr al-Baqillani menyatakan bahwa jika lafaz Al-Qur'an berasal dari selain Allah, maka gugurlah kemukjizatan (*i'jāz*)

44 Al-Bāqillānī, Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ṭayyib. *Al-Intiṣār li al-Qur'ān*, tahkik Muḥammad 'Iṣām al-Quḍāh. 2 jilid. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2001, 146.

45 Al-Zarkashī, Badr al-Dīn Muḥammad ibn 'Abdillāh. *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* ..., 1: 230.

Al-Qur'an sebagai firman Ilahi.⁴⁶ Dalil yang membantah pendapat ini antara sebagai berikut.

قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَبْدِلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي

"Katakanlah: tidaklah pantas bagiku mengubahnya dari diriku sendiri. Aku hanya mengikuti apa yang diwahyukan kepadaku," (QS Yunus [10]: 15).

Ayat ini menunjukkan bahwa Nabi Muhammad tidak memiliki otoritas dalam menentukan lafaz Al-Qur'an. Sebaliknya, konsep wahyu maknawi lebih tepat diterapkan pada hadis nabi, sebagaimana ditegaskan dalam QS an-Najm [53]: 3-4.

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ

"Dan tidaklah dia (Muhammad) berbicara menurut hawa nafsunya. Ucapannya itu tidak lain hanyalah wahyu yang diwahyukan."

Dari ketiga pandangan di atas, mayoritas ulama menetapkan bahwa pendapat pertama adalah yang paling kuat (*rājiḥ*).

Pendapat pertama dinilai paling kuat (*rājiḥ*) karena paling sesuai dengan dalil Al-Qur'an, prinsip akidah ahlusunah waljamaah, serta menjaga kemurnian Al-Qur'an sebagai kalam Allah yang hakiki, baik lafaz maupun maknanya. Dalam pandangan ini, Malaikat Jibril menerima wahyu secara langsung dari Allah melalui pendengaran (*samā'*), kemudian menyampaikannya kepada Nabi Muhammad ﷺ tanpa perubahan sedikit pun. Dengan demikian, seluruh isi Al-Qur'an benar-benar berasal dari Allah, bukan hasil formulasi makhluk.

Kekuatan pendapat ini tampak dari banyaknya ayat yang secara tegas menisbahkan Al-Qur'an kepada Allah. Misalnya firman Allah berikut.

وَإِنَّكَ لَتَلَقَّى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ

"Sesungguhnya engkau (Nabi Muhammad) benar-benar telah diberi Al-Qur'an dari sisi (Allah) Yang Maha Bijaksana lagi Maha Mengetahui," (QS an-Naml [27]: 6).

Ayat ini menunjukkan bahwa sumber Al-Qur'an secara langsung adalah Allah Swt., bukan lauhulmahfuz dan bukan pula hasil redaksi Jibril ataupun Nabi Muhammad ﷺ.

46 Al-Bāqillānī, Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ṭayyib. *Al-Intiṣār li al-Qur'ān ...*, 150.

Selain didukung oleh nas Al-Qur'an, pendapat pertama juga lebih kuat secara teologis karena menjaga kemukjizatan (*i'jāz*) Al-Qur'an. Jika lafaz Al-Qur'an berasal dari Jibril atau nabi sebagaimana pendapat ketiga, maka kemukjizatan bahasa Al-Qur'an tidak lagi sepenuhnya bersumber dari Allah. Padahal Al-Qur'an berulang kali menantang manusia untuk membuat tandingan semisalnya. Tantangan tersebut hanya bermakna apabila lafaz Al-Qur'an benar-benar berasal dari Allah. Karena itu, para ulama seperti Al-Baqillani menegaskan bahwa penisbahan lafaz Al-Qur'an kepada selain Allah akan merusak konsep *i'jāz al-qur'ān*.

Pendapat pertama juga lebih selaras dengan konsep penjagaan Al-Qur'an (*ḥifẓ al-Qur'ān*). Sebagaimana ditegaskan dalam surah al-Hijr [15]: 9. Penjagaan ini mencakup lafaz dan makna sekaligus. Oleh sebab itu, pemahaman bahwa Jibril hanya menerima makna lalu menyusun lafaz sendiri menjadi bertentangan dengan prinsip penjagaan wahyu secara utuh.

Adapun pendapat kedua yang menyatakan bahwa Jibril menerima wahyu dari lauhulmahfuz dinilai kurang kuat, karena ayat tentang lauhulmahfuz hanya menjelaskan tempat terjaganya Al-Qur'an dalam ilmu Allah, bukan mekanisme turunnya wahyu kepada Jibril. Tidak ada dalil yang secara eksplisit menyebut bahwa Jibril mengambil Al-Qur'an dari lauhulmahfuz. Karena itu, mayoritas ulama memandang ayat tersebut bersifat informatif tentang kemuliaan dan penjagaan Al-Qur'an, bukan tentang tata cara pewahyuan. Sementara itu, pendapat ketiga dianggap paling lemah karena membuka kemungkinan adanya campur tangan makhluk dalam lafaz Al-Qur'an. Hal ini bertentangan dengan banyak ayat yang menegaskan bahwa Nabi Muhammad ﷺ hanya mengikuti wahyu yang diterimanya dan tidak memiliki otoritas untuk mengubah redaksi Al-Qur'an sedikit pun.

قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَائِي نَفْسِي إِنْ أَتَّبَعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ
إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمٍ عَظِيمٍ

"Katakanlah (Nabi Muhammad), 'tidaklah pantas bagiku menggantinya atas kemauanku sendiri. Aku tidak mengikuti, kecuali apa yang diwahyukan kepadaku. Sesungguhnya aku takut akan azab hari yang dahsyat jika mendurhakai Tuhanku.'"

Ayat ini menjadi dalil kuat bahwa lafaz Al-Qur'an sepenuhnya berasal dari Allah, dan Nabi Muhammad hanya menyampaikan wahyu sebagaimana diterimanya. Dengan demikian, pendapat pertama lebih kuat karena memiliki landasan dalil yang jelas, didukung mayoritas ulama ahlusunah waljamaah, menjaga akidah tentang Al-Qur'an sebagai kalam Allah yang hakiki, serta mempertahankan kemukjizatan dan keautentikan Al-Qur'an secara sempurna.

2. Cara Allah Menyampaikan Wahyu kepada Nabi Muhammad ﷺ

Para ulama, seperti As-Suyuthi, Zarkasyi, dan Manna Al-Qatthan mengklasifikasikan bentuk-bentuk penyampaian wahyu kepada Nabi Muhammad ﷺ ke dalam beberapa tingkatan. Keragaman ini menunjukkan keluasan metode Ilahi dalam menyampaikan risalah serta kesiapan spiritual Nabi Muhammad dalam menerimanya.⁴⁷

a. Mimpi yang benar (الرؤيا الصادقة)

Tahapan pertama turunnya wahyu kepada Nabi Muhammad ﷺ dimulai melalui mimpi yang benar (*al-ru'yā al-ṣādiqah*). Mimpi ini merupakan bentuk persiapan spiritual sebelum Nabi menerima wahyu Al-Qur'an secara langsung melalui Malaikat Jibril. Dalam fase ini, Nabi Muhammad ﷺ melihat berbagai peristiwa dalam tidurnya yang kemudian terjadi secara nyata sebagaimana yang beliau lihat. Karena itu, mimpi tersebut disebut sebagai mimpi yang benar dan berasal dari petunjuk Allah Swt. Hal ini dijelaskan dalam hadis berikut.

عَنْ عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: أَوَّلُ مَا بَدَأَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنَ الْوَحْيِ الرُّؤْيَا الصَّادِقَةَ فِي النَّوْمِ. فَكَانَ لَا يَرَى رُؤْيَا إِلَّا جَاءَتْ مِثْلَ فَلَقِ الصُّبْحِ، ثُمَّ حُبِّبَ إِلَيْهِ الْخَلَاءُ

"Dari 'Aisyah Ummul Mukminin r.a., ia berkata: 'permulaan wahyu yang datang kepada Rasulullah ﷺ adalah mimpi yang benar dalam tidur. Beliau tidak melihat suatu mimpi kecuali datang seperti cahaya pagi. Kemudian beliau dibuat mencintai menyendiri (berkhalwat).'"⁴⁸

47 Manna Al-Qatthan. *Mabahis fi Ulumil Quran* ..., 36.

48 Al-Bukhārī, Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Ismā'il. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. "Kitāb Bad' al-Waḥy, Bāb Kayfa Kāna Bad' al-Waḥy ilā Rasūlillāh ﷺ," no. hadis 3; Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Naysābūrī. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, t.t., "Kitāb al-Īmān, Bāb Bad' al-Waḥy ilā Rasūlillāh ﷺ," no. hadis 160.

Hadis ini menunjukkan bahwa sebelum turunnya wahyu pertama di Gua Hira, Allah Swt. telah mempersiapkan jiwa Nabi Muhammad ﷺ melalui pengalaman rohani secara bertahap. Mimpi-mimpi tersebut sangat jelas dan pasti kebenarannya, sebagaimana terang dan nyatanya cahaya fajar di pagi hari.

Para ulama menjelaskan bahwa mimpi para nabi berbeda dengan mimpi manusia biasa. Mimpi para nabi termasuk bagian dari wahyu (*wahy*) dan mengandung kebenaran yang wajib dilaksanakan. Oleh karena itu, mimpi Nabi Muhammad ﷺ pada masa awal kenabian dipandang sebagai salah satu bentuk wahyu Ilahi.

Salah satu dalil penting tentang mimpi nabi sebagai wahyu adalah kisah Nabi Ibrahim a.s. ketika diperintahkan menyembelih putranya, Nabi Ismail a.s.

فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَبْنَىٰٓ آِنِّىْ اَرٰى فِى الْمَنَامِ آِنِّىْ اَذْبَحُكَ فَاَنْظُرْ مَاذَا تَرٰى
قَالَ يٰٓاَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِىْ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ مِنَ الصّٰبِرِيْنَ

"Ketika anak itu sampai pada (umur) ia sanggup bekerja bersamanya, ia (Ibrahim) berkata, 'wahai anakku, sesungguhnya aku bermimpi bahwa aku menyembelihmu. Pikirkanlah apa pendapatmu?' Dia (Ismail) menjawab, 'wahai ayahku, lakukanlah apa yang diperintahkan (Allah) kepadamu! Insyaallah engkau akan mendapatiku termasuk orang-orang sabar,'" (QS as-Saffat [37]: 102).

Nabi Ibrahim a.s. memahami mimpi tersebut sebagai perintah Allah yang wajib dilaksanakan, bukan sekadar bunga tidur. Karena itu, beliau segera menjalankan perintah tersebut dengan penuh ketaatan. Sikap Nabi Ismail a.s. yang menerima perintah itu juga menunjukkan bahwa mereka memahami mimpi para nabi sebagai wahyu dari Allah. Peristiwa ini menjadi dalil kuat bahwa mimpi para nabi memiliki otoritas wahyu dan mengandung kebenaran Ilahi.

Dengan demikian, mimpi yang benar (*al-ru'yā al-sādiqah*) merupakan salah satu bentuk wahyu yang diberikan Allah kepada para nabi. Pada Nabi Muhammad ﷺ, fase ini menjadi pendahuluan sebelum turunnya wahyu Al-Qur'an secara langsung melalui Malaikat Jibril, sekaligus menjadi bentuk persiapan spiritual untuk memikul tugas kerasulan yang besar.

b. Ilham ke dalam hati (*naḥṣ fi al-rau'*)

Bentuk wahyu berikutnya adalah ilham yang ditanamkan langsung ke dalam hati Nabi Muhammad ﷺ tanpa terlihat adanya perantara secara fisik. Dalam bentuk ini, Nabi Muhammad menerima pengetahuan, keyakinan, atau pesan tertentu yang hadir secara kuat di dalam jiwa beliau melalui bimbingan dari Allah Swt. Para ulama menyebut bentuk ini dengan istilah *naḥṣ fi al-rau'*, yaitu “embusan ke dalam hati”. Hal ini dijelaskan dalam sabda Nabi Muhammad ﷺ.

إِنَّ رُوحَ الْقُدُسِ نَفَثَ فِي رُوعِي أَنَّهُ لَنْ تَمُوتَ نَفْسٌ حَتَّى تَسْتَكْمِلَ رِزْقَهَا وَأَجَلَهَا

*“Sesungguhnya Ruhulkudus meniupkan dalam jiwaku bahwa tidak ada jiwa yang akan mati sampai ia menyempurnakan rezeki dan ajalnya.”*⁴⁹

Yang dimaksud dengan Ruhulkudus dalam hadis ini adalah Malaikat Jibril. Adapun kata *rau'* berarti hati atau jiwa batin manusia. Dengan demikian, hadis tersebut menunjukkan bahwa Jibril menyampaikan suatu makna atau pengetahuan ke dalam hati Nabi Muhammad ﷺ secara langsung sehingga beliau memperoleh keyakinan yang pasti terhadap pesan tersebut.

Bentuk wahyu ini berbeda dengan wahyu Al-Qur'an yang turun dengan lafaz tertentu dan dibacakan secara jelas. Pada *naḥṣ fi al-rau'*, yang disampaikan adalah makna dan keyakinan yang tertanam kuat dalam hati Nabi Muhammad ﷺ tanpa harus melalui pengalaman pendengaran atau penglihatan secara langsung. Oleh sebab itu, wahyu dalam bentuk ini lebih dekat kepada ilham Ilahi yang khusus diberikan kepada para nabi.

Para ulama menjelaskan bahwa ilham yang diterima Nabi Muhammad ﷺ memiliki kepastian dan kebenaran mutlak karena berasal dari wahyu Allah. Hal ini berbeda dengan ilham yang mungkin dirasakan manusia biasa, sebab ilham selain

49 Ibn Ḥibbān, Muḥammad ibn Ḥibbān al-Bustī. *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*, tahkik Syu'aib al-Arna'ūṭ. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1993, no. hadis 3238; Al-Baihaqī, Aḥmad ibn al-Ḥusain. *Syu'ab al-Īmān*. Beirut: Dār al-Kutub al-Īlmiyyah, 1990, no. hadis 9892; Al-Ṭabarānī, Sulaymān ibn Aḥmad. *Al-Mu'jam al-Kabīr*. Kairo: Maktabah Ibn Taymiyyah, 1994, 8: 166.

nabi tidak memiliki jaminan kemaksuman dan tidak dapat dijadikan sumber syariat secara mutlak. Adapun ilham para nabi merupakan bagian dari wahyu yang terjaga dari kesalahan. Bentuk wahyu seperti ini menunjukkan bahwa komunikasi antara Allah dengan para nabi tidak selalu terjadi melalui penyampaian teks atau suara yang terdengar, tetapi juga dapat berupa penanaman makna dan keyakinan secara langsung ke dalam hati nabi pilihan-Nya. Dengan cara inilah Allah membimbing Rasulullah ﷺ dalam menyampaikan risalah dan membina umat manusia.

c. Malaikat menjelma dalam bentuk manusia

Salah satu bentuk penyampaian wahyu kepada Nabi Muhammad ﷺ adalah ketika Malaikat Jibril datang dalam rupa seorang manusia. Dalam keadaan ini, Jibril menampakkan diri dalam bentuk yang dapat dilihat oleh Nabi Muhammad ﷺ, bahkan terkadang juga disaksikan oleh para sahabat. Cara ini memudahkan Nabi menerima dan memahami wahyu, karena penyampaiannya berlangsung dalam bentuk komunikasi langsung sebagaimana percakapan antarmanusia. Peristiwa tersebut dijelaskan dalam hadis yang sangat terkenal, yaitu hadis Jibril, yang diriwayatkan oleh Umar ibn al-Khattab.

بَيْنَمَا نَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ إِذْ طَلَعَ عَلَيْنَا رَجُلٌ شَدِيدٌ بَيَاضَ الثِّيَابِ شَدِيدٌ سَوَادِ الشَّعَرِ

*"Suatu hari kami duduk bersama Rasulullah ﷺ, tiba-tiba datang seorang laki-laki yang sangat putih pakaiannya dan sangat hitam rambutnya."*⁵⁰

Dalam hadis tersebut dijelaskan bahwa lelaki itu duduk sangat dekat dengan Nabi Muhammad ﷺ, lalu mengajukan pertanyaan tentang Islam, iman, ihsan, dan hari kiamat. Setelah orang itu pergi, Nabi Muhammad ﷺ menjelaskan kepada para sahabat bahwa lelaki tersebut adalah Malaikat Jibril yang datang untuk mengajarkan agama kepada mereka. Peristiwa ini

50 Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Naysābūrī. *Ṣaḥīḥ Muslim*. "Kitāb al-Īmān, Bāb Bayān al-Īmān wa al-Islām wa al-Iḥsān wa Wujūb al-Īmān bi Qadar Allāh Ta'ālā," no. hadis 8; Al-Bukhārī, Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Ismā'il. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. "Kitāb al-Īmān, Bāb Su'āl Jibrīl al-Nabī ﷺ 'an al-Īmān wa al-Islām wa al-Iḥsān," no. hadis 50.

menunjukkan bahwa malaikat atas izin Allah dapat menjelma dalam bentuk manusia. Dalam bentuk tersebut, para sahabat dapat melihat sosoknya secara nyata, meskipun mereka tidak mengetahui hakikat sebenarnya bahwa ia adalah malaikat. Para ulama menyebut bahwa Jibril sering datang dalam rupa seorang sahabat yang tampan, yaitu Dihyah al-Kalbi.

Bentuk wahyu seperti ini memiliki hikmah besar, karena memungkinkan terjadinya dialog langsung yang dapat dipahami oleh para sahabat. Selain menyampaikan wahyu kepada Nabi Muhammad ﷺ, cara ini juga menjadi sarana pendidikan bagi umat Islam, sebagaimana tampak dalam hadis Jibril yang memuat pokok-pokok ajaran Islam secara lengkap.

Di samping itu, bentuk ini menunjukkan bahwa wahyu tidak selalu datang dalam keadaan yang berat dan mengguncang, tetapi terkadang hadir dalam bentuk yang lebih ringan dan mudah diterima. Meski demikian, hakikatnya tetap merupakan komunikasi Ilahi yang disampaikan melalui Malaikat Jibril sebagai utusan Allah Swt.

d. Wahyu seperti gemerincing lonceng

Salah satu bentuk wahyu yang paling berat dirasakan oleh Nabi Muhammad ﷺ adalah wahyu yang datang seperti suara gemerincing lonceng (*ṣalṣalat al-jaras*). Dalam keadaan ini, Nabi Muhammad ﷺ mendengar suara yang sangat kuat dan berat, namun tidak melihat Malaikat Jibril secara langsung. Setelah keadaan tersebut berakhir, Nabi Muhammad ﷺ memahami dan menghafal wahyu yang disampaikan kepadanya dengan sempurna. Bentuk wahyu ini dijelaskan dalam hadis berikut.

عَنْ عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ أَنَّ الْحَارِثَ بْنَ هِشَامٍ سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، كَيْفَ يَأْتِيكَ الْوَحْيُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: أَحْيَانًا يَأْتِينِي مِثْلَ صَلَافَةِ الْجَرَسِ، وَهُوَ أَشَدُّ عَلَيَّ، فَيَفْصِمُ عَنِّي وَقَدْ وَعَيْتُ عَنْهُ مَا قَالَ، وَأَحْيَانًا يَتَمَثَّلُ لِي الْمَلَكُ رَجُلًا، فَيُكَلِّمُنِي فَأَعِي مَا يَقُولُ. قَالَتْ عَائِشَةُ: وَلَقَدْ رَأَيْتُهُ يَنْزِلُ عَلَيْهِ الْوَحْيُ فِي الْيَوْمِ الشَّدِيدِ الْبَرْدِ، فَيَفْصِمُ عَنْهُ وَإِنَّ جَبِينَهُ لَيَتَفَصَّدُ عَرَقًا

"Dari Aisyah Ummul Mukminin, bahwa al-Hārith bin Hisyām bertanya kepada Rasulullah ﷺ: 'wahai Rasulullah, bagaimana wahyu datang kepadamu?' Rasulullah ﷺ menjawab: 'kadang-kadang wahyu datang kepadaku seperti suara gemerincing lonceng, dan itulah yang paling berat bagiku. Kemudian wahyu itu berhenti dariku, dan aku telah memahami apa yang disampaikan. Dan terkadang malaikat menjelma sebagai seorang laki-laki, lalu ia berbicara kepadaku, maka aku memahami apa yang ia katakan.' Aisyah berkata: 'sungguh aku pernah melihat wahyu turun kepada beliau pada hari yang sangat dingin, lalu wahyu itu berhenti darinya, sementara dahinya bercucuran keringat.'"⁵¹

Dalam riwayat yang sama, Aisyah r.a. berkata sebagai berikut.

وَلَقَدْ رَأَيْتُهُ يُنْزَلُ عَلَيْهِ الْوَحْيُ فِي الْيَوْمِ الشَّدِيدِ الْبَرْدِ. فَيَفْصِمُ عَنْهُ وَإِنْ جَبِينَهُ لَيَنْفَصِدُ عَرَقًا

"Sungguh aku pernah melihat wahyu turun kepada beliau pada hari yang sangat dingin, lalu wahyu itu berhenti darinya, sementara dahinya bercucuran keringat."⁵²

Hadis ini menunjukkan betapa beratnya pengalaman menerima wahyu. Suara yang digambarkan seperti gemerincing lonceng bukan berarti wahyu itu berupa alat musik, tetapi merupakan perumpamaan untuk menggambarkan kuat dan dahsyatnya suara yang didengar Nabi Muhammad ﷺ ketika wahyu turun. Para ulama menjelaskan bahwa pada saat itu Rasulullah ﷺ mengalami konsentrasi spiritual yang sangat tinggi sehingga seluruh perhatian dan jiwanya terarah sepenuhnya kepada wahyu yang diterima.

Beratnya wahyu juga tampak dari dampak fisik yang dialami Nabi Muhammad ﷺ. Dalam keadaan cuaca sangat dingin sekalipun, tubuh beliau berkeringat deras. Dalam beberapa riwayat lain disebutkan bahwa unta yang ditunggangi

51 Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Ismā'īl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. "Kitāb Bad' al-Waḥy, Bāb Kayfa Kāna Bad' al-Waḥy ilā Rasūlillāh ﷺ," no. hadis 2; Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Naysābūrī. *Ṣaḥīḥ Muslim*. "Kitāb al-Faḍā'il, Bāb Ṭīb 'Araq al-Nabī ﷺ fi al-Bard wa Ḥin Ya'tihi al-Waḥy," no. hadis 2333.

52 Al Bukhari. *Sahih al-Bukhari*, "Kitab Bad' al-Wahy," no. hadis 2; Muslim. *Sahih Muslim*, "Kitab al-Faḍā'il," no. hadis 2333.

Nabi Muhammad ﷺ terkadang sampai berlutut karena beratnya wahyu yang turun kepada beliau. Hal ini menunjukkan bahwa wahyu bukan pengalaman biasa, melainkan komunikasi Ilahi yang agung dan penuh kekuatan.

Bentuk wahyu seperti ini dipandang sebagai salah satu bentuk pewahyuan yang paling tinggi dan paling berat, karena Nabi Muhammad ﷺ menerima langsung pesan wahyu dengan kesiapan spiritual yang luar biasa. Setelah proses itu selesai, Allah menanamkan pemahaman yang sempurna ke dalam hati Nabi Muhammad ﷺ sehingga beliau dapat menyampaikan wahyu tersebut kepada umat tanpa kekeliruan sedikit pun.

Peristiwa ini juga memperlihatkan kemuliaan dan keteguhan Rasulullah ﷺ dalam menerima amanah kenabian. Walaupun wahyu turun dengan beban yang sangat berat, beliau tetap mampu menerima, menghafal, dan menyampaikannya secara sempurna kepada umat manusia.

e. Malaikat dalam wujud aslinya

Dalam beberapa kesempatan tertentu, Nabi Muhammad ﷺ menerima wahyu dengan melihat Malaikat Jibril dalam bentuk aslinya sebagai malaikat, bukan dalam rupa manusia. Peristiwa ini merupakan pengalaman yang sangat agung dan luar biasa, karena bentuk asli Malaikat Jibril memiliki keagungan yang tidak mampu dilihat oleh manusia biasa. Para ulama menjelaskan bahwa Nabi Muhammad ﷺ hanya beberapa kali melihat Jibril dalam wujud aslinya, di antaranya ketika awal turunnya wahyu dan pada peristiwa Isra Mikraj di Sidratulmuntaha.

وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ

"Sungguh, dia (Nabi Muhammad) benar-benar telah melihatnya (dalam rupa yang asli) pada waktu yang lain, (yaitu ketika) di Sidratulmuntaha. Di dekatnya ada surga tempat tinggal. (Nabi Muhammad melihat Jibril) ketika Sidratulmuntaha dilingkupi oleh sesuatu yang melingkupinya. Penglihatan (Nabi Muhammad) tidak menyimpang dan tidak melampaui (apa yang dilihatnya). Sungguh, dia benar-benar telah melihat sebagian tanda-tanda (kebesaran) Tuhannya yang sangat besar," (QS an-Najm [53]: 13-18).

Mayoritas ulama tafsir menjelaskan bahwa kata ganti pada ayat tersebut merujuk kepada Malaikat Jibril. Ayat ini menerangkan bahwa Nabi Muhammad ﷺ melihat Jibril dalam bentuk aslinya di dekat Sidratulmuntaha, yaitu tempat yang sangat mulia di langit pada peristiwa Isra Mikraj. Penglihatan itu merupakan salah satu tanda kebesaran Allah yang luar biasa. Dalam hadis-hadis sahih dijelaskan bahwa Jibril memiliki bentuk yang sangat besar dan agung. Nabi Muhammad ﷺ melihat Jibril memiliki enam ratus sayap yang memenuhi ufuk langit. Pemandangan tersebut menunjukkan kedahsyatan makhluk Allah yang menjadi perantara wahyu kepada para nabi.

Peristiwa melihat Jibril dalam bentuk aslinya juga menunjukkan kekhususan dan kemuliaan Nabi Muhammad ﷺ dibanding manusia lainnya. Tidak semua nabi mengalami bentuk pewahyuan seperti ini. Allah memberikan kemampuan khusus kepada Rasulullah ﷺ untuk menyaksikan langsung sebagian tanda-tanda kebesaran-Nya sebagai penguat hati dan bukti kebenaran risalah yang beliau bawa. Ayat ini juga menegaskan kesempurnaan kondisi Nabi Muhammad ﷺ ketika menerima pengalaman rohani tersebut.

مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى

"Penglihatannya tidak menyimpang dan tidak melampaui batas."

Hal ini menunjukkan bahwa Nabi Muhammad ﷺ tetap berada dalam keadaan sadar, tenang, dan penuh keteguhan ketika menyaksikan peristiwa agung tersebut. Dengan demikian, pengalaman melihat Jibril dalam bentuk aslinya merupakan salah satu bentuk wahyu yang paling agung dan menjadi bukti kebesaran Allah serta kebenaran kenabian Muhammad ﷺ.

- f. Wahyu secara langsung pada peristiwa Isra dan Mikraj
Salah satu bentuk wahyu yang paling agung dalam sejarah kenabian adalah wahyu yang diterima Nabi Muhammad ﷺ pada peristiwa Isra Mikraj. Dalam peristiwa luar biasa tersebut, Nabi Muhammad ﷺ diperjalankan oleh Allah dari Masjidilharam di Makkah menuju Masjidilalqsa di Palestina (Isra), kemudian dinaikkan ke langit hingga mencapai Sidratulmuntaha (Mikraj). Pada peristiwa inilah Rasulullah ﷺ

menerima beberapa wahyu dan perintah langsung dari Allah Swt., termasuk kewajiban salat lima waktu bagi umat Islam.

Berbeda dengan bentuk-bentuk wahyu sebelumnya yang disampaikan melalui Malaikat Jibril, pada peristiwa Isra dan Mikraj Nabi Muhammad ﷺ memperoleh kehormatan khusus berupa komunikasi langsung dengan Allah Swt. Hal ini menunjukkan tingginya kedudukan Rasulullah ﷺ di sisi Allah serta kemuliaan ibadah salat sebagai tiang agama yang diwajibkan melalui peristiwa langit yang agung.

Bentuk wahyu secara langsung tanpa perantara ini merupakan tingkatan wahyu yang paling tinggi. Dalam Al-Qur'an, Allah menjelaskan bahwa di antara para nabi terdapat nabi yang diajak berbicara langsung oleh Allah, sebagaimana firman-Nya.

وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ تَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا

“Ada beberapa rasul yang telah Kami ceritakan (kisah) tentang mereka kepadamu sebelumnya dan ada (pula) beberapa rasul (lain) yang tidak Kami ceritakan (kisah) tentang mereka kepadamu. Allah telah benar-benar berbicara kepada Musa (secara langsung),” (QS an-Nisa [4]: 164).

Ayat ini menegaskan bahwa Moses memperoleh keistimewaan berupa percakapan langsung dengan Allah (*taklīm Allāh*), sehingga beliau dikenal dengan gelar *Kalīmullāh* (orang yang diajak berbicara oleh Allah). Para ulama menjelaskan bahwa bentuk komunikasi langsung ini merupakan derajat tertinggi dalam wahyu, karena terjadi tanpa perantara malaikat.

Demikian pula pada peristiwa Isra dan Mikraj, Nabi Muhammad ﷺ memperoleh bentuk komunikasi Ilahi yang sangat istimewa. Walaupun para ulama berbeda pendapat mengenai apakah Nabi Muhammad ﷺ melihat Allah secara langsung atau tidak, mereka sepakat bahwa beliau menerima wahyu dan perintah secara langsung dari Allah tanpa perantara Jibril pada saat itu. Salah satu bukti terbesarnya adalah perintah salat yang pada awalnya diwajibkan lima puluh waktu, kemudian diringankan menjadi lima waktu dengan pahala lima puluh. Bentuk wahyu ini menunjukkan kedekatan dan

kemuliaan para nabi di sisi Allah Swt. Selain itu, peristiwa Isra dan Mikraj juga memperlihatkan bahwa wahyu bukan sekadar penyampaian informasi, tetapi merupakan hubungan spiritual yang sangat agung antara Allah dan rasul pilihan-Nya. Karena itu, komunikasi langsung tanpa perantara dipandang sebagai puncak dari seluruh bentuk pewahyuan dalam tradisi kenabian.

F. Struktur Al-Qur'an

Struktur Al-Qur'an merupakan susunan yang tersusun secara sistematis dan membentuk satu kesatuan yang utuh. Setiap bagian dalam Al-Qur'an saling berkaitan dan memiliki fungsi tertentu untuk memudahkan pembacaan, penghafalan, pemahaman, serta pengkajian terhadap ayat-ayat Al-Qur'an. Para ulama menjelaskan bahwa struktur Al-Qur'an tidak hanya terdiri atas susunan wahyu yang bersifat pokok, tetapi juga mencakup unsur-unsur teknis yang berkembang dalam proses penulisan dan pembakuan mushaf.

Secara umum, struktur Al-Qur'an mencakup sembilan unsur. Dari keseluruhan unsur tersebut, terdapat dua unsur utama yang bersifat *tauqīfī*, yaitu surah dan ayat. Istilah *tauqīfī* menunjukkan bahwa susunan tersebut ditetapkan berdasarkan petunjuk wahyu dan bimbingan Rasulullah ﷺ, sehingga manusia tidak memiliki kewenangan untuk mengubah atau menyusunnya menurut kehendaknya sendiri. Dengan demikian, urutan ayat dan surah dalam Al-Qur'an dipahami memiliki hikmah, keteraturan, dan tujuan yang telah ditetapkan oleh Allah Swt.

Adapun tujuh unsur lainnya bersifat *ijtihādī*, yaitu hasil usaha, pemikiran, dan kesepakatan para ulama untuk memudahkan pembacaan, penghafalan, penulisan, serta pengorganisasian mushaf Al-Qur'an. Unsur-unsur ini berkembang dalam sejarah kodifikasi mushaf sebagai bentuk perhatian umat Islam terhadap penjagaan dan kemudahan akses terhadap Al-Qur'an. Meskipun bersifat teknis dan bukan bagian langsung dari wahyu, unsur-unsur *ijtihādī* memiliki peranan penting dalam membantu umat Islam mempelajari dan menjaga Al-Qur'an secara lebih sistematis.

Keberadaan struktur dalam Al-Qur'an memiliki hikmah yang besar. Susunan yang teratur memudahkan umat Islam dalam membaca dan menghafal Al-Qur'an, sekaligus membantu para

ulama memahami hubungan antarayat dan surah dalam proses penafsiran. Struktur tersebut juga menunjukkan kesempurnaan dan kemukjizatan Al-Qur'an, karena meskipun diturunkan secara bertahap selama lebih dari dua puluh tahun, susunannya tetap harmonis dan membentuk satu kesatuan makna yang utuh. Dengan demikian, struktur Al-Qur'an bukan sekadar tata letak teks, melainkan bagian dari penjagaan Allah terhadap kitab suci-Nya agar tetap terpelihara, mudah dipelajari, dan diwariskan kepada generasi umat Islam sepanjang zaman.

1. Surah

Secara bahasa, kata *surah* memiliki beberapa makna, di antaranya kedudukan yang tinggi, tanda atau batas pemisah, bangunan yang kokoh dan indah, serta sesuatu yang sempurna dan tersusun secara rapi. Makna-makna tersebut memberikan gambaran bahwa setiap surah dalam Al-Qur'an merupakan bagian yang memiliki keutuhan, keteraturan, dan karakter tersendiri. Sebuah surah tidak hanya menjadi kumpulan ayat semata, tetapi membentuk satu kesatuan yang saling berkaitan dalam tema, pesan, dan susunan bahasanya.

Secara terminologi, surah adalah sekumpulan ayat Al-Qur'an yang memiliki awal dan akhir tertentu, serta membentuk satu kesatuan yang utuh. Setiap surah memiliki nama, susunan, dan karakteristik tersendiri yang membedakannya dari surah lainnya. Para ulama menjelaskan bahwa penempatan dan penamaan surah dalam Al-Qur'an bersifat *tauqifi*, yaitu berdasarkan petunjuk wahyu yang disampaikan Rasulullah ﷺ, bukan hasil penyusunan manusia semata. Karena itu, urutan surah dalam mushaf dipahami mengandung hikmah dan tujuan tertentu dalam penyampaian pesan Al-Qur'an.

Mayoritas ulama (*jumhur*) sepakat bahwa jumlah surah dalam Al-Qur'an adalah 114 surah, dimulai dengan surah al-Fātiḥah dan diakhiri dengan surah an-Nās. Namun, terdapat sebagian kecil pendapat yang menyatakan jumlahnya 113 surah, karena mereka menganggap surah al-Anfāl dan surah at-Taubah merupakan satu kesatuan. Pendapat ini muncul karena antara kedua surah tersebut tidak dipisahkan oleh *basmalah* sebagaimana surah-surah lainnya. Meski demikian, pendapat yang paling kuat dan diterima mayoritas ulama tetap menetapkan jumlah surah Al-Qur'an sebanyak 114 surah.

Berdasarkan panjang dan pendeknya ayat, para ulama membagi surah-surah Al-Qur'an ke dalam empat kategori utama. Pembagian ini bertujuan untuk memudahkan pengkajian, pembelajaran, dan pengenalan karakter masing-masing surah.

- a. *As-sab'u ath-thiwāl*, yaitu tujuh surah panjang dalam Al-Qur'an. Surah-surah ini memiliki jumlah ayat yang sangat banyak dan umumnya memuat berbagai pembahasan besar seperti hukum, akidah, kisah para nabi, dan kehidupan sosial umat. Yang termasuk dalam kategori ini adalah surah al-Baqarah, Āli 'Imrān, an-Nisā', al-Mā'idah, al-An'ām, al-A'rāf, serta al-Anfāl dan at-Taubah yang sering dihitung sebagai satu kesatuan untuk melengkapi jumlah tujuh surah panjang tersebut.
- b. *Al-mi'ūn*, yaitu surah-surah yang jumlah ayatnya mendekati atau sekitar seratus ayat. Surah-surah dalam kelompok ini umumnya lebih ringkas dibanding *as-sab'u al-tiwāl*, tetapi tetap memuat pembahasan yang luas dan mendalam. Di antara surah yang termasuk kategori ini ialah surah Hūd, Yūsuf, an-Naḥl, al-Isrā', al-Kahf, dan Ṭhāh.
- c. *Al-matsānī*, yaitu surah-surah yang jumlah ayatnya kurang dari seratus dan sering dibaca berulang-ulang dalam ibadah maupun pengajaran. Surah-surah ini memiliki ukuran sedang dan banyak memuat penguatan akidah, akhlak, serta kisah umat terdahulu. Contoh surah yang termasuk kelompok ini adalah surah al-Anfāl, ar-Ra'd, Ibrāhīm, al-Ḥijr, Maryam, dan al-Furqān.
- d. *Al-mufaṣṣal*, yaitu surah-surah pendek yang banyak ditemukan pada bagian akhir mushaf Al-Qur'an. Dinamakan *al-mufaṣṣal* karena banyak dipisahkan oleh *basmalah* dan umumnya terdiri dari ayat-ayat pendek. Surah-surah ini mudah dihafal dan sering dibaca dalam salat. Kelompok ini dimulai menurut mayoritas ulama dari surah Qāf atau al-Ḥujurāt hingga surah an-Nās. Contohnya antara lain surah ad-Ḍuḥā, at-Tīn, al-'Aṣr, al-Ikhlāṣ, al-Falaq, dan an-Nās.

Penamaan surah dalam Al-Qur'an pada umumnya diambil dari kata tertentu yang terdapat di dalam surah tersebut, baik pada bagian awal, tengah, maupun isi yang paling menonjol. Nama tersebut biasanya mencerminkan tema, kisah, atau simbol penting dalam

surah. Misalnya surah al-Baqarah dinamai berdasarkan kisah sapi betina yang disebutkan di dalamnya, sedangkan surah Yūsuf diambil dari kisah Nabi Yusuf a.s. yang menjadi tema utama surah tersebut. Sebagian nama surah juga memiliki lebih dari satu sebutan. Sebagai contoh, surah at-Taubah dikenal pula dengan nama al-Barā'ah, sebagaimana disebut oleh Umar ibn al-Khattab. Hal ini menunjukkan adanya perhatian para sahabat terhadap karakter dan kandungan masing-masing surah dalam Al-Qur'an.⁵³

2. Ayat

Secara etimologis, kata *āyah* (آية) memiliki beberapa makna, di antaranya tanda, bukti, dalil, petunjuk, pelajaran, atau sesuatu yang menakjubkan. Dalam penggunaan bahasa Al-Qur'an, istilah ayat tidak hanya merujuk pada bagian tertentu dari Al-Qur'an, tetapi juga digunakan untuk menunjukkan tanda-tanda kekuasaan Allah di alam semesta, mukjizat para nabi, serta pelajaran yang dapat diambil manusia dari berbagai peristiwa kehidupan. Dengan demikian, kata ayat mengandung makna sesuatu yang menunjukkan keberadaan, kekuasaan, dan kebesaran Allah Swt. Salah satu contoh penggunaan kata ayat dalam makna tanda kekuasaan Allah terdapat dalam firman-Nya.

وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

"Dia menundukkan malam dan siang, matahari dan bulan untukmu, dan bintang-bintang dikendalikan dengan perintah-Nya. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang yang mengerti," (QS an-Nahl: 12).

Ayat tersebut menunjukkan bahwa segala fenomena alam merupakan ayat Allah, yaitu tanda-tanda yang mengarahkan manusia untuk mengenal kebesaran dan kekuasaan-Nya. Oleh sebab itu, istilah ayat dalam Al-Qur'an memiliki makna yang luas, mencakup ayat tertulis (*qouliyah*) berupa wahyu Al-Qur'an maupun ayat kauniah berupa tanda-tanda di alam semesta.

Secara terminologi, ayat adalah bagian dari kalam Allah yang tersusun dari satu atau beberapa kalimat, memiliki permulaan dan akhir tertentu, serta menjadi bagian dari suatu surah dalam Al-Qur'an.

53 Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī. *Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an ...*, 1: 143.

Setiap ayat memiliki kedudukan tersendiri dalam susunan wahyu dan tersusun secara sistematis berdasarkan petunjuk Rasulullah ﷺ. Para ulama menjelaskan bahwa penetapan letak ayat dalam surah bersifat *tauqīfī*, yaitu berdasarkan wahyu, sehingga tidak boleh diubah atau dipindahkan menurut kehendak manusia.

Batas antara satu ayat dengan ayat lainnya biasanya ditandai dengan pemisah yang dikenal sebagai *fawāṣil al-āy*. *Fawāṣil* ini berfungsi sebagai penanda akhir ayat sekaligus memperlihatkan keindahan ritme dan susunan bahasa Al-Qur'an. Dalam mushaf modern, akhir ayat ditandai dengan simbol angka tertentu untuk memudahkan pembacaan dan penghafalan.

Ayat-ayat Al-Qur'an juga memiliki variasi panjang dan pendek. Ada ayat yang sangat panjang, seperti ayat tentang utang-piutang dalam surah al-Baqarah ayat 282, yang dikenal sebagai ayat terpanjang dalam Al-Qur'an. Sebaliknya, ada pula ayat yang sangat pendek, sebagaimana berikut.

مُذَهَّاتِن

"Kedua surga itu hijau tua warnanya," (QS ar-Raḥmān [55]: 64).

Keberagaman panjang pendek ayat tersebut menunjukkan keindahan dan fleksibilitas gaya bahasa Al-Qur'an dalam menyampaikan pesan-pesan Ilahi.

Para ulama sepakat bahwa jumlah ayat Al-Qur'an tidak kurang dari enam ribu ayat, namun mereka berbeda pendapat mengenai jumlah pastinya. Perbedaan ini bukan karena adanya tambahan atau pengurangan isi Al-Qur'an, melainkan disebabkan oleh perbedaan metode penghitungan ayat, terutama dalam menentukan batas akhir ayat tertentu dan perlakuan terhadap huruf-huruf *muqaṭṭa'ah* di awal surah seperti الم dan الر. Sebagian ulama menghitungnya sebagai ayat tersendiri, sementara yang lain tidak.

Di antara pendapat yang terkenal, ulama Madinah menghitung jumlah ayat Al-Qur'an sebanyak 6.204 ayat, ulama Kufah sebanyak 6.236 ayat, sedangkan sebagian pendapat populer di masyarakat menyebut jumlahnya 6.666 ayat. Namun, angka 6.236 ayat merupakan pendapat yang paling banyak digunakan dalam mushaf cetakan modern berdasarkan riwayat Kufah dari *qira'at* Asim ibn Abi al-Najud melalui riwayat Hafs ibn Sulayman. Perbedaan penghitungan tersebut menunjukkan perhatian besar para ulama

terhadap penjagaan Al-Qur'an secara perinci dan teliti. Hal itu juga membuktikan bahwa sejak masa awal Islam, umat Islam telah memberikan perhatian yang sangat besar terhadap keutuhan susunan ayat Al-Qur'an agar tetap terpelihara sebagaimana yang diturunkan kepada Nabi Muhammad ﷺ.

3. Pembagian Juz, Kata, Hizb, Baris, dan Ruku' ('Ain)

Selain surah dan ayat sebagai unsur utama dalam struktur Al-Qur'an, terdapat pula beberapa unsur tambahan yang berkembang dalam tradisi penulisan dan pembakuan mushaf. Unsur-unsur tersebut disusun oleh para ulama untuk memudahkan pembacaan, penghafalan, pengajaran, dan pengkajian Al-Qur'an. Berbeda dengan surah dan ayat yang bersifat *tauqīfī*, unsur-unsur tambahan ini umumnya bersifat *ijtihādī*, yaitu hasil kesepakatan dan usaha para ulama sesuai kebutuhan umat Islam di berbagai masa dan wilayah.

a. Juz

Kata juz berasal dari bahasa Arab *juz'un* yang berarti "bagian". Dalam konteks Al-Qur'an, juz merupakan pembagian mushaf menjadi tiga puluh bagian yang relatif seimbang untuk memudahkan pembacaan dan pengkhataman Al-Qur'an. Pembagian ini sangat membantu umat Islam dalam mengatur target tilawah harian, terutama pada bulan Ramadan ketika Al-Qur'an sering dikhatamkan dalam salat tarawih selama tiga puluh malam. Meskipun pembagian juz tidak selalu mengikuti batas tema atau akhir surah, sistem ini diterima luas karena memberikan kemudahan praktis dalam membaca Al-Qur'an secara teratur.

b. Kata dan huruf

Para ulama memberikan perhatian terhadap jumlah kata dan huruf dalam Al-Qur'an. Penghitungan ini dilakukan sebagai bagian dari upaya menjaga ketelitian mushaf dan menunjukkan perhatian besar umat Islam terhadap keaslian Al-Qur'an. Para ulama berbeda pendapat mengenai jumlah pastinya karena adanya perbedaan metode penghitungan, terutama terkait cara menghitung *basmalah*, huruf-huruf *muqatta'ah*, dan bentuk penulisan tertentu. Secara umum, jumlah kata dalam Al-Qur'an diperkirakan lebih dari 77.000 kata, sedangkan jumlah hurufnya melebihi 300.000 huruf. Perhatian terhadap perincian tersebut

menunjukkan tradisi ilmiah Islam yang sangat teliti dalam menjaga setiap bagian Al-Qur'an.

c. Hizb

Hizb merupakan pembagian tertentu dalam Al-Qur'an yang bertujuan memudahkan pembacaan bertahap. Dalam sebagian tradisi, satu juz dibagi menjadi dua *hizb* atau lebih. Di Indonesia, istilah *hizb* sering dikaitkan pula dengan pembagian halaman mushaf standar. Mushaf standar Indonesia yang umum digunakan biasanya terdiri atas sekitar 604 halaman dengan sistem 15 baris per halaman, sedangkan beberapa mushaf lain memiliki jumlah halaman yang berbeda sesuai model cetakan dan jenis khat yang digunakan.

d. Baris

Jumlah baris pada setiap halaman berbeda-beda menurut tradisi penulisan di berbagai negara Islam. Ada mushaf yang menggunakan 13 baris, 15 baris, 18 baris, bahkan lebih. Perbedaan ini tidak berkaitan dengan isi Al-Qur'an, melainkan hanya menyangkut tata letak dan teknik penulisan mushaf untuk memudahkan pembacaan dan penghafalan. Mushaf dengan jumlah baris tertentu sering disesuaikan dengan kebutuhan pendidikan Al-Qur'an di suatu wilayah yang bervariasi antarnegara, seperti 13, 15, atau 18 baris per halaman.

e. Tanda *ruku'* ('*ain*)

Dalam beberapa mushaf, khususnya mushaf yang banyak digunakan di Pakistan, India, dan kawasan Asia Selatan, terdapat pula tanda *ruku'* ('*ain*). Tanda ini berfungsi sebagai penanda pembagian tema atau bagian bacaan tertentu dalam Al-Qur'an. *Ruku'* membantu pembaca mengetahui tempat berhenti yang sesuai ketika membaca Al-Qur'an dalam salat atau pengajian. Dengan adanya tanda tersebut, pembacaan Al-Qur'an menjadi lebih teratur dan sesuai dengan kesatuan tema ayat.

Keseluruhan unsur tersebut menunjukkan bahwa struktur Al-Qur'an tersusun secara lengkap dan saling melengkapi. Surah dan ayat menjadi komponen utama yang bersifat *tauqifi* karena ditetapkan berdasarkan wahyu, sedangkan pembagian seperti juz, *hizb*, halaman, baris, dan tanda *ruku'* merupakan hasil ijtihad ulama untuk memudahkan umat Islam dalam berinteraksi dengan Al-Qur'an.

Perbedaan pendapat mengenai jumlah ayat, kata, huruf, maupun bentuk pembagian lainnya tidak memengaruhi keautentikan Al-Qur'an sedikit pun. Sebaliknya, hal tersebut menunjukkan kekayaan tradisi keilmuan Islam serta besarnya perhatian para ulama dalam menjaga, mengatur, dan memudahkan pembelajaran kitab suci Al-Qur'an sepanjang sejarah.

G. Sejarah Pemeliharaan dan Kodifikasi Al-Qur'an

Sejarah pemeliharaan dan kodifikasi Al-Qur'an merupakan salah satu bagian penting dalam kajian *'ulūm al-qur'ān*, karena berkaitan dengan proses penjagaan keaslian wahyu sejak masa turunnya hingga terbentuknya mushaf yang dikenal umat Islam saat ini. Berbeda dengan kitab-kitab samawi sebelumnya yang mengalami perubahan dan penyimpangan dalam perjalanan sejarahnya, Al-Qur'an memiliki sistem pemeliharaan yang sangat kuat dan berlangsung secara berkesinambungan dari generasi ke generasi.

Pemeliharaan Al-Qur'an telah dimulai sejak masa Nabi Muhammad ﷺ masih hidup. Setiap wahyu yang turun segera dihafalkan oleh Nabi Muhammad ﷺ dan para sahabat, kemudian dituliskan oleh para penulis wahyu pada berbagai media yang tersedia saat itu. Tradisi hafalan yang kuat di kalangan bangsa Arab menjadi faktor penting dalam menjaga kemurnian Al-Qur'an, sehingga ayat-ayat wahyu tidak hanya tersimpan dalam tulisan, tetapi juga terpelihara dalam hafalan ribuan sahabat.

Seiring berkembangnya Islam dan meluasnya wilayah dakwah, kebutuhan untuk mengumpulkan dan menyusun Al-Qur'an dalam bentuk mushaf makin besar. Hal ini terutama setelah wafatnya Nabi Muhammad ﷺ, ketika banyak para penghafal Al-Qur'an gugur dalam berbagai peperangan. Kondisi tersebut mendorong para sahabat untuk melakukan langkah-langkah strategis demi menjaga keutuhan Al-Qur'an agar tetap terpelihara secara autentik.

Proses kodifikasi Al-Qur'an berlangsung melalui beberapa tahap penting, mulai dari pengumpulan ayat pada masa Khalifah Abu Bakar, penyempurnaan dan penyatuan mushaf pada masa Khalifah Utsman bin Affan, hingga penyebaran mushaf ke berbagai wilayah Islam. Seluruh proses tersebut dilakukan dengan sangat hati-

hati dan melibatkan para sahabat yang memiliki hafalan kuat serta pengetahuan langsung tentang wahyu yang diterima Rasulullah ﷺ.

H. Pemeliharaan Al-Qur'an pada Masa Nabi Muhammad ﷺ

Kondisi masyarakat Arab sebelum kedatangan Islam sering disebut sebagai masa jahiliah. Namun, istilah ini tidak serta-merta bermakna kebodohan intelektual, melainkan lebih tepat dipahami sebagai kondisi moral dan spiritual yang menyimpang. Para ulama dan sejarawan menjelaskan bahwa jahiliah mengandung makna kesombongan, kemarahan, serta ketidaktahuan terhadap kebenaran yang seharusnya diikuti. Dalam pengertian ini, masyarakat Arab pra-Islam bukanlah masyarakat tanpa pengetahuan, melainkan masyarakat yang kerap menolak kebenaran meskipun telah mengetahuinya.

Secara historis, masyarakat Arab pada masa tersebut mengalami kemerosotan dalam berbagai aspek kehidupan, khususnya dalam bidang akidah, sosial, dan moral. Dalam aspek kepercayaan, mereka pada awalnya mewarisi ajaran tauhid Nabi Ibrahim a.s., namun ajaran tersebut mengalami distorsi seiring berjalannya waktu. Praktik penyembahan berhala pun menjadi dominan, terutama setelah diperkenalkan oleh tokoh seperti 'Amr bin Luhayy.

Amr ibn Luhayy adalah seorang pemimpin suku Khuza'ah pada masa pra-Islam yang dikenal dalam tradisi Islam sebagai tokoh yang pertama kali memperkenalkan penyembahan berhala ke Jazirah Arab, khususnya di Makkah. Nama lengkapnya adalah 'Amr bin Luhayy al-Khuza'i. Menurut riwayat, ia pernah melakukan perjalanan ke wilayah Syam dan melihat masyarakat di sana menyembah berhala. Setelah itu, ia membawa berhala bernama Hubal ke Makkah dan meletakkannya di sekitar Ka'bah. Sejak saat itu, praktik penyembahan berhala mulai menyebar luas di kalangan bangsa Arab, padahal sebelumnya mereka masih mewarisi ajaran tauhid Nabi Ibrahim a.s. meskipun sudah banyak mengalami penyimpangan.

Dalam hadis sahih, Nabi Muhammad ﷺ menyebut 'Amr bin Luhayy sebagai orang yang pertama mengubah agama Nabi Ibrahim di Makkah.

رَأَيْتُ عَمْرَو بْنَ عَامِرٍ الْخُزَاعِيَّ يَجْرُ قُصْبَهُ فِي النَّارِ، وَكَانَ أَوَّلَ مَنْ سَيَّبَ
السَّوَابِ

*"Aku melihat 'Amr bin 'Amir al-Khuza'i menyeret ususnya di neraka, dan dialah orang pertama yang mengadakan tradisi sā'ibah (hewan persembahan untuk berhala)."*⁵⁴

Akibatnya, berhala-berhala ditempatkan di sekitar Ka'bah, bahkan dijadikan objek utama ibadah, di samping bentuk-bentuk penyembahan lain seperti kepada malaikat, jin, roh leluhur, dan benda-benda langit. Fenomena ini menunjukkan penyimpangan serius dari ajaran tauhid. Al-Qur'an menggambarkan kondisi ini sebagai bentuk kesesatan yang nyata.

وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ

"Dan mereka menyembah selain Allah sesuatu yang tidak dapat mendatangkan mudarat kepada mereka dan tidak pula memberi manfaat," (QS Yunus [10]: 18).

Dalam aspek sosial, masyarakat Arab pra-Islam juga diwarnai oleh berbagai praktik yang bertentangan dengan nilai kemanusiaan. Perjudian, minuman keras, perampokan, dan peperangan antarsuku merupakan hal yang lazim. Sistem sosial yang berbasis kesukuan (*'aṣabiyyah*) sering kali melahirkan konflik berkepanjangan. Selain itu, kedudukan perempuan sangat rendah; mereka diperlakukan sebagai objek yang dapat diwariskan, bahkan dalam praktik yang lebih ekstrem, bayi perempuan dikubur hidup-hidup karena dianggap sebagai aib. Al-Qur'an secara tegas mengecam praktik tersebut.

وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ

"Dan apabila bayi perempuan yang dikubur hidup-hidup ditanya, karena dosa apakah ia dibunuh," (QS at-Takwir [81]: 8-9).

Kondisi sosial yang timpang juga tampak dalam kesenjangan ekonomi yang tajam. Kelompok kaya hidup dalam kemewahan, sementara kaum miskin mengalami penindasan dan eksploitasi. Perbudakan menjadi praktik umum, di mana seorang budak tidak memiliki hak atas dirinya sendiri.

Meskipun demikian, masyarakat Arab pra-Islam tidak sepenuhnya tanpa peradaban. Mereka memiliki keunggulan dalam bidang bahasa dan sastra, yang terlihat dari tradisi syair yang

54 Al-Bukhari. *Sahih al-Bukhari*, "Kitāb Manāqib al-Anṣār, Bāb Qiṣṣat Khuza'ah," no. hadis 3521; Muslim. *Sahih Muslim*, "Kitāb al-Jannah wa Ṣifāt Na'īmihā," no. hadis 2856.

berkembang pesat. Kemampuan retorika dan daya hafal yang kuat menjadi ciri khas mereka. Hal ini kemudian menjadi salah satu faktor penting dalam penerimaan dan penyebaran Al-Qur'an, yang memiliki keindahan bahasa yang luar biasa.

Perubahan besar terjadi dengan diutusnya Nabi Muhammad ﷺ yang membawa risalah Islam. Islam tidak serta-merta menghapus seluruh tradisi masyarakat Arab, tetapi melakukan proses *tashhīh* (pelurusan) dan *taṣfiyah* (penyucian). Nilai-nilai yang baik dipertahankan dan diarahkan sesuai dengan syariat, sementara praktik-praktik yang menyimpang dihapus secara bertahap. Al-Qur'an menegaskan misi tersebut.

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ
الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ

"Dialah yang mengutus kepada kaum yang ummi seorang rasul dari kalangan mereka, yang membacakan ayat-ayat-Nya kepada mereka, menyucikan mereka, dan mengajarkan kepada mereka kitab dan hikmah," (QS al-Jumuaḥ [62]: 2).

Melalui proses tersebut, masyarakat Arab mengalami transformasi yang mendasar, dari kondisi jahiliyah menuju masyarakat yang berlandaskan tauhid, keadilan, dan akhlak mulia. Perubahan ini tidak terjadi secara instan, melainkan melalui proses panjang yang melibatkan pendidikan, pembinaan, dan keteladanan Nabi Muhammad ﷺ.

Dengan demikian, istilah jahiliyah tidak sekadar menggambarkan ketiadaan ilmu, tetapi lebih pada kondisi moral dan spiritual yang menyimpang dari kebenaran. Kehadiran Islam kemudian menjadi titik balik yang mengubah arah peradaban manusia menuju kehidupan yang lebih beradab dan berkeadilan.

1. Metode Hafalan

Salah satu bentuk pemeliharaan Al-Qur'an yang paling utama sejak masa awal Islam adalah melalui hafalan (*hifẓ*). Tradisi ini telah dimulai sejak wahyu pertama diturunkan kepada Nabi Muhammad ﷺ. Setiap kali menerima wahyu, Rasulullah ﷺ segera menghafalnya, kemudian membacakannya kepada para sahabat agar mereka turut menghafal, memahami, dan mengamalkannya. Dengan demikian, Al-Qur'an tidak hanya tersimpan dalam bentuk tulisan, tetapi juga terpelihara kuat di dalam ingatan kaum muslimin.

Tradisi hafalan ini sangat sesuai dengan budaya masyarakat Arab pada masa itu yang memiliki daya ingat kuat dan terbiasa menghafal syair, silsilah, dan berbagai bentuk sastra lisan. Karena itu, para sahabat mampu menerima dan menghafal ayat-ayat Al-Qur'an dengan sangat baik. Bahkan, banyak di antara mereka menjadikan hafalan Al-Qur'an sebagai bagian penting dalam kehidupan sehari-hari dan ibadah mereka.

Allah Swt. memberikan jaminan khusus terhadap terpeliharanya Al-Qur'an dalam diri Nabi Muhammad ﷺ sebagaimana firman-Nya berikut.

إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ

"Sesungguhnya Kamilah yang akan mengumpulkannya (di dadamu) dan membacakannya. Maka apabila Kami telah selesai membacakannya, ikutilah bacaannya itu," (QS al-Qiyāmah [75]: 17-18).

Ayat ini menunjukkan bahwa Allah sendiri menjamin pengumpulan dan penjagaan Al-Qur'an di dalam hati Nabi Muhammad ﷺ. Jaminan tersebut kemudian diwariskan melalui proses pengajaran dan hafalan kepada para sahabat sehingga Al-Qur'an tetap terpelihara secara mutawatir dari generasi ke generasi.

Rasulullah ﷺ juga memberikan motivasi besar kepada umat Islam untuk mempelajari dan menghafal Al-Qur'an.

حَيْزُكُمْ مَنْ تَعَلَّمَ الْقُرْآنَ وَعَلَّمَهُ

"Sebaik-baik kalian adalah orang yang mempelajari Al-Qur'an dan mengajarkannya."⁵⁵

Hadis ini menjadi dorongan kuat bagi para sahabat untuk berlomba-lomba menghafal Al-Qur'an dan mengajarkannya kepada orang lain. Dari tradisi inilah lahir generasi *huffāz* (para penghafal Al-Qur'an) di kalangan sahabat, seperti Ubayy ibn Ka'b, Abdullah ibn Mas'ud, Zayd ibn Thabit, Abu Musa al-Ashari, dan Salim Mawla Abi Hudhayfah.

Metode hafalan Al-Qur'an pada masa Nabi Muhammad ﷺ dilakukan secara langsung melalui *talaqqi* dan *musyāfahah*,

55 Al-Bukhari. *Sahih al-Bukhari*, "Kitab Faḍā'il al-Qur'an, Bab Khayrukum man ta'Allama al-Qur'an wa 'Allamahu," no. hadis 5027; At-Tirmidzi. *Sunan al-Tirmidhi*, "Kitab Faḍā'il al-Qur'an," no. hadis 2909; Abu Dawud. *Sunan Abi Dawud*, "Kitab al-Ṣalah," no. hadis 1452.

yaitu para sahabat mendengar bacaan Al-Qur'an dari Rasulullah ﷺ kemudian mengulangnya hingga hafal dengan tepat. Nabi Muhammad ﷺ juga sering mengulang bacaan Al-Qur'an bersama Malaikat Jibril setiap bulan Ramadan, dan pada tahun wafatnya beliau pengulangan tersebut dilakukan dua kali. Para sahabat kemudian menirukan metode ini dengan saling menyetorkan hafalan, mengulang bacaan dalam salat, serta mempelajari Al-Qur'an secara bertahap agar hafalan tetap kuat dan terjaga.

Banyak riwayat menunjukkan kuatnya hubungan para sahabat dengan Al-Qur'an. Utsman bin Affan dikenal sangat dekat dengan Al-Qur'an dan diriwayatkan sering mengkhataamkan Al-Qur'an dalam salat malamnya. Dalam beberapa *atsar* disebutkan bahwa beliau pernah mengkhataamkan Al-Qur'an dalam satu rakaat salat malam di dekat Ka'bah. Hal ini menunjukkan betapa kuat hafalan dan kedalaman interaksi para sahabat dengan Al-Qur'an.

Demikian pula Abdullah ibn Mas'ud dikenal sebagai sahabat yang sangat ahli dalam bacaan Al-Qur'an. Rasulullah ﷺ bahkan pernah bersabda bahwa siapa yang ingin membaca Al-Qur'an sebagaimana diturunkan, hendaklah membacanya menurut bacaan Ibnu Mas'ud. Selain itu, rumah-rumah para sahabat pada malam hari dipenuhi suara lantunan Al-Qur'an hingga terdengar seperti dengungan lebah karena banyaknya orang yang membaca dan menghafal Al-Qur'an.

Besarnya kedudukan hafalan Al-Qur'an juga tampak dalam kehidupan sosial para sahabat. Dalam sebuah hadis sahih, Rasulullah ﷺ pernah menikahkan seorang sahabat dengan mahar berupa hafalan Al-Qur'an yang dimilikinya. Ketika sahabat tersebut tidak memiliki harta untuk dijadikan mahar, Nabi Muhammad ﷺ bersabda sebagaimana berikut.

زَوَّجْتُكَهَا بِمَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ

"Aku menikahkan engkau dengannya dengan mahar hafalan Al-Qur'an yang ada padamu," (HR al-Bukhari dan Muslim).⁵⁶

Hadis ini menunjukkan bahwa hafalan dan penguasaan Al-Qur'an memiliki nilai yang sangat tinggi dalam masyarakat Islam

56 Al-Bukhari. *Sahih al-Bukhari*, "Kitab al-Nikah, Bab al-Tazwij 'ala al-Qur'an," no. hadis 5149; Muslim. *Sahih Muslim*, "Kitab al-Nikah," no. hadis 1425.

sejak masa Rasulullah ﷺ. Selain itu, kewajiban membaca Al-Qur'an dalam salat juga menjadi faktor penting dalam memperkuat hafalan kaum muslimin. Karena salat dilaksanakan lima kali sehari dan mengharuskan pembacaan ayat-ayat Al-Qur'an, para sahabat senantiasa mengulang hafalan mereka dalam ibadah sehari-hari. Dengan demikian, hafalan Al-Qur'an terus hidup dalam praktik keagamaan umat Islam dan menjadi sarana utama penjagaan Al-Qur'an sebelum dikodifikasikan secara resmi dalam bentuk mushaf.

Tradisi hafalan tersebut menunjukkan bahwa pemeliharaan Al-Qur'an sejak masa Nabi Muhammad ﷺ berlangsung secara sangat kuat dan sistematis. Al-Qur'an tidak hanya dijaga dalam bentuk tulisan, tetapi lebih dahulu tertanam dalam hati para penghafalnya. Inilah salah satu keistimewaan Al-Qur'an dibanding kitab-kitab sebelumnya, karena ia dipelihara secara kolektif oleh umatnya melalui hafalan yang bersambung secara mutawatir hingga masa sekarang.⁵⁷

2. Pemeliharaan Melalui Penulisan

Di samping dipelihara melalui hafalan, Al-Qur'an juga dijaga melalui penulisan sejak masa Nabi Muhammad ﷺ masih hidup. Setiap kali wahyu turun, Rasulullah ﷺ segera menyampaikannya kepada para sahabat, kemudian memerintahkan sebagian sahabat yang memiliki kemampuan menulis untuk mencatat wahyu tersebut. Para penulis wahyu ini dikenal dengan istilah *kuttāb al-wahy*. Di antara sahabat yang terkenal sebagai penulis wahyu ialah Zayd ibn Thabit, Ali ibn Abi Talib, Uthman ibn Affan, Muawiyah ibn Abi Sufyan, dan beberapa sahabat lainnya.

Penulisan wahyu pada masa Nabi Muhammad ﷺ dilakukan dengan sangat teliti. Rasulullah ﷺ tidak hanya memerintahkan agar ayat ditulis, tetapi juga menjelaskan letak dan urutan ayat tersebut dalam surah tertentu. Hal ini menunjukkan bahwa susunan ayat dan surah Al-Qur'an bersifat *tauqīfī*, yaitu berdasarkan petunjuk langsung dari Rasulullah ﷺ atas bimbingan wahyu Allah Swt., bukan hasil ijtihad para sahabat. Dalam sebuah riwayat disebutkan sebagaimana berikut.

57 Abdul Hayy Al-Farmawi. *Metode Tafsir Maudhui dan Penerapannya*. Bandung: Pustaka Setia, 2002, 239.

كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا تَرَلَّتْ عَلَيْهِ آيَةُ دَعَا بَعْضَ مَنْ يَكْتُبُ، فَيَقُولُ: ضَعُوا هَذِهِ آيَةَ فِي السُّورَةِ الَّتِي يَذْكُرُ فِيهَا كَذَا وَكَذَا

*"Rasulullah ﷺ apabila turun kepadanya suatu ayat, beliau memanggil para penulis wahyu, lalu bersabda: 'letakkanlah ayat ini pada surah yang di dalamnya disebutkan tentang ini dan itu.'"*⁵⁸

Riwayat ini menjadi bukti bahwa proses penulisan Al-Qur'an berlangsung secara terarah dan sistematis sejak masa Rasulullah ﷺ. Dengan demikian, para sahabat tidak menempatkan ayat berdasarkan pendapat pribadi mereka, melainkan berdasarkan petunjuk Nabi Muhammad ﷺ.

Untuk menjaga kemurnian Al-Qur'an, Rasulullah ﷺ pada masa awal juga melarang penulisan selain Al-Qur'an agar wahyu tidak bercampur dengan hadis atau ucapan beliau lainnya.

لَا تَكْتُبُوا عَنِّي، وَمَنْ كَتَبَ عَنِّي غَيْرَ الْقُرْآنِ فَلْيَمْحُ

*"Janganlah kalian menulis dariku selain Al-Qur'an. Barang siapa menulis dariku selain Al-Qur'an, maka hendaklah ia menghapusnya."*⁵⁹

Larangan ini menunjukkan perhatian besar Rasulullah ﷺ terhadap penjagaan keaslian Al-Qur'an. Pada masa awal Islam, prioritas utama adalah memastikan wahyu Al-Qur'an terpelihara secara murni dan tidak tercampur dengan perkataan lain.

Meskipun penulisan Al-Qur'an telah dilakukan sejak masa Nabi Muhammad ﷺ, para ulama menjelaskan bahwa tulisan pada saat itu lebih berfungsi sebagai sarana pendukung (*mnemonic*) bagi hafalan, bukan sebagai satu-satunya media penyimpanan wahyu. Hal ini disebabkan tradisi utama masyarakat Arab ketika itu adalah budaya hafalan. Karena itu, sebelum ayat-ayat Al-Qur'an ditulis, ayat-ayat tersebut terlebih dahulu telah dihafal oleh Rasulullah ﷺ dan para sahabat.

Ayat-ayat Al-Qur'an ditulis pada berbagai media sederhana yang tersedia saat itu, seperti pelepah kurma, tulang belikat unta, batu

58 Abū Dāwud, Sulaymān ibn al-Asy'ats al-Sijistānī. *Sunan Abī Dāwud*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996, "Kitāb al-Ṣalāh, Bāb Ta'līf al-Qur'ān," no. hadis 786; Al-Tirmizī, Abū 'Īsā Muḥammad ibn 'Īsā. *Sunan al-Tirmizī*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1998, "Kitāb Tafsīr al-Qur'ān, Bāb wa Min Sūrah al-Tawbah," no. hadis 3086.

59 Muslim ibn al-Hajjāj al-Naysābūrī. *Ṣaḥīḥ Muslim*. "Kitāb al-Zuhd wa al-Raqā'iq, Bāb al-Tatsabbut fī al-Ḥadīth wa Ḥukm Kitābat al-'Ilm," no. hadis 3004.

tipis, kulit, kayu, dan lembaran-lembaran kulit (*ṣuḥuf*). Fakta sejarah menunjukkan bahwa sebagian ayat Al-Qur'an telah ditulis sejak periode Makkah. Hal ini tampak dalam kisah masuk Islamnya Umar bin Khattab, ketika beliau mendengar dan membaca ayat-ayat surah Ṭāhā dari sebuah lembaran tulisan yang berada di rumah saudaranya. Peristiwa tersebut menjadi bukti bahwa penulisan Al-Qur'an sudah berlangsung, bahkan sebelum hijrah ke Madinah.

Walaupun masyarakat Arab pada masa itu belum dikenal sebagai masyarakat yang maju dalam tradisi literasi tulis, Islam memberikan perhatian yang sangat besar terhadap budaya membaca dan menulis. Wahyu pertama yang turun justru dimulai dengan perintah membaca dan penegasan tentang pena sebagai sarana ilmu pengetahuan.

اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ

"Bacalah dengan (menyebut) nama Tuhanmu yang menciptakan. Dia menciptakan manusia dari segumpal darah. Bacalah! Tuhanmulah Yang Mahamulia, yang mengajar (manusia) dengan pena. Dia mengajarkan manusia apa yang tidak diketahuinya," (QS al-'Alaq [96]: 1-5).

Ayat ini menunjukkan bahwa membaca dan menulis merupakan fondasi penting dalam peradaban ilmu pengetahuan Islam. Karena itu, pemeliharaan Al-Qur'an melalui tulisan menjadi bagian dari pengembangan tradisi keilmuan Islam sejak masa awal kenabian.

Perhatian Nabi Muhammad ﷺ terhadap pendidikan literasi juga terlihat dalam peristiwa tebusan Perang Badar. Setelah perang tersebut, sebagian tawanan yang memiliki kemampuan membaca dan menulis diberi kesempatan membebaskan diri dengan cara mengajarkan keterampilan membaca dan menulis kepada kaum muslimin. Kebijakan ini menunjukkan bahwa Rasulullah ﷺ sangat memperhatikan pengembangan budaya literasi di tengah masyarakat Islam.

Dengan demikian, pemeliharaan Al-Qur'an melalui penulisan berjalan seiring dengan tradisi hafalan. Kedua metode tersebut saling melengkapi dan menjadi sarana utama dalam menjaga keaslian Al-Qur'an sejak masa Nabi Muhammad ﷺ. Hafalan menjaga Al-Qur'an

dalam ingatan para sahabat, sedangkan penulisan memperkuat dokumentasi wahyu agar tetap terpelihara secara akurat dan sistematis hingga kemudian dikodifikasikan dalam bentuk mushaf pada masa para khalifah.

I. Pemeliharaan Al-Qur'an pada Masa Abu Bakar

Pemeliharaan dan kodifikasi Al-Qur'an pada masa Abu Bakar ash-Shiddiq merupakan fase penting dalam sejarah penjagaan wahyu setelah wafatnya Nabi Muhammad ﷺ. Setelah Rasulullah menyelesaikan tugas risalahnya, dan wafat pada tahun 11 H, umat Islam menghadapi berbagai tantangan besar, di antaranya munculnya gerakan pembangkangan yang berujung pada terjadinya Perang Yamamah pada tahun 12 H. Dalam peristiwa tersebut, banyak sahabat yang dikenal sebagai penghafal Al-Qur'an (*huffāz*) gugur, bahkan jumlahnya mencapai sekitar tujuh puluh orang menurut riwayat yang masyhur. Keadaan ini menimbulkan kekhawatiran mendalam di kalangan sahabat, khususnya Umar bin Khattab, akan kemungkinan hilangnya sebagian ayat Al-Qur'an jika para penghafalnya terus berkurang.

Dengan latar belakang tersebut, Umar bin Khattab mengusulkan kepada Abu Bakar agar Al-Qur'an dikumpulkan dalam satu himpunan tertulis. Pada awalnya, Abu Bakar menunjukkan keraguan, karena hal itu belum pernah dilakukan pada masa Nabi Muhammad ﷺ. Ia berkata, "bagaimana aku melakukan sesuatu yang tidak pernah dilakukan oleh Rasulullah ﷺ?" Namun Umar terus meyakinkannya dengan mengatakan, "demi Allah, itu adalah suatu kebaikan." Perdebatan ini akhirnya berujung pada kelapangan hati Abu Bakar setelah ia menyadari besarnya kemaslahatan yang terkandung dalam usulan tersebut.

Untuk melaksanakan tugas besar ini, Abu Bakar menunjuk Zaid bin Tsabit, seorang sahabat yang dikenal cerdas, amanah, dan pernah menjadi penulis wahyu pada masa Rasulullah ﷺ. Penunjukan ini bukan tanpa pertimbangan, sebab Zaid memiliki kedudukan penting dalam proses penulisan Al-Qur'an sebelumnya. Ketika menerima tugas tersebut, Zaid merasakan beratnya amanah yang diemban, bahkan ia menyatakan bahwa memindahkan gunung terasa lebih ringan dibandingkan mengumpulkan Al-Qur'an.

Riwayat sahih yang menjelaskan peristiwa ini tercantum dalam hadis berikut.

عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ قَالَ: أُرْسِلَ إِلَيَّ أَبُو بَكْرٍ مَقْتَلَ أَهْلِ الْيَمَامَةِ، فَإِذَا عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ عِنْدَهُ، قَالَ أَبُو بَكْرٍ: إِنَّ عُمَرَ أَتَانِي فَقَالَ: إِنَّ الْقَتْلَ قَدْ اسْتَحَرَّ يَوْمَ الْيَمَامَةِ بِالْقُرَّاءِ... فَأَرَى أَنْ تَجْمَعَ الْقُرْآنَ

*"Dari Zaid bin Tsabit, ia berkata: Abu Bakar mengutus seseorang kepadaku setelah peristiwa Yamamah, sementara Umar berada di sisinya. Abu Bakar berkata: 'sesungguhnya Umar telah datang kepadaku dan mengatakan bahwa banyak para qari yang gugur pada hari Yamamah... dan aku berpendapat agar engkau mengumpulkan Al-Qur'an.'"*⁶⁰

Dalam riwayat tersebut disebutkan bahwa Zaid bin Tsabit menyebutkan perasaannya saat itu.

قَالَ زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ: وَاللَّهِ لَوْ كَفَّفُونِي نَقْلَ جَبَلٍ مَا كَانَ أَثْقَلَ عَلَيَّ مِمَّا أَمَرَنِي بِهِ مِنْ جَمْعِ الْقُرْآنِ

*"Zaid bin Tsabit berkata: Demi Allah, seandainya mereka memerintahkanku memindahkan gunung, itu tidak lebih berat bagiku daripada mengumpulkan Al-Qur'an."*⁶¹

Dalam melaksanakan tugas pengumpulan Al-Qur'an, Zaid bin Tsabit memang menjadi petugas utama dan ketua pelaksana, namun proses ini tidak dilakukan seorang diri. Pengumpulan mushaf pada masa Khalifah Abu Bakar ash-Shiddiq berlangsung secara kolektif dengan keterlibatan para sahabat senior, terutama Umar bin Khattab sebagai pengusul dan pengawas utama proyek kodifikasi. Selain itu, para sahabat penghafal Al-Qur'an dan penulis wahyu juga turut berperan dalam proses verifikasi ayat-ayat Al-Qur'an.

Di antara sahabat yang terlibat dalam proses pengumpulan dan verifikasi tersebut adalah Zaid bin Tsabit, Ubay bin Ka'ab, Ali bin Abi Thalib, Abdullah bin Mas'ud, Abu Zaid bin Sakan, Mu'adz bin Jabal, serta para penghafal Al-Qur'an lainnya yang menjadi rujukan hafalan dan saksi penulisan wahyu.

60 Al-Bukhārī. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. "Kitāb Faḍā'il al-Qur'ān, Bāb Jam' al-Qur'ān," no. hadis 4986.

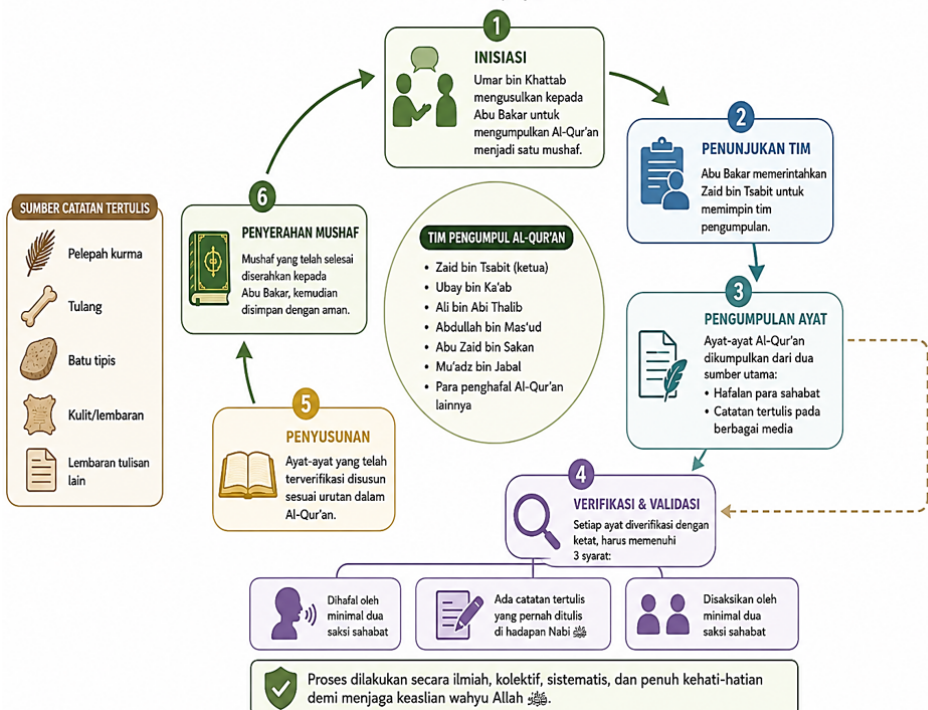
61 Al-Bukhārī. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. "Kitāb Faḍā'il al-Qur'ān, Bāb Jam' al-Qur'ān," no. hadis 4986.

Dalam melaksanakan tugasnya, Zaid bin Tsabit bersama tim menggunakan metode yang sangat teliti dan ketat. Mereka tidak hanya mengandalkan hafalan para sahabat, tetapi juga mengumpulkan catatan tertulis yang tersebar pada berbagai media seperti pelepah kurma, tulang, batu tipis, kulit, dan lembaran-lembaran lainnya. Setiap ayat yang dikumpulkan harus memenuhi beberapa syarat verifikasi. Pertama, ayat tersebut dihafal oleh para sahabat; kedua, terdapat bukti tertulis yang pernah ditulis di hadapan Nabi Muhammad ﷺ; dan ketiga, keberadaannya disaksikan minimal oleh dua orang saksi. Dengan demikian, validitas setiap ayat dipastikan melalui kombinasi hafalan kolektif, dokumen tertulis, dan kesaksian para sahabat.

Metode ini menunjukkan bahwa proses kodifikasi Al-Qur'an pada masa Abu Bakar dilakukan secara ilmiah, kolektif, sistematis, dan penuh kehati-hatian demi menjaga keaslian serta autentisitas Al-Qur'an.

METODE PENGUMPULAN AL-QUR'AN PADA MASA ABU BAKAR

Dilakukan secara kolektif, sistematis, dan sangat teliti untuk memastikan keaslian setiap ayat Al-Qur'an.



Dalam proses tersebut, Zaid menemukan ayat terakhir dari surah at-Taubah pada seorang sahabat, yaitu Khuzaimah al-Anshari, yang tidak ditemukan pada sahabat lainnya dalam bentuk tertulis, meskipun tetap diakui melalui hafalan. Berikut ayat tersebut.

لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ
رَءُوفٌ رَّحِيمٌ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ
الْعَرْشِ الْعَظِيمِ

"Sesungguhnya telah datang kepadamu seorang rasul dari kaummu sendiri, berat terasa olehnya penderitaan yang kamu alami, sangat menginginkan (keimanan dan keselamatan) bagimu, dan terhadap orang-orang mukmin ia sangat penyantun lagi penyayang. Maka jika mereka berpaling, katakanlah: 'cukuplah Allah bagiku, tidak ada Tuhan selain Dia. Hanya kepada-Nya aku bertawakal, dan Dia adalah Tuhan yang memiliki 'Arsy yang agung,'" (QS at-Taubah [9]: 128-129).

Setelah proses pengumpulan selesai, lembaran-lembaran Al-Qur'an (*ṣuḥuf*) tersebut disimpan oleh Abu Bakar hingga wafat. Selanjutnya mushaf tersebut berpindah ke tangan Umar bin Khattab, dan setelah beliau wafat, disimpan oleh Hafshah binti Umar. Naskah inilah yang kemudian menjadi rujukan utama dalam proses standardisasi Al-Qur'an pada masa berikutnya.

Dengan demikian, kodifikasi Al-Qur'an pada masa Abu Bakar aṣ-Ṣiddīq merupakan langkah strategis yang lahir dari ijtihad para sahabat dalam menjaga keutuhan wahyu. Meskipun tidak dilakukan pada masa Nabi Muhammad ﷺ, langkah ini memiliki dasar kemaslahatan yang kuat serta didukung oleh metode yang sangat ketat, sehingga menjadikan Al-Qur'an tetap terjaga keasliannya sebagaimana jaminan Allah Swt. dalam firman-Nya.

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ

"Sesungguhnya Kami lah yang menurunkan Al-Qur'an, dan sesungguhnya Kami benar-benar menjaganya," (QS al-Hijr [15]: 9).

J. Pemeliharaan Al-Qur'an pada Masa Utsman bin 'Affan

Kodifikasi Al-Qur'an pada masa Utsman bin Affan merupakan fase ketiga dalam sejarah pemeliharaan wahyu setelah masa Nabi

Muhammad ﷺ dan masa Abu Bakar ash-Shiddiq. Jika pada masa Nabi Al-Qur'an dipelihara melalui hafalan dan penulisan, serta pada masa Abu Bakar dikumpulkan dalam satu himpunan lembaran (*ṣuḥuf*), maka pada masa Utsman proses tersebut mencapai tahap standardisasi dan penyatuan bacaan umat Islam dalam satu mushaf resmi yang dikenal dengan *Mushaf Utsmani*.

Seiring dengan meluasnya wilayah Islam hingga ke berbagai negeri seperti Syam, Irak, Armenia, dan Azerbaijan, umat Islam yang berasal dari latar belakang bahasa dan dialek yang berbeda mulai membaca Al-Qur'an dengan variasi *qirā'āt* yang beragam. Perbedaan ini pada awalnya masih berada dalam koridor yang dibenarkan, karena Al-Qur'an memang diturunkan dalam beberapa dialek (*sab'ah aḥruf*). Namun dalam perkembangannya, perbedaan tersebut mulai menimbulkan perselisihan, bahkan saling menyalahkan di antara kaum muslimin.

Kondisi ini makin mengkhawatirkan ketika Hudzaifah bin al-Yaman kembali dari ekspedisi militer di wilayah Armenia dan Azerbaijan. Ia menyaksikan langsung perbedaan bacaan Al-Qur'an yang memicu perdebatan di tengah pasukan muslim. Kekhawatiran ini kemudian ia sampaikan kepada Khalifah Utsman dengan peringatan yang tegas agar umat Islam tidak mengalami perpecahan sebagaimana yang terjadi pada umat terdahulu.

Riwayat sahih menjelaskan peristiwa tersebut.

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ حُذَيْفَةَ بْنَ الْيَمَانَ قَدِمَ عَلَى عُثْمَانَ. وَكَانَ يُعَازِي أَهْلَ الشَّامِ فِي فَتْحِ أَرْمِينِيَّةٍ وَأَذْرَبِيجَانَ مَعَ أَهْلِ الْعِرَاقِ. فَأَفْرَعَ حُذَيْفَةَ اخْتِلَافَهُمْ فِي الْقِرَاءَةِ. فَقَالَ لِعُثْمَانَ: أَدْرِكْ هَذِهِ الْأُمَّةَ قَبْلَ أَنْ يَخْتَلِفُوا فِي الْكِتَابِ اخْتِلَافَ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى

"Dari Anas bin Malik, bahwa Hudzaifah bin al-Yaman datang kepada Utsman setelah peperangan di Armenia dan Azerbaijan, lalu ia merasa khawatir terhadap perbedaan bacaan mereka, maka ia berkata: 'selamatkan umat ini sebelum mereka berselisih tentang kitab (Al-Qur'an) sebagaimana perselisihan Yahudi dan Nasrani,'" (HR Bukhari).⁶²

62 Al-Bukhārī. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. "Kitāb Faḍā'il al-Qur'ān, Bāb Jam' al-Qur'ān," no. hadis 4987.

Mendengar laporan tersebut, Utsman segera mengambil langkah strategis untuk menyatukan umat Islam dalam satu bacaan yang baku. Ia meminta mushaf yang sebelumnya dikumpulkan pada masa Abu Bakar dan disimpan oleh Hafshah binti Umar untuk dijadikan rujukan utama. Mushaf tersebut kemudian disalin kembali oleh tim khusus yang terdiri dari para sahabat ahli Al-Qur'an, yaitu Zaid bin Tsabit, Abdullah bin az-Zubair, Sa'id bin al-Ash, dan Abdurrahman bin Harits bin Hisyam.

Dalam proses penyalinan tersebut, Utsman memberikan arahan penting bahwa apabila terjadi perbedaan dalam penulisan lafaz, maka hendaknya dikembalikan kepada dialek Quraisy, karena Al-Qur'an diturunkan dengan bahasa mereka. Arahan ini menunjukkan adanya upaya standardisasi yang berbasis pada otoritas linguistik yang paling autentik.

Dalil utama mengenai arahan Khalifah 'Utsman bin 'Affan agar penulisan Al-Qur'an dikembalikan kepada dialek Quraisy terdapat dalam hadis riwayat *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dari Anas bin Malik.

أَرْسَلَ عُثْمَانُ إِلَى زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ وَسَعِيدِ بْنِ الْعَاصِ وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ وَعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ هِشَامٍ، فَنَسَخُوهَا فِي الْمَصَاحِفِ، وَقَالَ عُثْمَانُ لِلرَّهْطِ الْقُرَشِيِّينَ الثَّلَاثَةِ: إِذَا اخْتَلَفْتُمْ أَنْتُمْ وَزَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ فِي شَيْءٍ مِنَ الْقُرْآنِ فَاكْتُبُوهُ بِلِسَانِ قُرَيْشٍ، فَإِنَّمَا نَزَلَ بِلِسَانِهِمْ

"Utsman mengirim kepada Zaid bin Tsabit, Sa'id bin al-'Ash, Abdullah bin az-Zubair, dan Abdurrahman bin al-Harits bin Hisyam, lalu mereka menyalin mushaf-mushaf itu. Utsman berkata kepada tiga orang Quraisy tersebut: 'apabila kalian berselisih dengan Zaid bin Tsabit tentang sesuatu dari Al-Qur'an, maka tulislah dengan bahasa Quraisy, karena Al-Qur'an diturunkan dengan bahasa mereka,'" (HR al-Bukhārī).⁶³

Setelah proses penyalinan selesai, mushaf-mushaf tersebut kemudian dikirim ke berbagai wilayah Islam sebagai rujukan resmi, sementara mushaf-mushaf lain yang tidak sesuai dengan standar tersebut diperintahkan untuk tidak digunakan lagi. Langkah ini bukan untuk menghapus keragaman yang sah dalam *qirā'āt*, melainkan untuk mencegah kekeliruan dan perpecahan di tengah umat.

63 Al-Bukhārī. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. "Kitāb Faḍā'il al-Qur'ān, Bāb Jam' al-Qur'ān," no. hadis 4987.

Kebijakan ini terbukti efektif dalam menyatukan kaum muslimin dalam satu bacaan yang terjaga. Bahkan para sahabat besar memberikan apresiasi terhadap langkah Utsman. Diriwayatkan bahwa Ali bin Abi Thalib berkata sebagaimana berikut.

لَوَلَيْتُ مَا وَلَّى عُثْمَانُ لَعَمِلْتُ فِي الْمَصَاحِفِ مِثْلَ الَّذِي عَمِلَ

"Seandainya aku memegang urusan sebagaimana yang dipegang Utsman, niscaya aku akan melakukan terhadap mushaf-mushaf seperti apa yang telah dilakukan Utsman."⁶⁴

Dengan demikian, kodifikasi Al-Qur'an pada masa Utsman bin Affan tidak hanya merupakan upaya administratif, tetapi juga langkah strategis dalam menjaga persatuan umat dan keautentikan wahyu. Mushaf yang dihasilkan pada masa ini, yang dikenal sebagai *Mushaf Utsmani* atau *al-Imām*, menjadi standar yang diwariskan secara turun-temurun hingga hari ini. Keseluruhan proses ini pada hakikatnya merupakan manifestasi dari janji Allah Swt. dalam menjaga Al-Qur'an.

Melalui usaha kolektif para sahabat dan kebijakan visioner Khalifah Utsman, Al-Qur'an tetap terpelihara keasliannya, baik dari sisi teks maupun bacaannya, sehingga dapat diwariskan secara autentik kepada generasi berikutnya. Untuk memudahkan pemahaman terkait perbedaan kodifikasi pada masa Abu Bakar As-Shiddiq dan masa Utsman bin Affan, perhatikan gambar berikut.

64 Ibn Abī Dāwūd. *Sunan Abu Dawud ...*, "Kitāb al-Maṣāḥif," 22; Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī. *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān ...*, 1: 175.

PERBEDAAN KODIFIKASI AL-QUR'AN PADA MASA ABU BAKAR DAN UTSMAN

KODIFIKASI PADA MASA ABU BAKAR (±11 H)	ASPEK	KODIFIKASI PADA MASA UTSMAN (±25 H)
 Mengumpulkan dan menghimpun ayat-ayat Al-Qur'an yang tersebar setelah banyaknya penghafal gugur di Perang Yamamah.	TUJUAN	 Menyeragamkan mushaf untuk mencegah perbedaan bacaan yang mulai terjadi di berbagai wilayah.
 - Dipimpin oleh Zaid bin Tsabit atas perintah Abu Bakar. - Dibantu oleh para sahabat penghafal dan penulis wahyu.	PELAKSANA	 - Dipimpin oleh Zaid bin Tsabit atas perintah Utsman. - Dibantu oleh tim penyalin dari berbagai kabilah Quraisy.
 - Hafalan para sahabat - Catatan tertulis (pelelep kurma, tulang, batu tipis, lembaran, dll.) - Disaksikan minimal dua saksi.	SUMBER PENGUMPULAN	 - Berpedoman pada mushaf yang telah dihimpun Abu Bakar, - Mengacu pada hafalan dan bacaan sahabat Quraisy.
 Satu mushaf induk (al-mushaf al-jami') disimpan oleh Abu Bakar, kemudian berpindah kepada Umar, lalu kepada Hafshah.	BENTUK HASIL	 Beberapa mushaf standar yang sama (mushaf Utsmani) untuk dikirim ke berbagai wilayah Islam.
 - Kodifikasi pertama, bersifat kolektif dan darurat. - Fokus pada pengumpulan dan penjagaan keaslian ayat.	CIRI KHAS	 - Standarisasi bacaan dan penulisan. - Menggunakan dialek Quraisy. - Memusnahkan mushaf-mushaf lain yang tidak sesuai standar.



Intinya: Kodifikasi masa Abu Bakar = Pengumpulan & Penghimpunan
Kodifikasi masa Utsman = Standarisasi & Penyeragaman

K. Pemberian Titik dan Harakat (Baris) pada Al-Qur'an

Penulisan harakat dan titik dalam Al-Qur'an merupakan salah satu fase penting dalam sejarah pemeliharaan wahyu, khususnya setelah masa kodifikasi pada era Utsman bin Affan. Pada masa Nabi Muhammad ﷺ dan para khulafaurasyidin, mushaf Al-Qur'an ditulis tanpa tanda baca, baik berupa harakat (baris) maupun titik pembeda huruf. Tulisan Arab pada masa itu masih bersifat

sederhana, sehingga tidak terdapat perbedaan visual antara huruf-huruf yang memiliki bentuk serupa, seperti ث, ت, ب, dan ن. Meskipun demikian, kondisi ini tidak menimbulkan kesulitan berarti bagi masyarakat Arab saat itu, karena mereka memiliki kemampuan bahasa dan daya hafal yang tinggi. Perhatikan gambar mushaf Al-Qur'an pada masa Utsman bin Affan yang ditulis tanpa baris dan titik.



Namun, seiring meluasnya wilayah Islam dan masuknya bangsa non-Arab (*'ajam*) ke dalam Islam, muncul kekhawatiran akan terjadinya kesalahan dalam membaca Al-Qur'an. Kesalahan

ini tidak hanya berdampak pada pelafalan, tetapi juga berpotensi memengaruhi makna ayat. Oleh karena itu, para ulama dan penguasa muslim melakukan berbagai ijtihad untuk menjaga ketepatan bacaan Al-Qur'an, tanpa mengubah teks aslinya.

Upaya pemberian tanda baca dimulai pada masa Dinasti Umayyah, sekitar empat dekade setelah wafatnya Nabi Muhammad ﷺ. Tokoh yang dikenal sebagai pelopor dalam pemberian harakat adalah Abu al-Aswad ad-Du'ali, Abu al-Aswad al-Du'ali (w. 69 H/688 M) merupakan seorang tabiin, ahli bahasa Arab, *qira'at*, dan sastra yang dikenal sebagai peletak dasar ilmu nahu serta tokoh awal yang berperan dalam pemberian tanda baca pada mushaf Al-Qur'an. Upaya ini dilakukan untuk menjaga ketepatan bacaan Al-Qur'an setelah Islam menyebar luas ke wilayah non-Arab dan mulai muncul kesalahan dalam pelafalan ayat-ayat Al-Qur'an.

Dalam sebagian riwayat disebutkan bahwa gagasan awal penyusunan kaidah bahasa Arab dan penjagaan bacaan Al-Qur'an berasal dari arahan Ali bin Abi Talib. Namun, mayoritas sejarawan *'ulūm al-qur'ān* menjelaskan bahwa pemberian titik dan tanda baca pada mushaf secara praktis dilakukan pada masa Dinasti Umayyah atas perintah gubernur Basrah, Ziyad. Disebutkan bahwa Ziyad meminta Abu al-Aswad membuat sistem tanda baca karena mulai muncul kesalahan dalam membaca Al-Qur'an di kalangan masyarakat non-Arab. Abu al-Aswad pada awalnya menolak, tetapi kemudian menerima setelah mendengar seseorang salah membaca ayat Al-Qur'an. Dari usaha inilah kemudian berkembang sistem harakat dan tanda baca yang menjadi dasar penulisan mushaf Al-Qur'an hingga sekarang.⁶⁵

Ia menciptakan sistem tanda berupa titik-titik berwarna untuk menunjukkan harakat: titik di atas untuk fathah, titik di bawah untuk kasrah, dan titik di depan untuk damah. Sistem ini dikenal sebagai *nuqaṭ al-i'rāb* (نُقَطُ الإِعْرَاب) atau titik-titik harakat berupa sistem titik-titik berwarna sebagai penanda bunyi vokal.

65 As-Suyuthi. *Al-Itqan fi Ulum al-Qur'an*, 2: 171-172; dan Az-Zarqani. *Manahil al-Irfan fi Ulum al-Qur'an*, 1:401-403.

Harakat	Bentuk Awal	Posisi Titik
Fathah (a)	• Merah	Di Atas Huruf
Kasrah (i)	• Merah	Di Bawah Huruf
Damah (u)	• Merah	Di Depan Huruf
Tanwin	Dua Titik	Sesuai Posisi Harakat

Titik di atas huruf artinya huruf dibaca fathah, titik di bawah huruf artinya huruf dibaca kasrah, dan titik di depan huruf artinya huruf dibaca damah.

Seiring perkembangan, muncul kebutuhan untuk membedakan bentuk huruf yang serupa. Maka pada masa pemerintahan Abdul Malik bin Marwan, melalui gubernurnya al-Hajjaj bin Yusuf, ditugaskan dua ahli bahasa, yaitu Nasr bin 'Asim dan Yahya bin Ya'mar,⁶⁶ untuk menyusun sistem titik pembeda huruf (*nuqaṭ al-i'jām*). Sistem ini dikenal dengan nama *nuqaṭ al-i'jām* (نقط الإعجام). Sistem ini bertujuan untuk membedakan huruf-huruf yang memiliki bentuk sama, seperti ب (satu titik bawah), ت (dua titik atas), dan ث (tiga titik atas), serta pasangan huruf lainnya. Perhatikan gambar berikut untuk memahaminya dengan mudah.

66 Nasr ibn Asim adalah seorang tabiin, ahli bahasa Arab, dan murid Abu al-Aswad al-Du'ali yang dikenal berperan dalam pengembangan sistem titik pembeda huruf (*i'jām*) pada mushaf Al-Qur'an. Ia hidup pada masa Dinasti Umayyah dan turut membantu penyempurnaan penulisan mushaf agar pembacaan Al-Qur'an tidak keliru, terutama bagi kaum muslim non-Arab. Nasr bin 'Asim juga dikenal sebagai ahli nahu dari Basrah dan wafat sekitar tahun 89 H. Adapun Yahya ibn Yamar adalah seorang tabiin, ahli *qira'at*, bahasa Arab, dan murid Abu al-Aswad al-Du'ali yang turut berkontribusi dalam pengembangan tanda baca dan titik pada mushaf Al-Qur'an. Ia dikenal sebagai salah satu ulama awal di Basrah yang aktif mengajarkan Al-Qur'an dan ilmu bahasa Arab. Bersama Nasr bin 'Asim, ia disebut membantu penyempurnaan sistem penulisan mushaf pada masa pemerintahan Umayyah demi menjaga ketepatan bacaan Al-Qur'an. Yahya bin Ya'mar wafat sekitar tahun 129 H. Lihat: *Siyar A'lam al-Nubala* karya Al-Dhahabi, 4: 80 dan 4: 441.

ب ، ث ، ت ، ن ، ي	ب
د ، ذ ، د ، ن ، ي	د
ج ، ش ، ت ، ن ، ي	ج
ب ، ث ، ت ، ن ، ي	ب
ج ، ح ، خ	ح
ج ، ح ، خ	ح
ج ، ح ، خ	ح
ج ، ح ، خ	ح

©IbnulYemen

Pada tahap selanjutnya, muncul persoalan baru karena kesamaan bentuk antara titik harakat dan titik huruf. Untuk mengatasi hal ini, seorang ulama besar bahasa Arab, Khalil bin Ahmad al-Farahidi, melakukan reformulasi sistem tanda baca. Ia mengganti sistem titik harakat dengan simbol yang digunakan hingga saat ini, seperti fathah (ـَ), kasrah (ـِ), damah (ـُ), serta menambahkan tanda sukun, tasydid, dan tanwin. Inovasi ini menjadikan sistem penulisan Al-Qur'an lebih jelas dan mudah dipahami oleh berbagai kalangan.

REFORMASI SISTEM HARAkat OLEH KHALIL BIN AHMAD AL-FARAHIDI

— Menyempurnakan sistem tanda baca Al-Qur'an agar lebih jelas, mudah dibaca, dan tidak rancu. —



Reformasi yang dilakukan Al-Khalil bin Ahmad⁶⁷ merupakan tahap penting dalam sejarah penulisan Al-Qur'an. Ia menyempurnakan sistem harakat dengan mengganti titik-titik vokal menjadi simbol khusus seperti fathah, kasrah, dan damah, serta menambahkan sukun, tasydid, dan tanwin. Sistem ini membuat mushaf Al-Qur'an menjadi lebih jelas, sistematis, dan mudah dibaca oleh seluruh umat Islam hingga masa sekarang.

Perkembangan selanjutnya terjadi pada masa Dinasti Abbasiyah, di mana para ulama terus menyempurnakan sistem tanda baca Al-Qur'an, termasuk penambahan tanda wakaf (berhenti), *ibtida'* (memulai), pembagian ayat, serta tanda-tanda tajwid. Upaya ini bertujuan untuk membantu umat Islam membaca Al-Qur'an dengan benar, khususnya bagi mereka yang bukan penutur asli bahasa Arab.

Keseluruhan proses ini menunjukkan bahwa penambahan titik dan harakat bukanlah bentuk perubahan terhadap Al-Qur'an, melainkan sarana untuk menjaga keaslian bacaan. Hal ini sejalan dengan jaminan Allah Swt. dalam surah al-Hijr [15]: 9.

Dengan demikian, ijtihad para ulama dalam menciptakan sistem tanda baca merupakan bagian dari realisasi penjagaan Ilahi terhadap Al-Qur'an. Tanpa upaya tersebut, akan sangat sulit bagi umat Islam lintas bahasa dan generasi untuk membaca dan memahami Al-Qur'an secara benar. Hal ini sekaligus menunjukkan bahwa peran ulama sebagai pewaris para nabi sangat vital dalam menjaga dan meneruskan ajaran Islam secara autentik.

67 Al-Khalil ibn Ahmad al-Farahidi (w. 170 H/786 M) adalah seorang ulama besar dalam bidang bahasa Arab, nahu, *qira'at*, dan sastra dari Basrah. Nama lengkapnya adalah Abū 'Abd al-Rahmān al-Khalil bin Aḥmad al-Farāhīdī. Ia dikenal sebagai tokoh yang menyempurnakan sistem harakat dan tanda baca Arab yang kemudian digunakan dalam penulisan mushaf Al-Qur'an hingga sekarang, menggantikan sistem titik berwarna yang digunakan sebelumnya. Selain itu, Al-Khalil juga terkenal sebagai peletak ilmu *'arūḍ* (ilmu *wazan* syair Arab) dan penyusun kamus bahasa Arab pertama, yaitu *Kitab al-Ayn*. Ia merupakan guru dari Sibawayh, tokoh besar ilmu nahu dalam tradisi Basrah. Lihat: *Siyar A'lam al-Nubala* karya Al-Dhahabi, 7: 429-438.

BAB III

TAFSIR DAN TAKWIL

A. Pengertian Tafsir

Secara etimologis, kata tafsir berasal dari bahasa Arab *fassara-yufassiru-tafsīran* yang berarti menjelaskan, menerangkan, atau menyingkap sesuatu yang samar.⁶⁸ Dalam penggunaan bahasa Arab klasik, istilah tafsir digunakan untuk menjelaskan makna suatu perkataan agar dapat dipahami dengan jelas. Oleh karena itu, tafsir berkaitan erat dengan aktivitas penjelasan dan pengungkapan makna suatu teks. Dalam Al-Qur'an kata tafsir juga dimaknai sebagai penjelasan.

وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا

“Tidaklah mereka datang kepadamu (membawa) sesuatu yang aneh, kecuali Kami datangkan kepadamu kebenaran dan penjelasan yang terbaik,” (QS al-Furqan [25]: 33).

Secara terminologi, para ulama memberikan definisi yang beragam mengenai tafsir, meskipun substansinya memiliki kesamaan. Al-Zarkashī mendefinisikan tafsir sebagai ilmu untuk memahami kitab Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad ﷺ, menjelaskan makna-maknanya, serta mengeluarkan hukum dan hikmah yang terkandung di dalamnya.⁶⁹ Definisi ini menunjukkan bahwa tafsir tidak hanya berfungsi menjelaskan makna literal ayat, tetapi juga menggali pesan hukum, nilai, dan petunjuk yang terdapat dalam Al-Qur'an.

Sementara itu, Al-Suyūṭī menjelaskan bahwa tafsir adalah ilmu yang membahas turunnya ayat Al-Qur'an, keadaan-keadaannya, kisah-kisahannya, sebab-sebab turunnya, susunan makiyah dan madaniah, *muhkam* dan *mutasyabih*, *nasikh* dan *mansukh*, umum (*aam*) dan khusus (*khas*), *mantuq* dan *mafhum*, janji dan ancaman, serta berbagai aspek yang berkaitan dengan pemahaman Al-Qur'an.⁷⁰

68 Ibn Manẓūr. *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār Ṣādir, 1994, 5: 55.

69 Al-Zarkasyī, Badr al-Dīn al-Zarkashī. *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān ...*, 1: 13.

70 Al-Suyuthi, Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī. *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān ...*, 4: 192.

Definisi ini memperlihatkan luasnya cakupan ilmu tafsir yang tidak hanya berkaitan dengan makna teks, tetapi juga konteks historis dan metodologis penafsiran.

Menurut Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān, tafsir merupakan ilmu yang digunakan untuk memahami kitab Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad ﷺ, menjelaskan maknanya, serta mengeluarkan hukum dan hikmah darinya sesuai kemampuan manusia.⁷¹ Penegasan “sesuai kemampuan manusia” menunjukkan bahwa tafsir merupakan hasil ijtihad intelektual yang memungkinkan adanya perbedaan penafsiran antarulama sesuai latar belakang keilmuan, konteks sosial, dan pendekatan metodologis masing-masing.

Dalam perkembangannya, tafsir tidak hanya dipahami sebagai aktivitas menjelaskan teks secara literal, tetapi juga sebagai upaya memahami pesan Al-Qur'an dalam konteks kehidupan manusia. Karena itu, tafsir berkembang menjadi disiplin ilmu yang dinamis dan melahirkan berbagai metode, pendekatan, dan corak penafsiran. Munculnya tafsir *fiqhi*, tafsir sufi, tafsir falsafi, tafsir *'ilmi*, hingga tafsir sosial (*adabiy ijtima'iy*) menunjukkan bahwa tafsir selalu berinteraksi dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan problem kemanusiaan.⁷²

Dengan demikian, tafsir dapat dipahami sebagai proses ilmiah untuk menjelaskan, memahami, dan menggali makna Al-Qur'an melalui berbagai metode dan pendekatan agar pesan wahyu dapat dipahami dan diaplikasikan dalam kehidupan manusia secara tepat dan kontekstual.

B. Pengertian Takwil

Secara etimologis, kata *ta'wīl* berasal dari bahasa Arab *awwala-yu'awwilu-ta'wīlan* (أَوَّلَ - يُؤَوِّلُ - تَأْوِيلًا) yang berarti mengembalikan sesuatu kepada asalnya, tujuan akhirnya, atau makna terdalamnya.⁷³ Dalam penggunaan bahasa Arab, takwil dipahami sebagai upaya mengarahkan suatu lafaz kepada makna tertentu yang dipandang paling sesuai berdasarkan dalil dan pertimbangan tertentu. Karena itu, istilah takwil memiliki hubungan erat dengan proses interpretasi,

71 Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān. *Mabāḥits fī 'Ulūm al-Qur'ān ...*, 323.

72 Muḥammad Ḥusain al-Dzahabī. *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn ...*, 1: 32.

73 *Lisān al-'Arab*, kata “تَأْوِيلًا”.

penjelasan makna, dan penyingkapan hakikat suatu teks. Menurut Manna al-Qattan, takwil berkaitan dengan pemalingan lafaz dari makna zahir menuju makna lain yang didukung oleh dalil dan konteks yang kuat.⁷⁴

Konsep takwil memiliki dasar yang kuat dalam Al-Qur'an. Salah satu ayat yang paling sering dijadikan landasan ialah firman Allah Swt. berikut.

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ
مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ
وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ

“Dialah yang menurunkan Kitab kepadamu. Di antara isinya ada ayat-ayat yang *muḥkamāt*, itulah pokok-pokok isi Al-Qur'an, dan yang lain *mutasyābihāt*. Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong kepada kesesatan, maka mereka mengikuti ayat-ayat *mutasyābihāt* untuk menimbulkan fitnah dan mencari-cari takwilnya,” (QS Āli ‘Imrān [3]: 7).

Ayat tersebut menunjukkan bahwa takwil berkaitan erat dengan upaya memahami ayat-ayat *mutasyābihāt* yang memiliki kemungkinan makna lebih luas daripada makna literalnya.⁷⁵ Oleh sebab itu, takwil menjadi salah satu instrumen penting dalam dinamika penafsiran Al-Qur'an.

Dalam terminologi ilmu tafsir, para ulama memberikan definisi yang beragam mengenai takwil. Sebagian ulama klasik memandang bahwa tafsir dan takwil memiliki makna yang sama, yaitu menjelaskan kandungan Al-Qur'an. Namun, sebagian ulama lain membedakan keduanya. Abu Mansur al-Maturidi menjelaskan bahwa tafsir berkaitan dengan penjelasan makna yang bersifat pasti berdasarkan riwayat, sedangkan takwil lebih berkaitan dengan kemungkinan makna yang dihasilkan melalui ijtihad dan penalaran.⁷⁶ Dengan demikian, takwil membuka ruang interpretasi yang lebih luas dibandingkan tafsir.

74 Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān. *Mabahits fi Ulum al-Qur'an* ..., 323.

75 Al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2000. tafsir QS Āli 'Imrān [3]: 7.

76 Al-Māturīdī, Abū Maṣṣūr Muḥammad ibn Muḥammad. *Ta'wīlāt Ahl al-Sunnah*, tahkik Majdī Bāsallūm. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005, 1: 349.

Makna takwil dalam Al-Qur'an juga dapat dipahami sebagai penjelasan hakikat terdalam suatu peristiwa. Hal ini tampak dalam kisah Nabi Musa dan Khidir berikut.

سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا

"Aku akan memberitahukan kepadamu takwil dari apa yang engkau tidak mampu bersabar terhadapnya," (QS al-Kahf [18]: 78).

Dalam ayat ini, takwil berarti penjelasan tentang hikmah dan hakikat di balik tindakan-tindakan Khidir yang sebelumnya tidak dipahami oleh Nabi Musa.⁷⁷ Oleh karena itu, takwil tidak hanya berarti penafsiran literal, tetapi juga penyingkapan makna mendalam di balik suatu realitas.

Selain itu, istilah takwil juga digunakan Al-Qur'an dalam konteks penafsiran mimpi sebagaimana terdapat dalam kisah Nabi Yusuf.

وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ

"Dan Dia akan mengajarkan kepadamu takwil mimpi-mimpi," (QS Yūsuf [12]: 6).

Kemudian Nabi Yusuf berkata sebagaimana berikut.

يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ

"Wahai ayahku, inilah takwil mimpiku dahulu," (QS Yūsuf [12]: 100).

Dalam konteks ini, takwil dipahami sebagai penjelasan dan realisasi hakikat dari sesuatu yang sebelumnya masih bersifat simbolik dan tersembunyi.⁷⁸

Az-Zarkasyi dalam *al-Burhān fī 'ulūm al-Qur'ān* menjelaskan bahwa takwil adalah memalingkan lafaz dari makna lahiriahnya menuju makna lain yang masih dimungkinkan berdasarkan dalil yang sah.⁷⁹ Definisi ini menunjukkan bahwa takwil tidak dilakukan secara bebas, tetapi harus memiliki dasar ilmiah yang kuat serta argumentasi yang dapat dipertanggungjawabkan.

Dalam perkembangan sejarah Islam, konsep takwil banyak digunakan dalam tradisi teologi, filsafat, dan tasawuf. Para teolog menggunakan takwil untuk menjelaskan ayat-ayat sifat agar terhindar

77 Ibnu Katsir. *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, tafsir QS al-Kahf [18]: 78.

78 Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Tafsir Mafātiḥ al-Ghayb*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1999, tafsir QS Yūsuf [12]: 6 dan 100.

79 Al-Zarkasyi. *Al-Burhan fī Ulum al-Qur'an ...*, 2: 164.

dari pemahaman antropomorfis terhadap Allah Swt. Misalnya, ayat tentang “tangan Allah” ditakwilkan sebagai kekuasaan Allah, bukan dalam pengertian fisik. Para filsuf muslim menggunakan takwil untuk mengharmoniskan wahyu dan akal, sedangkan kaum sufi memanfaatkan takwil dalam memahami makna batin Al-Qur’an melalui pendekatan spiritual dan simbolik.⁸⁰

Dalam studi tafsir kontemporer, takwil dipahami sebagai bagian dari dinamika interpretasi teks Al-Qur’an yang mempertimbangkan konteks sosial, budaya, dan perkembangan zaman. Takwil memungkinkan Al-Qur’an tetap relevan dalam menjawab problem kemanusiaan tanpa kehilangan otoritas wahyu. Oleh sebab itu, takwil memiliki posisi penting dalam pengembangan metodologi tafsir modern, terutama dalam pendekatan hermeneutika, tafsir kontekstual, dan tafsir *maqāṣidī*.⁸¹

Dengan demikian, takwil dapat dipahami sebagai proses interpretasi mendalam terhadap teks Al-Qur’an dengan mengarahkan makna lahiriah kepada makna yang lebih substansial berdasarkan dalil, rasionalitas, dan konteks tertentu. Takwil menjadi salah satu instrumen penting dalam dinamika pemikiran Islam dan perkembangan studi tafsir sepanjang sejarah.

C. Perbedaan Tafsir dan Takwil

Dalam tradisi keilmuan Islam, istilah tafsir dan takwil sering digunakan secara bersamaan dalam kajian Al-Qur’an. Sebagian ulama menganggap keduanya memiliki makna yang sama, yaitu menjelaskan kandungan Al-Qur’an.⁸² Namun, banyak pula ulama yang membedakan antara tafsir dan takwil berdasarkan sumber, metode, dan tingkat makna yang dihasilkan. Perbedaan tersebut berkembang menjadi diskursus penting dalam epistemologi tafsir dan metodologi penafsiran Al-Qur’an.

Tafsir pada umumnya dipahami sebagai penjelasan makna ayat Al-Qur’an berdasarkan riwayat, bahasa, dan konteks yang jelas. Tafsir lebih berorientasi pada makna lahiriah teks dan bertujuan menjelaskan kandungan ayat agar mudah dipahami.⁸³ Karena itu,

80 Al-Dzahabi. *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun ...*, 1: 18–20.

81 Fazlur Rahman. *Major Themes of the Qur’an ...*, 2–5.

82 Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī. *Al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān ...*, 4: 191.

83 Mannā’ Khalīl al-Qaṭṭān. *Mabāḥiṭ fī ‘Ulūm al-Qur’ān ...*, 323.

tafsir sering dikaitkan dengan penjelasan yang bersifat langsung, eksplisit, dan memiliki dasar riwayat yang kuat dari Nabi Muhammad ﷺ, sahabat, maupun tabiin.

Sementara itu, takwil dipahami sebagai upaya mengembalikan lafaz kepada makna yang lebih dalam atau makna alternatif yang masih sesuai dengan dalil dan konteks tertentu.⁸⁴ Takwil tidak hanya berfokus pada makna literal, tetapi juga berusaha menggali dimensi substantif, simbolik, atau filosofis dari suatu ayat. Oleh karena itu, takwil lebih banyak melibatkan ijtihad, penalaran rasional, dan pendekatan interpretatif.

Al-Māturidī menjelaskan bahwa tafsir berkaitan dengan penjelasan makna yang pasti dan bersandar pada riwayat, sedangkan takwil berkaitan dengan kemungkinan makna yang dihasilkan melalui proses *istinbāt* dan ijtihad.⁸⁵ Pendapat serupa juga dikemukakan oleh Al-Zarkashī yang menyatakan bahwa tafsir menjelaskan makna zahir ayat, sedangkan takwil memalingkan makna zahir kepada makna lain yang didukung dalil.⁸⁶

Dalam praktiknya, tafsir lebih dominan digunakan dalam tradisi *tafsir bi al-ma'sūr* yang menekankan riwayat dan otoritas ulama salaf. Adapun takwil berkembang luas dalam tradisi kalam, filsafat, dan tasawuf. Para teolog menggunakan takwil untuk memahami ayat-ayat sifat, sedangkan kaum sufi menggunakan takwil untuk menggali makna batin Al-Qur'an.⁸⁷ Dengan demikian, takwil memiliki ruang interpretasi yang lebih fleksibel dibandingkan tafsir.

Meskipun demikian, tafsir dan takwil tidak selalu dipertentangkan. Keduanya justru saling melengkapi dalam upaya memahami Al-Qur'an secara komprehensif. Tafsir membantu menjaga makna dasar dan otoritas teks, sedangkan takwil membuka kemungkinan pemahaman yang lebih mendalam dan kontekstual sesuai perkembangan zaman.⁸⁸ Dalam studi tafsir kontemporer, integrasi antara tafsir dan takwil menjadi penting agar penafsiran Al-Qur'an tetap relevan tanpa kehilangan pijakan ilmiah dan otoritas wahyu.

84 Ibn Manzūr. *Lisān al-'Arab* ..., 11: 32.

85 Abū Manṣūr al-Māturidī. *Ta'wīlāt Ahl al-Sunnah* ..., 1: 7.

86 Badr al-Dīn al-Zarkashī. *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* ..., 2: 148.

87 Abū al-Qāsim al-Qusyairī. *Laṭā'if al-Isyārāt* ..., 1: 12.

88 Muḥammad Ḥusain al-Dzahabī. *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* ..., 1: 18.

Dengan demikian, perbedaan utama antara tafsir dan takwil terletak pada orientasi dan pendekatannya. Tafsir lebih menekankan penjelasan makna lahiriah berdasarkan riwayat dan bahasa, sedangkan takwil lebih menekankan interpretasi mendalam melalui ijtihad dan penalaran terhadap makna batin atau kontekstual suatu ayat. Untuk lebih memahami perbedaan tafsir dan takwil dapat dilihat gambar berikut.

PERBEDAAN TAFSIR DAN TAKWIL DALAM PENAFSIRAN			
Tafsir dan takwil sama-sama merupakan upaya memahami Al-Qur'an, namun berbeda dari segi makna, sumber, metode, dan ruang lingkup penafsirannya.			
DALIL TEKS	TAFSIR	ASPEK PERBANDINGAN	TAKWIL
TAFSIR (Makna Zahir) إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (QS. Yusuf: 2) "Kami menurunkanannya sebagai Al-Qur'an berbahasa Arab agar kamu memahaminya."	Penjelasan makna Al-Qur'an sesuai dengan makna yang zahir (lahiriah) dari lafaz, berdasarkan dalil yang dapat diterima.	1. Pengertian	Memalingkan lafaz dari makna zahir kepada makna lain yang lebih dalam berdasarkan dalil yang kuat.
	Berpegang pada makna zahir yang umum dipahami, didukung oleh Al-Qur'an, Hadis, perkataan sahabat, dan bahasa Arab.	2. Dasar Penafsiran	Berpegang pada dalil kuat, ijtihad, konteks, maqashid syariah, dan hikmah yang terkandung dalam ayat.
	Ayat-ayat yang maknanya jelas, muhkam, dan tidak mengandung makna ganda.	3. Objek/ Ayat yang Dihadapi	Ayat-ayat mutasyabihah, majaz, simbolik, metaforis, atau ayat yang memiliki kemungkinan makna lebih dari satu.
	Menjelaskan makna yang dimaksud Allah sesuai dengan pemahaman yang paling kuat dan benar.	4. Tujuan	Mengungkap makna terdalam, hikmah, atau tujuan akhir dari suatu ayat di balik makna zahir.
	Linguistik (bahasa), riwayat (naql), dan kaidah tafsir yang mapan.	5. Metode	Ijtihad, analisis mendalam, konteks sosial, filosofis, teologis, atau spiritual.
TAKWIL (Makna Lebih Dalam) فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَالْبَغْيِ (QS. Ali Imran: 7) "... dan mereka mencari ta'wilnya untuk menimbulkan fitnah ..."	Cenderung pasti dan tidak berubah selama dalilnya tetap.	6. Sifat Makna	Cenderung kemungkinan (izhtimālī), terbuka untuk kajian lebih lanjut selama masih dalam batas dalil.
	Bersifat umum dan utama dalam memahami seluruh ayat Al-Qur'an.	7. Ruang Lingkup	Lebih khusus, digunakan pada ayat-ayat tertentu yang memerlukan pendalaman makna.
	Contoh Penerapan: Menafsirkan kata "الصَّلَاةُ" (shalat) sebagai ibadah yang sudah diketahuinya maknanya.	8. Contoh Penerapan	Contoh Penerapan: Menakwil ayat "يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ" (tangan Allah di atas tangan mereka) sebagai makna kekuasaan dan pertolongan.
Kesimpulan: Tafsir menjelaskan makna lahiriah ayat berdasarkan dalil yang jelas, sedangkan takwil menggali makna batin dan tujuan terdalam ayat berdasarkan dalil yang kuat. Keduanya saling melengkapi dalam memahami Al-Qur'an secara komprehensif.			
CATATAN PENTING - Tafsir adalah langkah awal yang wajib ditempuh sebelum melakukan takwil. - Takwil yang benar tidak boleh bertentangan dengan Al-Qur'an, Hadis shahih, ijma', dan kaidah bahasa Arab. - Takwil tanpa ilmu dapat menyesatkan, sedangkan tafsir tanpa pendalaman dapat melahirkan pemahaman yang dangkal.			

D. Fungsi Takwil dalam Penafsiran

Dalam studi tafsir Al-Qur'an, takwil memiliki fungsi penting sebagai metode untuk memahami makna ayat yang tidak dapat dipahami hanya melalui makna lahiriah (zahir) teks. Secara umum, takwil digunakan untuk mengembalikan suatu lafaz kepada makna yang lebih sesuai dengan konteks, dalil *syar'i*, kaidah bahasa Arab, maupun tujuan syariat. Karena itu, takwil menjadi salah satu instrumen epistemologis dalam penafsiran Al-Qur'an, terutama ketika mufasir menghadapi ayat-ayat yang mengandung makna *mutasyabih*, simbolik, metaforis, atau berpotensi menimbulkan pemahaman yang keliru apabila dipahami secara literal. Menurut Manna' al-Qaththan, takwil adalah memalingkan lafaz dari makna zahir kepada makna lain yang masih mungkin dikandung lafaz tersebut karena adanya dalil yang menguatkannya.⁸⁹ Dengan demikian, takwil bukan penafsiran bebas, melainkan proses ilmiah yang memiliki dasar argumentatif. Salah satu fungsi utama takwil adalah menjelaskan ayat-ayat *mutasyabihat*, terutama ayat-ayat sifat Allah. Misalnya firman Allah berikut.

يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ

"Tangan Allah di atas tangan mereka...", (QS al-Fath [48]: 10).

Sebagian ulama melakukan takwil terhadap kata *yad* dengan makna "kekuasaan", "pertolongan", atau "kekuatan" Allah, agar tidak menimbulkan pemahaman antropomorfis (penyerupaan Allah dengan makhluk). Dalam hal ini, takwil berfungsi menjaga kemurnian akidah tauhid dan menghindarkan umat dari pemahaman *tajsim* atau *tasybih*. Az-Zarkasyi menjelaskan bahwa takwil digunakan ketika makna zahir tidak mungkin dipahami secara literal karena bertentangan dengan dalil akal maupun prinsip-prinsip syariat.⁹⁰

Selain itu, takwil berfungsi sebagai sarana harmonisasi antara nas dan realitas pemahaman manusia. Dalam beberapa ayat, makna literal terkadang memerlukan penjelasan lebih dalam agar sesuai dengan *maqāsid al-syari'ah* (tujuan syariat). Oleh karena itu, ulama usul fikih dan mufasir menggunakan takwil untuk menggali makna yang lebih substansial tanpa keluar dari koridor bahasa dan syariat.

89 Manna' Khalil al-Qaththan. *Mabāhith fi 'Ulūm al-Qur'ān ...*, 323.

90 Az-Zarkasyi. *Al-Burhan fi Ulumul Quran ...*, 2: 172.

Fakhruddin ar-Razi menegaskan bahwa takwil diperlukan ketika terdapat indikasi kuat bahwa makna zahir bukanlah makna yang dimaksud.⁹¹ Dengan demikian, takwil membantu menjembatani antara teks wahyu dan kebutuhan pemahaman manusia dalam berbagai konteks.

Dalam perkembangan ilmu tafsir, takwil juga berfungsi memperluas dimensi pemaknaan Al-Qur'an. Melalui takwil, para ulama dapat menggali pesan moral, spiritual, filosofis, dan sosial yang lebih mendalam dari suatu ayat. Karena itu, takwil banyak digunakan dalam tafsir kalam, tasawuf, dan filsafat Islam. Namun para ulama juga memberikan batasan agar takwil tidak berubah menjadi penafsiran subjektif yang lepas dari kaidah ilmiah. Ibnu Taimiyah menegaskan bahwa takwil yang benar adalah takwil yang memiliki dasar dari Al-Qur'an, sunah, bahasa Arab, dan pemahaman generasi salaf. Dengan demikian, fungsi takwil dalam penafsiran bukan untuk mengubah makna Al-Qur'an secara bebas, melainkan untuk membantu memahami maksud ayat secara lebih tepat, mendalam, dan selaras dengan prinsip-prinsip ajaran Islam.

E. Kaidah dan Validitas Takwil

Takwil merupakan salah satu metode penting dalam penafsiran Al-Qur'an yang digunakan untuk memahami makna ayat di luar makna lahiriah (zahir) ketika terdapat alasan kuat yang menuntut demikian. Namun para ulama menegaskan bahwa takwil tidak boleh dilakukan secara bebas tanpa dasar ilmiah, karena hal itu dapat menyebabkan penyimpangan makna Al-Qur'an sesuai hawa nafsu atau kepentingan tertentu. Oleh sebab itu, para mufasir dan ulama usul menetapkan sejumlah kaidah dan standar validitas agar takwil tetap berada dalam koridor syariat, bahasa Arab, dan metodologi ilmiah yang benar. Dengan adanya kaidah tersebut, takwil dipahami bukan sebagai spekulasi subjektif, melainkan sebagai upaya ilmiah untuk menemukan makna yang lebih tepat sesuai maksud ayat.

Salah satu kaidah utama dalam takwil adalah adanya dalil yang mengharuskan pemalingan makna dari zahir kepada makna lain. Dalam prinsip usul fikih disebutkan bahwa makna zahir suatu lafaz tidak boleh ditinggalkan kecuali terdapat *qarinah* (indikasi)

91 Fakhruddin ar-Razi. *Mafātīḥ al-Ghayb* ..., 7: 180.

yang kuat. Karena itu, takwil hanya dapat diterima apabila terdapat argumentasi yang mendukung, baik berupa dalil Al-Qur'an, hadis, ijmak, akal yang sehat, maupun kaidah bahasa Arab. Manna' al-Qaththan menjelaskan bahwa takwil adalah memalingkan lafaz dari makna zahir menuju makna lain yang masih mungkin dikandungnya karena adanya dalil.⁹² Dengan demikian, keberadaan dalil menjadi syarat mendasar dalam validitas takwil.

Kaidah berikutnya adalah bahwa takwil harus tetap sesuai dengan kaidah bahasa Arab. Al-Qur'an diturunkan dalam bahasa Arab yang fasih, sehingga setiap penafsiran harus memiliki kemungkinan makna secara linguistik. Takwil yang tidak memiliki dasar kebahasaan dianggap batal dan tertolak. Az-Zarkasyi menegaskan bahwa takwil yang benar adalah takwil yang masih berada dalam cakupan makna lafaz menurut penggunaan bahasa Arab.⁹³ Oleh sebab itu, penguasaan ilmu nahu, saraf, *balaghah*, dan *uslub* bahasa Arab menjadi syarat penting bagi seorang mufasir yang melakukan takwil.

Selain itu, takwil tidak boleh bertentangan dengan prinsip-prinsip pokok ajaran Islam dan dalil *qath'i*. Para ulama menolak takwil yang menghasilkan makna yang bertentangan dengan akidah, syariat, atau tujuan utama Al-Qur'an. Dalam konteks ayat-ayat sifat, misalnya, sebagian ulama melakukan takwil untuk menghindari pemahaman *tasybih* (penyerupaan Allah dengan makhluk), namun tetap menjaga prinsip tauhid dan kesucian sifat Allah. Hal ini menunjukkan bahwa validitas takwil juga diukur dari kesesuaiannya dengan *maqāsid al-syarī'ah* dan prinsip dasar agama.

Di samping itu, para ulama membedakan antara takwil yang sahih dan takwil yang fasid (rusak). Takwil sahih adalah takwil yang memiliki dasar *syar'i*, sesuai bahasa Arab, dan tidak bertentangan dengan dalil lain. Adapun takwil fasid adalah takwil yang dipaksakan demi kepentingan mazhab, ideologi, atau hawa nafsu sehingga keluar dari makna yang dapat diterima secara ilmiah. Ibnu Taimiyah mengkritik sebagian kelompok yang melakukan takwil berlebihan terhadap ayat-ayat Al-Qur'an tanpa dasar yang kuat. Menurutny, takwil yang benar harus tetap merujuk pada

92 Manna' Khalil al-Qaththan. *Mabāhith fi 'Ulūm al-Qur'ān ...*, 323.

93 Az-Zarkasyi. *Al-Burhan fi Ulumul Quran ...*, 2: 172.

pemahaman generasi salaf dan tidak boleh menghilangkan makna yang dimaksud syariat.⁹⁴

Dengan demikian, kaidah dan validitas takwil memiliki peranan penting dalam menjaga keseimbangan antara kedalaman pemaknaan dan otoritas teks Al-Qur'an. Takwil yang dilakukan berdasarkan kaidah ilmiah dapat membantu memahami ayat secara lebih tepat dan kontekstual, sedangkan takwil tanpa batas dapat membuka peluang penyimpangan makna. Oleh karena itu, para ulama menetapkan syarat dan aturan yang ketat agar takwil tetap menjadi instrumen ilmiah dalam penafsiran Al-Qur'an, bukan alat legitimasi bagi kepentingan subjektif.

F. Perdebatan Ulama tentang Takwil

Pembahasan tentang takwil merupakan salah satu tema penting yang banyak diperdebatkan dalam tradisi keilmuan Islam, khususnya dalam bidang tafsir, ilmu kalam, dan usul fikih. Perdebatan tersebut muncul karena adanya perbedaan pandangan mengenai boleh atau tidaknya memalingkan makna lahiriah (zahir) ayat kepada makna lain, terutama pada ayat-ayat *mutasyabihat* yang berkaitan dengan sifat-sifat Allah. Sebagian ulama memandang bahwa takwil diperlukan untuk menjaga kemurnian akidah dan menghindari pemahaman yang menyerupakan Allah dengan makhluk, sementara sebagian lainnya lebih memilih mempertahankan makna sebagaimana datangnya nas tanpa melakukan penakwilan yang berlebihan. Perbedaan ini kemudian melahirkan dua kecenderungan besar dalam tradisi Islam, yaitu pendekatan salaf dan pendekatan khalaf.

Ulama salaf pada umumnya bersikap lebih hati-hati terhadap takwil, khususnya dalam ayat-ayat sifat. Mereka cenderung menetapkan lafaz sebagaimana adanya tanpa membahas hakikat maknanya secara mendalam. Pendekatan ini dikenal dengan istilah *tafwīd*, yaitu menyerahkan hakikat makna kepada Allah sambil tetap meyakini kesucian-Nya dari penyerupaan dengan makhluk. Misalnya dalam memahami firman Allah berikut.

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى

94 Ibnu Taimiyah. *Majmū' al-Fatāwā*. Madinah: Mujamma' al-Malik Fahd, 1995, 13: 307.

"Yang Maha Pengasih bersemayam di atas 'Arsy," (QS Ṭāhā [20]: 5).

Sebagian ulama salaf menerima lafaz *istawā* sebagaimana datangnya tanpa menjelaskan "bagaimana" hakikatnya (*bilā kayf*). Imam Malik ketika ditanya tentang makna *istawā* menjawab: "*al-istiwa' ma'lūm, kaifiyah*-nya tidak diketahui, mengimannya wajib, dan mempertanyakannya adalah bidah."⁹⁵ Pernyataan ini menunjukkan sikap salaf yang berhati-hati agar tidak terjatuh pada penyerupaan Allah dengan makhluk ataupun penafsiran rasional yang berlebihan.

Berbeda dengan salaf, sebagian ulama khalaf lebih menerima penggunaan takwil terhadap ayat-ayat *mutasyabihat* apabila terdapat kebutuhan untuk menjaga kemurnian akidah. Mereka menakwil lafaz-lafaz yang secara zahir berpotensi menimbulkan pemahaman antropomorfis. Misalnya kata *yad* (tangan) ditakwil menjadi "kekuasaan", dan *istawā* ditakwil menjadi "menguasai" atau "menetapkan kekuasaan". Menurut mereka, takwil dilakukan bukan untuk menolak nas, melainkan untuk memahami makna yang paling sesuai dengan keagungan Allah dan prinsip tauhid. Fakhruddin ar-Razi menjelaskan bahwa takwil diperlukan ketika makna zahir tidak mungkin dipahami secara literal karena bertentangan dengan dalil akal dan prinsip *tanzīh* (penyucian Allah dari sifat makhluk).⁹⁶

Perdebatan tentang takwil juga terjadi dalam disiplin ilmu kalam. Kelompok Muktazilah cenderung menggunakan takwil secara luas berdasarkan pendekatan rasional, terutama terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan sifat Allah, kadar, dan persoalan teologis lainnya. Sementara itu, kelompok ahlusunah waljamaah berusaha mengambil posisi moderat dengan tetap menerima penggunaan takwil dalam batas tertentu dan berdasarkan kaidah yang benar. Adapun sebagian kelompok ekstrem seperti Bāṭiniyyah menggunakan takwil secara berlebihan hingga mengabaikan makna zahir Al-Qur'an dan menafsirkan ayat secara simbolik tanpa dasar yang kuat. Karena itu, para ulama mengkritik takwil yang didasarkan pada hawa nafsu, kepentingan politik, atau ideologi tertentu.

95 Abu Nu'aim al-Ashbahani. *Hilyat al-Awliya'*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988, 6: 325.

96 Fakhruddin ar-Razi. *Mafāṭīḥ al-Ghayb ...*, 22: 12.

Ibnu Taimiyah termasuk ulama yang memberikan kritik keras terhadap praktik takwil yang berlebihan. Menurutnya, banyak bentuk takwil yang berkembang dalam ilmu kalam telah menjauh dari metode generasi salaf dan membuka pintu penyimpangan makna Al-Qur'an.⁹⁷ Namun demikian, sebagian ulama lain seperti Al-Ghazali dan Ar-Razi memandang bahwa takwil tetap diperlukan dalam kondisi tertentu, terutama untuk menghindari kesalahpahaman akidah di kalangan masyarakat awam. Perbedaan ini menunjukkan bahwa perdebatan tentang takwil sesungguhnya berkaitan dengan metode memahami teks wahyu, hubungan antara akal dan nas, serta batas-batas interpretasi dalam Islam.

Dengan demikian, perdebatan ulama tentang takwil memperlihatkan dinamika intelektual dalam tradisi tafsir Islam. Perbedaan tersebut bukan semata-mata pertentangan, melainkan bagian dari upaya para ulama menjaga keseimbangan antara penghormatan terhadap teks Al-Qur'an dan kebutuhan memahami maknanya secara benar. Dari perdebatan ini lahir berbagai pendekatan penafsiran yang memperkaya khazanah ilmu tafsir sekaligus menunjukkan pentingnya metodologi dan kehati-hatian dalam melakukan takwil.

97 Ibnu Taimiyah. *Majmū' al-Fatāwā ...*, 5: 36.

BAB IV

SEJARAH DAN PERKEMBANGAN TAFSIR

Al-Qur'an sebagai kitab suci umat Islam tidak hanya diturunkan untuk dibaca, tetapi juga untuk dipahami, direnungkan, dan diamalkan dalam kehidupan. Namun, tidak semua ayat Al-Qur'an dapat dipahami secara langsung oleh setiap orang. Di dalamnya terdapat ayat-ayat yang jelas (*muḥkam*), tetapi juga terdapat ayat-ayat yang memerlukan penjelasan lebih mendalam. Dari kebutuhan inilah lahir aktivitas penafsiran (tafsir), yang sejak awal telah menjadi bagian integral dari kehidupan umat Islam.

Sejarah tafsir tidak dimulai setelah wafatnya Nabi Muhammad ﷺ, melainkan telah berlangsung sejak masa turunnya wahyu itu sendiri. Ketika Al-Qur'an diturunkan, Nabi Muhammad ﷺ tidak hanya menyampaikannya kepada para sahabat, tetapi juga menjelaskan makna dan kandungannya, terutama pada ayat-ayat yang sulit dipahami. Dengan demikian, aktivitas tafsir telah dimulai sejak masa kenabian dan terus berkembang hingga masa-masa berikutnya.

A. Tafsir pada Masa Nabi Muhammad ﷺ

Pada masa Nabi Muhammad ﷺ, tafsir memiliki kedudukan yang sangat otoritatif, karena sumber penjelasannya langsung berasal dari wahyu. Nabi berfungsi sebagai *mubayyin* (penjelas) terhadap Al-Qur'an, sehingga segala persoalan yang berkaitan dengan makna ayat dapat diselesaikan dengan merujuk kepada beliau.

Apabila para sahabat menghadapi kesulitan dalam memahami suatu ayat, mereka akan langsung bertanya kepada nabi, dan beliau memberikan penjelasan yang tepat dan memuaskan. Penafsiran yang disampaikan nabi tidak bersumber dari pemikiran pribadi, melainkan berdasarkan wahyu yang diterimanya. Oleh karena itu, tafsir pada masa ini memiliki tingkat keabsahan yang paling tinggi.

Di kalangan ulama terdapat perbedaan pendapat mengenai sejauh mana Nabi Muhammad ﷺ menjelaskan Al-Qur'an kepada para sahabat. Sebagian ulama berpendapat bahwa Nabi Muhammad ﷺ tidak menafsirkan seluruh ayat Al-Qur'an secara perinci, sedangkan sebagian lainnya berpendapat bahwa Nabi Muhammad ﷺ pada hakikatnya telah menjelaskan seluruh kandungan Al-Qur'an, baik secara langsung maupun melalui sunah, praktik hidup, dan penjelasan global beliau.

Pendapat pertama, Nabi Muhammad ﷺ tidak menjelaskan seluruh ayat secara perinci. Pendapat ini dipegang oleh banyak ulama tafsir dan *'ulūm al-qur'ān*. Mereka berargumen bahwa sebagian ayat Al-Qur'an telah dipahami langsung oleh orang Arab melalui bahasa mereka, sehingga tidak memerlukan penjelasan perinci dari Nabi Muhammad ﷺ.

Dalil yang sering digunakan ialah *atsar* dari Abdullah bin Abbas.

التَّفْسِيرُ عَلَى أَرْبَعَةِ أَوْجُهٍ: وَجْهٌ تَعْرِفُهُ الْعَرَبُ مِنْ كَلَامِهَا، وَتَفْسِيرٌ لَا يُعْذَرُ أَحَدٌ بِجَهَالَتِهِ، وَتَفْسِيرٌ يَعْلَمُهُ الْعُلَمَاءُ، وَتَفْسِيرٌ لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا اللَّهُ

"Tafsir itu terbagi menjadi empat macam: tafsir yang diketahui orang Arab melalui bahasa mereka, tafsir yang tidak boleh seorang pun tidak mengetahuinya, tafsir yang diketahui oleh para ulama, serta tafsir yang tidak diketahui kecuali oleh Allah."⁹⁸

Riwayat ini menunjukkan bahwa tidak semua makna Al-Qur'an dijelaskan secara langsung oleh Nabi Muhammad ﷺ, karena sebagian dapat dipahami melalui bahasa Arab dan ijtihad para ulama.

Dalil lain adalah firman Allah Swt.

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ

"Dan Kami turunkan kepadamu *adz-Dzikir* (Al-Qur'an) agar engkau menjelaskan kepada manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka," (QS an-Nahl [16]: 44).

Menurut kelompok ini, ayat tersebut menunjukkan bahwa Nabi Muhammad ﷺ menjelaskan bagian-bagian Al-Qur'an yang membutuhkan penjelasan, khususnya ayat hukum, ibadah, dan perkara yang sulit dipahami.⁹⁹

98 Jalaluddin As-Suyuthi. *Al-Itqan fi Ulum al-Qur'an ...*, 2: 179.

99 At-Thabari. *Tafsir Jami' al-Bayan*, tafsir QS an-Nahl [16]: 44.

Pendapat kedua, Nabi Muhammad ﷺ menjelaskan seluruh Al-Qur'an. Sebagian ulama lain berpendapat bahwa Nabi Muhammad ﷺ telah menjelaskan seluruh Al-Qur'an kepada para sahabat, baik secara langsung melalui ucapan, melalui praktik hidup beliau, maupun melalui pengajaran umum kepada para sahabat.

Pendapat ini dipegang antara lain oleh Ibnu Taimiyah. Dalam *Muqaddimah fi Ushul al-Tafsir*, ia menjelaskan, "Nabi Muhammad ﷺ telah menjelaskan kepada para sahabat seluruh makna Al-Qur'an sebagaimana beliau menjelaskan lafaz-lafaznya."¹⁰⁰ Dalil utama yang digunakan adalah firman Allah Swt.

وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ

"Dan Kami turunkan kepadamu *al-Kitab* untuk menjelaskan segala sesuatu," (QS an-Nahl [16]: 89).

Mereka memahami bahwa Nabi Muhammad ﷺ sebagai penerima wahyu tentu telah memahami dan menjelaskan seluruh kandungan Al-Qur'an kepada umatnya.¹⁰¹

Dalil lain yang digunakan ialah firman Allah Swt. berikut.

ثُمَّ إِنِّي أَعْلَيْنَا بَيَانَهُ

"Kemudian sesungguhnya Kamilah yang akan menjelaskannya," (QS al-Qiyamah [75]: 19).

Ayat ini dipahami bahwa Allah menjelaskan Al-Qur'an kepada Nabi Muhammad ﷺ, lalu Nabi Muhammad ﷺ menyampaikannya kepada para sahabat.¹⁰²

Selain itu, terdapat hadis berikut.

أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْقُرْآنَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ

"Ingatlah, sesungguhnya aku diberikan Al-Qur'an dan yang semisal dengannya bersamanya," (HR Abū Dāwud).¹⁰³

Hadis ini dijadikan dasar bahwa sunah Nabi Muhammad ﷺ merupakan penjelas seluruh kandungan Al-Qur'an. Sebagian

100 Ibn Taymiyyah, Taqiyyuddin Ahmad ibn 'Abd al-Ḥalīm. *Muqaddimah fi Uṣūl al-Tafsir*. Beirut: Dār Maktabah al-Ḥayāh, 1980, 35.

101 Tafsir Ibn Katsir. *Tafsir Al-Qur'an Al-Adzim*, tafsir QS an-Nahl [16]: 89.

102 Fakhrudin Ar-Razi. *Mafatih al-Ghaib*, tafsir QS al-Qiyamah [75]: 19.

103 Abū Dāwud, Sulaymān ibn al-Asy'ats al-Sijistānī. *Sunan Abi Dāwud*. "Kitāb al-Sunnah, Bāb Luzūm al-Sunnah," no. hadis 4604; Ahmad ibn Ḥanbal. *Musnad Ahmad*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2001, no. hadis 17174.

ulama mencoba mengompromikan kedua pendapat tersebut. Mereka menjelaskan bahwa Nabi Muhammad ﷺ memang telah menjelaskan seluruh prinsip dan pokok ajaran Al-Qur'an, tetapi tidak semua perincian penafsiran dijelaskan secara verbal satu per satu. Hal ini disebabkan karena sebagian makna sudah dipahami oleh orang Arab, sebagian dipahami melalui konteks bahasa, sebagian melalui ijtihad sahabat, dan sebagian lagi merupakan rahasia Allah Swt. Dengan demikian, penafsiran Al-Qur'an tetap berkembang setelah wafatnya Nabi Muhammad ﷺ melalui ijtihad, kajian bahasa, dan perkembangan ilmu pengetahuan Islam.

Penafsiran pada masa ini juga disampaikan secara lisan dan belum dibukukan. Tradisi keilmuan yang berkembang saat itu lebih mengandalkan hafalan dan transmisi langsung dari guru kepada murid. Hal ini sejalan dengan kondisi masyarakat Arab yang memiliki daya ingat kuat serta tradisi oral yang sangat dominan.

B. Tafsir pada Masa Sahabat

Sahabat nabi adalah orang yang bertemu dengan Nabi Muhammad ﷺ dalam kondisi beriman kepadanya dan wafat dalam Islam.¹⁰⁴

Al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad ﷺ dalam lingkungan masyarakat Arab yang dikenal sebagai masyarakat ummi, yaitu belum berkembang dalam tradisi tulis-menulis, tetapi sangat kuat dalam kemampuan bahasa lisan. Mereka memiliki daya hafal yang tinggi serta penguasaan bahasa yang mendalam, terutama dalam syair, kisah, dan ungkapan-ungkapan hikmah. Bahasa Arab pada masa itu kaya dengan gaya retorika, seperti penggunaan makna hakiki dan majasi, *kinayah* (kiasan), serta bentuk ungkapan yang ringkas maupun panjang.

Dalam kerangka sunatullah, Al-Qur'an diturunkan dengan bahasa kaumnya agar dapat dipahami dengan baik. Allah Swt. berfirman sebagai berikut.

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ

104 Ahmad bin Ali bin Hajar Al 'Asqalani. *Nukhbah Al-Fikr: Fi Mustalah Ahli Al-Atsar*. Beirut: Dar Ibnu Hazm, 2006, 57.

“Kami tidak mengutus seorang rasul pun, kecuali dengan bahasa kaumnya, agar dia dapat memberi penjelasan kepada mereka,” (QS Ibrahim [14]: 4).

Dengan demikian, Al-Qur’an hadir dalam bahasa Arab yang hidup dan dikenal oleh masyarakat saat itu. Namun, meskipun mereka menguasai bahasa Arab, tidak semua makna Al-Qur’an dapat dipahami secara langsung. Hal ini karena Al-Qur’an mengandung kedalaman makna, susunan bahasa yang tinggi, serta ayat-ayat yang memerlukan penjelasan lebih lanjut.

Nabi Muhammad ﷺ sebagai penerima wahyu memahami Al-Qur’an secara sempurna, baik secara global maupun perinci. Hal ini dijamin langsung oleh Allah Swt.

إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأَهُ فَأَتَّبِعُ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ

“Sesungguhnya Kami yang akan mengumpulkannya dan membacakannya. Maka apabila Kami telah selesai membacakannya, ikutilah bacaannya itu. Kemudian sesungguhnya Kami yang akan menjelaskannya,” (QS al-Qiyamah [75]: 17-19).

Setelah wafatnya Nabi Muhammad ﷺ, para sahabat menjadi generasi utama dalam menjaga dan memahami Al-Qur’an. Mereka adalah orang-orang yang menyaksikan langsung turunnya wahyu, mengetahui sebab-sebab turunnya ayat, serta memahami konteks sosial dan bahasa yang melingkupi Al-Qur’an. Namun demikian, mereka tidak berada pada tingkat pemahaman yang sama. Ada yang sangat mendalam ilmunya, dan ada pula yang memahami secara umum. Sebagai contoh, Umar bin Khattab pernah tidak memahami makna kata pada QS Abasa [80]: 31.

وَفَاكِهَةً وَأَبًّا

Ia berkata bahwa ia memahami “buah”, tetapi tidak mengetahui makna “abb”. Demikian pula Abdullah bin Abbas pernah belum memahami makna “فاطر” hingga mendengarnya dalam penggunaan bahasa Arab sehari-hari. Bahkan Adi bin Hatim memahami secara literal ayat tentang “benang putih dan hitam” hingga Nabi Muhammad ﷺ menjelaskan maksud sebenarnya. Semua ini menunjukkan bahwa memahami Al-Qur’an memerlukan lebih dari sekadar kemampuan bahasa, namun juga dibutuhkan bimbingan, konteks, dan kedalaman ilmu.

Tafsir pada masa sahabat merupakan fase penting dalam sejarah penafsiran Al-Qur'an. Ia menjadi jembatan antara penafsiran langsung dari Nabi Muhammad ﷺ dan perkembangan tafsir pada generasi berikutnya.

1. Sumber Tafsir Sahabat

Metode yang digunakan para sahabat dalam menafsirkan Al-Qur'an ada tiga, 1) Al-Qur'an, 2) sunah, serta 3) ijtihad dan kekuatan pemahaman.

a. Al-Qur'an menafsirkan Al-Qur'an

Sumber pertama dan paling utama dalam tafsir pada masa sahabat adalah Al-Qur'an itu sendiri. Para sahabat memahami bahwa Al-Qur'an merupakan satu kesatuan yang saling menjelaskan. Ayat yang global (*mujmal*) dijelaskan oleh ayat lain yang lebih perinci (*mubayyin*), ayat yang umum (*aam*) dibatasi oleh ayat lain yang lebih khusus (*khass*), dan ayat yang mutlak dipahami melalui ayat lain yang memberikan batasan (*muqoyyad*).

Pendekatan ini menunjukkan bahwa Al-Qur'an memiliki struktur internal yang sangat kuat dan saling terhubung. Oleh karena itu, langkah pertama dalam memahami suatu ayat adalah mengumpulkan ayat-ayat lain yang berkaitan dengan tema yang sama.

Contohnya adalah firman Allah berikut.

وَأَنَّ يَكُ صَادِقًا يُصَبِّحُكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ

"Jika dia benar, niscaya sebagian dari apa yang diancamkannya kepadamu akan menimpamu," (QS Ghafir [40]: 28).

فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَإِمَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ نَتُوفِّيَنَّكَ فَلَإِنَّا يَرْجِعُونَ

"Bersabarlah (Nabi Muhammad)! Sesungguhnya janji Allah itu benar. Jika Kami benar-benar memperlihatkan kepadamu sebagian dari (siksa) yang Kami janjikan kepada mereka (di dunia), ataupun jika Kami mewafatkanmu, (bagaimanapun juga) kepada Kamilah mereka dikembalikan," (QS Ghafir [40]: 77).

Sehingga dipahami bahwa yang dimaksud adalah sebagian azab yang ditampakkan di dunia. Pendekatan ini sangat penting karena penafsiran langsung dari Al-Qur'an merupakan bentuk penjelasan yang paling otoritatif.

b. Sunah Nabi Muhammad ﷺ sebagai penjelas Al-Qur'an

Sumber kedua adalah sunah Nabi Muhammad ﷺ. Para sahabat menjadikan Nabi Muhammad sebagai rujukan utama ketika mereka mengalami kesulitan dalam memahami ayat.

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

“(Kami mengutus mereka) dengan (membawa) bukti-bukti yang jelas (mukjizat) dan kitab-kitab. Kami turunkan az-Zikr (Al-Qur'an) kepadamu agar engkau menerangkan kepada manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan agar mereka memikirkan,” (QS an-Nahl [16]: 44).

Nabi Muhammad ﷺ juga bersabda sebagaimana berikut.

أَلَا وَإِنِّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ

“Ketahuilah, aku diberi Al-Qur'an dan yang semisal dengannya (sunah).”¹⁰⁵

Dengan demikian, sunah tidak hanya melengkapi, tetapi juga menjadi kunci dalam memahami Al-Qur'an secara benar. Adapun fungsi sunah dalam penafsiran dapat dilihat dalam tabel berikut.

No.	Fungsi Sunah dalam Penafsiran	Ayat Al-Qur'an	Penjelasan
1	Menjelaskan ayat yang masih global (<i>bayān al-mujmal</i>).	وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ “Dirikanlah salat dan tunaikanlah zakat,” (QS al-Baqarah [2]: 43).	Tata cara salat tidak dijelaskan perinci dalam Al-Qur'an, lalu Nabi Muhammad ﷺ menjelaskan melalui hadis: ¹⁰⁶ صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي “Salatlah kalian sebagaimana kalian melihat aku salat.”

105 Abū Dāwud, Sulaymān ibn al-Asy'ats al-Sijistānī. *Sunan Abī Dāwud*. “Kitāb al-Sunnah, Bāb Luzūm al-Sunnah,” no. hadis 4604; Aḥmad ibn Ḥanbal. *Musnad Aḥmad ...*, no. hadis 17174.

106 Al-Bukhārī. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. “Kitāb al-Adzān, Bāb al-Adzān li al-Musāfir idzā Kānū Jamā'ah,” no. hadis 631.

No.	Fungsi Sunah dalam Penafsiran	Ayat Al-Qur'an	Penjelasan
		وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ “Dan kewajiban manusia terhadap Allah adalah melaksanakan haji ke Baitullah,” (QS Āli ‘Imrān [3]: 97).	Tata cara manasik haji dijelaskan Nabi Muhammad ﷺ melalui hadis: خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ “Ambillah dariku tata cara manasik kalian.”
2	Menjelaskan makna ayat (<i>bayān al-murād</i>).	وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ “Makan dan minumlah hingga jelas bagi kalian benang putih dari benang hitam, yaitu fajar,” (QS al-Baqarah [2]: 187).	Nabi Muhammad ﷺ menjelaskan bahwa yang dimaksud “benang putih dan benang hitam” adalah siang dan malam, bukan tali secara hakiki.
3	Mengkhususkan makna umum (<i>takhsīṣ al-‘āmm</i>).	الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ “Orang-orang yang beriman dan tidak mencampuradukkan iman mereka dengan kezaliman,” (QS al-An‘ām [6]: 82).	Para sahabat mengira semua bentuk kezaliman termasuk ayat ini, lalu Nabi Muhammad ﷺ menjelaskan bahwa yang dimaksud ظلم adalah syirik, dengan membaca QS Luqmān [31]: 13: إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ “Sesungguhnya syirik adalah kezaliman yang besar.”

c. Ijtihad dan kekuatan pemahaman

Ketika suatu persoalan tidak ditemukan penjelasannya secara langsung dalam Al-Qur'an maupun sunah, para sahabat melakukan ijtihad untuk menetapkan hukum. Ijtihad adalah upaya sungguh-sungguh seorang yang memiliki kemampuan ilmu untuk menggali dan menetapkan hukum syariat berdasarkan dalil-dalil yang ada. Oleh karena itu, ijtihad bukan sekadar pendapat pribadi atau pemikiran bebas, melainkan proses penalaran yang didasarkan pada pemahaman

mendalam terhadap Al-Qur'an, sunah, bahasa Arab, tujuan syariat, serta kondisi masyarakat yang dihadapi. Dengan ijtihad, para sahabat mampu memberikan solusi terhadap berbagai persoalan baru yang belum dijelaskan secara eksplisit dalam nas.

Para sahabat sendiri memiliki tingkat pemahaman yang berbeda-beda terhadap Al-Qur'an. Perbedaan ini adalah hal yang wajar, meskipun jumlahnya tidak sebanyak perbedaan pada generasi tabiin dan setelahnya. Perbedaan tersebut biasanya terjadi karena perbedaan cara memahami makna ayat atau konteksnya. Contoh perbedaan pemahaman sahabat terjadi pada kasus Qudamah bin Maz'un dan ayat khamar. Ketika Umar bin Khattab menjadi khalifah, ia mendapat laporan bahwa Qudamah bin Maz'un meminum khamar. Menolak untuk diberikan hukuman, Qudamah beralasan dengan firman Allah berikut.

لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا
وَأَمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ
الْمُحْسِنِينَ

"Tidak berdosa orang-orang yang beriman dan mengerjakan kebajikan terkait apa yang mereka makan (dahulu), apabila mereka bertakwa dan beriman, serta mengerjakan kebajikan, kemudian mereka tetap bertakwa dan beriman, selanjutnya mereka (tetap juga) bertakwa dan berbuat kebajikan. Dan Allah menyukai orang-orang yang berbuat kebajikan," (QS al-Ma'idah [5]: 93).

Ia memahami bahwa ayat tersebut membolehkannya meminum khamar, karena ia termasuk orang beriman dan pernah berjihad bersama Nabi Muhammad. Namun, Umar menolak pemahaman ini dan menjelaskan bahwa penafsiran tersebut keliru. Menurutny, orang yang benar-benar bertakwa justru akan menjauhi hal yang diharamkan.¹⁰⁷ Penjelasan ini diperkuat oleh Abdullah bin Abbas yang menerangkan bahwa ayat tersebut berkaitan dengan keadaan masa lalu (sebelum pengharaman khamar), bukan untuk membolehkan setelah hukum haram ditetapkan.¹⁰⁸ Hal ini ditegaskan oleh ayat lain.

107 Al-Tabari. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān ...*, 10: 434-437, tafsir QS al-Mā'idah [5]: 93.

108 Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anṣārī al-Qurtubī. *Tafsir Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1967, 6: 288-290, tafsir QS

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ
الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

"Wahai orang-orang yang beriman, sesungguhnya khamar, judi, berhala, dan mengundi nasib adalah perbuatan setan, maka jauhilah agar kamu beruntung," (QS al-Ma'idah [5]: 90).

Akhirnya, Umar menerima penjelasan Ibnu Abbas dan tetap menegakkan hukum kepada Qudamah. Kasus lainnya adalah terkait pemahaman tentang kesempurnaan agama.

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا
فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْصَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

"Pada hari ini telah Aku sempurnakan untukmu agamamu, telah Aku cukupkan nikmat-Ku kepadamu, dan telah Aku ridai Islam sebagai agamamu," (QS al-Ma'idah [5]: 3).

Sebagian sahabat memahami ayat ini sebagai kabar gembira bahwa agama Islam telah sempurna. Namun, Umar bin Khattab justru menangis ketika mendengarnya. Ia memahami bahwa kesempurnaan agama menandakan tugas Nabi Muhammad telah selesai, dan itu berarti ajal beliau makin dekat. Pemahaman Umar ini terbukti benar, karena tidak lama setelah turunnya ayat tersebut, Nabi Muhammad ﷺ wafat (sekitar beberapa bulan kemudian). Hal ini menunjukkan kedalaman pemahaman Umar terhadap makna isyarat dalam ayat.¹⁰⁹ Contoh lainnya, Abdullah bin Abbas menafsirkan QS an-Nasr sebagai tanda dekatnya wafat Nabi Muhammad ﷺ, bukan sekadar kemenangan.¹¹⁰

Ini menunjukkan bahwa ijtihad sahabat mampu menggali makna yang lebih dalam dari teks Al-Qur'an. Namun meskipun para sahabat pada waktu itu sudah menggunakan metode ijtihad, tetapi mereka tidak sampai merumuskan kaidah-kaidah bahasa maupun nahu. Hal ini karena mereka memiliki pemahaman yang sangat baik dan memiliki penguasaan dan cita rasa bahasa Arab yang murni akibat belum bercampurnya bahasa Arab dengan bahasa

al-Mā'idah [5]: 93.

109 Ibn Katsir. *Tafsir Al-Qur'an Al-Adzim*, tafsir QS al-Mā'idah [5]: 3, 3: 26–29.

110 Ibn Katsir. *Tafsir Al-Qur'an Al-Adzim*, tafsir QS an-Nasr [110]: 1–3, 8: 499–502; At-Tabari. *Tafsir Jami' al-Bayan*, tafsir QS an-Nasr [110]: 1–3, 24: 687–690.

lain. Mereka sudah memahami unsur-unsur *balaghah* seperti *ijaz*, *ithnab*, *majāz*, *tasybih*, dan lain-lain.

2. Tokoh-Tokoh Mufasir dari Kalangan Sahabat

Pada masa sahabat, tidak semua sahabat dikenal luas sebagai penafsir Al-Qur'an. Hanya sebagian kecil dari mereka yang menonjol dalam bidang tafsir. Mereka menafsirkan Al-Qur'an berdasarkan apa yang mereka dengar langsung dari Nabi Muhammad ﷺ, atau melalui perantara sahabat lain, serta berdasarkan pengalaman mereka menyaksikan sebab-sebab turunnya ayat. Di samping itu, mereka juga menggunakan kemampuan ijtihad dan pemahaman mendalam yang dianugerahkan Allah kepada mereka.

Para sahabat yang dikenal sebagai mufasir memiliki kedudukan penting dalam sejarah tafsir, karena mereka merupakan generasi yang paling dekat dengan sumber wahyu. Mereka tidak hanya memahami bahasa Al-Qur'an, tetapi juga mengetahui konteks turunnya ayat, situasi sosial saat itu, serta praktik langsung yang dicontohkan oleh Nabi Muhammad ﷺ.

Dalam karya klasiknya *Al-Itqan fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Jalaluddin as-Suyuthi menyebutkan sejumlah sahabat yang dikenal sebagai mufasir, yaitu para khulafaurasyidin (Abu Bakar, Umar, Utsman, dan Ali), kemudian Abdullah bin Masud, Abdullah bin Abbas, Ubay bin Kaab, Zaid bin Tsabit, Abu Musa al-Asy'ari, dan Abdullah bin Zubair *radhiyallahu 'anhum*.

Selain mereka, ada pula sahabat lain yang meriwayatkan tafsir, seperti Anas bin Malik, Abu Hurairah, Abdullah bin Umar, Jabir bin Abdullah, Abdullah bin Amr bin al-As, dan Aisyah binti Abu Bakar. Namun, riwayat tafsir dari mereka relatif sedikit, sehingga tidak sepopuler kelompok pertama dalam bidang tafsir.

Di antara para sahabat tersebut, terdapat perbedaan dalam jumlah riwayat tafsir yang sampai kepada kita. Misalnya, riwayat tafsir dari Abu Bakar as-Siddiq, Umar bin Khattab, dan Utsman bin Affan relatif sedikit. Hal ini disebabkan oleh beberapa faktor, di antaranya wafat mereka lebih awal, kesibukan dalam urusan kepemimpinan dan penaklukan wilayah, serta kondisi masyarakat saat itu yang mayoritas masih memahami bahasa Al-Qur'an dengan baik, sehingga kebutuhan akan penafsiran belum terlalu mendesak.

Berbeda dengan mereka, Ali bin Abi Thalib dikenal sebagai sahabat yang paling banyak meriwayatkan tafsir di antara para khalifah. Hal ini disebabkan oleh masa hidupnya yang lebih panjang serta kesempatan yang lebih luas untuk mengajar dan menjelaskan Al-Qur'an kepada umat, terutama ketika kebutuhan terhadap tafsir makin meningkat akibat meluasnya wilayah Islam dan masuknya banyak non-Arab ke dalam Islam.

3. Contoh Penafsiran Sahabat terhadap Al-Qur'an

Pada masa sahabat, penafsiran Al-Qur'an sering dilakukan dengan merujuk pada konteks turunnya ayat (*asbābun nuzūl*) serta penjelasan dari Nabi Muhammad ﷺ. Berikut beberapa contohnya.

a. Penafsiran tentang *Sa'i* antara Shafa dan Marwah

إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ

"Sesungguhnya Shafa dan Marwah adalah sebagian dari syi'ar Allah. Maka barang siapa yang beribadah haji ke Baitullah atau berumrah, maka tidak ada dosa baginya mengerjakan sa'i antara keduanya," (QS al-Baqarah [2]: 158).

Urwah bin Zubair memahami bahwa ayat ini menunjukkan tidak berdosa jika seseorang tidak melakukan *sa'i*. Namun, Aisyah binti Abu Bakar meluruskan pemahaman tersebut. Beliau menjelaskan bahwa ayat ini turun berkaitan dengan kaum Anshar yang dahulu pada masa jahiliah merasa berdosa melakukan *sa'i* antara Shafa dan Marwah karena tempat tersebut pernah dikaitkan dengan berhala Isaf dan Na'ilah. Setelah masuk Islam, mereka ragu untuk melaksanakan *sa'i*. Maka Allah menurunkan ayat ini untuk menghilangkan keraguan mereka. Lebih lanjut, Nabi Muhammad ﷺ tetap mewajibkan *sa'i*, sehingga amalan tersebut tidak boleh ditinggalkan.¹¹¹

111 Al-Tabari. *Jāmi' al-Bayān ...*, 3: 75–82; Ibn Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-Adzim*, 1: 465–468; Al-Qurthubi, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, 2: 375–380; Al-Bukari, *Sahih al-Bukhari*, Kitab al-Hajj, Bab Wujub al-Shafa wa al-Marwah, no. hadis 1643.

b. Penafsiran tentang “jangan menjatuhkan diri ke dalam kebinasaan”

وَأَنْتَقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ

“Berinfaklah di jalan Allah, janganlah jerumuskan dirimu ke dalam kebinasaan, dan berbuat baiklah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berbuat baik,” (QS al-Baqarah [2]: 195).

Sebagian orang memahami ayat ini sebagai larangan maju ke medan perang karena berisiko mati. Namun, Abu Ayyub al-Ansari meluruskan pemahaman tersebut. Beliau menjelaskan bahwa ayat ini sebenarnya turun berkaitan dengan sikap kaum Anshar yang ingin meninggalkan jihad dan fokus memperbaiki harta mereka. Maka, yang dimaksud “kebinasaan” adalah meninggalkan perjuangan di jalan Allah, bukan keberanian dalam perang.¹¹²

c. Penafsiran tentang “memberi pinjaman kepada Allah”

مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضِعَّهُ لَهُ وَلَآ أَجْرٌ كَرِيمٌ

“Siapakah yang (mau) memberi pinjaman kepada Allah dengan pinjaman yang baik? Dia akan melipatgandakan (pahala) untuknya, dan baginya (diberikan) ganjaran yang sangat mulia (surga),” (QS al-Hadid [57]: 11).

Secara literal, ayat ini seolah-olah menunjukkan bahwa Allah membutuhkan pinjaman. Namun para sahabat dan ulama menegaskan bahwa makna tersebut bersifat metaforis (*majāz*). Umar bin Khattab memahami ayat ini sebagai anjuran untuk berinfak dan bersedekah di jalan Allah. Makna “memberi pinjaman kepada Allah” ialah: mengeluarkan harta dengan ikhlas, membantu agama Allah dan menolong sesama manusia. Al-Qur’an menggunakan istilah “pinjaman” sebagai bentuk pemuliaan terhadap amal manusia, sekaligus jaminan bahwa harta tersebut akan dibalas berlipat ganda.¹¹³

112 Al-Tabari. *Tafsir Jami’ al-Bayan* ..., 3: 562–568; Ibn Katsir. *Tafsir Al-Qur’an al-Adzim* ..., 1: 536–538; Al-Qurthubi. *Al-Jami’ li Ahkam al-Qur’an* ..., 3: 364–368; Abu Dawud. *Sunan Abi Dawud*, “Kitab al-Jihad,” no. hadis 2512; *Sunan al-Tirmidhi*, no. hadis 2972.

113 Al-Tabari. *Tafsir Jami’ Al-Bayan* ..., 22: 398–402; Ibnu Katsir. *Tafsir Ibn Katsir* ..., 8: 16–18; Al-Qurthubi. *Al-Jami’ li Ahkam al-Qur’an* ..., 17: 248–251; Fakhruddin Ar-Razi. *Tafsir Mafatih al-Ghaib* ..., 29: 223–225.

d. Penafsiran tentang arah kiblat

وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

"Hanya milik Allah timur dan barat. Ke mana pun kamu menghadap, di sanalah wajah Allah. Sesungguhnya Allah Maha Luas lagi Maha Mengetahui," (QS al-Baqarah [2]: 115).

Ayat ini berkaitan dengan perubahan arah kiblat. Pada awalnya, Nabi Muhammad ﷺ diperintahkan menghadap ke Baitulmaqdis. Namun beliau berharap menghadap Ka'bah. Kemudian Allah menurunkan firman-Nya.

قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ

"Sungguh, Kami melihat wajahmu (Nabi Muhammad) sering menengadah ke langit. Maka, pasti akan Kami palingkan engkau ke kiblat yang engkau sukai. Lalu, hadapkanlah wajahmu ke arah Masjidilharam. Di mana pun kamu sekalian berada, hadapkanlah wajahmu ke arah itu," (QS al-Baqarah [2]: 144).

Perubahan ini sempat dipertanyakan oleh orang Yahudi, namun ayat sebelumnya menegaskan bahwa seluruh arah adalah milik Allah, sehingga perubahan kiblat merupakan ketetapan-Nya. Penjelasan ini diriwayatkan dari Abdullah bin Abbas.¹¹⁴

Dari contoh-contoh di atas, terlihat bahwa para sahabat dalam menafsirkan Al-Qur'an tidak hanya berpegang pada teks ayat, tetapi juga mempertimbangkan konteks turunnya ayat, penjelasan Nabi Muhammad, serta pemahaman bahasa dan realitas sosial saat itu. Dengan metode ini, penafsiran menjadi lebih tepat dan terhindar dari kesalahan.

C. Tafsir pada Masa Tabiin

Perkembangan tafsir makin meluas pada masa tabiin, yaitu generasi setelah sahabat. Secara bahasa, kata *tābi'īn* (التابعين) berasal dari kata *tabi'a-yattabi'u* yang berarti mengikuti. Dalam istilah

114 Al-Tabari. *Tafsir Jami al-Bayan*, tafsir QS al-Baqarah [2]: 115, 2: 527-535; Ibn Katsir. *Tafsir Al-Qur'an Al-Adzim ...*, 1: 399-404 dan 181-190; Al-Qurthubi. *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an ...*, 2: 78-90 dan 150-160; al-Bukhari. *Sahih al-Bukhari*, "Kitab al-Shalah, Bab Mā Jā'a fi al-Qiblah," no. hadis 4486; Imam Muslim. *Sahih Muslim*, "Kitab al-Masājid," no. hadis 525.

ilmu hadis dan sejarah Islam, tabiin adalah generasi yang bertemu dengan para sahabat Nabi Muhammad ﷺ dalam keadaan beriman, belajar kepada mereka, serta wafat dalam keadaan Islam.¹¹⁵ Dengan demikian, tabiin merupakan generasi setelah sahabat dan menjadi penghubung utama antara generasi sahabat dan generasi *tabi' al-tabiin*. Keutamaan generasi tabiin juga disebutkan dalam hadis Nabi Muhammad ﷺ.

خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ

*"Sebaik-baik manusia adalah generasiku, kemudian generasi setelah mereka, kemudian generasi setelah mereka."*¹¹⁶

Pada masa tabiin, wilayah Islam telah berkembang pesat hingga meliputi berbagai daerah di luar Jazirah Arab. Kondisi ini menyebabkan munculnya kebutuhan yang lebih besar terhadap penafsiran Al-Qur'an, terutama bagi masyarakat non-Arab yang tidak memiliki latar belakang bahasa Arab yang kuat.

Para tabiin adalah murid langsung para sahabat. Mereka menerima ilmu tafsir dari para sahabat yang menetap di berbagai wilayah, seperti Makkah, Madinah, dan Irak. Dari sinilah kemudian muncul pusat-pusat kajian tafsir yang dikenal sebagai madrasah tafsir.

Madrasah Makkah, misalnya, berkembang di bawah bimbingan sahabat yang memiliki otoritas dalam tafsir, dan kemudian dilanjutkan oleh murid-muridnya dari kalangan tabiin. Demikian pula madrasah Madinah dan Irak, masing-masing memiliki ciri khas tersendiri sesuai dengan latar belakang keilmuan para gurunya.

Pada masa tabiin, sumber penafsiran menjadi makin beragam. Selain merujuk kepada Al-Qur'an dan sunah, mereka juga menggunakan pendapat sahabat, ijtihad pribadi, serta riwayat israiliat dalam cakupan yang lebih luas dibandingkan masa sebelumnya.¹¹⁷

Perkembangan ini menunjukkan bahwa tafsir mulai bergerak ke arah yang lebih sistematis dan kompleks. Perbedaan metode dan

115 Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān al-Suyūṭī. *Tadrīb al-Rāwī fi Sharḥ Taqrīb al-Nawāwī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996, 2: 209.

116 Al-Bukhari. *Sahih al-Bukhari*, "Kitab Faḍā'il Aṣḥāb al-Nabī," no. hadis 3651; Imam Muslim. *Sahih Muslim* ..., no. hadis 2533.

117 Adz-Zarqani. *Manahil al-'Irfan fi Ulum al-Qur'an* ..., 2: 25-40.

pendekatan dalam menafsirkan Al-Qur'an makin tampak, yang pada akhirnya melahirkan berbagai corak tafsir di masa-masa selanjutnya.

Setelah berakhirnya masa sahabat, sejarah tafsir Al-Qur'an memasuki fase baru yang dikenal sebagai masa tabiin. Mereka adalah murid-murid para sahabat yang belajar langsung dari mereka, sehingga sebagian besar pengetahuan tafsir yang mereka miliki merupakan warisan dari generasi sahabat.

Sebagaimana pada masa sahabat terdapat tokoh-tokoh yang dikenal luas sebagai mufasir, demikian pula pada masa tabiin muncul sejumlah ulama besar yang menonjol dalam bidang tafsir. Mereka berusaha menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an kepada masyarakat yang makin beragam, serta menguraikan makna-makna yang sebelumnya belum banyak dibahas secara perinci.

1. Sumber Tafsir pada Masa Tabiin

Para mufasir dari kalangan tabiin dalam memahami Al-Qur'an tidak terlepas dari sumber-sumber yang telah digunakan oleh para sahabat sebelumnya. Namun, pada masa ini sumber tersebut menjadi lebih luas dan penggunaannya makin berkembang.

Pertama, mereka tetap menjadikan Al-Qur'an sebagai rujukan utama, dengan menafsirkan satu ayat melalui ayat lainnya. Kedua, mereka merujuk kepada sunah Nabi Muhammad ﷺ yang diriwayatkan melalui para sahabat. Ketiga, mereka mengambil penafsiran dari para sahabat itu sendiri, baik melalui riwayat langsung maupun melalui jalur periwayatan yang sampai kepada mereka.

Selain itu, mereka juga memanfaatkan riwayat dari ahlulkitab, terutama dalam menjelaskan kisah-kisah para nabi dan umat terdahulu, sebagaimana telah dilakukan secara terbatas pada masa sahabat. Di samping itu, mereka juga mengembangkan ijtihad, yaitu upaya memahami Al-Qur'an melalui analisis, pemikiran, dan penguasaan ilmu bahasa serta konteks sejarah.¹¹⁸

Banyak pendapat tafsir dari kalangan tabiin yang lahir dari ijtihad ini, karena tidak semua ayat memiliki penjelasan langsung dari Nabi Muhammad ﷺ maupun sahabat. Hal ini menunjukkan bahwa tafsir mulai berkembang sebagai aktivitas intelektual yang lebih luas.

118 Muhammad Husain Al-Dzahabi. *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun ...*, 1: 93–118.

Perlu dipahami bahwa pada masa Nabi Muhammad dan sahabat, tidak semua ayat Al-Qur'an ditafsirkan secara perinci. Mereka hanya menjelaskan ayat-ayat yang sulit dipahami oleh masyarakat saat itu. Namun, seiring berjalannya waktu dan makin jauhnya umat dari masa kenabian, tingkat kesulitan dalam memahami Al-Qur'an makin meningkat. Oleh karena itu, para tabiin merasa perlu melengkapi penjelasan terhadap ayat-ayat yang belum banyak dijelaskan sebelumnya.

Perkembangan ini terus berlanjut pada generasi berikutnya, sehingga tafsir Al-Qur'an makin lengkap dan sistematis, dengan tetap berlandaskan pada bahasa Arab, konteks turunnya ayat, serta berbagai perangkat ilmu yang mendukung pemahaman.

2. Munculnya Madrasah Tafsir di Berbagai Wilayah

Seiring meluasnya wilayah Islam sejak masa Nabi Muhammad ﷺ dan para khalifah setelahnya, para sahabat tidak lagi menetap di satu tempat. Mereka menyebar ke berbagai wilayah yang telah ditaklukkan, seperti Makkah, Madinah, Irak, dan daerah lainnya. Di tempat-tempat tersebut, mereka berperan sebagai pemimpin, guru, hakim, dan penyebar ilmu.

Para sahabat membawa serta ilmu yang mereka dapat dari Nabi Muhammad ﷺ, lalu mengajarkannya kepada generasi tabiin. Dari proses inilah lahir pusat-pusat kajian ilmu, termasuk tafsir, yang kemudian dikenal sebagai madrasah tafsir.

Di antara madrasah tafsir yang paling terkenal pada masa tabiin adalah tiga wilayah utama: Makkah, Madinah, dan Irak. Ketiga wilayah ini menjadi pusat perkembangan tafsir yang memiliki karakteristik masing-masing, sesuai dengan latar belakang para sahabat yang menjadi guru di sana.

Pertama, Madrasah Tafsir Makkah. Madrasah ini berkembang di Kota Makkah dan dipimpin oleh sahabat nabi yang terkenal sebagai *Turjumān al-Qur'ān* (penerjemah dan penafsir Al-Qur'an), yaitu Abdullah ibn Abbas. Keilmuan Ibnu Abbas dalam bidang tafsir diperoleh langsung dari Rasulullah ﷺ serta didukung oleh doa nabi agar beliau diberikan pemahaman mendalam tentang agama dan kemampuan menakwilkan Al-Qur'an. Karena itu, Madrasah Makkah dikenal sebagai pusat tafsir yang sangat kuat dalam aspek riwayat, penjelasan makna bahasa Arab, asbabunnuzul, serta penafsiran ayat dengan pendekatan *lughawi* dan *atsar* sahabat.

Karakteristik utama Madrasah Makkah adalah penekanannya pada penafsiran berbasis riwayat (*tafsir bi al-ma'sūr*), penggunaan bahasa Arab yang mendalam, serta perhatian terhadap penjelasan makna kosakata Al-Qur'an. Corak tafsir di madrasah ini juga dipengaruhi oleh kondisi Makkah sebagai pusat bahasa dan sastra Arab, sehingga aspek kebahasaan menjadi sangat dominan. Selain itu, para mufasir Makkah banyak meriwayatkan penjelasan Ibnu Abbas terkait sebab turunnya ayat dan perincian kisah-kisah Al-Qur'an.

Di antara murid-murid utama Ibnu Abbas yang terkenal ialah Mujahid ibn Jabr, yang dikenal luas sebagai salah satu tabiin paling otoritatif dalam tafsir. Mujahid bahkan disebut telah mengkhawatamkan pembacaan Al-Qur'an di hadapan Ibnu Abbas berkali-kali sambil menanyakan makna setiap ayat. Selain Mujahid, terdapat pula Sa'id ibn Jubayr yang terkenal dengan keluasan ilmu dan keteguhannya dalam mempertahankan kebenaran; Ikrimah, mantan budak Ibnu Abbas yang menjadi periwayat tafsir penting; Tawus ibn Kaysan yang terkenal dalam bidang fikih dan tafsir; serta Ata ibn Abi Rabah yang kemudian menjadi salah satu ulama besar Makkah. Melalui para murid inilah tradisi tafsir Madrasah Makkah berkembang dan diwariskan kepada generasi berikutnya.

Kedua, Madrasah Tafsir Madinah. Madrasah ini berkembang di Kota Madinah dengan tokoh utama Ubayy ibn Ka'b, salah seorang sahabat nabi yang paling ahli dalam bidang *qira'at* dan Al-Qur'an. Madinah sebagai pusat pemerintahan Islam dan tempat tinggal banyak sahabat menjadikan tradisi keilmuan di kota ini sangat kaya. Namun dalam bidang tafsir, Ubay bin Ka'ab dikenal sebagai figur yang paling berpengaruh dalam membimbing generasi tabiin.

Karakteristik Madrasah Madinah adalah kuatnya perhatian terhadap tafsir yang berpijak pada hadis Nabi Muhammad ﷺ, sehingga dikenal dengan istilah *ahlusunah waljamaah*. Mereka juga mengambil pemahaman hukum-hukum Al-Qur'an berdasarkan penggabungan antara tafsir dan praktik kehidupan masyarakat Madinah. Karena Madinah merupakan tempat turunnya banyak ayat hukum, corak tafsir di madrasah ini cenderung lebih dekat dengan aspek fikih, sunah, dan penerapan syariat dalam kehidupan sosial. Tradisi periwayatan hadis juga sangat memengaruhi metode penafsiran di lingkungan Madinah.

Di antara murid-murid terkenal Ubay bin Ka'ab ialah Abu al-Aliyah, seorang tabiin yang dikenal luas dalam bidang tafsir dan *qira'at*; Muhammad ibn Ka'b al-Qurazi yang terkenal dengan penguasaan kisah-kisah Al-Qur'an; serta Zayd ibn Aslam yang menjadi tokoh penting dalam perkembangan tafsir Madinah. Keilmuan Zaid bin Aslam kemudian diwariskan kepada murid-muridnya, termasuk Malik ibn Anas, pendiri mazhab Maliki yang terkenal. Hal ini menunjukkan bahwa pengaruh Madrasah Madinah tidak hanya terbatas pada tafsir, tetapi juga meluas dalam bidang hadis dan fikih Islam.

Ketiga, Madrasah Tafsir Kufah. Madrasah ini tumbuh di Kufah dan berpusat pada pengajaran Abdullah ibn Mas'ud, salah satu sahabat nabi yang paling awal masuk Islam dan terkenal sangat mendalam pemahamannya terhadap Al-Qur'an. Kufah menjadi pusat ilmu di Irak dan memiliki karakter intelektual yang berbeda dibanding Makkah dan Madinah. Jika Makkah lebih menonjol dalam aspek bahasa dan Madinah dalam hadis serta fikih, maka Kufah dikenal dengan pendekatan rasional dan analitis dalam memahami Al-Qur'an. Madrasah ini kerap dikenal dengan nama Ahlu Ra'yu.

Karakteristik Madrasah Kufah tampak pada penggunaan *ra'yu* (ijtihad rasional) secara lebih luas di samping riwayat. Lingkungan Irak yang kompleks dengan berbagai persoalan sosial dan budaya mendorong berkembangnya metode penafsiran yang lebih kritis dan argumentatif. Selain itu, Madrasah Kufah juga terkenal kuat dalam bidang *qira'at* dan *istinbath* hukum.

Di antara murid-murid utama Ibnu Mas'ud ialah Alqamah ibn Qays yang terkenal dalam bidang fikih dan tafsir; Masruq ibn al-Ajda; Al-Aswad ibn Yazid; Murrah al-Hamdani; Amir al-Sha'bi yang dikenal sangat luas ilmunya; Al-Hasan al-Basri yang terkenal sebagai ulama zuhud dan ahli tafsir; serta Qatadah ibn Di'amah yang menjadi salah satu mufasir tabiin paling berpengaruh. Dari Madrasah Kufah inilah berkembang tradisi intelektual Islam di Irak yang kemudian memberi pengaruh besar terhadap perkembangan ilmu tafsir, fikih, dan pemikiran Islam secara umum.¹¹⁹

Munculnya madrasah tafsir di berbagai wilayah menunjukkan bahwa ilmu tafsir telah menjadi disiplin yang diajarkan secara

119 Muhammad Husain Al-Dzahabi. *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun ...*, 1: 93–118.

terstruktur. Para tabiin tidak hanya mewarisi ilmu dari sahabat, tetapi juga mengembangkannya melalui ijtihad dan analisis yang mendalam. Perkembangan tafsir pada masa tabiin menunjukkan adanya perluasan dan pendalaman dalam memahami Al-Qur'an. Jika pada masa sahabat tafsir masih terbatas pada penjelasan ayat-ayat tertentu, maka pada masa tabiin tafsir mulai berkembang lebih luas dan sistematis. Dengan demikian, masa tabiin merupakan fase penting dalam sejarah tafsir, yang menjadi jembatan antara pemahaman generasi sahabat dan perkembangan tafsir pada masa-masa berikutnya.

D. Tafsir pada Masa Kodifikasi (*Tadwīn*)

Perjalanan perkembangan tafsir Al-Qur'an mengalami perubahan penting ketika tradisi keilmuan Islam memasuki masa kodifikasi (*tadwīn*) atau pembukuan. Pada masa Nabi Muhammad ﷺ, sahabat, dan tabiin, penafsiran Al-Qur'an umumnya disampaikan secara lisan melalui majelis-majelis ilmu dan periwayatan antargenerasi. Tradisi hafalan masih menjadi sarana utama dalam menjaga dan menyebarkan ilmu tafsir. Namun seiring meluasnya wilayah Islam, bertambahnya jumlah umat, serta wafatnya para ulama generasi awal, muncul kebutuhan untuk mendokumentasikan berbagai ilmu keislaman secara tertulis agar tidak hilang atau bercampur dengan riwayat yang tidak valid.

Dalam konteks inilah tafsir Al-Qur'an mulai memasuki fase kodifikasi. Para ulama tidak lagi hanya meriwayatkan penafsiran secara lisan, tetapi mulai menghimpun, menulis, dan menyusunnya dalam bentuk karya ilmiah. Perkembangan ini berlangsung sejalan dengan pembukuan hadis, fikih, dan disiplin-disiplin ilmu Islam lainnya pada akhir masa Bani Umayyah¹²⁰ dan berkembang lebih

120 Bani Umayyah adalah dinasti Islam pertama yang memerintah setelah masa khulafaurasyidin. Dinasti ini didirikan oleh Muawiyah bin Abi Sufyan pada tahun 41 H/661 M dengan pusat pemerintahan di Damaskus, Suriah. Masa pemerintahan Bani Umayyah berlangsung hingga tahun 132 H/750 M dan dikenal sebagai periode perluasan wilayah Islam yang sangat luas, meliputi Asia Barat, Afrika Utara, hingga Andalusia. Pada masa ini berkembang administrasi pemerintahan, ilmu bahasa Arab, kodifikasi ilmu-ilmu Islam, serta penyempurnaan penulisan mushaf Al-Qur'an seperti pemberian titik dan harakat (*Tarikh al-Khulafa*, hlm. 194–220).

pesat pada awal pemerintahan Bani Abbasiyah.¹²¹ Kodifikasi tersebut menjadi langkah penting dalam menjaga autentisitas penafsiran Al-Qur'an sekaligus memudahkan transmisi ilmu kepada generasi berikutnya.

Proses kodifikasi tafsir sendiri tidak berlangsung sekaligus, melainkan melalui beberapa tahap perkembangan yang saling berkaitan. Pada mulanya, tafsir masih menjadi bagian dari pembahasan hadis, kemudian berkembang menjadi karya-karya khusus yang membahas penafsiran Al-Qur'an secara mandiri. Dalam karyanya, Adz-Dzahabi menjelaskan bahwa proses *tadwīn* tafsir mengalami beberapa fase penting yang menunjukkan perkembangan metodologi dan sistematika penafsiran dari masa ke masa.¹²²

1. Fase Pertama: Tafsir sebagai Bagian dari Hadis

Pada masa awal perkembangan ilmu Islam, penafsiran Al-Qur'an belum dibukukan sebagai disiplin ilmu yang berdiri sendiri. Setelah masa sahabat dan tabi'in, ketika proses kodifikasi ilmu-ilmu keislaman mulai berkembang, tafsir ikut dihimpun bersamaan dengan hadis Nabi Muhammad ﷺ dalam kitab-kitab hadis. Para ulama pada masa itu memandang tafsir sebagai bagian dari riwayat hadis, karena penjelasan terhadap ayat Al-Qur'an banyak bersumber dari sabda, perbuatan, dan penjelasan Nabi Muhammad ﷺ, serta riwayat para sahabat dan tabi'in. Oleh sebab itu, pembahasan tafsir biasanya ditempatkan dalam bab khusus tentang tafsir Al-Qur'an di dalam karya-karya hadis. Dengan demikian, fase ini menunjukkan bahwa perkembangan awal tafsir sangat erat kaitannya dengan tradisi periwayatan hadis sebelum akhirnya tumbuh menjadi disiplin ilmu yang mandiri. Para ulama hadis mengumpulkan riwayat-riwayat yang berkaitan dengan tafsir, baik yang berasal dari

121 Bani Abbasiyah adalah dinasti Islam yang menggantikan kekuasaan Bani Umayyah setelah revolusi tahun 132 H/750 M. Dinasti ini didirikan oleh keturunan al-'Abbas bin 'Abd al-Muththalib, paman Nabi Muhammad ﷺ, dengan tokoh pertamanya Abu al-Abbas as-Saffah. Pusat pemerintahannya berada di Baghdad dan masa kekuasaannya berlangsung hingga tahun 656 H/1258 M. Pada masa Abbasiyah, peradaban Islam mencapai puncak kemajuan dalam bidang ilmu pengetahuan, filsafat, tafsir, hadis, kedokteran, matematika, dan penerjemahan karya-karya Yunani serta Persia. Masa ini juga menjadi periode berkembangnya berbagai mazhab ilmu tafsir dan penulisan kitab-kitab klasik Islam (*Tarikh al-Khulafa*, hlm. 249–347).

122 Muhammad Husain Al-Dzahabi. *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun ...*, 1: 93–118.

Nabi Muhammad ﷺ, sahabat, maupun tabiin. Mereka melakukan perjalanan ke berbagai wilayah untuk mengumpulkan hadis, dan dalam proses tersebut mereka juga mengumpulkan riwayat tafsir.

Di antara tokoh-tokoh yang berperan dalam fase ini adalah Sufyan bin Uyaynah,¹²³ Abd al-Razzaq al-San'ani,¹²⁴ dan Waki bin al-Jarrah.¹²⁵ Namun, tafsir yang mereka kumpulkan masih berbentuk riwayat dengan sanad, dan belum disusun secara sistematis mengikuti urutan ayat Al-Qur'an.

2. Fase Kedua: Tafsir sebagai Disiplin Ilmu Mandiri

Pada tahap berikutnya, tafsir berkembang menjadi disiplin ilmu yang berdiri sendiri. Para ulama mulai menyusun tafsir Al-Qur'an secara lengkap, dari awal hingga akhir, mengikuti urutan mushaf.

Pada fase ini, tafsir tidak lagi sekadar kumpulan riwayat, tetapi disusun secara sistematis dengan penjelasan yang lebih terstruktur. Di antara tokoh-tokoh penting pada fase ini adalah Ibnu Jarir ath-Thabari.¹²⁶ Ath-Thabari memiliki peran besar karena tidak hanya

123 Sufyan bin 'Uyaynah adalah seorang ulama besar dalam bidang hadis dan tafsir yang lahir di Kufah pada tahun 107 H, dan kemudian menetap di Makkah. Ia dikenal sebagai salah satu imam hadis terkemuka pada masa *tabi' al-tabiin* serta guru bagi banyak ulama besar, seperti Imam asy-Syafi'i dan Ahmad bin Hanbal. Dalam bidang tafsir, riwayat-riwayatnya banyak dikutip dalam kitab tafsir klasik karena penguasaannya terhadap hadis, bahasa Arab, dan penafsiran ayat. Ia wafat pada tahun 198 H di Makkah (*Siyar A'lam al-Nubala*, 8: 457–475).

124 Abd al-Razzaq al-Shan'ani adalah ulama hadis dan tafsir terkenal yang lahir di Shan'a, Yaman, pada tahun 126 H. Nama lengkapnya adalah Abu Bakar 'Abd al-Razzaq bin Hammam al-Shan'ani. Ia dikenal sebagai penyusun kitab *al-Muṣannaf*, salah satu karya hadis paling penting dalam Islam. Dalam bidang tafsir, ia meriwayatkan banyak penafsiran dari para tabiin, khususnya dari Ma'mar bin Rasyid dan Qatadah bin Di'amah. Riwayat tafsirnya menjadi sumber penting bagi para mufasir setelahnya, termasuk Imam al-Tabari. Ia wafat pada tahun 211 H (*Tahdzib al-Tahdzib*, 6: 279–285).

125 Waki' bin al-Jarrah adalah ulama besar hadis dan tafsir dari Kufah yang lahir pada tahun 129 H. Ia dikenal sebagai hafiz hadis yang sangat kuat hafalannya dan menjadi guru bagi Ahmad bin Hanbal. Dalam bidang tafsir, Waki' memiliki karya tafsir berbasis riwayat yang banyak memuat penafsiran sahabat dan tabiin. Ia termasuk tokoh penting dalam perkembangan *tafsir bi al-ma'sūr* pada masa awal kodifikasi ilmu tafsir. Waki' wafat pada tahun 197 H (*Siyar A'lam al-Nubala*, 9: 140–172).

126 Ibnu Jarir al-Tabari adalah ulama besar dalam bidang tafsir, hadis, dan sejarah yang dikenal dengan gelar *Syaikh al-Mufasssin*. Ia lahir di Tabaristan pada tahun 224 H dan terkenal melalui karya monumentalnya, *Jami' al-Bayan*, yang menjadi salah satu tafsir paling penting dalam tradisi Islam. Tafsirnya banyak

mengumpulkan riwayat, tetapi juga melakukan analisis, memilih pendapat yang lebih kuat, serta menjelaskan aspek bahasa dan hukum yang terkandung dalam ayat.

Meskipun tafsir telah menjadi ilmu mandiri, tradisi periwayatan tetap dipertahankan. Para ulama masih menyandarkan tafsir mereka kepada Nabi Muhammad ﷺ, sahabat, dan tabiin.

Dalam kitabnya, Al-Dhahabi membahas tentang siapakah penulis tafsir pertama, menurutnya tidak mudah untuk menentukan siapa yang pertama kali menyusun tafsir lengkap sesuai urutan mushaf. Sebagian menyebut nama Al-Farrā', namun bukti yang ada tidak cukup kuat untuk memastikan bahwa ia adalah yang pertama.¹²⁷

Beberapa indikasi menunjukkan bahwa usaha penafsiran lengkap sudah ada sejak masa awal. Misalnya, riwayat tentang Said bin Jubair yang menulis tafsir atas permintaan penguasa, serta karya-karya awal lain yang meskipun tidak seluruhnya sampai kepada kita, menunjukkan bahwa tradisi penulisan tafsir telah dimulai sejak dini.

Pada tahap berikutnya, sebagian ulama mulai menulis tafsir tanpa menyebutkan sanad secara lengkap. Mereka mengutip pendapat-pendapat ulama sebelumnya secara langsung tanpa selalu menyebutkan sumbernya. Akibatnya, muncul beberapa permasalahan, seperti bercampurnya riwayat yang sahih dengan yang lemah, bahkan masuknya kisah-kisah israiliat yang tidak dapat dipastikan kebenarannya. Hal ini membuat pembaca sulit membedakan antara riwayat yang valid dan yang tidak.

a. Fase Ketiga: Perkembangan Kitab-Kitab Tafsir

Tahap terakhir merupakan fase perkembangan yang sangat luas, dimulai sejak masa Abbasiyah hingga masa modern. Pada fase ini, tafsir tidak lagi terbatas pada riwayat, tetapi mulai menggabungkan antara pendekatan *riwayah* (tradisional) dan *dirayah* (rasional).

Para mufasir mulai memasukkan berbagai disiplin ilmu ke dalam tafsir, seperti bahasa, fikih, teologi, filsafat, sejarah, bahkan tasawuf. Hal ini menyebabkan tafsir berkembang dalam berbagai corak. Seorang mufasir yang juga ahli bahasa menekankan aspek

menggunakan riwayat sahabat, tabiin, hadis, dan analisis bahasa Arab. Selain itu, ia juga menulis kitab sejarah terkenal, *Tarikh al-Rusul wa al-Muluk*. Ia wafat di Baghdad pada tahun 310 H (*Siyar A'lam al-Nubala*, 14: 267-282).

127 Muhammad Husain Al-Dzahabi. *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun ...*, 1: 93-118.

gramatika dan *balaghah*, begitu pun ahli fikih menyoroti hukum-hukum syariat, atau mufasir yang tertarik dengan tasawuf dan penafsiran tersirat (*isyari*) akan condong pada penafsiran sufi. Tokoh seperti Fakhruddin ar-Razi dikenal dengan tafsir yang sarat dengan analisis filosofis, sementara Al-Jailani memfokuskan tafsirnya pada makna *isyari* dan pembahasan sufistik, sementara Al-Qurtubi menonjol dalam penafsiran hukum.

Namun, perkembangan ini juga membawa dampak negatif, yaitu munculnya kecenderungan sebagian mufasir untuk menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan latar belakang keilmuan atau mazhab mereka, sehingga terkadang makna ayat dipaksakan sesuai dengan pandangan tertentu.

Bahkan pada masa modern, muncul upaya untuk menafsirkan Al-Qur'an dengan memasukkan seluruh ilmu pengetahuan ke dalamnya, yang dalam beberapa kasus dianggap berlebihan dan keluar dari tujuan utama Al-Qur'an sebagai petunjuk hidup. Misalnya beberapa penafsiran yang menghubungkan huruf-huruf *muqatta'ah* dengan kode matematika, teori numerik, atau prediksi ilmiah tertentu secara spekulatif tanpa dasar tafsir yang kuat.¹²⁸

Perkembangan tafsir pada masa kodifikasi menunjukkan perjalanan panjang ilmu tafsir dari tradisi lisan menuju disiplin ilmu yang kompleks dan beragam. Setiap tahap memiliki kontribusi penting dalam membentuk khazanah tafsir Islam. Dari periwayatan sederhana pada masa sahabat, hingga tafsir yang kaya dengan analisis ilmiah pada masa berikutnya, semuanya menunjukkan bahwa tafsir adalah ilmu yang terus berkembang sesuai dengan kebutuhan umat. Namun, di tengah perkembangan tersebut, penting untuk tetap menjaga keseimbangan antara riwayat yang sahih dan pemahaman rasional, agar tafsir tetap berada pada tujuan utamanya, yaitu memahami petunjuk Allah secara benar dan proporsional.

128 Muhammad Husain al-Dzahabi dalam *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun* mengkritik sebagian bentuk *tafsir* 'ilmi yang terlalu jauh memasukkan teori-teori modern ke dalam Al-Qur'an sehingga melampaui makna yang dimaksud ayat. Namun demikian, sebagian ulama tetap memandang bahwa pendekatan ilmiah dapat digunakan selama: tidak memaksakan makna, tetap sesuai kaidah bahasa Arab, dan tidak menghilangkan pesan utama Al-Qur'an sebagai petunjuk hidup. Lihat: Al-Dhahabi. *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun ...*, 2: 474-482.

BAB V

SUMBER-SUMBER TAFSIR

Pembahasan mengenai sumber-sumber tafsir merupakan salah satu kajian penting dalam disiplin ilmu tafsir, karena berkaitan langsung dengan landasan dan rujukan yang digunakan mufasir dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an. Sebagai kitab suci yang memiliki kedalaman makna dan kandungan hukum, akidah, akhlak, serta petunjuk kehidupan, Al-Qur'an memerlukan penjelasan yang tepat agar dapat dipahami sesuai dengan maksud yang dikehendaki Allah Swt. Oleh karena itu, para ulama sejak masa sahabat hingga periode kontemporer mengembangkan berbagai sumber dan pendekatan dalam menafsirkan Al-Qur'an.

Sumber tafsir pada dasarnya adalah dasar-dasar yang dijadikan pijakan oleh seorang mufasir dalam menjelaskan makna ayat. Sumber tersebut dapat berasal dari Al-Qur'an itu sendiri, hadis Nabi Muhammad ﷺ, pendapat para sahabat, penjelasan tabiin, maupun hasil ijtihad dan pemikiran rasional yang tetap berpedoman pada kaidah-kaidah syariat dan bahasa Arab. Perbedaan penggunaan sumber inilah yang kemudian melahirkan beragam corak dan metode penafsiran dalam sejarah perkembangan tafsir Islam.

Dalam kajian *'ulūm al-qur'ān*, para ulama umumnya membagi sumber tafsir ke dalam dua kategori besar, yaitu *tafsīr bi al-ma'sūr* dan *tafsīr bi al-ra'yi*. Tafsir *bi al-ma'sūr* adalah penafsiran yang bersandar pada riwayat-riwayat yang sahih, seperti penafsiran Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, hadis Nabi Muhammad ﷺ, serta pendapat sahabat dan tabiin. Adapun tafsir *bi al-ra'yi* merupakan penafsiran yang menggunakan ijtihad dan kemampuan intelektual mufasir dengan tetap memperhatikan kaidah bahasa, syariat, dan prinsip-prinsip penafsiran yang benar. Dalam perkembangan berikutnya, sebagian ulama juga menambahkan sumber lain seperti pendekatan *isyari*, ilmiah, sosial, dan kontekstual sesuai perkembangan zaman dan kebutuhan masyarakat.

Pemahaman terhadap sumber-sumber tafsir sangat penting agar dapat diketahui validitas suatu penafsiran, sejauh mana otoritasnya, serta bagaimana hubungan antara teks Al-Qur'an dengan realitas kehidupan. Dengan memahami sumber tafsir, seseorang dapat lebih bijak dalam menilai perbedaan penafsiran sekaligus mampu membedakan antara tafsir yang memiliki dasar ilmiah yang kuat dan tafsir yang menyimpang dari prinsip-prinsip penafsiran Al-Qur'an. Oleh sebab itu, kajian tentang sumber-sumber tafsir menjadi fondasi utama dalam memahami perkembangan ilmu tafsir dari masa klasik hingga kontemporer.

A. Tafsir bi al-Ma'tsūr

1. Pengertian *Tafsir bi al-Ma'tsūr*

Tafsir bi al-ma'tsūr merupakan metode penafsiran Al-Qur'an yang berlandaskan pada riwayat-riwayat yang sahih. Penafsiran ini dilakukan dengan menjelaskan ayat Al-Qur'an melalui ayat Al-Qur'an lainnya, hadis Nabi Muhammad ﷺ, penjelasan para sahabat, serta keterangan para tabiin. Tujuan utama *tafsir bi al-ma'tsūr* adalah menjelaskan makna firman Allah sesuai dengan pemahaman generasi awal Islam yang paling dekat dengan masa turunnya wahyu. Karena itu, metode ini dipandang sebagai bentuk tafsir yang paling otoritatif dalam tradisi keilmuan Islam.¹²⁹

Riwayat para tabiin juga sering dimasukkan ke dalam kategori *tafsir bi al-ma'tsūr*, walaupun sebagian ulama berbeda pendapat apakah penafsiran tabiin termasuk riwayat atau sudah masuk dalam wilayah ijtihad. Perbedaan ini muncul karena para tabiin tidak hidup bersama Nabi Muhammad ﷺ secara langsung, namun mereka menerima banyak penjelasan dari para sahabat. Oleh sebab itu, kitab-kitab tafsir klasik seperti karya Ibnu Jarir ath-Thabari tetap memasukkan pendapat tabiin sebagai bagian penting dari sumber tafsir.

Perkembangan *tafsir bi al-ma'tsūr* berlangsung melalui dua fase utama, yaitu fase periwayatan dan fase kodifikasi.¹³⁰ Pada fase periwayatan, Nabi Muhammad ﷺ menjadi penjelas utama terhadap

129 Manna' al-Qaththan. *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an ...*, 337; Muhammad Husain al-Dzahabi. *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, 1: 112.

130 Muhammad Husain al-Dzahabi. *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun ...*, 119.

ayat-ayat yang sulit dipahami para sahabat. Ketika muncul persoalan dalam memahami makna suatu ayat, para sahabat langsung bertanya kepada Rasulullah ﷺ, lalu beliau memberikan penjelasan sesuai dengan maksud wahyu. Penjelasan tersebut kemudian diriwayatkan oleh para sahabat kepada generasi setelah mereka, yaitu generasi tabi'in. Selain meriwayatkan dari Nabi Muhammad ﷺ, sebagian sahabat juga melakukan penafsiran berdasarkan pemahaman bahasa Arab, pengetahuan tentang sebab turunnya ayat, dan ijtihad mereka sendiri, meskipun jumlahnya relatif sedikit karena sikap kehati-hatian yang tinggi dalam menafsirkan Al-Qur'an.

Salah satu contoh penafsiran Nabi Muhammad ﷺ terhadap Al-Qur'an adalah ketika para sahabat memahami kata *zulm* dalam firman Allah berikut.

الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ

"Orang-orang yang beriman dan tidak mencampuradukkan iman mereka dengan kezaliman," (QS al-An'ām [6]: 82).

Para sahabat merasa khawatir karena mengira bahwa setiap dosa termasuk kezaliman yang dimaksud dalam ayat tersebut. Kemudian Nabi Muhammad ﷺ menjelaskan sebagaimana berikut.

إِنَّمَا هُوَ الشِّرْكُ

"Yang dimaksud adalah syirik."¹³¹

Dengan penjelasan tersebut, Nabi Muhammad ﷺ menerangkan bahwa makna ظلم dalam ayat itu bukan seluruh dosa, melainkan kesyirikan. Peristiwa ini menunjukkan bahwa hadis Nabi Muhammad ﷺ berfungsi sebagai penjelas utama terhadap kandungan Al-Qur'an. Setelah wafatnya Nabi Muhammad ﷺ, tradisi tafsir dilanjutkan oleh para sahabat. Mereka menafsirkan Al-Qur'an berdasarkan riwayat yang mereka dengar langsung dari Rasulullah ﷺ, pengetahuan mereka tentang konteks turunnya ayat, dan ijtihad yang tetap berpijak pada prinsip-prinsip syariat. Para sahabat sangat berhati-hati dalam memberikan tafsir karena mereka memandang penafsiran Al-Qur'an sebagai bentuk "kesaksian atas Allah", sehingga tidak semua ayat ditafsirkan secara luas. Sikap kehati-hatian ini

131 Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, "Kitāb al-Īmān," no. hadis 32; dan Muslim ibn al-Ḥajjāj dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, "Kitāb al-Īmān," no. hadis 124.

didasarkan pada ancaman keras terhadap orang yang berbicara tentang Al-Qur'an tanpa ilmu. Di antara dalil yang menjadi landasan adalah hadis Nabi Muhammad ﷺ.

مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ

*"Barang siapa berkata tentang Al-Qur'an dengan pendapatnya sendiri (tanpa ilmu), maka hendaklah ia menempati tempat duduknya di neraka."*¹³²

Selain hadis, kehati-hatian para sahabat juga tampak dari ucapan mereka sendiri. Diriwayatkan bahwa Abu Bakar ash-Shiddiq pernah berkata ketika ditanya tentang makna suatu ayat.

أَيُّ سَمَاءٍ تُظِلُّنِي وَأَيُّ أَرْضٍ تُغَلِّبُنِي إِذَا قُلْتُ فِي كِتَابِ اللَّهِ مَا لَا أَعْلَمُ

*"Langit mana yang akan menaungiku dan bumi mana yang akan memikulku apabila aku mengatakan tentang Kitab Allah sesuatu yang tidak aku ketahui."*¹³³

Ucapan ini menunjukkan bahwa para sahabat memandang tafsir bukan sekadar penjelasan ilmiah, tetapi juga amanah besar yang berkaitan langsung dengan firman Allah. Karena itu, mereka tidak mudah menafsirkan ayat kecuali berdasarkan ilmu, riwayat yang sahih, atau pemahaman yang kuat terhadap bahasa dan konteks turunnya ayat.

Selanjutnya, generasi tabiin menerima warisan tafsir tersebut dari para sahabat. Seiring bertambahnya jarak waktu dari masa kenabian dan meluasnya wilayah Islam, kebutuhan terhadap penjelasan ayat-ayat Al-Qur'an makin meningkat. Oleh karena itu, para tabiin mulai mengembangkan penafsiran melalui ijtihad, namun tetap berlandaskan riwayat yang mereka terima dari para sahabat. Pada fase berikutnya, tafsir mulai mengalami kodifikasi atau pembukuan. Awalnya tafsir ditulis sebagai bagian dari kitab hadis, kemudian berkembang menjadi disiplin ilmu tersendiri dengan lahirnya karya-karya tafsir independen. Di antara karya paling penting dalam perkembangan ini adalah *Jāmi' al-Bayān* karya Ibnu Jarir ath-Thabari yang menghimpun berbagai riwayat tafsir dari Nabi Muhammad ﷺ, para sahabat, dan tabiin secara luas.¹³⁴

132 Hadis riwayat Abū 'Isā al-Tirmizī dalam *Sunan al-Tirmizī*, "Kitāb Tafsīr al-Qur'ān," no. hadis 2950: *Yufassiru al-Qur'an bi Ra'yih*.

133 Ahmad ibn Hanbal. *Musnad Ahmad*, no. 2068.

134 Muhammad Husain al-Dzahabi. *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun ...*, 126.

2. Metode *Tafsir bi al-Ma'tsūr*

a. Tafsir Al-Qur'an menggunakan ayat Al-Qur'an

Metode tafsir yang terbaik adalah metode tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an. Alasannya karena tidak ada yang paling mampu menafsirkan makna Al-Qur'an kecuali Al-Qur'an itu sendiri. Metode penafsiran Al-Qur'an dengan Al-Qur'an dapat bersumber dari riwayat hadis, di mana Nabi Muhammad ﷺ menafsirkan ayat Al-Qur'an menggunakan ayat Al-Qur'an lainnya. Maupun menggunakan analisis bahasa Al-Qur'an. Misalnya ayat-ayat yang disebutkan secara umum (*aam*) pada satu ayat, dijelaskan secara detail (*khass*) pada ayat yang lain; dan pesan yang disampaikan secara singkat (*mujmal*) pada satu ayat, diuraikan dengan panjang lebar (*mubayyin*) pada ayat yang lain. Misalnya makna *thaqqah* dalam surah al-Haqqah ayat 5.

فَأَمَّا ثَمُودُ فَأُهْلِكُوا بِالطَّاغِيَةِ

"Adapun (kaum) Samud, mereka telah dibinasakan dengan suara yang sangat keras," (QS al-Haqqah [69]: 5).

Kata *thaqhiyah* pada ayat ini disebutkan secara umum, lalu dijelaskan secara khusus pada tempat yang lain.

إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ صَيْحَةً وَاحِدَةً فَكَانُوا كَهَشِيمِ الْمُحْتَظِرِ

"Kami mengirimkan atas mereka suara menggelegar satu kali. Maka, jadilah mereka seperti batang-batang kering yang lapuk milik pembuat kandang ternak," (QS al-Qomar [54]: 31).

Sehingga *thaghiyah* pada surah al-Haqqah ayat 5 ditafsirkan dengan suara keras yang mengguntur.

b. Tafsir Al-Qur'an dengan hadis Nabi Muhammad ﷺ

Melalui Malaikat Jibril, Allah Swt. menjelaskan Al-Qur'an kepada Nabi Muhammad ﷺ kandungan makna ayat-ayat Al-Qur'an, sehingga pesan dan kandungan Al-Qur'an dapat dipahami dengan baik. Selanjutnya, Nabi Muhammad ﷺ menyampaikan dan menjelaskan pesan tersebut kepada para sahabat, baik melalui perkataan (*qaul*) maupun perbuatan (*fi'l*). Ketika para sahabat mengalami kesulitan dalam memahami suatu ayat, mereka langsung merujuk kepada Nabi Muhammad ﷺ untuk memperoleh penjelasan.

Salah satu contohnya adalah ketika para sahabat bertanya tentang makna ayat “*al-maghḍūbi ‘alaihim wa lā aḍ-ḍāllīn*” yang terdapat pada akhir surah al-Fatihah. Nabi Muhammad ﷺ menjelaskan bahwa “*al-maghḍūbi ‘alaihim*” merujuk kepada orang-orang Yahudi, sedangkan “*aḍ-ḍāllīn*” merujuk kepada orang-orang Nasrani.

عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْمَغْضُوبُ عَلَيْهِمُ الْيَهُودُ
وَالضَّالُّونَ النَّصَارَى

“Dari ‘Adi bin Hatim, Rasulullah ﷺ bersabda: ‘yang dimurkai adalah orang-orang Yahudi, dan yang sesat adalah orang-orang Nasrani.’”¹³⁵

Sejumlah ulama memberikan perhatian besar terhadap hadis-hadis yang berfungsi sebagai penafsir ayat-ayat Al-Qur'an. Mereka kemudian menggolongkannya sebagai suatu salah satu sumber penafsiran dalam metode *tafsir bi al-ma'tsūr*, yaitu penafsiran yang bersandar pada riwayat. Dalam konteks ini, sunah juga dipahami sebagai wahyu, sebagaimana Al-Qur'an diturunkan sebagai wahyu. Namun demikian, membaca sunah tidak memiliki nilai ibadah yang sama seperti membaca Al-Qur'an. Oleh karena itu, para ulama, termasuk Imam Syafi'i dan imam-imam lainnya, sepakat bahwa sunah berfungsi sebagai penjelas (*bayān*) bagi Al-Qur'an. Meskipun demikian, dalam penafsiran Al-Qur'an menggunakan sunah, perlu diperhatikan derajat hadis yang digunakan dan memastikan hadis tersebut dapat digunakan sebagai dalil penjelas Al-Qur'an.¹³⁶ Sebagian

135 Abu 'Isa Muhammad ibn 'Isa al-Tirmidzi. *Sunan al-Tirmidzi*, “Kitab Tafsir al-Qur'an,” Tafsir Surah al-Fatihah; lihat juga Ahmad ibn Hanbal. *Musnad Ahmad*, no. 19381.

136 Dalam kajian tafsir, para ulama menjelaskan bahwa hadis yang dapat digunakan sebagai dasar penafsiran Al-Qur'an pada dasarnya adalah hadis yang memiliki derajat dapat diterima (*maqbul*), yaitu hadis sahih dan hasan. Hadis sahih adalah hadis yang sanadnya bersambung, diriwayatkan oleh perawi yang adil dan kuat hafalannya, serta terhindar dari *syādz* dan *'illat*. Adapun hadis hasan memiliki syarat yang hampir sama dengan hadis sahih, hanya tingkat ketelitian perawinya berada sedikit di bawah hadis sahih. Kedua jenis hadis ini dapat dijadikan hujah dalam tafsir karena dinilai valid berasal dari Nabi Muhammad ﷺ. Sementara itu, hadis *da'if* pada dasarnya tidak dijadikan landasan utama dalam penafsiran, terutama dalam masalah akidah dan hukum. Namun sebagian ulama masih memberikan toleransi penggunaan hadis *da'if* dalam *fadā'il al-a'māl* atau penjelasan yang tidak berkaitan dengan penetapan hukum, dengan syarat kelemahannya tidak terlalu parah dan tidak bertentangan dengan dalil

mufasir sangat ketat dalam menyeleksi sanad, sehingga tafsirnya lebih tepercaya. Sebaliknya, ada juga yang mengumpulkan seluruh riwayat tanpa seleksi ketat, sehingga tafsirnya bercampur antara yang sahih dan yang lemah.

c. Tafsir Al-Qur'an dengan perkataan sahabat

Salah satu bentuk tafsir *bi al-ma'tsūr* adalah penafsiran Al-Qur'an berdasarkan perkataan para sahabat Nabi Muhammad ﷺ. Setelah Rasulullah ﷺ wafat, para sahabat menjadi rujukan utama umat Islam dalam memahami kandungan Al-Qur'an, karena merekalah generasi yang hidup bersama Nabi, menyaksikan langsung proses turunnya wahyu, mengetahui sebab-sebab turunnya ayat (asbabunnuzul), serta memahami konteks sosial dan bahasa Arab pada masa itu. Oleh karena itu, penafsiran para sahabat memiliki kedudukan yang sangat penting dalam tradisi tafsir Islam.

Para sahabat memperoleh pengetahuan tafsir tidak hanya dari kemampuan bahasa mereka, tetapi juga dari bimbingan langsung Rasulullah ﷺ. Banyak ayat Al-Qur'an dijelaskan Nabi kepada para sahabat melalui perkataan, praktik, maupun penjelasan terhadap pertanyaan-pertanyaan yang mereka ajukan. Karena itu, tafsir sahabat sering dipandang memiliki kedekatan kuat dengan tafsir Nabi Muhammad ﷺ, terutama dalam persoalan yang tidak mungkin dijangkau hanya melalui ijtihad semata, seperti sebab turun ayat, kisah-kisah para nabi, atau penjelasan tentang perkara gaib. Abdullah bin Abbas, misalnya, dikenal sebagai salah satu sahabat yang paling menonjol dalam bidang tafsir hingga dijuluki *Tarjumān al-Qur'ān* (penafsir Al-Qur'an). Selain Ibnu Abbas, terdapat pula sahabat-sahabat lain yang terkenal dalam bidang tafsir seperti Abdullah bin Mas'ud, Ubay bin Ka'ab, Ali bin Abi Thalib, dan Aisyah r.a.

Tafsir sahabat memiliki beberapa karakteristik penting. Pertama, penafsirannya masih sangat dekat dengan bahasa dan

yang lebih kuat. Adapun hadis *maudhu'* (palsu) tidak boleh digunakan dalam tafsir karena bukan berasal dari Nabi Muhammad ﷺ dan dapat menyesatkan pemahaman terhadap Al-Qur'an. Lihat: Jalaluddin al-Suyuthi. *Tadrib al-Rāwī fī Syarḥ Taqrīb al-Nawāwī*, tahkik Abu Qutaibah Nazar Muhammad al-Faryabi, Jilid 1. Riyadh: Dar Tayyibah, 1994.

konteks turunnya Al-Qur'an sehingga relatif lebih autentik. Kedua, metode penafsirannya sederhana dan tidak banyak dipengaruhi perdebatan teologis maupun filsafat. Ketiga, penafsiran mereka lebih banyak berfokus pada penjelasan makna ayat, sebab turun ayat, penjelasan lafaz yang sulit, dan penerapan hukum. Karena kedekatan mereka dengan masa turunnya wahyu, sebagian ulama bahkan memandang tafsir sahabat memiliki kedudukan yang kuat dan didahulukan dibandingkan pendapat generasi setelahnya.

Namun demikian, tidak semua perkataan sahabat memiliki tingkat otoritas yang sama. Para ulama membedakan antara tafsir sahabat yang bersumber dari Nabi Muhammad ﷺ dan tafsir yang merupakan hasil ijtihad pribadi mereka. Jika suatu penafsiran berkaitan dengan hal-hal yang tidak mungkin diketahui melalui akal semata, maka penafsiran tersebut cenderung dipandang memiliki hukum *marfū'* (bersambung kepada nabi). Adapun penafsiran yang lahir dari ijtihad sahabat tetap dihormati, tetapi masih memungkinkan adanya perbedaan pendapat di antara para sahabat sendiri. Oleh karena itu, para ulama tafsir tetap melakukan penelitian sanad dan analisis terhadap riwayat-riwayat tafsir yang berasal dari sahabat.

Dalam perkembangan ilmu tafsir, riwayat-riwayat tafsir sahabat menjadi fondasi utama bagi munculnya karya-karya *tafsir bi al-ma'sūr*. Banyak mufasir klasik seperti Muhammad ibn Jarir al-Tabari dalam *Jāmi' al-Bayān* menjadikan perkataan sahabat sebagai sumber utama dalam menafsirkan ayat Al-Qur'an. Dengan demikian, tafsir Al-Qur'an dengan perkataan sahabat memiliki peranan besar dalam menjaga kesinambungan pemahaman Al-Qur'an dari generasi pertama Islam kepada generasi-generasi berikutnya.

3. Hal-Hal yang Menyebabkan *Tafsir bi al-Ma'sūr* Menjadi Lemah

Walaupun *tafsir bi al-ma'sūr* memiliki kedudukan tinggi, tidak semua riwayat yang dinisbahkan kepada Nabi Muhammad ﷺ, sahabat, atau tabi'in dapat diterima. Kelemahan dalam *tafsir bi al-ma'sūr* umumnya disebabkan oleh tiga hal utama: pemalsuan riwayat, masuknya israiliat, dan penghilangan sanad.

a. Pemalsuan (الوضع) dalam tafsir

Pemalsuan (*al-waḍ'*) dalam tafsir mulai muncul bersamaan dengan berkembangnya pemalsuan hadis setelah terjadinya konflik

politik di kalangan umat Islam, terutama sejak masa fitnah kubra pada akhir pemerintahan Utsman bin Affan dan masa kekhalifahan Ali bin Abi Thalib. Perpecahan politik tersebut melahirkan berbagai kelompok dan mazhab yang kemudian berusaha mencari legitimasi keagamaan melalui penafsiran Al-Qur'an. Dalam situasi ini, sebagian pihak menisbahkan tafsir tertentu kepada Nabi Muhammad ﷺ, para sahabat, atau tabi'in untuk memperkuat ideologi dan pandangan mereka.

Di antara kelompok yang banyak disebut dalam literatur *'ulūm al-qur'ān* adalah golongan Syiah ekstrem (*ghulat al-syi'ah*). Sebagian dari mereka membuat riwayat tafsir yang berlebihan tentang keutamaan Ali bin Abi Thalib dan ahlulbait, bahkan menafsirkan banyak ayat seolah-olah turun khusus untuk mendukung konsep imamah. Misalnya, beberapa riwayat palsu menyatakan bahwa ayat-ayat tertentu secara eksplisit menyebut kepemimpinan Ali, padahal tidak terdapat dalam riwayat yang sahih.

Selain itu, kelompok Khawarij juga dikenal menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an sesuai dengan ideologi mereka yang keras terhadap pelaku dosa besar. Mereka menggunakan ayat-ayat tentang kekafiran dan hukum Allah untuk mengafirkan kaum muslimin yang berbeda pendapat dengan mereka. Penafsiran tersebut sering dilakukan secara tekstual tanpa memperhatikan konteks ayat dan penjelasan Nabi Muhammad ﷺ.

Golongan Muktazilah pun menggunakan tafsir untuk mendukung pemikiran rasional mereka, terutama dalam masalah sifat-sifat Allah, kebebasan manusia, dan penciptaan Al-Qur'an. Mereka menakwil banyak ayat agar selaras dengan prinsip-prinsip teologi mereka, seperti menolak sifat Allah yang dianggap menyerupai makhluk. Dalam beberapa kasus, penafsiran dilakukan dengan mendahulukan logika daripada riwayat.

Sebaliknya, sebagian kelompok yang sangat fanatik terhadap mazhab fikih atau aliran tertentu juga menafsirkan ayat untuk memperkuat pendapat mazhab mereka. Hal ini menyebabkan munculnya tafsir-tafsir yang cenderung apologetis dan tidak objektif. Oleh karena itu, para ulama tafsir menekankan pentingnya verifikasi sanad, penelitian matan, dan kesesuaian tafsir dengan prinsip-

prinsip bahasa Arab serta riwayat yang sahih agar penafsiran Al-Qur'an tidak dipengaruhi oleh kepentingan ideologis.¹³⁷

b. Masuknya israiliat

Israiliat adalah riwayat, kisah, atau informasi yang berasal dari tradisi Yahudi dan Nasrani yang kemudian masuk ke dalam penafsiran Al-Qur'an. Istilah ini berasal dari kata israiliat yang dinisbahkan kepada Bani Israil. Riwayat-riwayat tersebut umumnya berkaitan dengan kisah para nabi terdahulu, penciptaan alam, berita umat masa lalu, sifat kiamat, serta perincian peristiwa yang disebut secara global dalam Al-Qur'an.

Masuknya israiliat ke dalam tafsir terjadi karena sebagian sahabat dan tabiin terkadang meminta penjelasan kepada ahli kitab, terutama mereka yang telah masuk Islam seperti Ka'ab al-Ahbar,¹³⁸ Wahb bin Munabbih,¹³⁹ dan Abdullah bin Salam.¹⁴⁰

137 Muhammad Husain al-Dzahabi. *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun ...*, 1: 80.

138 Ka'ab al-Ahbar memiliki nama lengkap Ka'ab bin Mati' al-Himyari. Ia berasal dari Yaman dan sebelumnya merupakan seorang ulama Yahudi sebelum memeluk Islam pada masa kekhalifahan Umar bin Khattab. Setelah masuk Islam, ia dikenal banyak meriwayatkan kisah-kisah Bani Israil dan berita umat terdahulu. Karena pengetahuannya tentang Taurat dan tradisi Yahudi, banyak tabiin mengambil riwayat darinya, terutama yang berkaitan dengan israiliat dalam tafsir. Meskipun demikian, para ulama hadis tetap bersikap kritis terhadap riwayat-riwayat yang berasal darinya, khususnya dalam masalah tafsir dan kisah-kisah terdahulu.

139 Wahb bin Munabbih adalah seorang tabiin terkenal yang lahir di Yaman sekitar tahun 34 H. Ayahnya berasal dari Persia, dan keluarganya dikenal memiliki hubungan dengan tradisi ahli kitab. Wahb dikenal sebagai ahli sejarah, kisah para nabi, dan riwayat israiliat. Ia banyak meriwayatkan cerita tentang umat terdahulu yang kemudian tersebar dalam kitab-kitab tafsir dan sejarah Islam. Selain dikenal sebagai perawi hadis, ia juga memiliki kedalaman ilmu dalam bidang hikmah dan kisah-kisah keagamaan. Namun para ulama mengingatkan agar riwayat-riwayat israiliat yang berasal darinya tetap diseleksi dan tidak diterima seluruhnya tanpa kritik.

140 Abdullah bin Salam adalah seorang sahabat Nabi Muhammad ﷺ yang sebelumnya merupakan pendeta Yahudi terkemuka di Madinah. Nama aslinya adalah al-Hushain bin Salam, kemudian Nabi Muhammad ﷺ mengganti namanya menjadi Abdullah setelah ia masuk Islam. Ia memeluk Islam setelah meyakini tanda-tanda kenabian Muhammad ﷺ yang sesuai dengan pengetahuan dalam Taurat. Abdullah bin Salam dikenal sebagai sahabat yang saleh, alim, dan tepercaya dalam meriwayatkan hadis. Berbeda dengan sebagian tokoh israiliat lainnya, riwayat Abdullah bin Salam lebih diterima karena ia termasuk sahabat Nabi Muhammad ﷺ dan dikenal memiliki integritas yang kuat dalam periwayatan.

Hal ini dilakukan untuk mengetahui perincian kisah yang tidak dijelaskan secara detail dalam Al-Qur'an. Misalnya, Al-Qur'an hanya menyebut kisah Nabi Musa, ashabulkahfi, atau Nabi Nuh secara umum, sedangkan sebagian orang ingin mengetahui nama-nama, jumlah, tempat, atau perincian lain yang tidak dijelaskan dalam ayat.¹⁴¹

Pada awalnya, para sahabat bersikap hati-hati terhadap riwayat ahli kitab. Namun sebagian mereka membolehkan meriwayatkan informasi tersebut selama tidak berkaitan dengan akidah dan hukum syariat. Sikap ini didasarkan pada sabda Nabi Muhammad ﷺ.

حَدِّثُوا عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا حَرَجَ

*"Ceritakanlah dari Bani Israil, dan tidak mengapa."*¹⁴²

Hadis ini dipahami oleh para ulama sebagai kebolehan meriwayatkan kisah-kisah Bani Israil untuk tujuan ibrah dan pelengkap cerita, selama tidak bertentangan dengan ajaran Islam. Namun kebolehan tersebut tidak bersifat mutlak, sebab Nabi Muhammad ﷺ juga memberikan peringatan agar umat Islam tidak langsung membenarkan atau mendustakan seluruh riwayat ahli kitab. Dalam hadis lain beliau bersabda sebagai berikut.

لَا تُصَدِّقُوا أَهْلَ الْكِتَابِ وَلَا تَكْذِبُوهُمْ. وَقُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا

*"Janganlah kalian membenarkan ahli kitab dan jangan pula mendustakan mereka, tetapi katakanlah, 'kami beriman kepada Allah dan kepada apa yang diturunkan kepada kami.'"*¹⁴³

Namun di antara riwayat yang menunjukkan sikap kehati-hatian Nabi Muhammad ﷺ terhadap pengambilan ajaran agama dari ahli kitab adalah hadis tentang Umar bin Khattab ketika beliau membawa lembaran dari Taurat kepada Rasulullah ﷺ. Diriwayatkan bahwa Umar datang kepada Nabi Muhammad ﷺ sambil membawa tulisan yang diperolehnya dari ahli kitab, lalu ia

141 Al-Mawdu'at, Abu al-Faraj 'Abd al-Rahman ibn 'Ali Ibn al-Jawzi. *Al-Mawdu'āt*, tahkik 'Abd al-Rahman Muhammad 'Utsman, 3 jilid. Madinah: al-Maktabah al-Salafiyyah, 1966.

142 Abu 'Abdillah Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari. *Sahih al-Bukhari*, "Kitab Ahadis al-Anbiya'."

143 Muhammad ibn Isma'il al-Bukhārī dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, "Kitāb al-Tafsīr," tafsir QS al-Baqarah ayat 136, no. hadis 4485.

membacakannya di hadapan Nabi Muhammad ﷺ. Melihat hal itu, wajah Rasulullah ﷺ berubah dan tampak marah.

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ أَتَى النَّبِيَّ ﷺ بِكِتَابٍ أَصَابَهُ مِنْ بَعْضِ أَهْلِ الْكِتَابِ فَقَرَأَهُ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ فَغَضِبَ وَقَالَ: أُمْتَهُوْكَونَ فِيهَا يَا ابْنَ الْخَطَّابِ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَقَدْ جِئْتُكُمْ بِهَا بَيِّضَاءَ نَفْيَةٍ، لَا تَسْأَلُوهُمْ عَنْ شَيْءٍ فَيُخْبِرُوكُمْ بِحَقِّ فَتُكْذِبُوا بِهِ، أَوْ بِبَاطِلٍ فَتُصَدِّقُوا بِهِ، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ أَنَّ مُوسَى كَانَ حَيًّا مَا وَسَعَهُ إِلَّا أَنْ يَتَّبِعَنِي

*"Dari Jabir bin 'Abdillah, sesungguhnya Umar bin al-Khattab datang kepada Nabi Muhammad ﷺ dengan membawa sebuah kitab yang ia peroleh dari sebagian ahli kitab, lalu ia membacakannya kepada Nabi Muhammad ﷺ. Maka Nabi Muhammad marah dan bersabda, 'apakah kalian masih bingung terhadap agama ini wahai Ibn al-Khattab? Demi Zat yang jiwaku berada di tangan-Nya, sungguh aku telah datang kepada kalian dengan ajaran yang putih dan bersih. Janganlah kalian bertanya kepada mereka tentang sesuatu, karena bisa jadi mereka memberi tahu kalian sesuatu yang benar lalu kalian mendustakannya, atau memberi tahu kalian sesuatu yang batil lalu kalian membenarkannya. Demi Zat yang jiwaku berada di tangan-Nya, seandainya Musa masih hidup, niscaya tidak ada pilihan baginya selain mengikutiku.'"*¹⁴⁴

Hadis ini menjadi dalil penting bahwa sumber utama ajaran Islam adalah Al-Qur'an dan sunah Nabi Muhammad ﷺ, sehingga umat Islam tidak boleh menjadikan kitab ahli kitab sebagai rujukan utama dalam urusan akidah dan syariat. Para ulama menggunakan hadis ini untuk menjelaskan bahaya menerima israiliat tanpa seleksi, karena riwayat ahli kitab bercampur antara kebenaran dan kebatilan. Namun demikian, sebagian ulama tetap membolehkan meriwayatkan kisah israiliat dalam batas tertentu selama tidak bertentangan dengan Al-Qur'an dan sunah, berdasarkan hadis "*ḥaddithū 'an banī isrā'īla wa lā ḥaraj*".

Berdasarkan hadis-hadis ini, para ulama menjelaskan bahwa israiliat harus disikapi secara selektif dan kritis. Secara umum, israiliat dibagi menjadi tiga kategori. Pertama, israiliat yang sesuai dengan Al-Qur'an dan hadis sahih, maka riwayat tersebut boleh

144 Ahmad ibn Hanbal. *Musnad Ahmad*, no. 15195.

diterima karena didukung oleh dalil Islam. Contohnya adalah berita tentang sifat Nabi Musa atau kisah banjir pada masa Nabi Nuh yang juga disebut dalam Al-Qur'an. Kedua, israiliat yang bertentangan dengan Al-Qur'an, hadis sahih, atau prinsip akidah Islam, maka riwayat tersebut wajib ditolak. Misalnya riwayat yang menggambarkan para nabi melakukan dosa besar, atau riwayat yang menyerupakan Allah dengan makhluk. Riwayat seperti ini dianggap batil karena bertentangan dengan prinsip kemaksuman para nabi dan tauhid Islam. Ketiga, israiliat yang tidak didukung dan tidak pula ditolak oleh dalil syariat. Dalam hal ini para ulama mengambil sikap *tawaqquf*, yaitu tidak membenarkan dan tidak mendustakan secara pasti. Riwayat seperti ini boleh disebutkan sekadar sebagai informasi tambahan, tetapi tidak boleh dijadikan dasar akidah, hukum, atau keyakinan agama.¹⁴⁵

Para ulama tafsir kemudian memperingatkan bahaya israiliat karena banyak riwayat palsu dan khayalan yang masuk ke dalam kitab-kitab tafsir. Ibnu Katsir termasuk ulama yang sangat kritis terhadap israiliat. Dalam mukadimah tafsirnya, ia menjelaskan bahwa sebagian besar israiliat tidak memiliki manfaat bagi agama dan sering kali hanya memenuhi kitab tafsir dengan cerita-cerita yang tidak jelas asal-usulnya. Karena itu, para ulama menegaskan bahwa sumber utama tafsir tetaplah Al-Qur'an, hadis sahih, perkataan sahabat, dan kaidah bahasa Arab, sedangkan israiliat hanya boleh digunakan secara terbatas dan dengan kehati-hatian yang ketat.¹⁴⁶

c. Penghilangan sanad

Dalam perkembangan ilmu tafsir, terutama setelah masa kodifikasi awal, sebagian mufasir mulai menulis tafsir secara ringkas tanpa menyebutkan sanad¹⁴⁷ (rantai periwayatan) secara lengkap. Pada masa awal, para ulama sangat memperhatikan sanad karena sanad merupakan alat utama untuk menilai keaslian suatu riwayat. Oleh sebab itu, kitab-kitab tafsir generasi awal seperti karya Ibnu Jarir ath-Thabari masih mencantumkan sanad secara perinci untuk

145 Şubhī al-Şālih. *Mabāḥiṭh fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1977, 303.

146 Ibnu Katsir. *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, "Mukaddimah."

147 Sanad adalah rangkaian para perawi yang menyampaikan suatu hadis atau riwayat dari sumber asalnya hingga sampai kepada orang yang meriwayatkannya. Sanad digunakan untuk mengetahui keaslian dan kualitas suatu riwayat.

setiap riwayat tafsir yang dinukil dari Nabi Muhammad ﷺ, para sahabat, maupun tabiin. Dengan adanya sanad, para ulama hadis dapat meneliti kredibilitas perawi, kesinambungan periwayatan, dan kualitas riwayat tersebut.¹⁴⁸

Namun pada masa berikutnya, sebagian mufasir mulai meringkas penulisan sanad dengan alasan memudahkan pembaca atau memperpendek kitab. Riwayat-riwayat tafsir sering kali langsung disebutkan tanpa penjelasan siapa yang meriwayatkannya dan dari jalur mana riwayat itu berasal. Dalam kondisi seperti ini, pembaca sulit membedakan antara riwayat yang sahih, hasan, daif, bahkan *maudhu'* (palsu). Akibatnya, banyak kisah dan penafsiran yang lemah masuk ke dalam kitab-kitab tafsir dan diterima oleh masyarakat tanpa proses verifikasi ilmiah.

Kondisi tersebut makin diperparah oleh masuknya israiliat dan kisah-kisah populer yang sebenarnya tidak memiliki dasar yang kuat. Sebagian mufasir menukil cerita-cerita dari ahli kitab atau kisah rakyat tanpa melakukan kritik sanad maupun kritik isi (*naqd al-matn*). Akibatnya, muncul riwayat-riwayat yang berlebihan, aneh, bahkan bertentangan dengan prinsip akidah Islam. Misalnya, terdapat kisah-kisah yang menggambarkan para nabi melakukan dosa besar, cerita detail yang tidak berdasar tentang penciptaan alam, atau penafsiran khayalan mengenai makhluk gaib dan tanda-tanda kiamat.

Para ulama hadis dan tafsir kemudian mengkritik fenomena ini. Ibnu Taimiyah menjelaskan bahwa banyak riwayat tafsir yang tersebar tidak dapat dijadikan hujah karena sanadnya tidak jelas atau berasal dari ahli kitab. Demikian pula Ibnu Katsir dalam *muqaddimah* tafsirnya menegaskan pentingnya menyeleksi riwayat-riwayat tafsir dan mengembalikannya kepada Al-Qur'an, hadis sahih, dan *atsar* yang dapat dipercaya.¹⁴⁹

Fenomena penghilangan sanad ini juga menyebabkan sebagian orang awam menganggap seluruh isi kitab tafsir memiliki tingkat kebenaran yang sama, padahal di dalamnya terdapat perbedaan kualitas riwayat. Oleh karena itu, para ulama menekankan pentingnya pendekatan kritik hadis dalam studi tafsir, yakni dengan memeriksa

148 Manna' al-Qaththan. *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an ...*, 344.

149 Muhammad Husain al-Dzahabi. *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun ...*, 124.

sanad, menilai para perawi, dan menguji kesesuaian isi riwayat dengan Al-Qur'an, sunah sahih, serta prinsip-prinsip syariat. Dengan metode ini, tafsir dapat dibersihkan dari riwayat-riwayat lemah dan palsu yang berpotensi merusak pemahaman terhadap Al-Qur'an.

4. Kitab-Kitab *Tafsir bi al-Ma'sūr* yang Terkenal

Dalam sejarah, terdapat sejumlah kitab tafsir *ma'tsur* yang sangat berpengaruh, berikut di antaranya.

- a. *Tafsir 'Abd al-Razzāq*, karya 'Abd al-Razzaq ibn Hammam al-Shan'ani, w. 211 H.
- b. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, karya Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Tabari, w. 310 H.
- c. *Tafsir Ibn al-Mundzir*, karya Abu Bakr Muhammad ibn Ibrahim Ibn al-Mundzir al-Naisaburi, w. 318 H.
- d. *Tafsir al-Qur'ān al-'Aẓīm*, karya Ibn Abi Hatim al-Razi (Abu Muhammad 'Abd al-Rahman ibn Muhammad ibn Idris Ibn Abi Hatim al-Razi), w. 327 H.
- e. *Baḥr al-'Ulūm*, karya Abu al-Laits Nasr ibn Muhammad al-Samarqandi, w. 373 H.
- f. *Ma'ālim al-Tanzīl*, karya Abu Muhammad al-Husain ibn Mas'ud al-Baghawi, w. 516 H.
- g. *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*, karya Nasiruddin 'Abdullah ibn 'Umar al-Baidhawi, w. 685 H.
- h. *Tafsir al-Qur'ān al-'Aẓīm*, karya Abu al-Fida Isma'il ibn 'Umar Ibn Katsir al-Dimasyqi, w. 774 H.
- i. *Ad-Durr al-Mantsūr fī al-Tafsir bi al-Ma'tsūr*, karya Jalaluddin 'Abd al-Rahman al-Suyuthi, w. 911 H.

Kitab-kitab ini menghimpun riwayat tafsir dari Nabi Muhammad ﷺ, sahabat, dan tabiin, meskipun masing-masing memiliki metode dan tingkat ketelitian yang berbeda.

Tafsir bi al-ma'sūr merupakan fondasi utama dalam memahami Al-Qur'an. Ia menjaga hubungan langsung antara umat Islam dengan generasi terbaik (Nabi Muhammad ﷺ, sahabat, dan tabiin). Meskipun dalam perjalanannya mengalami berbagai tantangan seperti pemalsuan riwayat dan masuknya israiliat, para ulama telah berupaya keras untuk menyaring dan menjaga keautentikannya.

Dengan memahami metode ini secara benar, kita dapat melihat bahwa tafsir *ma'tsur* bukan sekadar warisan sejarah, tetapi juga

sumber otoritatif yang tetap relevan dalam memahami Al-Qur'an secara mendalam dan bertanggung jawab.

B. Tafsir *bi al-Ra'yi* (Tafsir dengan Ijtihad)

1. Pengertian *Tafsir bi al-Ra'yi*

Tafsir bi al-ra'yi merupakan salah satu metode penafsiran Al-Qur'an yang menempatkan kemampuan rasional, ijtihad, dan analisis intelektual mufasir sebagai instrumen utama dalam memahami makna ayat-ayat Al-Qur'an. Metode ini berkembang seiring meluasnya wilayah Islam dan munculnya berbagai persoalan sosial, politik, hukum, dan teologis yang tidak seluruhnya dijelaskan secara perinci dalam riwayat-riwayat tafsir klasik. Oleh karena itu, para ulama memandang bahwa penafsiran Al-Qur'an tidak cukup hanya mengandalkan riwayat (*ma'tsur*), tetapi juga membutuhkan penalaran (*al-ra'yu*) dan ijtihad agar pesan Al-Qur'an tetap relevan dengan perkembangan zaman.

Secara etimologis, kata *al-ra'yu* berasal dari bahasa Arab yang berarti pandangan, pendapat, keyakinan (*i'tiqād*), analogi (*qiyās*), dan ijtihad. Dalam konteks ilmu tafsir, istilah ini merujuk pada kemampuan berpikir dan penalaran seorang mufasir dalam memahami kandungan Al-Qur'an berdasarkan kaidah-kaidah keilmuan Islam. Dengan demikian, *tafsir bi al-ra'yi* tidak berarti menafsirkan Al-Qur'an secara bebas tanpa dasar, tetapi tetap berlandaskan disiplin ilmu seperti bahasa Arab, ilmu *balaghah*, asbabunnuzul, nasikh-mansukh, ilmu hadis, usul fikih, dan kaidah syariat lainnya. Karena kuatnya unsur ijtihad dalam metode ini, sebagian ulama juga menyebutnya sebagai *tafsir bi al-ijtihād*.

Secara terminologi, para ulama memberikan definisi yang beragam tentang *tafsir bi al-ra'yi*. Muhammad Husain al-Dhahabi menjelaskan bahwa *tafsir bi al-ra'yi* adalah penafsiran Al-Qur'an yang dilakukan melalui ijtihad mufasir setelah menguasai berbagai perangkat keilmuan yang dibutuhkan dalam penafsiran. Definisi serupa juga dijelaskan oleh Manna al-Qattan dalam *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān*, bahwa *tafsir bi al-ra'yi* merupakan penafsiran yang didasarkan pada pemikiran dan ijtihad rasional yang tetap terikat dengan prinsip-prinsip syariat dan kaidah bahasa Arab. Dengan demikian, penggunaan rasio dalam tafsir bukanlah bentuk penafsiran

subjektif semata, tetapi merupakan upaya intelektual untuk menggali pesan Al-Qur'an secara lebih mendalam.

Dalam perkembangannya, *tafsir bi al-ra'yi* terbagi menjadi dua bentuk, yaitu *al-ra'yu al-mahmūd* (ijtihad yang terpuji) dan *al-ra'yu al-madhmūm* (ijtihad yang tercela). *Tafsir bi al-ra'yi* yang terpuji adalah penafsiran yang dilakukan berdasarkan kaidah ilmu yang benar, tidak bertentangan dengan Al-Qur'an dan hadis, serta bertujuan menggali makna ayat demi kemaslahatan umat. Sebaliknya, tafsir yang tercela adalah penafsiran yang hanya mengikuti hawa nafsu, kepentingan golongan, atau pemaksaan makna ayat tanpa dasar ilmiah. Pembagian ini menunjukkan bahwa Islam memberikan ruang bagi penggunaan akal dalam memahami wahyu, tetapi tetap dalam koridor metodologis yang dapat dipertanggungjawabkan.

Kemunculan *tafsir bi al-ra'yi* juga berkaitan erat dengan perkembangan peradaban Islam. Pada masa tabi'in dan setelahnya, umat Islam menghadapi berbagai persoalan baru yang memerlukan jawaban keagamaan, seperti persoalan filsafat, politik, hukum, dan hubungan sosial masyarakat yang makin kompleks. Kondisi ini mendorong para mufasir untuk menggunakan pendekatan rasional dan ijtihad dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an. Oleh karena itu, banyak kitab tafsir yang kemudian lahir dengan corak rasional dan analitis, seperti *Mafāṭīḥ al-Ghayb* karya Fakhr al-Din al-Razi, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl* karya Al-Baydawi, dan *Tafsīr al-Manār* karya Muhammad Abduh bersama Rashid Rida.

Dengan demikian, *tafsir bi al-ra'yi* memiliki kontribusi penting dalam perkembangan studi tafsir karena membuka ruang dialog antara teks Al-Qur'an dan realitas sosial. Pendekatan ini memungkinkan Al-Qur'an dipahami secara dinamis sesuai kebutuhan zaman tanpa melepaskan diri dari prinsip-prinsip dasar syariat. Dalam konteks kontemporer, metode *tafsir bi al-ra'yi* menjadi landasan penting bagi lahirnya berbagai pendekatan tafsir modern, seperti tafsir kontekstual, *maqāṣidī*, sosial, dan tematik yang berupaya menjawab persoalan umat secara lebih relevan dan aktual.

2. Syarat-Syarat Tafsir bi al-Ra'yi

Para mufasir membagi *tafsir bi al-ra'yi* menjadi dua, yaitu *tafsir bi al-ra'yi* yang terpuji (*at-tafsir bi al-ra'yi al-mahmud*) dan *tafsir bi al-ra'yi* yang tercela (*at-tafsir bi al-ra'yi al-madzmum*).

Tafsir bi al-ra'yi mahmud, yaitu penafsiran dengan ijtihad yang menggunakan kaidah dan persyaratan, sehingga jauh dari penyimpangan. Sedangkan *tafsir bi al-ra'yi madzmum* atau yang tercela, yaitu apabila penafsiran tidak memenuhi beberapa persyaratan, sehingga ia menyebabkan sesat dan salah penafsiran.

Sebagai bentuk kehati-hatian supaya seseorang tidak mudah dalam menafsirkan Al-Qur'an dengan pendapat pribadi dan jatuh pada penafsiran yang tercela, para ulama menetapkan syarat-syarat *tafsir bil-ra'yi*. Adanya syarat-syarat menunjukkan bahwa *tafsir bi-ra'yi* bukanlah penafsiran bebas, melainkan hasil ijtihad terikat yang dilakukan oleh para ahli dalam kerangka ilmu. Seorang mufasir tidak hanya dituntut memiliki akidah yang benar serta tidak mempunyai kepentingan pribadi dalam menjelaskan ayat, tetapi juga harus menguasai ilmu-ilmu pokok dalam ajaran Islam. Adapun syarat-syarat tersebut sebagai berikut.

- a. Mempunyai akidah yang lurus serta memegang teguh ketentuan-ketentuan agama.
- b. Tidak mengikuti hawa nafsu dalam menafsirkan Al-Qur'an.
- c. Berpegang pada riwayat yang sahih dari Nabi Muhammad saw. dan para sahabat.
- d. Menguasai ilmu-ilmu yang dibutuhkan oleh seorang mufasir.¹⁵⁰

Imam as-Suyuthi dalam kitabnya *al-Itqan fi 'Ulūm al-Qur'ān* menyebutkan terdapat 15 cabang ilmu yang wajib dikuasai oleh seorang mufasir agar tidak tergelincir dalam menafsirkan ayat. Ilmu-ilmu itu meliputi ilmu nahu, *lughah*, *attashrif*, *al-isytiqaq*, *almaany*, *bayan*, *al-badi'*, *qira'at*, *ushuluddin*, usul fikih, asbabunnuzul, *nasikh wal mansukh*, fikih, hadis, serta *al-mauhibah*.

Agar tafsir dengan ijtihad menjadi benar, seorang mufasir harus menguasai berbagai ilmu, di antaranya bahasa Arab, nahu (tata bahasa), saraf (perubahan bentuk kata), ilmu derivasi kata (*isytiqaq*), *balaghah* (*ma'ani*, *bayan*, *badi'*), *qira'at*, akidah, fikih, asbabunnuzul, *nasikh* dan *mansukh*, hadis-hadis penjelas, kisah-kisah dalam Al-Qur'an, sejarah, dan ilmu tentang kondisi manusia.

Kitab-kitab *tafsir bi al-ra'yi* yang terkenal antara lain, *Tafsir al-Jalalain* (karya Jalaluddin Muhammad Al-Mahally dan

150 Şubhī al-Şālīh. *Mabāḥiṭh fi 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1977, 289–297.

disempurnakan oleh Jalaluddin Abdur Rahman As-Sayuthi, *Tafsir Al-Baidhawī*, *Tafsir Al-Fakhrur Razy*, *Tafsir Abu Suud*, *Tafsir An-Nasafy*, *Tafsir Al Khatib*, dan *Tafsir Al-Khazin*.

3. **Kitab-Kitab *Tafsir bi al-Ra'yi***

Beberapa kitab tafsir yang termasuk dalam kategori *tafsir bi al-ra'yi* (tafsir berdasarkan ijtihad dan penalaran) sebagai berikut.

- a. *Mafātīḥ al-Ghayb* atau *At-Tafsir al-Kabir* karya Fakhr al-Din al-Razi. Tafsir ini terkenal dengan pendekatan rasional, teologis, filsafat, dan argumentasi ilmiah yang sangat luas.
- b. *Al-Kasysyāf 'an Ḥaqā'iq al-Tanzīl* karya Al-Zamakhshari. Menonjol dalam aspek *balaghah* dan kebahasaan, meskipun dipengaruhi pemikiran teologi Muktaẓilah.
- c. *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl* karya Al-Baydawi. Merupakan ringkasan dan penyempurnaan dari tafsir *Al-Kasysyaf* dengan corak teologis ahlusunah waljamaah.
- d. *Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqā'iq al-Ta'wīl* karya Abu al-Barakat al-Nasafi. Menggabungkan pendekatan bahasa, fikih, dan akidah ahlusunah waljamaah.
- e. *Rūḥ al-Ma'ānī* karya Mahmud al-Alusi. Tafsir ensiklopedis yang memadukan tafsir riwayat, rasional, bahasa, tasawuf, dan analisis ilmiah.
- f. *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* karya Al-Qurtubi. Berfokus pada penafsiran hukum-hukum Al-Qur'an dengan pendekatan fikih dan *istinbath* hukum.
- g. *Tafsir al-Jalālayn* karya Jalal al-Din al-Mahalli dan Jalal al-Din al-Suyuti. Walaupun ringkas, tafsir ini menggunakan analisis bahasa dan ijtihad dalam menjelaskan ayat.
- h. *Tafsir al-Manār* karya Muhammad Abduh dan Rashid Rida. Tafsir modern yang bercorak rasional, sosial, dan reformis.
- i. *Fi Zilāl al-Qur'ān* karya Sayyid Qutb. Menonjolkan pendekatan sastra, harakah, dan refleksi sosial-keagamaan.
- j. *At-Taḥrīr wa al-Tanwīr* karya Muhammad al-Tahir ibn Ashur. Salah satu tafsir kontemporer penting yang menonjol dalam *maqāṣid syarī'ah*, bahasa, dan analisis rasional.
- k. *Naẓm al-Durar fi Tanāsub al-Āyāt wa al-Suwar* karya Ibrahim al-Biqā'i. Tafsir ini terkenal dengan pendekatan *munāsabah*, yaitu menjelaskan keterkaitan dan hubungan antara ayat dengan

ayat maupun antara surah dengan surah dalam Al-Qur'an. Al-Biqā'i berusaha menunjukkan susunan dan keterpaduan tema Al-Qur'an secara sistematis sehingga setiap ayat dipahami sebagai bagian dari struktur makna yang saling berkaitan. Karena menggunakan analisis rasional, korelasi makna, dan ijtihad ilmiah dalam memahami hubungan antarayat, tafsir ini termasuk dalam kategori *tafsir bi al-ra'yi*.

Kitab-kitab tersebut disebut *tafsir bi al-ra'yi* karena dalam penafsirannya tidak hanya mengandalkan riwayat, tetapi juga menggunakan ijtihad, analisis bahasa, logika, usul fikih, teologi, serta pendekatan sosial dan intelektual lainnya, meskipun tetap berlandaskan kaidah-kaidah ilmu tafsir.

C. Tafsir *Isyārī*

1. Pengertian Tafsir *Isyārī*

Tafsir *isyārī* merupakan salah satu corak penafsiran Al-Qur'an yang menekankan dimensi batin (esoterik) di balik makna lahir teks. Secara etimologis, kata *isyārī* berasal dari kata (*asyāra-yusyīru-isyāratan*) yang berarti "memberi isyarat" atau "petunjuk". Dalam konteks tafsir, ia bermakna penakwilan ayat berdasarkan isyarat-isyarat halus yang tidak tampak secara literal, namun dapat dipahami oleh mereka yang menempuh jalan spiritual.

Secara terminologi, tafsir *isyārī* adalah penafsiran Al-Qur'an dengan makna yang tidak langsung tampak (nonlahiriah), berdasarkan isyarat batin yang diperoleh melalui kedekatan spiritual kepada Allah. Meskipun demikian, makna tersebut tetap memiliki keterkaitan dengan makna zahir ayat dan tidak bertentangan dengannya.

Dengan demikian, hakikat tafsir *isyārī* bukanlah menafikan makna zahir, tetapi memperkaya pemahaman dengan dimensi batin yang selaras dengan teks.

2. Karakteristik Tafsir *Isyārī*

Tafsir *isyārī* merupakan salah satu corak penafsiran Al-Qur'an yang berkembang dalam tradisi tasawuf. Corak ini menekankan dimensi batin (esoterik) dari ayat-ayat Al-Qur'an tanpa mengabaikan makna lahir (eksoterik) yang menjadi fondasi utama penafsiran. Dalam perspektif ini, Al-Qur'an dipahami tidak hanya sebagai teks yang mengandung petunjuk normatif, tetapi juga sebagai sumber

makna spiritual yang terus terbuka bagi hati yang bersih. Oleh karena itu, tafsir *isyārī* menempati posisi penting dalam khazanah keilmuan Islam, khususnya dalam integrasi antara syariat dan hakikat.

Secara konseptual, tafsir *isyārī* berangkat dari keyakinan bahwa setiap ayat Al-Qur'an memiliki lapisan makna yang beragam. Makna zahir merupakan pengertian yang dapat diakses melalui perangkat bahasa, kaidah tafsir, dan pendekatan rasional. Sementara itu, makna batin dipahami sebagai isyarat-isyarat halus yang tersingkap melalui kedalaman spiritual dan kejernihan hati seorang mufasir. Dengan demikian, tafsir *isyārī* tidak menegaskan metode tafsir lainnya, melainkan melengkapinya melalui pendekatan spiritual yang khas.

Karakteristik pertama dari tafsir *isyārī* adalah keterkaitannya dengan pengalaman spiritual, khususnya melalui proses *riyāḍah* (latihan spiritual) dan *sulūk* (perjalanan menuju Allah). Seorang mufasir dalam tradisi ini tidak hanya dituntut memiliki kapasitas intelektual, tetapi juga menjalani disiplin spiritual yang intens. Praktik-praktik seperti zikir, muhasabah, dan penyucian jiwa menjadi sarana untuk membuka kepekaan batin terhadap makna-makna Al-Qur'an. Dalam kerangka ini, penafsiran tidak sekadar aktivitas kognitif, melainkan juga pengalaman eksistensial yang melibatkan dimensi rohani manusia.

Karakteristik kedua adalah kemampuan tafsir *isyārī* dalam menghasilkan makna batin yang melampaui makna literal, namun tetap memiliki keterkaitan dengan teks ayat. Makna batin tersebut tidak hadir secara bebas tanpa kendali, tetapi harus memiliki hubungan yang dapat dipahami dengan makna zahir. Para ulama menegaskan bahwa penafsiran *isyārī* yang dapat diterima adalah yang tidak bertentangan dengan makna zahir dan tidak menyalahi prinsip-prinsip syariat. Oleh karena itu, tafsir *isyārī* yang sah merupakan bentuk perluasan makna, bukan penggantian atau penolakan terhadap makna literal.

Karakteristik ketiga adalah bahwa tafsir *isyārī* dipandang sebagai hasil dari *tajallī ilāhī*, yaitu pencerahan atau penyingkapan Ilahi yang dianugerahkan kepada hati yang bersih. Dalam pandangan sufistik, ilmu tidak hanya diperoleh melalui proses belajar formal, tetapi juga melalui limpahan cahaya Ilahi kepada hamba yang bertakwa. Hal ini sejalan dengan firman Allah dalam

QS al-Baqarah [2]: 282 yang menegaskan bahwa ketakwaan menjadi sebab datangnya pengajaran dari Allah. Dengan demikian, dimensi spiritual menjadi faktor penting dalam proses pemahaman Al-Qur'an menurut pendekatan *isyārī*.

Karakteristik keempat adalah pengakuan terhadap makna zahir sebagai fondasi utama. Meskipun menekankan dimensi batin, tafsir *isyārī* tidak pernah menafikan makna zahir. Justru, makna zahir dipandang sebagai landasan yang harus dipahami terlebih dahulu sebelum seseorang melangkah kepada makna batin. Dalam hal ini, para ulama seperti Al-Ghazali menegaskan bahwa syariat dan hakikat merupakan dua dimensi yang saling melengkapi, bukan saling bertentangan. Demikian pula Al-Qusyairi dalam karya tafsirnya menunjukkan bahwa makna batin selalu dibangun di atas pemahaman zahir yang kokoh.¹⁵¹

Sebagai penguat konseptual, kalangan sufi sering mengutip sebuah hadis yang menyatakan bahwa setiap ayat Al-Qur'an memiliki makna zahir dan batin. Meskipun kualitas sanad hadis ini diperselisihkan di kalangan ahli hadis, substansi maknanya sejalan dengan pemahaman banyak ulama bahwa Al-Qur'an memiliki kedalaman makna yang tidak terbatas. Hal ini juga didukung oleh kenyataan bahwa para sahabat dan tabi'in sering kali memiliki pemahaman yang beragam terhadap satu ayat tanpa saling menegasikan.

Namun demikian, para ulama menetapkan sejumlah kriteria agar tafsir *isyārī* tetap berada dalam koridor yang benar. Pertama, penafsiran tidak boleh bertentangan dengan makna zahir Al-Qur'an. Kedua, tidak boleh menyalahi prinsip-prinsip syariat Islam. Ketiga, harus memiliki dasar isyarat yang dapat dipertanggungjawabkan, baik secara bahasa maupun konteks ayat. Keempat, tidak bersifat subjektif semata tanpa landasan ilmiah dan spiritual yang memadai. Apabila kriteria-kriteria ini tidak terpenuhi, maka penafsiran tersebut cenderung masuk ke dalam kategori tafsir *bāṭiniyyah* yang menyimpang dari ajaran Islam yang otoritatif.

Dengan demikian, tafsir *isyārī* dapat dipahami sebagai upaya mendalami makna Al-Qur'an melalui integrasi antara dimensi intelektual dan spiritual. Ia tidak hanya memperkaya khazanah tafsir,

151 'Abd al-Karīm al-Qusyairī. *Laṭā'if al-Ishārāt ...*, 1: 33–35.

tetapi juga membuka ruang bagi pengalaman keagamaan yang lebih mendalam, selama tetap berada dalam batas-batas yang ditetapkan oleh syariat dan kaidah keilmuan Islam.

3. Perbedaan Tafsir *Isyārī* dan Tafsir *Bāṭinī*

Dalam diskursus tafsir Al-Qur'an, istilah tafsir *isyārī* dan tafsir *bāṭinī* sering kali disandingkan karena keduanya sama-sama berbicara tentang makna batin ayat. Namun demikian, keduanya memiliki perbedaan mendasar baik dari segi metodologi, epistemologi, maupun validitas dalam tradisi keilmuan Islam. Memahami perbedaan ini menjadi penting untuk menghindari kekeliruan dalam menilai corak tafsir sufistik secara keseluruhan.

Tafsir *isyārī* merupakan corak penafsiran yang berupaya menyingkap makna batin Al-Qur'an melalui pengalaman spiritual, namun tetap berpegang teguh pada makna zahir sebagai fondasi utama. Sebaliknya, tafsir *bāṭinī* cenderung menolak atau mengabaikan makna zahir, dan menggantinya dengan makna batin yang sering kali bersifat spekulatif dan tidak memiliki dasar metodologis yang jelas. Dalam hal ini, perbedaan keduanya tidak hanya bersifat teknis, tetapi juga menyangkut cara pandang terhadap otoritas teks Al-Qur'an.

Perbedaan pertama terletak pada sikap terhadap makna zahir. Tafsir *isyārī* menempatkan makna zahir sebagai dasar yang tidak boleh ditinggalkan. Makna batin hadir sebagai pelengkap yang memperkaya pemahaman. Sebaliknya, tafsir *bāṭinī* justru cenderung menafikan makna zahir dan menganggapnya tidak penting dibandingkan makna batin yang mereka klaim sebagai hakikat sejati. Sikap ini mendapat kritik keras dari ulama seperti Ibn Taymiyyah yang menilai bahwa pengabaian makna zahir membuka pintu penyimpangan dalam memahami Al-Qur'an.

Perbedaan kedua berkaitan dengan metode dan sumber penafsiran. Tafsir *isyārī* lahir dari pengalaman spiritual yang diperoleh melalui proses *riyāḍah* dan *sulūk*, serta tetap mempertimbangkan kaidah bahasa dan syariat. Adapun tafsir *bāṭinī* sering kali dibangun atas klaim pengetahuan rahasia (esoterik) yang tidak dapat diverifikasi secara ilmiah, bahkan terkadang dilepaskan dari kaidah bahasa Arab maupun konteks ayat. Hal ini menjadikan tafsir *bāṭinī* lebih rentan terhadap subjektivitas yang ekstrem.

Perbedaan ketiga terletak pada hubungan makna dengan teks. Dalam tafsir *isyārī*, makna batin harus memiliki keterkaitan dengan teks ayat, baik secara implisit maupun simbolik. Sementara itu, dalam tafsir *bāṭinī*, hubungan tersebut sering kali terputus, sehingga makna yang dihasilkan tampak dipaksakan dan tidak memiliki dasar yang dapat dipertanggungjawabkan.

Perbedaan keempat adalah pada sikap epistemologis terhadap kebenaran tafsir. Tafsir *isyārī* tidak mengklaim sebagai satu-satunya makna ayat, melainkan sebagai kemungkinan pemahaman yang bersifat tambahan. Sebaliknya, tafsir *bāṭinī* cenderung mengklaim bahwa makna batin yang mereka kemukakan merupakan satu-satunya kebenaran, bahkan sering kali menolak tafsir lain yang berbasis zahir.

Perbedaan kelima berkaitan dengan kesesuaian dengan syariat. Tafsir *isyārī* tetap berada dalam koridor ajaran Islam dan tidak menghasilkan kesimpulan yang bertentangan dengan hukum maupun akidah. Adapun tafsir *bāṭinī* dalam beberapa kasus justru menghasilkan penafsiran yang bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar Islam, sehingga dianggap menyimpang oleh mayoritas ulama.

4. Perbedaan Tafsir *Isyārī* dan Tafsir Sufi *Nazharī*

Dalam khazanah tafsir sufistik, dikenal dua corak utama yang sering kali disandingkan, yaitu tafsir *isyārī* dan tafsir sufi *nazharī*. Keduanya sama-sama berangkat dari tradisi tasawuf dan berupaya mengungkap kedalaman makna Al-Qur'an, namun memiliki perbedaan mendasar dalam pendekatan, metode, serta orientasi penafsiran. Memahami perbedaan ini menjadi penting agar tidak terjadi generalisasi terhadap seluruh bentuk tafsir sufistik.

Secara umum, tafsir sufi *nazharī* merupakan corak penafsiran yang dibangun di atas konstruksi intelektual dan kerangka teoretis tasawuf tertentu. Dalam hal ini, seorang mufasir terlebih dahulu memiliki konsep metafisika atau filsafat spiritual yang telah matang, kemudian ayat-ayat Al-Qur'an ditafsirkan dengan cara yang selaras atau mendukung konstruksi tersebut. Dengan demikian, arah penafsiran cenderung bersifat deduktif, yakni dari teori menuju teks. Corak ini tampak, misalnya, dalam karya-karya Ibn Arabi¹⁵² yang

152 Nama lengkapnya Abu 'Abd Allah Muhammad ibn 'Ali ibn Muhammad al-Tha'i al-Hatimi, lebih dikenal sebagai Ibn 'Arabi. Ia lahir di Murcia, Andalusia (Spanyol

dikenal dengan pendekatan *wiḥdat al-wujūd*, di mana ayat-ayat Al-Qur'an sering dibaca dalam kerangka kesatuan wujud yang telah dirumuskan sebelumnya.

Sebaliknya, tafsir *isyārī* lahir dari pengalaman spiritual langsung yang dialami oleh seorang sufi tanpa didahului oleh konstruksi teoretis yang kaku. Penafsiran dalam corak ini bersifat lebih intuitif dan kontemplatif, sebagai hasil dari proses *riyāḍah* dan *sulūk* yang panjang. Ayat-ayat Al-Qur'an dipahami sebagai sumber isyarat Ilahi yang tersingkap sesuai dengan kesiapan batin seorang mufasir. Oleh karena itu, pendekatan tafsir *isyārī* cenderung bersifat induktif, yakni berangkat dari teks menuju pemaknaan batin yang lebih dalam, bukan sebaliknya.

Perbedaan kedua terletak pada cara memosisikan makna yang dihasilkan. Tafsir sufi *naẓharī* dalam banyak kasus cenderung memandang hasil penafsirannya sebagai representasi menyeluruh dari makna ayat. Hal ini karena penafsiran tersebut berangkat dari sistem pemikiran yang dianggap komprehensif dan mencakup realitas secara utuh. Akibatnya, terdapat kecenderungan untuk menempatkan makna batin sebagai makna utama, bahkan terkadang mengesampingkan makna zahir.

Adapun tafsir *isyārī* tetap menempatkan makna zahir sebagai fondasi utama dalam memahami Al-Qur'an. Makna batin yang dihasilkan tidak dimaksudkan untuk menggantikan makna zahir, melainkan sebagai dimensi tambahan yang memperkaya pemahaman. Dalam hal ini, para ulama seperti Al-Ghazali¹⁵³ menegaskan

Islam) tahun 560 H/1165 M dan wafat di Damaskus tahun 638 H/1240 M. Ia dikenal sebagai sufi besar dan penulis produktif dalam dunia tasawuf. Pemikirannya sangat berpengaruh dalam tradisi tasawuf filosofis di dunia Islam, khususnya pada konsep *wahdat al-wujud*. *Wahdat al-wujūd* berarti "kesatuan wujud" atau "kesatuan eksistensi". Konsep ini menjelaskan bahwa wujud hakiki hanyalah Allah, sedangkan makhluk hanyalah manifestasi, *tajalli*, atau penampakan dari wujud Allah. Sebagian ulama seperti Ibnu Taimiyyah dan Ibnu Qayyim mengkritiknya karena dianggap berpotensi menyimpang. Sebagian ulama menghormati konsep ini dan memilih memahaminya secara spiritual dan simbolik bukan hakikat.

- 153 Al-Ghazali bernama lengkap Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazali al-Thusi. Ia lahir di Thus, Khurasan (Iran) pada tahun 450 H/1058 M dan wafat pada tahun 505 H/1111 M. Al-Ghazali dikenal sebagai ulama besar ahlusunah waljamaah dari mazhab Syafi'i, ahli fikih, teolog Asy'ari, filsuf, dan sufi Sunni. Karena keluasan ilmunya, ia mendapat gelar *Hujjat al-Islam*. Karya terkenal lainnya antara lain, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, *Tahāfut al-Falāsifah*, dan *al-Munqidh min al-Ḍalāl*.

pentingnya menjaga keseimbangan antara syariat (dimensi lahir) dan hakikat (dimensi batin), sehingga keduanya tidak dipertentangkan, melainkan dipadukan secara harmonis.

Dengan demikian, perbedaan antara tafsir *isyārī* dan tafsir sufi *nazharī* tidak hanya terletak pada metode penafsiran, tetapi juga pada epistemologi dan sikap terhadap teks Al-Qur'an itu sendiri. Tafsir *isyārī* cenderung lebih berhati-hati dalam menjaga otoritas makna zahir, sementara tafsir *nazharī* lebih bebas dalam mengembangkan penafsiran berdasarkan kerangka teoretis yang telah dibangun sebelumnya. Pemahaman terhadap perbedaan ini menjadi penting untuk menilai validitas dan batasan masing-masing corak tafsir dalam tradisi keilmuan Islam.

Aspek	Tafsir Isyārī	Tafsir Sufi Nazharī	Tafsir Bāṭinī
Definisi	Penafsiran yang menyingkap makna batin melalui pengalaman spiritual	Penafsiran yang dibangun atas teori atau filsafat tasawuf	Penafsiran yang hanya menekankan makna batin dan menolak zahir
Sumber Penafsiran	Riyāḍah, sulūk, dan kejernihan hati	Konstruksi intelektual dan sistem metafisik	Klaim pengetahuan rahasia/esoterik
Sikap terhadap Makna Zahir	Diterima sebagai fondasi	Diakui, tetapi sering disubordinasikan	Cenderung ditolak
Hubungan dengan Teks	Tetap مرتبط (berkorelasi) dengan ayat	Disesuaikan dengan teori	Sering terputus dari teks
Klaim Kebenaran	Tidak absolut, hanya kemungkinan makna	Cenderung kuat sesuai teori	Absolut dan eksklusif
Kesesuaian dengan Syariat	Sejalan dengan syariat	Umumnya masih dalam koridor syariat	Sering menyimpang
Tokoh Representatif	Al-Qusyairi, Al-Ghazali	Ibn Arabi	Dikaitkan dengan kelompok bāṭiniyyah (dikritik oleh Ibn Taymiyyah)
Status dalam Ulama	Diterima dengan syarat	Diperdebatkan	Umumnya ditolak

5. Sejarah Tafsir *Isyārī* dalam Tradisi Islam

Tafsir *isyārī* bukanlah fenomena baru dalam khazanah keilmuan Islam, melainkan memiliki akar yang kuat sejak masa awal Islam, bahkan dapat ditelusuri hingga periode Nabi Muhammad ﷺ dan para sahabat. Kehadirannya tidak terlepas dari dorongan Al-Qur'an sendiri yang secara eksplisit mengajak umat manusia untuk melakukan tadabur (perenungan mendalam) terhadap ayat-ayatnya. Aktivitas tadabur ini membuka ruang bagi lahirnya pemaknaan yang lebih luas, termasuk dimensi batin yang menjadi ciri khas tafsir *isyārī*.

Al-Qur'an menegaskan pentingnya perenungan tersebut dalam beberapa ayat, di antaranya sebagai berikut.

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا
"Tidakkah mereka menadaburi Al-Qur'an? Seandainya (Al-Qur'an) itu tidak datang dari sisi Allah, tentulah mereka menemukan banyak pertentangan di dalamnya," (QS an-Nisā' [4]: 82).

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا

"Tidakkah mereka merenungkan Al-Qur'an ataukah hati mereka sudah terkunci?" (QS Muḥammad [47]: 24).

Ayat-ayat tersebut menunjukkan bahwa Al-Qur'an tidak hanya menuntut pembacaan tekstual, tetapi juga pemahaman yang mendalam melalui refleksi dan keterlibatan hati. Dalam konteks inilah tafsir *isyārī* menemukan legitimasi epistemologisnya, yakni sebagai respons terhadap perintah tadabur yang melibatkan dimensi spiritual.

Pada masa sahabat, praktik tafsir *isyārī* telah tampak secara nyata. Salah satu contoh yang sering dikemukakan adalah penafsiran Umar ibn al-Khattab terhadap QS al-Mā'idah [5]: 3.

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا
"Pada hari ini telah Aku sempurnakan agamamu untukmu, telah Aku cukupkan nikmat-Ku bagimu, dan telah Aku ridai Islam sebagai agamamu," (QS al-Maidah [5]: 3).

Ketika ayat tersebut turun, mayoritas sahabat bergembira karena menandakan sempurnanya ajaran Islam. Namun, Umar justru menangis karena menangkap isyarat batin bahwa kesempurnaan agama itu sekaligus menjadi pertanda dekatnya wafat Nabi Muhammad ﷺ. Peristiwa ini menunjukkan bahwa pemahaman sahabat tidak berhenti pada makna zahir, tetapi juga mencakup dimensi implisit yang lebih dalam.

Memasuki masa tabiin, kecenderungan pemaknaan batin terhadap Al-Qur'an tetap berlanjut, meskipun belum terformulasi secara sistematis sebagai disiplin tersendiri. Para tokoh seperti Hasan al-Basri¹⁵⁴ dikenal memiliki kedalaman spiritual yang tecermin

154 Hasan al-Basri bernama lengkap Abu Sa'id al-Hasan ibn Abi al-Hasan Yasar al-Basri. Ia lahir di Madinah pada tahun 21 H/642 M dan wafat di Basrah pada tahun 110 H/728 M. Hasan al-Basri termasuk generasi tabiin terkemuka yang dikenal sebagai ahli tafsir, ulama hadis, zahid, dan tokoh besar dalam perkembangan

dalam nasihat dan penafsiran mereka terhadap ayat-ayat Al-Qur'an. Penafsiran yang berkembang pada periode ini sering kali bersifat moral-spiritual, menekankan aspek *tazkiyat al-nafs* (penyucian jiwa), rasa takut kepada Allah, dan kesadaran eskatologis. Dengan demikian, nuansa *isyārī* hadir dalam bentuk yang masih sederhana, berupa refleksi keagamaan yang mendalam terhadap teks Al-Qur'an.

Pada masa *tābi' al-tābi'in*, perkembangan tasawuf mulai menunjukkan bentuk yang lebih jelas, dan bersamaan dengan itu, kecenderungan tafsir *isyārī* makin menguat. Tokoh-tokoh seperti Sufyan al-Thawri¹⁵⁵ dan Fudayl ibn Iyad¹⁵⁶ memperlihatkan corak pemahaman Al-Qur'an yang sarat dengan dimensi batin, khususnya dalam aspek keikhlasan, zuhud, dan pengawasan diri (*murāqabah*). Pada tahap ini, tafsir *isyārī* masih belum terdokumentasi secara sistematis, tetapi telah menjadi bagian dari tradisi lisan dan pengajaran spiritual.

Memasuki masa *tadwīn* (kodifikasi ilmu pengetahuan Islam), tafsir *isyārī* mulai mendapatkan bentuk yang lebih sistematis dan terdokumentasi dalam karya-karya tertulis. Seiring dengan berkembangnya disiplin ilmu tafsir dan tasawuf, para ulama mulai menyusun kitab-kitab yang secara khusus memuat penafsiran dengan corak *isyārī*. Di antara tokoh penting dalam periode ini adalah Sahl al-Tustari,¹⁵⁷ karyanya *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* dianggap sebagai salah satu tafsir *isyārī* paling awal yang sampai kepada kita.

tasawuf awal Islam. Hasan al-Basri juga dianggap sebagai salah satu tokoh penting yang memengaruhi perkembangan *tafsīr isyārī* dan tasawuf Sunni.

- 155 Sufyan al-Thawri bernama lengkap Abu 'Abd Allah Sufyan ibn Sa'id al-Thawri. Ia lahir di Kufah tahun 97 H/716 M dan wafat tahun 161 H/778 M. Ia dikenal sebagai ulama hadis besar, ahli fikih, mufasir, dan tokoh zuhud generasi awal Islam. Sufyan al-Thawri terkenal dengan ketakwaan, kezuhudan, dan sikap kritis terhadap penguasa. Pendapat tafsir dan hadisnya banyak dikutip dalam kitab-kitab klasik. Ia juga dianggap berpengaruh dalam perkembangan tasawuf Sunni awal.
- 156 Fudayl ibn Iyad bernama lengkap Abu 'Ali al-Fudayl ibn 'Iyad al-Tamimi. Ia lahir sekitar tahun 107 H/725 M dan wafat di Makkah tahun 187 H/803 M. Ia dikenal sebagai tokoh sufi awal, ahli ibadah, dan ulama zuhud terkenal. Fudayl terkenal dengan nasihat-nasihat tentang ikhlas, takut kepada Allah, dan penyucian hati. Pendapatnya banyak dikutip dalam literatur tasawuf dan tafsir *isyārī*.
- 157 Sahl al-Tustari bernama lengkap Abu Muhammad Sahl ibn 'Abd Allah al-Tustari. Ia lahir di Tustar (Shushtar, Persia) sekitar tahun 200 H/815 M dan wafat di Basrah tahun 283 H/896 M. Ia dikenal sebagai ulama sufi, ahli tafsir, dan tokoh penting dalam perkembangan tafsir *isyārī*.

Memasuki abad kelima hingga ketujuh Hijriah, tafsir *isyārī* mencapai fase kematangan yang ditandai oleh sistematisasi metode, penguatan legitimasi ilmiah, serta integrasi yang lebih harmonis antara dimensi zahir dan batin. Pada periode ini, tasawuf telah berkembang menjadi disiplin keilmuan yang mapan, sehingga memberi pengaruh signifikan terhadap corak penafsiran Al-Qur'an.

Salah satu tokoh penting dalam fase ini adalah Al-Qusyairi¹⁵⁸ melalui karyanya *Laṭā'if al-Isyārāt*. Karya ini menunjukkan upaya serius untuk menggabungkan antara tafsir zahir dengan makna *isyārī* secara metodologis. Al-Qusyairi tidak menafsirkan ayat secara lepas dari kaidah bahasa dan syariat, tetapi justru menjadikan keduanya sebagai dasar untuk mengembangkan makna batin. Dengan demikian, tafsir *isyārī* pada tahap ini tidak lagi bersifat sporadis, melainkan telah memiliki kerangka epistemologis yang relatif jelas.

Selain itu, Al-Ghazali juga turut memberikan kontribusi penting dalam mengukuhkan legitimasi dimensi batin dalam memahami Al-Qur'an. Dalam berbagai karyanya, khususnya *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, ia menekankan bahwa Al-Qur'an memiliki kedalaman makna yang hanya dapat diakses melalui penyucian jiwa. Namun demikian, Al-Ghazali juga memberikan batasan tegas agar penafsiran batin tidak bertentangan dengan syariat, sehingga menjaga keseimbangan antara dimensi eksoterik dan esoterik.

Pada periode berikutnya, muncul tokoh seperti Ibn Arabi yang membawa tafsir sufistik ke arah yang lebih filosofis. Dalam karya-karyanya, seperti *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ia mengembangkan penafsiran yang sarat dengan simbolisme metafisika, khususnya dalam kerangka *waḥdat al-wujūd*. Pendekatan ini memperkaya khazanah tafsir sufistik, tetapi juga memunculkan perdebatan di kalangan ulama karena dianggap terlalu spekulatif dan berpotensi menjauh dari makna zahir.

Secara umum, fase kematangan ini ditandai oleh beberapa hal. Pertama, munculnya karya-karya tafsir *isyārī* yang sistematis dan terdokumentasi. Kedua, adanya upaya integrasi antara disiplin tafsir, tasawuf, dan teologi. Ketiga, berkembangnya kesadaran metodologis tentang pentingnya menjaga keseimbangan antara makna zahir dan batin. Dengan demikian, tafsir *isyārī* pada periode ini tidak hanya

158 Al-Qusyairi bernama lengkap Abu al-Qasim 'Abd al-Karim ibn Hawazin al-Qushayri. Ia lahir di Naisabur tahun 376 H/986 M dan wafat tahun 465 H/1072 M. Ia dikenal sebagai ahli tafsir dan tokoh penting tasawuf ahlusunah waljamaah.

berkembang secara kuantitatif, tetapi juga mengalami pendewasaan secara kualitatif.

6. Analisis Kritis Ulama terhadap Tafsir *Isyārī*

Seiring dengan berkembangnya tafsir *isyārī*, para ulama juga memberikan perhatian kritis terhadap corak penafsiran ini. Kritik tersebut tidak selalu bersifat penolakan, melainkan lebih kepada upaya menjaga agar tafsir *isyārī* tetap berada dalam koridor yang benar dan tidak menyimpang dari prinsip-prinsip dasar Islam.

Sebagian ulama menerima tafsir *isyārī* dengan syarat-syarat tertentu. Al-Ghazali, misalnya, mengakui adanya makna batin dalam Al-Qur'an, tetapi menegaskan bahwa makna tersebut tidak boleh bertentangan dengan makna zahir maupun ajaran syariat. Pandangan ini menunjukkan sikap moderat yang berusaha mengakomodasi dimensi spiritual tanpa mengabaikan otoritas teks.

Demikian pula, Al-Qusyairi menekankan bahwa penafsiran *isyārī* harus tetap berpijak pada pemahaman zahir yang benar. Baginya, makna batin bukanlah alternatif dari makna zahir, melainkan kelanjutan dan pendalaman dari makna tersebut.

Namun, tidak sedikit pula ulama yang bersikap kritis, terutama terhadap bentuk tafsir *isyārī* yang berlebihan atau mendekati corak *bāṭiniyyah*. Ibn Taymiyyah,¹⁵⁹ misalnya, mengkritik penafsiran yang terlalu mengandalkan makna batin hingga mengabaikan makna zahir. Menurutinya, penafsiran semacam itu berpotensi membuka pintu subjektivitas yang tidak terkendali dan dapat menyesatkan pemahaman umat terhadap Al-Qur'an.

Kritik serupa juga dapat ditemukan dalam karya Al-Dhahabi¹⁶⁰ dalam *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, yang membedakan secara

159 Ibnu Taimiyyah bernama lengkap Taqiyyuddin Ahmad ibn 'Abd al-Halim ibn Taymiyyah. Ia lahir di Harran tahun 661 H/1263 M dan wafat di Damaskus tahun 728 H/1328 M. Ia dikenal sebagai ulama mazhab Hanbali, ahli tafsir, ahli hadis, teolog, dan pembaru pemikiran Islam. Ibnu Taimiyyah terkenal dengan kritiknya terhadap *bid'ah*, filsafat, dan sebagian ajaran tasawuf yang dianggap menyimpang dari Al-Qur'an dan sunah.

160 Al-Dhahabi bernama lengkap Muhammad Husayn al-Dhahabi. Ia lahir di Mesir tahun 1915 M dan wafat tahun 1977 M. Ia dikenal sebagai pakar tafsir dan Ulumul Quran. Al-Dhahabi banyak mengkaji sejarah dan metode tafsir, termasuk kritik terhadap tafsir sufi dan tafsir *bāṭinī*. Ia terkenal dengan pendekatan ilmiah dan historis dalam studi tafsir. Karya terkenalnya *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn* menjadi salah satu rujukan penting dalam kajian sejarah perkembangan tafsir dan klasifikasi para mufasir.

tegas antara tafsir *isyārī* yang sah dan penafsiran *bāṭiniyyah* yang menyimpang. Ia menegaskan bahwa tafsir *isyārī* dapat diterima selama memenuhi kriteria ilmiah dan tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat.

Dari berbagai pandangan tersebut, dapat disimpulkan bahwa posisi tafsir *isyārī* dalam tradisi Islam berada di antara penerimaan dan kehati-hatian. Ia diterima sebagai salah satu corak penafsiran yang sah, selama memenuhi syarat-syarat tertentu, tetapi juga diawasi secara kritis untuk mencegah terjadinya penyimpangan. Dengan demikian, tafsir *isyārī* tidak hanya menjadi medan ekspresi spiritual, tetapi juga arena dialog ilmiah yang dinamis dalam khazanah tafsir Al-Qur'an.

7. Syarat-Syarat Tafsir *Isyārī*

Sebagai salah satu corak penafsiran yang menekankan dimensi batin Al-Qur'an, tafsir *isyārī* tidak dapat dilepaskan dari kebutuhan akan standar validitas yang jelas. Para ulama menyadari bahwa tanpa batasan metodologis, penafsiran berbasis intuisi spiritual berpotensi jatuh pada subjektivitas yang tidak terkendali. Oleh karena itu, dirumuskan sejumlah indikator yang menjadi tolok ukur diterima atau tidaknya suatu penafsiran sebagai tafsir *isyārī* yang sah.

Indikator pertama adalah bahwa penafsiran tersebut tidak boleh bertentangan dengan makna zahir ayat. Makna zahir tetap menjadi fondasi utama dalam memahami Al-Qur'an, sehingga setiap pemaknaan batin harus dibangun di atas pemahaman literal yang benar. Dalam hal ini, dimensi batin tidak berfungsi menggantikan makna zahir, melainkan memperluas dan memperdalamnya. Prinsip ini ditekankan oleh para ulama seperti Al-Ghazali yang menegaskan pentingnya keseimbangan antara syariat dan hakikat.

Indikator kedua adalah adanya keterkaitan makna dengan teks ayat. Tafsir *isyārī* yang sah tidak lahir dari asosiasi bebas, tetapi memiliki hubungan yang dapat dipahami dengan struktur bahasa, konteks, atau pesan umum ayat. Dengan kata lain, makna batin tetap memiliki akar dalam teks, meskipun tidak selalu tampak secara eksplisit. Hal ini menjadi pembeda utama antara tafsir *isyārī* yang metodologis dan penafsiran simbolik yang spekulatif.

Indikator ketiga adalah bahwa penafsiran tersebut tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat Islam. Setiap makna

yang dihasilkan harus sejalan dengan ajaran dasar Al-Qur'an dan sunah. Apabila suatu penafsiran menghasilkan kesimpulan yang bertentangan dengan hukum atau akidah Islam, maka penafsiran tersebut tidak dapat diterima. Dalam konteks ini, Ibn Taymiyyah secara tegas mengkritik penafsiran yang mengabaikan batas-batas syariat demi membenarkan pengalaman subjektif.

Indikator keempat adalah bahwa tafsir *isyārī* tidak mengklaim sebagai satu-satunya makna ayat. Penafsiran batin dipahami sebagai kemungkinan makna tambahan, bukan sebagai makna final yang meniadakan tafsir lainnya. Sikap epistemologis ini penting untuk menjaga keterbukaan dan menghindari absolutisme dalam penafsiran. Dengan demikian, tafsir *isyārī* tetap berada dalam kerangka pluralitas makna yang diakui dalam tradisi tafsir Islam.

Indikator kelima adalah bahwa penafsiran tersebut masih dapat diterima oleh akal sehat. Meskipun bersifat spiritual dan intuitif, tafsir *isyārī* tidak boleh bertentangan dengan prinsip rasionalitas dasar. Makna yang dihasilkan harus dapat dipahami, tidak absurd, dan tidak mengandung kontradiksi logis. Dalam hal ini, rasio tetap berperan sebagai alat verifikasi untuk menjaga agar penafsiran tidak melampaui batas kewajaran.¹⁶¹

Apabila indikator-indikator tersebut tidak terpenuhi, maka penafsiran yang dihasilkan tidak dapat dikategorikan sebagai tafsir *isyārī* yang sah, melainkan lebih dekat kepada penafsiran *bāṭiniyyah* yang menyimpang. Oleh karena itu, keberadaan kriteria ini menjadi sangat penting untuk menjaga integritas tafsir *isyārī* dalam tradisi keilmuan Islam.

Pada akhirnya, tafsir *isyārī* dapat dipahami sebagai corak penafsiran yang berupaya menyingkap dimensi batin Al-Qur'an melalui pengalaman spiritual yang mendalam. Kehadirannya memperkaya khazanah tafsir dengan menghadirkan lapisan makna yang lebih luas, tanpa menafikan makna zahir sebagai dasar utama. Meskipun tidak lepas dari perdebatan, tafsir ini tetap memiliki posisi penting dalam tradisi intelektual Islam selama dijalankan sesuai dengan kaidah dan prinsip yang telah ditetapkan oleh para ulama.

161 Muhammad Husayn al-Dhahabi. *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn ...*, 2: 261-267; Abu Hamid al-Ghazali. *Jawāhir al-Qur'ān*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988, 25-30; Taqiuddin Ibn Taymiyyah. *Muqaddimah fi Uṣūl al-Tafsīr*. Beirut: Dar Maktabah al-Hayah, 1980, 93-95.

Dengan demikian, tafsir *isyārī* menunjukkan bahwa Al-Qur'an bukan hanya teks yang dibaca secara literal, tetapi juga realitas yang dialami, direnungkan, dan dihayati secara spiritual. Pendekatan ini membuka ruang bagi keterlibatan hati dalam memahami wahyu, sehingga Al-Qur'an tidak hanya menjadi sumber hukum dan petunjuk, tetapi juga sumber transformasi spiritual bagi manusia.

8. Kitab-Kitab Tafsir *Isyārī*

Tafsir *isyārī* adalah corak penafsiran Al-Qur'an yang berusaha menggali makna batin, spiritual, dan isyarat terdalam dari ayat-ayat Al-Qur'an di samping makna lahirnya. Corak tafsir ini berkembang dalam tradisi tasawuf dan biasanya menekankan aspek penyucian jiwa, kedekatan kepada Allah, serta pengalaman spiritual seorang sufi. Dalam sejarah perkembangan tafsir, terdapat sejumlah kitab yang dikenal sebagai representasi tafsir *isyārī*, di antaranya sebagai berikut.

- a. *Ḥaqā'iq al-Tafsīr*, Abu Abd al-Rahman al-Sulami (w. 412 H/1021 M).
- b. *Laṭā'if al-Isyārāt*, Abd al-Karim al-Qushayri (w. 465 H/1072 M).
- c. *'Arā'is al-Bayān fī Ḥaqā'iq al-Qur'ān*, Ruzbihan al-Baqli (w. 606 H/1209 M).
- d. *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Ibn Arabi (w. 638 H/1240 M).
- e. *Al-Fawātiḥ al-Ilāhiyyah wa al-Mafātiḥ al-Ghaybiyyah*, Abd al-Qadir al-Jilani (w. 561 H/1166 M).
- f. *Rūḥ al-Bayān*, Ismail Haqqi al-Bursawi (w. 1137 H/1725 M).
- g. *Al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*, Ahmad ibn Ajibah (w. 1224 H/1809 M).

Kitab-kitab tafsir *isyārī* tersebut menunjukkan bahwa Al-Qur'an tidak hanya dipahami dari aspek bahasa dan hukum, tetapi juga memiliki dimensi spiritual yang mendalam. Namun para ulama tetap memberikan batasan agar penafsiran *isyārī* tidak keluar dari makna dasar Al-Qur'an dan tidak bertentangan dengan syariat Islam.

BAB VI

METODE PENULISAN TAFSIR AL-QUR'AN

Metode penulisan tafsir Al-Qur'an merupakan salah satu aspek penting dalam studi ilmu tafsir, karena metode menentukan cara seorang mufasir memahami, menjelaskan, dan menyampaikan kandungan ayat-ayat Al-Qur'an kepada pembacanya. Perbedaan metode yang digunakan para mufasir melahirkan keragaman bentuk dan karakter tafsir yang berkembang sepanjang sejarah Islam. Ada tafsir yang disusun secara perinci dengan analisis mendalam, ada pula yang ditulis secara ringkas dan global sesuai kebutuhan masyarakat pada zamannya.

Perkembangan metode tafsir tidak dapat dipisahkan dari perkembangan ilmu pengetahuan, kondisi sosial, serta kebutuhan umat Islam dalam memahami Al-Qur'an. Pada masa awal Islam, penafsiran Al-Qur'an masih bersifat sederhana dan lebih banyak disampaikan secara lisan oleh Nabi Muhammad ﷺ kepada para sahabat. Seiring meluasnya wilayah Islam dan bertambahnya persoalan kehidupan, kebutuhan terhadap penafsiran yang sistematis makin meningkat. Dari sinilah lahir berbagai metode penulisan tafsir yang kemudian dikembangkan oleh para ulama dalam berbagai periode sejarah.

Metode penulisan tafsir pada dasarnya merupakan cara atau sistem yang digunakan mufasir dalam menyusun penjelasan ayat-ayat Al-Qur'an. Dalam kajian ilmu tafsir, para ulama umumnya membagi metode tafsir ke dalam beberapa bentuk utama, yaitu metode *taḥlīlī* (analitis), *ijmālī* (global), *muqāran* (komparatif), dan *mawḍū'ī* (tematik). Masing-masing metode memiliki karakteristik, kelebihan, dan tujuan yang berbeda. Metode *taḥlīlī* menafsirkan ayat demi ayat secara perinci sesuai urutan mushaf; metode *ijmālī* menjelaskan makna ayat secara umum dan ringkas; metode *muqāran* membandingkan berbagai pendapat atau ayat yang memiliki keterkaitan; sedangkan metode *mawḍū'ī* menghimpun ayat-ayat berdasarkan tema tertentu untuk dikaji secara menyeluruh.

Keberagaman metode tersebut menunjukkan keluasan khazanah tafsir Islam sekaligus fleksibilitas Al-Qur'an dalam menjawab kebutuhan manusia di berbagai tempat dan zaman. Dengan memahami metode penulisan tafsir, seseorang dapat mengetahui pola berpikir mufasir, pendekatan yang digunakan, serta latar belakang ilmiah yang memengaruhi hasil penafsirannya. Oleh karena itu, pembahasan mengenai metode penulisan tafsir Al-Qur'an menjadi bagian penting dalam studi *'ulūm al-qur'ān* dan menjadi dasar untuk memahami perkembangan karya-karya tafsir dari masa klasik hingga era kontemporer.

A. Metode Tafsir *Ijmālī* (Global)

1. Pengertian Tafsir *Ijmālī*

Metode tafsir *ijmālī* merupakan salah satu metode penafsiran Al-Qur'an yang menjelaskan kandungan ayat secara umum, singkat, dan langsung pada inti makna tanpa pembahasan yang terlalu perinci. Kata *ijmālī* berasal dari kata *ijmāl* yang berarti global, umum, atau ringkas. Sesuai dengan namanya, metode ini berupaya memberikan pemahaman umum terhadap ayat-ayat Al-Qur'an sehingga pembaca dapat menangkap pesan pokok yang terkandung di dalamnya dengan mudah.

Dalam metode ini, mufasir biasanya menafsirkan ayat demi ayat sesuai urutan mushaf, dimulai dari surah al-Fatihah hingga surah an-Nās. Penjelasan yang diberikan bersifat sederhana dan komunikatif, sehingga pembaca tidak dibebani dengan analisis bahasa yang rumit, perdebatan mazhab, ataupun pembahasan filosofis yang panjang. Karena itu, metode tafsir *ijmālī* sering dianggap sebagai metode yang paling praktis dan paling dekat dengan kebutuhan masyarakat umum.

Secara konseptual, metode tafsir *ijmālī* bertujuan menghadirkan pemahaman dasar terhadap kandungan Al-Qur'an. Fokus utamanya bukan pada penggalan hukum, analisis linguistik, atau pengembangan teori tertentu, melainkan pada penyampaian pesan utama ayat secara jelas dan mudah dipahami. Dalam praktiknya, mufasir biasanya menjelaskan arti ayat dengan redaksi yang hampir menyerupai makna teks Al-Qur'an itu sendiri. Oleh sebab itu, pembaca tetap dapat merasakan nuansa bahasa dan alur ayat sebagaimana terdapat dalam mushaf.

Metode ini berkembang sebagai bentuk kebutuhan dakwah dan pendidikan umat. Tidak semua pembaca Al-Qur'an memiliki kemampuan mendalam dalam bahasa Arab, usul fikih, atau ilmu-ilmu tafsir lainnya. Karena itu, tafsir *ijmālī* hadir untuk membantu masyarakat memahami pesan Al-Qur'an secara praktis tanpa harus memasuki pembahasan ilmiah yang kompleks.¹⁶²

2. Karakteristik Tafsir *Ijmālī*

Metode tafsir *ijmālī* memiliki sejumlah karakteristik yang membedakannya dari metode tafsir lain seperti *taḥlīlī*, *muqāran*, atau *maudū'ī*.

a. Penyajian bersifat ringkas dan global

Ciri paling utama metode ini adalah penjelasannya yang singkat dan langsung pada inti makna ayat. Mufasir tidak menguraikan setiap kata, struktur gramatikal, ataupun aspek *balaghah* secara detail. Penafsiran hanya menampilkan gambaran umum kandungan ayat sehingga mudah dipahami secara cepat.

Sebagai contoh, ketika menafsirkan ayat tentang perintah salat, mufasir *ijmālī* biasanya cukup menjelaskan bahwa ayat tersebut memerintahkan umat Islam untuk mendirikan salat sebagai bentuk ketaatan kepada Allah, tanpa memasuki pembahasan perinci tentang hukum, perbedaan mazhab, atau analisis bahasa.

b. Menggunakan bahasa yang sederhana dan komunikatif

Metode ini disusun dengan bahasa yang mudah dipahami oleh masyarakat umum. Redaksi tafsir tidak dipenuhi istilah teknis yang sulit atau argumentasi ilmiah yang rumit. Karena itu, tafsir *ijmālī* sangat cocok bagi pembaca pemula, pelajar, masyarakat awam, maupun kebutuhan dakwah populer. Kesederhanaan bahasa menjadi salah satu faktor utama yang membuat metode ini mudah diterima oleh berbagai kalangan.

c. Mengikuti urutan mushaf

Dalam metode *ijmālī*, penafsiran dilakukan sesuai susunan ayat dan surah dalam mushaf Al-Qur'an. Mufasir menafsirkan ayat secara berurutan dari awal hingga akhir tanpa mengelompokkan ayat berdasarkan tema tertentu.

162 'Abd al-Ḥayy al-Farmāwī. *Al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī ...*, 23–28; Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān. *Mabāḥits fī 'Ulūm al-Qur'ān ...*, 323–327; Muḥammad Ḥusain al-Ḥabībī. *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn ...*, 1: 29–45.

Karena mengikuti alur mushaf, pembaca dapat memahami kandungan Al-Qur'an secara bertahap sesuai susunan aslinya. Hal ini juga membantu menjaga kesinambungan hubungan antarayat dan antarsurah.

d. Minim analisis dan perdebatan ilmiah

Metode tafsir *ijmālī* tidak banyak membahas tentang perbedaan pendapat ulama, aspek nahu dan saraf, ilmu *qira'at*, perdebatan teologis, maupun pembahasan hukum secara mendalam.

Tujuan utamanya bukan menghasilkan kajian akademik yang detail, tetapi memberikan pemahaman umum yang praktis. Oleh karena itu, metode ini lebih menekankan aspek pemahaman dasar dibandingkan analisis kritis.

e. Dekat dengan redaksi Al-Qur'an

Penafsiran dalam metode *ijmālī* sering kali menyerupai parafrasa atau penjelasan singkat dari ayat itu sendiri. Karena tidak terlalu banyak tambahan analisis, nuansa bahasa Al-Qur'an tetap terasa kuat. Pembaca seolah-olah membaca makna Al-Qur'an yang diperjelas dengan sedikit uraian tambahan. Hal ini menjadikan tafsir *ijmālī* terasa ringan dan tidak terlalu jauh dari teks asli Al-Qur'an.¹⁶³

3. Kitab-Kitab Tafsir *Ijmālī*

Berikut beberapa kitab tafsir yang dikenal menggunakan metode *ijmālī* atau memiliki kecenderungan *ijmālī*.

- a. Tafsir al-Jalālayn, karya Jalaluddin al-Mahalli dan Jalaluddin al-Suyuthi.
- b. *Al-Tafsir al-Wāḍiḥ*, karya Muhammad Mahmud Hijazi.
- c. *Al-Muntakhab fī Tafsir al-Qur'ān al-Karīm*, disusun oleh Majelis Tinggi Urusan Islam Mesir.
- d. *Tafsir al-Qur'ān al-Karīm*, karya Muhammad Farid Wajdi.
- e. *Aysar al-Tafāsir li Kalām al-'Aliyy al-Kabīr*, karya Abu Bakar Jabir al-Jazairi.
- f. *Tafsir al-Madīnah al-Munawwarah*, disusun Markaz Ta'zīm al-Qur'ān Madinah Tafsir modern.

163 Nashruddin Baidan. *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, 15-28; Rosihon Anwar. *Ilmu Tafsir*. Bandung: Pustaka Setia, 2005, 187-194; Abdul Mustaqim. *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*. Yogyakarta: Idea Press, 2015, 67-70.

- g. *Tafsīr al-Jīlānī*, karya Abdul Qadir al-Jilani.
- h. *Ṣafwat al-Tafāsīr*, karya Muhammad Ali al-Shabuni.
- i. *Al-Tafsīr al-Muyassar*, disusun oleh sekelompok ulama Saudi Arabia Tafsir kontemporer.

B. Metode Tafsir *Taḥlīlī* (Analitik)

1. Pengertian Tafsir *Taḥlīlī*

Metode tafsir *taḥlīlī* merupakan salah satu metode penafsiran Al-Qur'an yang menjelaskan ayat secara perinci, sistematis, dan mendalam dengan menguraikan berbagai aspek yang terkandung di dalamnya. Kata *taḥlīlī* berasal dari kata *ḥallala-yuḥallilu-taḥlīlan* yang berarti “mengurai”, “menganalisis”, atau “membedah”. Sesuai dengan makna tersebut, metode ini berusaha mengkaji ayat Al-Qur'an secara detail dengan memanfaatkan berbagai disiplin ilmu untuk memperoleh pemahaman yang lebih luas dan komprehensif.

Dalam metode *taḥlīlī*, mufasir tidak hanya menjelaskan makna umum ayat, tetapi juga menguraikan unsur-unsur yang berkaitan dengannya, seperti aspek kebahasaan, struktur gramatikal, *balaghah*, sebab turunnya ayat, hubungan antarayat, kandungan hukum, serta pendapat para ulama tafsir.

Karena itu, metode ini sering disebut sebagai metode analitik, sebab penafsiran dilakukan melalui proses penguraian dan analisis secara mendalam terhadap setiap ayat Al-Qur'an.

Sebagaimana metode *ijmālī*, tafsir *taḥlīlī* juga mengikuti urutan mushaf (*tartīb al-muṣḥaf*), dimulai dari surah al-Fatihah hingga surah an-Nās. Akan tetapi, perbedaannya terletak pada keluasan pembahasan. Jika metode *ijmālī* hanya memberikan gambaran umum ayat, maka metode *taḥlīlī* justru memperluas pembahasan dengan melibatkan berbagai cabang ilmu. Oleh karena itu, metode ini menjadi salah satu pendekatan yang paling dominan dalam tradisi tafsir klasik maupun modern.

Dalam praktiknya, metode *taḥlīlī* dapat berbentuk *tafsīr bi al-ma'sūr*, yaitu tafsir yang berlandaskan riwayat Al-Qur'an, hadis, pendapat sahabat, dan tabi'in; *tafsīr bi al-ra'yi*, yaitu tafsir yang menggunakan ijtihad dan analisis rasional; atau perpaduan antara keduanya.¹⁶⁴

164 'Abd al-Ḥayy al-Farmāwī. *Al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī ...*, 41–45; Mannā'

2. Karakteristik Metode Tafsir *Tahli*l

Menurut Abdul Hayy al-Farmawi, terdapat beberapa karakteristik utama dalam metode tafsir *tahli*l, sebagai berikut.

a. Menjelaskan *munasabah* antarayat dan surah

Mufasir yang menggunakan metode tafsir *tahli*l biasanya memberikan perhatian terhadap hubungan (*munasabah*) antara ayat dengan ayat maupun antara surah dengan surah. Kata *munasabah* secara bahasa berarti “kesesuaian”, “keterkaitan”, atau “hubungan”. Dalam konteks tafsir, *munasabah* adalah kajian mengenai hubungan makna, tema, susunan, dan kesinambungan antara bagian-bagian Al-Qur'an sehingga tampak bahwa Al-Qur'an tersusun secara utuh dan saling berkaitan.

Pembahasan *munasabah* bertujuan menunjukkan bahwa ayat-ayat Al-Qur'an tidak berdiri sendiri secara terpisah, melainkan memiliki hubungan yang harmonis dalam struktur dan pesan keseluruhannya. Dengan memahami *munasabah*, pembaca dapat melihat alur pembicaraan Al-Qur'an secara lebih menyeluruh, memahami perpindahan tema, serta menangkap hikmah di balik susunan ayat dan surah dalam mushaf.

Dalam praktiknya, *munasabah* dapat muncul dalam beberapa bentuk, seperti hubungan antara awal dan akhir suatu surah; hubungan antara satu ayat dengan ayat sesudahnya; hubungan antara kisah-kisah yang berbeda; ataupun hubungan tematik antara satu surah dan surah lainnya.

Melalui pendekatan ini, mufasir berusaha menjelaskan mengapa suatu ayat ditempatkan setelah ayat tertentu, atau mengapa suatu surah berada setelah surah sebelumnya dalam susunan mushaf. Dengan demikian, Al-Qur'an dipahami sebagai satu kesatuan yang saling melengkapi, bukan kumpulan ayat yang terpisah-pisah.

Kajian *munasabah* juga menunjukkan keindahan sistematika Al-Qur'an. Para ulama melihat bahwa susunan ayat dan surah dalam mushaf bukanlah susunan yang acak, melainkan mengandung hikmah dan keteraturan makna yang mendalam. Oleh karena itu, pembahasan *munasabah* menjadi salah satu aspek penting dalam

Khalil al-Qaṭṭān. *Mabāḥits fi 'Ulūm al-Qur'ān ...*, 327-336; Muḥammad Ḥusain al-Ṭahābī. *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn ...*, 1: 46-70.

metode tafsir *tahlili* untuk memperlihatkan kesatuan struktur dan pesan Al-Qur'an secara utuh.

b. Menjelaskan asbabunnuzul

Salah satu karakteristik penting dalam metode tafsir *tahlili* adalah perhatian yang besar terhadap asbabunnuzul, yaitu sebab-sebab atau peristiwa yang melatarbelakangi turunnya suatu ayat Al-Qur'an. Secara bahasa, asbabunnuzul terdiri dari kata *asbāb* yang berarti "sebab-sebab" dan *al-nuzūl* yang berarti "turun". Adapun secara istilah, asbabunnuzul adalah peristiwa, pertanyaan, atau keadaan tertentu yang terjadi pada masa Nabi Muhammad ﷺ yang menjadi latar belakang turunnya suatu ayat Al-Qur'an untuk memberikan penjelasan, jawaban, atau solusi terhadap persoalan tersebut. Dalam metode tafsir *tahlili*, penjelasan mengenai asbabunnuzul dipandang sangat penting karena membantu pembaca memahami konteks sosial, historis, dan situasi yang dihadapi umat Islam pada masa turunnya wahyu. Dengan mengetahui sebab turunnya ayat, makna ayat dapat dipahami secara lebih tepat dan proporsional, sehingga terhindar dari penafsiran yang terlepas dari konteksnya.

Melalui kajian asbabunnuzul, mufasir dapat menjelaskan kepada siapa ayat diturunkan, peristiwa apa yang sedang terjadi, pertanyaan apa yang diajukan kepada Nabi, serta kondisi sosial dan keagamaan masyarakat ketika ayat turun. Karena itu, asbabunnuzul tidak hanya berfungsi sebagai informasi sejarah, tetapi juga sebagai sarana untuk memperjelas maksud dan tujuan ayat Al-Qur'an.

Dalam praktiknya, mufasir biasanya menyertakan riwayat hadis, *atsar* sahabat, pendapat tabiin, dan penjelasan ulama tafsir, sebagai dasar untuk menjelaskan latar belakang turunnya ayat. Riwayat-riwayat tersebut kemudian dianalisis untuk memastikan kesesuaian dan validitasnya.

c. Menganalisis aspek bahasa dan kosakata

Salah satu ciri penting dalam metode tafsir *tahlili* adalah adanya perhatian yang besar terhadap aspek bahasa Al-Qur'an. Hal ini karena Al-Qur'an diturunkan dalam bahasa Arab yang memiliki kekayaan makna, keindahan susunan, dan kedalaman *balaghah* yang sangat tinggi. Oleh sebab itu, seorang mufasir tidak cukup

hanya memahami terjemahan ayat, tetapi juga harus menelaah unsur-unsur kebahasaan yang membentuk makna ayat tersebut.

Dalam metode ini, mufasir mengkaji makna kosakata (*mufradāt*) secara mendalam untuk mengetahui arti asli suatu kata, perkembangan penggunaannya, serta kemungkinan makna yang terkandung di dalamnya. Satu kata dalam Al-Qur'an terkadang memiliki lebih dari satu makna, sehingga diperlukan analisis konteks ayat agar makna yang dipilih sesuai dengan tujuan ayat. Misalnya kata *ummah* dalam Al-Qur'an dapat bermakna kelompok manusia, agama, waktu tertentu, bahkan pemimpin yang menjadi teladan, tergantung konteks penggunaannya.

Selain itu, mufasir juga menganalisis struktur gramatikal ayat melalui ilmu nahu dan saraf. Ilmu nahu digunakan untuk memahami kedudukan kata dalam kalimat, hubungan antarfrasa, serta pengaruh harakat terhadap makna. Perubahan posisi suatu kata dalam susunan kalimat terkadang dapat menghasilkan penekanan makna yang berbeda. Adapun ilmu saraf digunakan untuk mengkaji bentuk kata, perubahan derivasi, akar kata, dan pola pembentukannya. Dari perubahan bentuk kata tersebut dapat diketahui nuansa makna tertentu, seperti makna berulang, intensitas, proses, atau perintah.

Kajian kebahasaan juga mencakup analisis *uslūb* atau gaya bahasa Al-Qur'an, seperti *majāz* (metafora), *tasybih* (perumpamaan), *isti'arah*, *kinayah*, dan berbagai bentuk *balaghah* lainnya. Melalui pendekatan ini, mufasir dapat menjelaskan keindahan retorika Al-Qur'an sekaligus memahami pesan yang terkandung di balik ungkapan bahasa tersebut.

Untuk memperkuat penafsiran, para mufasir sering mengutip syair Arab klasik, peribahasa, atau ungkapan masyarakat Arab pada masa turunnya Al-Qur'an. Syair Arab dipandang penting karena dianggap sebagai representasi paling autentik dari penggunaan bahasa Arab murni sebelum dan pada masa awal Islam. Dengan membandingkan penggunaan suatu kata dalam syair Arab, mufasir dapat mengetahui makna asli dan nuansa penggunaannya dalam tradisi bahasa Arab.

Sebagai contoh, ketika menafsirkan kata *qurū'* dalam QS al-Baqarah [2]: 228, para mufasir menelaah penggunaan kata tersebut dalam bahasa Arab klasik karena kata itu dapat bermakna "masa suci"

atau “masa haid”. Perbedaan pemahaman kebahasaan ini kemudian melahirkan perbedaan pendapat di kalangan ulama fikih mengenai masa idah perempuan.

Dengan demikian, analisis bahasa dalam metode tafsir *tahlīlī* memiliki fungsi yang sangat penting, yaitu membantu mufasir memahami makna ayat secara lebih tepat, mendalam, dan sesuai dengan konteks kebahasaan Al-Qur'an. Pendekatan ini juga menunjukkan bahwa pemahaman terhadap Al-Qur'an sangat berkaitan erat dengan penguasaan ilmu-ilmu bahasa Arab sebagai alat utama dalam menafsirkan wahyu.

d. Menjelaskan kandungan dan maksud ayat

Metode *tahlīlī* berusaha menguraikan kandungan ayat Al-Qur'an secara perinci dan menyeluruh dengan menelaah berbagai aspek yang terdapat di dalamnya. Dalam metode ini, mufasir tidak hanya menjelaskan arti kata atau terjemahan ayat secara literal, tetapi juga menggali pesan, tujuan, hikmah, serta nilai-nilai yang terkandung di balik ayat tersebut. Oleh karena itu, metode *tahlīlī* sering dianggap sebagai metode penafsiran yang paling luas pembahasannya karena memberikan penjelasan ayat secara mendalam dari berbagai sudut pandang.

Dalam proses penafsiran, mufasir menguraikan kandungan ayat dari sisi akidah, hukum, akhlak, ibadah, sejarah, maupun nilai sosial kemasyarakatan. Dari sisi akidah, mufasir menjelaskan prinsip-prinsip keimanan yang terkandung dalam ayat, seperti tauhid, kenabian, hari akhir, qada dan kadar, serta hubungan manusia dengan Allah. Penjelasan ini bertujuan memperkuat keyakinan dan pemahaman teologis pembaca terhadap ajaran Islam.

Dari sisi hukum, mufasir mengkaji ayat-ayat yang berkaitan dengan ketentuan syariat, seperti ibadah, muamalah, keluarga, pidana, dan hubungan sosial. Dalam pembahasannya, mufasir sering menjelaskan pendapat para ulama fikih, sebab perbedaan pendapat, serta dalil yang digunakan oleh masing-masing mazhab. Dengan demikian, pembaca dapat memahami dimensi hukum yang terkandung dalam ayat secara lebih komprehensif.

Selain itu, metode *tahlīlī* juga memberikan perhatian besar terhadap aspek akhlak dan pendidikan spiritual. Ayat-ayat Al-Qur'an dipahami tidak hanya sebagai sumber hukum, tetapi juga

sebagai petunjuk pembinaan karakter manusia. Karena itu, mufasir menjelaskan nilai-nilai moral seperti kejujuran, kesabaran, keadilan, kasih sayang, tawakal, dan tanggung jawab sosial yang terkandung dalam ayat.

Di samping aspek individual, metode ini juga menyoroti nilai-nilai sosial kemasyarakatan yang terdapat dalam Al-Qur'an. Ayat-ayat yang berkaitan dengan keadilan sosial, hubungan antarmanusia, perlindungan terhadap kelompok lemah, etika ekonomi, musyawarah, dan kehidupan keluarga dijelaskan secara kontekstual agar pembaca memahami relevansi ajaran Al-Qur'an dalam kehidupan masyarakat.

Melalui uraian yang luas tersebut, metode *tahlīlī* membantu pembaca memahami Al-Qur'an secara lebih utuh dan mendalam. Pembaca tidak hanya mengetahui arti tekstual ayat, tetapi juga memahami maksud, tujuan, dan hikmah yang ingin disampaikan oleh Al-Qur'an. Dengan demikian, Al-Qur'an tidak dipahami sekadar sebagai bacaan, melainkan sebagai pedoman hidup yang mengandung nilai teologis, moral, hukum, dan sosial bagi kehidupan manusia.

e. Membahas unsur *balāghah* dan keindahan bahasa

Salah satu karakter penting dalam metode tafsir *tahlīlī* adalah perhatian terhadap aspek *balāghah* dan keindahan bahasa Al-Qur'an. Hal ini karena Al-Qur'an tidak hanya mengandung petunjuk dan hukum, tetapi juga memiliki susunan bahasa yang sangat indah, kuat, dan memiliki nilai sastra yang tinggi. Keindahan bahasa tersebut menjadi salah satu bentuk kemukjizatan Al-Qur'an (*i'jāz al-qur'ān*) yang tidak mampu ditandingi oleh manusia.

Dalam metode ini, mufasir menjelaskan berbagai unsur *balāghah* yang terdapat dalam ayat untuk memperlihatkan kehalusan makna, kekuatan ungkapan, serta keserasian susunan bahasa Al-Qur'an. Kajian *balāghah* umumnya mencakup ilmu *ma'ānī*, *bayān*, dan *badi'*.

Ilmu *ma'ānī* membahas kesesuaian susunan kalimat dengan konteks pembicaraan. Melalui kajian ini, mufasir menjelaskan mengapa suatu ayat menggunakan bentuk tertentu, seperti kalimat berita (*khabar*), kalimat perintah (*amr*), larangan (*nahy*), pertanyaan (*istifhām*), atau penegasan (*ta'kid*). Pemilihan bentuk bahasa tersebut menunjukkan tujuan dan efek makna yang ingin disampaikan Al-

Qur'an kepada pembacanya. Misalnya, penggunaan pengulangan dalam ayat tertentu dapat menunjukkan penegasan, ancaman, atau penguatan pesan moral.

Adapun ilmu *bayān* berkaitan dengan cara Al-Qur'an menyampaikan makna melalui ungkapan figuratif dan gaya bahasa. Dalam bagian ini, mufasir mengkaji penggunaan *tasybīh* (perumpamaan), *majāz* (metafora), *isti'ārah*, dan *kināyah*. Melalui pendekatan ini, pembaca dapat memahami bahwa banyak ungkapan Al-Qur'an memiliki makna yang lebih mendalam daripada arti literalnya. Sebagai contoh, ungkapan "hati yang keras" tidak dimaksudkan sebagai keras secara fisik, tetapi menggambarkan hati yang sulit menerima kebenaran.

Sementara itu, ilmu *badi'* membahas keindahan artistik dalam susunan bahasa Al-Qur'an, seperti keseimbangan bunyi, pengulangan yang indah, keserasian lafaz, dan pemilihan diksi yang tepat. Unsur-unsur ini memperlihatkan keindahan retorika Al-Qur'an yang mampu menyentuh jiwa dan memberikan pengaruh emosional kepada pembacanya.

Selain menjelaskan unsur *balāghah*, mufasir juga sering membahas aspek *fashāḥah* Al-Qur'an, yaitu kefasihan dan kejernihan bahasa yang digunakan. Setiap kata dalam Al-Qur'an dipilih dengan sangat tepat sesuai konteksnya, sehingga tidak ada kata yang dianggap berlebihan atau sia-sia. Susunan ayatnya memiliki keharmonisan antara makna dan bunyi, sehingga menghasilkan keindahan bahasa yang sulit ditandingi.

Kajian ini pada akhirnya mengarah pada pembahasan tentang *i'jāz* al-Qur'an, yaitu kemukjizatan Al-Qur'an dari sisi bahasa dan susunannya. Para ulama menjelaskan bahwa keindahan retorika, kedalaman makna, ketepatan diksi, dan keserasian struktur bahasa Al-Qur'an menjadi bukti bahwa Al-Qur'an bukanlah karya manusia. Bahkan bangsa Arab yang terkenal sangat tinggi kemampuan sastranya pada masa turunnya Al-Qur'an tidak mampu menandingi gaya bahasa Al-Qur'an.

Melalui pembahasan *balāghah* dan keindahan bahasa ini, metode tafsir *tahlīlī* membantu pembaca memahami bahwa Al-Qur'an bukan hanya memiliki kandungan makna yang agung, tetapi juga disampaikan dengan bahasa yang sangat indah dan penuh mukjizat.

Dengan demikian, pembaca dapat merasakan dimensi estetika sekaligus spiritual dari ayat-ayat Al-Qur'an secara lebih mendalam.

f. Menguraikan kandungan hukum

Salah satu karakter penting dalam metode tafsir *tahlīlī* adalah pembahasan terhadap kandungan hukum yang terdapat dalam ayat-ayat Al-Qur'an, khususnya ayat-ayat yang berkaitan dengan syariat atau yang dikenal dengan istilah *āyāt al-aḥkām*. Dalam metode ini, mufasir tidak hanya menerjemahkan ayat, tetapi juga menjelaskan ketentuan hukum yang terkandung di dalamnya secara perinci dan sistematis. Oleh karena itu, metode *tahlīlī* banyak digunakan dalam tafsir yang bercorak fikih karena mampu menguraikan persoalan hukum secara luas dan mendalam.

Dalam pembahasannya, mufasir menjelaskan jenis hukum yang terkandung dalam ayat, seperti hukum ibadah, muamalah, keluarga, pidana, ekonomi, hingga hubungan sosial kemasyarakatan. Ayat-ayat tentang salat, zakat, puasa, haji, pernikahan, warisan, jual beli, maupun hukum pidana dikaji dengan memperhatikan makna bahasa, konteks turunnya ayat, serta keterkaitannya dengan hadis nabi dan ayat lainnya.

Selain menjelaskan isi hukum, mufasir juga menguraikan perbedaan pendapat di kalangan ulama fikih. Perbedaan tersebut biasanya muncul karena adanya perbedaan dalam memahami lafaz ayat, penggunaan hadis, metode *istinbāt*, maupun kaidah usul fikih yang digunakan. Dalam metode *tahlīlī*, mufasir sering menampilkan pandangan berbagai mazhab beserta argumentasi masing-masing agar pembaca memahami alasan terjadinya ikhtilaf di antara para ulama.

Sebagai contoh, ketika menafsirkan ayat tentang wudu dalam QS al-Mā'idah [5]: 6, para mufasir membahas perbedaan ulama mengenai hukum mengusap sebagian kepala atau seluruh kepala. Perbedaan tersebut lahir dari pemahaman terhadap huruf *bā'* pada frasa *bi ru'ūsikum*, apakah menunjukkan sebagian atau keseluruhan. Dari analisis kebahasaan tersebut kemudian lahir perbedaan pandangan di kalangan mazhab fikih.

Dalam metode ini, mufasir juga menjelaskan dalil-dalil hukum yang menjadi dasar penetapan suatu ketentuan syariat. Dalil tersebut dapat berupa ayat Al-Qur'an lain, hadis nabi, *ijma'*,

qiyas, maupun pendapat sahabat. Dengan menghadirkan dalil-dalil tersebut, mufasir menunjukkan bahwa hukum Islam dibangun melalui proses ilmiah dan metodologis yang mendalam.

Selain itu, metode *taḥlīlī* juga memperhatikan cara penggalian hukum atau metode *istinbāt* yang digunakan para ulama. Mufasir menjelaskan bagaimana suatu hukum ditarik dari teks ayat melalui pendekatan usul fikih, seperti pemahaman terhadap lafaz umum dan khusus, mutlak dan *muqayyad*, *nasikh* dan *mansukh*, *mafhum mukhalafah*, serta bentuk-bentuk petunjuk lafaz lainnya. Kajian ini menunjukkan bahwa penetapan hukum dalam Islam tidak dilakukan secara sembarangan, melainkan melalui kaidah-kaidah ilmiah yang terstruktur.

Pembahasan hukum dalam metode *taḥlīlī* juga sering disertai dengan hikmah dan tujuan syariat (*maqāṣid al-syarī'ah*). Dengan demikian, pembaca tidak hanya mengetahui ketentuan hukum secara formal, tetapi juga memahami nilai kemaslahatan, keadilan, dan tujuan moral yang ingin diwujudkan oleh syariat Islam.

Melalui uraian tersebut, metode tafsir *taḥlīlī* membantu pembaca memahami ayat-ayat hukum secara komprehensif, baik dari sisi teks, argumentasi, maupun penerapannya dalam kehidupan. Hal ini menjadikan metode *taḥlīlī* sebagai salah satu pendekatan yang paling banyak digunakan dalam karya-karya tafsir fikih klasik maupun kontemporer.

g. Menggunakan berbagai sumber penafsiran

Salah satu keunggulan metode tafsir *taḥlīlī* adalah penggunaan berbagai sumber penafsiran dalam menjelaskan kandungan ayat Al-Qur'an. Dalam metode ini, mufasir tidak hanya bertumpu pada satu sumber tertentu, tetapi memadukan berbagai referensi keilmuan agar penafsiran menjadi lebih luas, mendalam, dan komprehensif. Perpaduan sumber-sumber tersebut memungkinkan mufasir menjelaskan ayat dari berbagai sudut pandang, baik dari aspek bahasa, sejarah, hukum, akidah, maupun sosial kemasyarakatan.

Sumber pertama dan paling utama adalah Al-Qur'an itu sendiri. Dalam pendekatan ini, suatu ayat sering dijelaskan dengan ayat lain yang memiliki hubungan makna atau tema yang sama. Cara ini dikenal dengan prinsip *tafsīr al-qur'ān bi al-qur'ān*, yaitu menafsirkan Al-Qur'an dengan Al-Qur'an. Hal ini didasarkan pada

keyakinan bahwa ayat-ayat Al-Qur'an saling menjelaskan dan saling melengkapi. Ada ayat yang bersifat umum kemudian dijelaskan oleh ayat lain yang lebih perinci, ada pula ayat yang ringkas dijelaskan oleh ayat lain yang lebih luas keterangannya.

Selain Al-Qur'an, mufasir juga menggunakan hadis Nabi Muhammad ﷺ sebagai sumber penting dalam penafsiran. Hadis berfungsi menjelaskan makna ayat, memerinci hukum-hukum yang masih global, menjelaskan sebab turunnya ayat, serta memberikan contoh penerapan ajaran Al-Qur'an dalam kehidupan nyata. Karena Nabi Muhammad dipandang sebagai penjelas resmi wahyu, maka penafsiran berdasarkan hadis memiliki kedudukan yang sangat penting dalam tradisi tafsir Islam.

Metode *tahlīlī* juga banyak memanfaatkan pendapat para sahabat nabi. Para sahabat dianggap memiliki otoritas dalam memahami Al-Qur'an karena mereka hidup bersama Rasulullah, mengetahui konteks turunnya ayat, memahami bahasa Arab secara alami, serta menyaksikan langsung situasi sosial pada masa pewahyuan. Oleh sebab itu, penafsiran sahabat sering dijadikan rujukan utama dalam menjelaskan makna ayat.

Selain pendapat sahabat, mufasir juga mengutip pandangan tabi'in, yaitu generasi setelah sahabat yang belajar langsung kepada mereka. Tokoh-tokoh tabi'in seperti Mujahid, Qatadah, dan Sa'id ibn Jubair dikenal memiliki kontribusi besar dalam perkembangan tafsir klasik. Pendapat mereka sering digunakan untuk memperkaya penjelasan ayat, terutama dalam aspek bahasa, sejarah, dan riwayat penafsiran.

Di samping sumber riwayat, metode *tahlīlī* juga memberikan ruang bagi ijtihad mufasir. Dalam hal ini, mufasir menggunakan kemampuan analisis, penguasaan ilmu bahasa Arab, usul fikih, *balaghah*, sejarah, dan berbagai disiplin ilmu lainnya untuk memahami kandungan ayat. Ijtihad diperlukan terutama ketika menghadapi persoalan-persoalan yang tidak dijelaskan secara eksplisit dalam riwayat atau ketika mufasir berusaha mengaitkan ayat dengan konteks sosial dan perkembangan zaman.

Perpaduan antara sumber riwayat dan ijtihad tersebut menjadikan metode tafsir *tahlīlī* memiliki kekayaan pembahasan yang sangat luas. Penafsiran tidak hanya bersifat tekstual, tetapi juga

analitis dan kontekstual sehingga mampu menghadirkan pemahaman yang lebih mendalam terhadap pesan Al-Qur'an.

Dengan demikian, metode tafsir *tahlīlī* merupakan pendekatan analitik dalam penafsiran Al-Qur'an yang menguraikan ayat secara perinci dan komprehensif melalui berbagai aspek keilmuan. Metode ini memiliki peran yang sangat penting dalam tradisi tafsir Islam karena mampu mengungkap keluasan makna, kedalaman pesan, serta kekayaan kandungan Al-Qur'an secara lebih mendalam dan sistematis.

Meskipun demikian, metode *tahlīlī* juga memiliki tantangan. Luasnya pembahasan sering membuat penafsiran menjadi sangat panjang dan kompleks. Selain itu, penggunaan ijtihad dapat membuka ruang subjektivitas mufasir, terutama ketika penafsiran dipengaruhi latar belakang mazhab, pemikiran, atau kecenderungan tertentu. Oleh karena itu, penggunaan metode *tahlīlī* memerlukan kehati-hatian metodologis, penguasaan ilmu-ilmu alat, serta komitmen terhadap prinsip-prinsip ilmiah agar hasil penafsiran tetap proporsional, objektif, dan sesuai dengan nilai-nilai syariat Islam.

Karena keluasan dan kedalaman analisisnya, metode *tahlīlī* tetap menjadi salah satu metode utama dalam studi tafsir klasik maupun modern. Banyak karya tafsir besar dalam sejarah Islam disusun menggunakan metode ini karena dinilai mampu memberikan pemahaman Al-Qur'an secara menyeluruh, detail, dan kaya perspektif.¹⁶⁵

3. Kitab-Kitab Tafsir *Tahlīlī*

Berikut beberapa kitab tafsir yang menggunakan metode tafsir *tahlīlī* (analitik), yaitu metode yang menafsirkan ayat secara perinci, berurutan sesuai mushaf, dan menguraikan berbagai aspek keilmuan.

- a. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, karya Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Tabari (w. 310 H). Tafsir ini termasuk salah satu tafsir *tahlīlī* paling awal dan paling berpengaruh, dengan penekanan pada riwayat, bahasa, dan pendapat sahabat serta tabi'in.

165 Abdul Mustaqim. *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir ...*, 89-103; M. Quraish Shihab. *Membumikan Al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1992, 74-92.

- b. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, karya Abu al-Fida Isma'il ibn 'Umar Ibn Kathir al-Dimashqi (w. 774 H). Tafsir ini bercorak *bi al-ma'sūr* dengan penjelasan ayat melalui Al-Qur'an, hadis, dan *atsar* sahabat.
- c. *Mafātīḥ al-Ghayb*, karya Fakhruddin Muhammad ibn 'Umar al-Razi (w. 606 H). Dikenal juga sebagai *al-Tafsīr al-Kabīr*, tafsir ini sangat analitis dan banyak memuat pembahasan teologi, filsafat, dan logika.
- d. *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, karya Abu 'Abd Allah Muhammad ibn Ahmad al-Qurtubi (w. 671 H). Tafsir ini terkenal dalam bidang hukum Islam (*āyāt al-aḥkām*), namun tetap memuat pembahasan bahasa, *qira'at*, dan riwayat.
- e. *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*, karya Nasiruddin 'Abd Allah ibn 'Umar al-Baydawi (w. 685 H). Tafsir ini menggabungkan aspek bahasa, *balaghah*, dan teologi secara ringkas namun analitis.
- f. *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm wa al-Sab' al-Mathānī*, karya Shihabuddin Mahmud al-Alusi (w. 1270 H). Tafsir ini bercorak analitis dengan pembahasan bahasa, tasawuf, dan berbagai pendapat ulama.
- g. *Tafsīr al-Manār*, karya Muhammad 'Abduh (w. 1905 M) dan Muhammad Rashid Rida (w. 1935 M). Tafsir ini menggunakan metode *tahlīlī* dengan pendekatan reformis dan sosial kemasyarakatan.
- h. *Al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj*, karya Wahbah ibn Mustafa al-Zuhayli (w. 2015 M). Tafsir modern yang sangat sistematis dengan pembahasan bahasa, hukum, dan relevansi sosial kontemporer.
- i. *Tafsīr al-Azhar*, karya Haji Abdul Malik Karim Amrullah (HAMKA) (w. 1981 M). Tafsir ini menafsirkan ayat secara berurutan dengan pendekatan sastra, sosial, dan dakwah yang kontekstual dengan masyarakat Indonesia.
- j. *Tafsīr al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, karya Muhammad Quraish Shihab. Tafsir ini bercorak *tahlīlī* modern dengan penekanan pada aspek bahasa, *munāsabah*, dan konteks sosial masyarakat kontemporer Indonesia.
- k. *Tafsīr an-Nur*, karya Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy (w. 1975 M). Tafsir ini menggunakan pendekatan analitis dengan bahasa Indonesia yang sederhana dan sistematis.

Kitab-kitab tersebut menunjukkan bagaimana metode *tahlīlī* digunakan untuk membahas ayat secara luas dari berbagai perspektif keilmuan.

C. Metode Tafsir *Mauḍū'ī* (Tematik)

1. Pengertian Tafsir *Mauḍū'ī* (Tematik)

Metode tafsir *mauḍū'ī* merupakan salah satu metode penafsiran Al-Qur'an yang dilakukan dengan cara menghimpun seluruh ayat yang berkaitan dengan suatu tema tertentu, kemudian mengkajinya secara sistematis, menyeluruh, dan mendalam, hingga menghasilkan pemahaman yang utuh mengenai tema tersebut. Kata *mauḍū'ī* berasal dari kata *mawḍū'* yang berarti tema atau topik. Karena itu, metode ini sering disebut sebagai metode tafsir tematik, yaitu penafsiran yang berpusat pada satu persoalan tertentu dalam Al-Qur'an.

Berbeda dengan metode *ijmālī* dan *tahlīlī* yang menafsirkan ayat sesuai urutan mushaf dari awal hingga akhir, metode *mauḍū'ī* justru berangkat dari sebuah tema terlebih dahulu. Setelah tema ditentukan, mufasir kemudian menelusuri seluruh ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan tema tersebut meskipun tersebar di berbagai surah dan ayat. Seluruh ayat itu kemudian dihimpun, dipelajari konteksnya, dianalisis hubungan antarayatnya, lalu disusun menjadi satu kesimpulan yang terpadu.

Pendekatan ini didasarkan pada pandangan bahwa Al-Qur'an merupakan satu kesatuan yang saling menjelaskan antara satu ayat dengan ayat lainnya (*al-qur'ān yufassiru ba'duhu ba'dan*). Oleh karena itu, pemahaman terhadap suatu tema tidak cukup hanya bertumpu pada satu ayat secara parsial, tetapi harus melihat keseluruhan ayat yang berkaitan agar diperoleh pemahaman yang lebih lengkap, seimbang, dan integratif.

Dalam penerapannya, mufasir biasanya memulai dengan menentukan tema tertentu, misalnya tentang tauhid, keadilan, pendidikan, perempuan, lingkungan, ekonomi, keluarga, jihad, toleransi, atau hak asasi manusia. Setelah itu, seluruh ayat yang berkaitan dengan tema tersebut dikumpulkan melalui penelusuran lafaz, makna, maupun keterkaitan substansi. Ayat-ayat tersebut kemudian dianalisis dengan memperhatikan aspek bahasa, sebab turunya ayat, hubungan konteks, pendapat ulama, serta relevansinya dengan persoalan yang sedang dibahas.

Metode *maudū'ī* memiliki keunggulan karena mampu menghadirkan gambaran Al-Qur'an secara lebih menyeluruh terhadap suatu persoalan. Dengan menghimpun seluruh ayat yang relevan, mufasir dapat menghindari pemahaman yang parsial atau sepotong-sepotong. Sebab, suatu ayat terkadang bersifat umum dan dijelaskan oleh ayat lain yang lebih perinci, atau ada ayat yang tampak mutlak namun dibatasi oleh ayat lain. Pendekatan tematik membantu mempertemukan seluruh ayat tersebut sehingga menghasilkan pemahaman yang lebih proporsional.

Dalam perkembangan modern, metode tafsir *maudū'ī* menjadi salah satu pendekatan yang paling menonjol dalam kajian tafsir kontemporer. Hal ini karena metode tersebut dianggap lebih mampu menjawab persoalan-persoalan aktual yang dihadapi masyarakat modern. Berbagai isu sosial, ekonomi, politik, kesehatan, pendidikan, lingkungan, teknologi, gender, dan kemanusiaan dapat dikaji melalui pendekatan tematik dengan menghimpun pandangan Al-Qur'an secara utuh terhadap persoalan tersebut.

Sebagai contoh, ketika membahas tema keadilan sosial, mufasir tidak hanya mengambil satu ayat tertentu, tetapi mengumpulkan seluruh ayat yang berkaitan dengan keadilan, hak fakir miskin, larangan kezaliman, etika ekonomi, distribusi kekayaan, dan tanggung jawab sosial. Dari keseluruhan ayat tersebut kemudian dirumuskan konsep keadilan sosial menurut Al-Qur'an secara komprehensif.

Pendekatan ini juga memperlihatkan fleksibilitas Al-Qur'an dalam menjawab perkembangan zaman. Melalui metode *maudū'ī*, nilai-nilai universal Al-Qur'an dapat dikontekstualisasikan dengan kebutuhan masyarakat modern tanpa melepaskan keterikatan pada teks dan prinsip-prinsip syariat. Karena itu, metode ini banyak digunakan dalam penelitian akademik, kajian sosial keagamaan, dan pengembangan pemikiran Islam kontemporer.

Meskipun demikian, metode *maudū'ī* juga memerlukan ketelitian yang tinggi. Seorang mufasir harus mampu menghimpun seluruh ayat yang relevan secara lengkap agar tidak terjadi pemilihan ayat secara selektif yang dapat mengarah pada kesimpulan yang tidak utuh. Selain itu, mufasir juga perlu memahami hubungan antarayat, konteks turunnya ayat, serta prinsip-prinsip tafsir agar hasil penafsiran tetap objektif dan ilmiah.

Dengan demikian, metode tafsir *maudū'ī* merupakan pendekatan tematik dalam penafsiran Al-Qur'an yang berusaha memahami suatu persoalan secara menyeluruh melalui penghimpunan dan analisis seluruh ayat yang berkaitan dengan tema tertentu. Metode ini memiliki peran penting dalam kajian tafsir modern karena mampu menghadirkan pemahaman Al-Qur'an yang integratif, kontekstual, dan relevan dengan berbagai persoalan kehidupan manusia.¹⁶⁶

2. Karakteristik Metode Tafsir *Maudū'ī*

Metode tafsir *maudū'ī* memiliki sejumlah karakteristik yang membedakannya dari metode lainnya. Pertama, berbasis tema tertentu. Penafsiran dimulai dengan menentukan satu topik, seperti tauhid, keadilan, perempuan, atau akhlak, kemudian seluruh ayat yang berkaitan dengan tema tersebut dikumpulkan. Kedua, penghimpunan ayat lintas surah. Ayat-ayat yang relevan tidak dibatasi oleh urutan mushaf, melainkan dihimpun dari berbagai surah untuk mendapatkan gambaran yang menyeluruh. Ketiga, analisis yang sistematis dan komprehensif. Setelah ayat terkumpul, dilakukan analisis dari aspek bahasa, konteks turunnya ayat, serta keterkaitan antarayat. Keempat, sintesis makna yang utuh. Hasil akhir dari metode ini adalah kesimpulan menyeluruh tentang tema yang dikaji berdasarkan keseluruhan ayat yang relevan. Kelima, relevansi kontekstual. Metode ini sangat responsif terhadap persoalan zaman, sehingga sering digunakan dalam kajian tafsir modern.

Sebagai contoh, pendekatan ini banyak digunakan dalam karya-karya tematik kontemporer yang mengkaji isu tertentu dalam Al-Qur'an, sebagaimana dikembangkan oleh para sarjana modern seperti Fazlur Rahman dalam upayanya memahami tema-tema besar Al-Qur'an secara integratif.

Abdul Hayy Al-Farmawi merupakan salah satu tokoh yang banyak menjelaskan metode tafsir *maudū'ī* (tematik) secara sistematis. Dalam kitabnya *Al-Bidāyah fi al-Tafsīr al-Mawdū'ī* beliau menyebutkan bahwa tafsir tematik tidak cukup hanya mengumpulkan ayat-ayat berdasarkan tema tertentu, tetapi harus dilakukan melalui langkah-langkah metodologis yang teratur agar menghasilkan penafsiran yang utuh, ilmiah, dan komprehensif. Langkah-langkah

166 Abd al-Ḥayy al-Farmāwī. *Al-Bidāyah fi al-Tafsīr al-Mawdū'ī ...*, 52-62; Abdul Mustaqim. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS, 2010, 133-145.

tersebut menunjukkan bahwa metode *mauḍū'ī* merupakan proses penelitian ilmiah terhadap tema tertentu dalam Al-Qur'an.

a. Menentukan pokok bahasan dan batasannya

Langkah pertama adalah menentukan tema atau pokok bahasan yang akan dikaji. Dalam tahap ini, mufasir harus menetapkan fokus pembahasan secara jelas, termasuk menentukan batasan dan ruang lingkup tema tersebut. Penentuan batasan sangat penting agar pembahasan tidak terlalu luas atau keluar dari fokus utama kajian.

Misalnya, apabila tema yang dipilih adalah "keadilan dalam Al-Qur'an", maka mufasir perlu menentukan apakah pembahasannya mencakup seluruh bentuk keadilan atau hanya keadilan sosial, hukum, ekonomi, atau keluarga. Setelah itu, mufasir menelusuri sejauh mana tema tersebut dibahas dalam ayat-ayat Al-Qur'an.

Tahap ini penting karena menjadi dasar arah penelitian dan menentukan ayat-ayat mana yang relevan untuk dikaji.

b. Menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan tema

Setelah tema ditentukan, langkah berikutnya adalah mengumpulkan seluruh ayat yang berkaitan dengan pokok bahasan tersebut. Pengumpulan ayat dilakukan secara menyeluruh, baik ayat yang berkaitan secara langsung maupun tidak langsung dengan tema yang sedang dibahas. Dalam proses ini, mufasir perlu memperhatikan: kesamaan lafaz, kesamaan makna, hubungan konteks, dan keterkaitan substansi antarayat.

Tujuannya agar tidak ada ayat penting yang terabaikan sehingga kesimpulan yang dihasilkan benar-benar merepresentasikan pandangan Al-Qur'an secara utuh.

c. Menyusun urutan ayat berdasarkan kronologi turun

Langkah selanjutnya adalah menyusun ayat-ayat tersebut berdasarkan urutan masa turunnya (*tartīb al-nuzūl*), bukan berdasarkan urutan mushaf. Penyusunan kronologis membantu mufasir memahami perkembangan petunjuk Al-Qur'an terhadap suatu persoalan secara bertahap.

Melalui langkah ini, mufasir dapat mengetahui konteks sosial turunnya ayat, perkembangan hukum, tahapan pendidikan umat, dan proses gradual dalam penetapan syariat.

Sebagai contoh, ayat-ayat tentang larangan khamar dipahami secara bertahap mulai dari tahap pengingatan, pembatasan, hingga pengharaman total. Tanpa memperhatikan kronologi turunnya ayat, pemahaman terhadap tema tersebut dapat menjadi kurang utuh.

- d. Mengkaji ayat dengan bantuan ilmu tafsir dan ilmu pendukung Menurut Al-Farmawi, tafsir *mauḍū'ī* tidak dapat dipisahkan dari bantuan kitab-kitab tafsir *taḥlīlī* dan berbagai ilmu pendukung lainnya. Oleh karena itu, mufasir harus mengkaji asbabunnuzul, *munāsabah* antarayat, makna lafaz, *dalālah* bahasa, serta penggunaan kata dalam bahasa Arab. Kitab tafsir *taḥlīlī* digunakan untuk mengetahui penjelasan perinci para ulama terhadap ayat yang sedang dikaji. Adapun ilmu asbabunnuzul membantu memahami latar belakang turunnya ayat, sedangkan *munāsabah* membantu melihat hubungan antarayat dan antarsurah. Tahap ini menunjukkan bahwa tafsir *mauḍū'ī* tetap memerlukan pendekatan analitis dan tidak berdiri sendiri tanpa bantuan disiplin ilmu tafsir lainnya.
 - e. Menyusun pembahasan dalam kerangka yang sistematis Setelah data ayat terkumpul dan dianalisis, mufasir menyusun pembahasan dalam kerangka yang teratur dan sistematis. Penyusunan kerangka bertujuan agar pembahasan mudah dipahami dan memiliki alur pemikiran yang jelas.
- Biasanya pembahasan dimulai dari pengertian tema, dasar-dasar ayat, analisis kandungan, pendapat ulama, hingga kesimpulan tematik. Kerangka yang sistematis membantu pembaca memahami hubungan antarbagian pembahasan secara runtut dan logis.
- f. Melengkapi pembahasan dengan hadis-hadis yang sahih dan relevan

Selain ayat Al-Qur'an, pembahasan juga harus dilengkapi dengan hadis-hadis Nabi Muhammad ﷺ yang berkaitan dengan tema yang sedang dikaji. Hadis berfungsi untuk menjelaskan makna ayat, memerinci hukum, memberi contoh penerapan, dan memperkuat pemahaman terhadap tema tertentu. Karena Nabi Muhammad ﷺ merupakan penjelas Al-Qur'an, maka penggunaan hadis menjadi bagian penting dalam tafsir *mauḍū'ī*

agar penafsiran lebih otoritatif dan sesuai dengan pemahaman Islam yang komprehensif.

g. Mengompromikan ayat-ayat yang tampak berbeda

Langkah penting berikutnya adalah mempelajari seluruh ayat yang telah dihimpun dengan cara mengompromikan ayat-ayat yang tampak berbeda atau memiliki cakupan hukum yang beragam. Dalam tahap ini, mufasir menggabungkan ayat yang umum (*'ām*) dengan yang khusus (*khāṣ*), ayat mutlak dengan *muqayyad*, serta ayat-ayat yang secara lahir tampak kontradiktif. Tujuannya agar seluruh ayat dapat dipahami secara harmonis tanpa pertentangan. Dengan pendekatan ini, mufasir berusaha menunjukkan bahwa ayat-ayat Al-Qur'an saling melengkapi dan tidak saling bertentangan. Tahap ini juga mencegah penafsiran parsial yang hanya menggunakan sebagian ayat dan mengabaikan ayat lainnya.

h. Membagi pembahasan ke dalam bab dan pasal

Langkah terakhir adalah menyusun hasil pembahasan ke dalam beberapa bab dan pasal sesuai dengan cakupan tema. Setiap bab membahas aspek utama dari tema yang dikaji, sedangkan pasal-pasal menjadi perincian dari pembahasan tersebut.

Misalnya, dalam tema "keluarga dalam Al-Qur'an", pembahasan dapat dibagi menjadi: konsep keluarga, hak dan kewajiban suami istri, pendidikan anak, penyelesaian konflik, dan nilai ketahanan keluarga.

Penyusunan seperti ini memudahkan pembaca memahami kandungan ayat secara sistematis dan terstruktur. Selain itu, pembagian bab dan pasal juga membantu menunjukkan hubungan antara pokok bahasan utama dan cabang-cabang pembahasannya.

Dengan demikian, langkah-langkah tafsir *maudū'i* menurut Abdul Hayy Al-Farmawi menunjukkan bahwa metode tematik merupakan pendekatan ilmiah yang dilakukan secara terencana dan metodologis. Metode ini tidak hanya mengumpulkan ayat berdasarkan tema tertentu, tetapi juga menganalisis, menghubungkan, dan menyusun ayat-ayat tersebut secara integratif sehingga menghasilkan pemahaman Al-Qur'an yang utuh, sistematis, dan relevan dengan kebutuhan kehidupan manusia.¹⁶⁷

167 Al-Farmāwī. *Al-Bidāyah fi al-Tafsīr al-Maudlū'ī* ..., 142–144.

3. Kitab-Kitab Tafsir Tematik

Berikut beberapa kitab tafsir dan karya tafsir yang menggunakan metode tematik.

- a. *Al-Mar'ah fī al-Qur'ān al-Karīm*, karya Abbas Mahmud al-Aqqad membahas konsep perempuan dalam Al-Qur'an secara tematik.
- b. *Al-Ribā fī al-Qur'ān wa al-Sunah*, karya Abu A'la al-Maududi mengkaji tema riba berdasarkan ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis.
- c. *Dustūr al-Akhlāq fī al-Qur'ān*, karya Muhammad Abdullah Darraz mengkaji sistem akhlak dalam Al-Qur'an secara tematik.
- d. *Al-Insān fī al-Qur'ān*, karya Abbas Mahmoud al-Aqqad membahas konsep manusia dalam Al-Qur'an.
- e. *Maḥmū al-'Adālah al-Ijtimā'iyah fī al-Islām*, karya Sayyid Qutb menjelaskan keadilan sosial dalam perspektif Al-Qur'an.
- f. *Nahwa Tafsīr Maudū'ī li Suwar al-Qur'ān al-Karīm*, karya Muhammad al-Ghazali. Salah satu contoh penting tafsir tematik modern yang menelaah tema utama setiap surah.
- g. *Al-Tafsīr al-Maudū'ī li Suwar al-Qur'ān al-Karīm*, disusun oleh sejumlah akademisi Universitas Sharjah dan lembaga tafsir kontemporer. Menafsirkan surah-surah berdasarkan tema sentralnya.
- h. *Dirāsāt li al-Uslūb al-Qur'ānī*, karya Muhammad Khalaf Allah mengkaji aspek tertentu Al-Qur'an dengan pendekatan tematik.
- i. *Min Hady al-Qur'ān al-Mawḍū'ī*, karya Mustafa Muslim. Salah satu rujukan penting dalam metode tafsir tematik.
- j. *Al-Tafsīr al-Mawḍū'ī bayna al-Nazariyyah wa al-Taṭbīq*, karya Mustafa Muslim menjelaskan teori dan praktik tafsir *maudū'ī*.
- k. *Wawasan Al-Qur'an*, karya M. Quraish Shihab membahas tema-tema sosial, pendidikan, perempuan, masyarakat, dan lain-lain berdasarkan ayat-ayat Al-Qur'an.
- l. *Membumikan Al-Qur'an*, karya M. Quraish Shihab menggunakan pendekatan tematik dalam menjelaskan isu-isu keislaman kontemporer.
- m. *Tafsir Tematik Kementerian Agama RI*, disusun oleh Kementerian Agama Republik Indonesia. Membahas tema-tema seperti keluarga, moderasi Islam, lingkungan, ekonomi, gender, dan pendidikan dalam perspektif Al-Qur'an.

D. Metode Tafsir *Muqāran* (Komparatif)

1. Pengertian Tafsir *Muqāran*

Metode tafsir *muqāran* merupakan salah satu metode penafsiran Al-Qur'an yang menggunakan pendekatan perbandingan atau komparatif dalam memahami kandungan ayat. Kata *muqāran* berasal dari bahasa Arab *qārana-yuqārinu* yang berarti membandingkan. Karena itu, metode ini dikenal sebagai metode tafsir komparatif, yaitu penafsiran yang dilakukan dengan cara memperbandingkan berbagai penjelasan, pendapat, atau dalil yang berkaitan dengan suatu ayat Al-Qur'an.

Dalam metode ini, mufasir tidak hanya menjelaskan makna ayat secara langsung sebagaimana dalam metode *tahliḥī*, tetapi juga menelaah berbagai bentuk perbedaan yang muncul dalam penafsiran. Perbandingan tersebut dapat dilakukan antara ayat dengan ayat, ayat dengan hadis, maupun antara pendapat para mufasir dan ulama. Melalui pendekatan komparatif ini, mufasir berusaha menemukan titik persamaan, perbedaan, kekuatan argumentasi, serta latar belakang munculnya berbagai pandangan tersebut.

Metode *muqāran* berangkat dari kesadaran bahwa Al-Qur'an memiliki keluasan makna dan dapat dipahami melalui berbagai pendekatan keilmuan. Oleh karena itu, perbedaan penafsiran tidak dipandang sebagai kelemahan, tetapi sebagai bagian dari kekayaan intelektual dalam tradisi tafsir Islam. Dengan membandingkan berbagai pandangan, pembaca dapat memahami ayat secara lebih kritis, objektif, dan proporsional.

Berbeda dengan metode *ijmālī* yang cenderung memberikan penjelasan global dan ringkas, atau metode *tahliḥī* yang fokus pada analisis perinci ayat demi ayat, metode *muqāran* justru menjadikan perbedaan pendapat sebagai objek utama kajian. Fokus utamanya bukan hanya menjelaskan isi ayat, tetapi juga menelaah bagaimana suatu ayat dipahami secara berbeda oleh para ulama dan mengapa perbedaan tersebut dapat terjadi.

Dalam praktiknya, metode tafsir *muqāran* dapat dilakukan dalam beberapa bentuk. Pertama, membandingkan ayat dengan ayat lain yang memiliki kemiripan tema atau redaksi. Melalui cara ini, mufasir meneliti hubungan, perbedaan konteks, atau variasi ungkapan dalam ayat-ayat Al-Qur'an. Misalnya, ayat tentang

penciptaan manusia yang tersebar di berbagai surah dibandingkan untuk memperoleh gambaran yang lebih lengkap mengenai proses penciptaan menurut Al-Qur'an.

Kedua, membandingkan ayat Al-Qur'an dengan hadis Nabi Muhammad ﷺ. Dalam bentuk ini, mufasir menelaah bagaimana hadis menjelaskan, memerinci, atau memberikan batasan terhadap makna ayat. Perbandingan tersebut penting agar pemahaman terhadap Al-Qur'an tetap selaras dengan penjelasan nabi sebagai penyampai wahyu.

Ketiga, membandingkan pendapat para mufasir. Dalam tahap ini, mufasir mengumpulkan berbagai pandangan ulama tafsir dari berbagai mazhab, periode, dan kecenderungan pemikiran, kemudian menganalisis argumentasi masing-masing. Perbedaan tersebut bisa disebabkan oleh faktor bahasa, metode *istinbāt*, penggunaan riwayat, latar belakang teologis, mazhab fikih, maupun konteks sosial dan intelektual mufasir.

Sebagai contoh, ketika menafsirkan ayat tentang melihat Allah di akhirat, para mufasir memiliki pandangan yang berbeda sesuai dengan kecenderungan teologis masing-masing. Sebagian menerima kemungkinan *ru'yatullah* secara nyata, sementara sebagian lain memahaminya secara metaforis. Metode *muqāran* menguraikan seluruh pandangan tersebut beserta argumentasinya sehingga pembaca dapat memahami akar perbedaan secara ilmiah.

Metode *muqāran* memiliki beberapa keunggulan. Pendekatan ini membantu pembaca memahami keluasan makna Al-Qur'an dan memperkaya wawasan keilmuan karena menghadirkan berbagai perspektif secara bersamaan. Selain itu, metode ini melatih sikap kritis, objektif, dan toleran terhadap perbedaan pendapat dalam tradisi Islam. Pembaca tidak hanya menerima satu pandangan secara mutlak, tetapi juga memahami alasan dan dasar pemikiran di balik berbagai pendapat ulama.

Namun demikian, metode *muqāran* juga memiliki tantangan. Banyaknya pendapat dan argumentasi yang dibandingkan dapat membuat pembahasan menjadi kompleks dan sulit dipahami oleh pembaca awam. Selain itu, mufasir dituntut memiliki penguasaan yang luas terhadap ilmu tafsir, hadis, bahasa Arab, usul fikih, dan sejarah pemikiran Islam agar mampu melakukan analisis perbandingan secara adil dan proporsional.

Dengan demikian, metode tafsir *muqāran* merupakan pendekatan komparatif dalam penafsiran Al-Qur'an yang menitikberatkan pada analisis perbedaan dan persamaan dalam memahami ayat. Melalui metode ini, Al-Qur'an dipahami sebagai teks yang kaya makna dan terbuka terhadap berbagai pendekatan ilmiah, sehingga menghasilkan pemahaman yang lebih luas, mendalam, dan kritis terhadap kandungan wahyu Ilahi.¹⁶⁸

2. Karakteristik Metode Tafsir *Muqāran*

Metode tafsir *muqāran* memiliki sejumlah karakteristik khas yang membedakannya dari metode tafsir lainnya. Karakteristik tersebut menunjukkan bahwa tafsir *muqāran* merupakan pendekatan yang bersifat komparatif, kritis, dan analitis dalam memahami kandungan Al-Qur'an. Melalui metode ini, penafsiran tidak hanya bertujuan menjelaskan makna ayat, tetapi juga mengkaji berbagai perbedaan pandangan yang muncul dalam tradisi tafsir Islam.

a. Menggunakan pendekatan komparatif

Karakteristik utama metode tafsir *muqāran* adalah penggunaan pendekatan komparatif atau perbandingan. Dalam metode ini, mufasir membandingkan berbagai unsur yang berkaitan dengan ayat Al-Qur'an untuk memperoleh pemahaman yang lebih luas dan mendalam.

Perbandingan tersebut dapat dilakukan dalam beberapa bentuk, seperti membandingkan ayat dengan ayat lain (*tafsīr al-qur'ān bi al-qur'ān*), membandingkan ayat dengan hadis Nabi Muhammad ﷺ, atau membandingkan pendapat para mufasir dari berbagai mazhab dan periode.

Melalui pendekatan ini, mufasir dapat melihat hubungan, persamaan, maupun perbedaan dalam memahami suatu ayat. Pendekatan komparatif juga membantu memperlihatkan keluasan makna Al-Qur'an dan keragaman metode penafsiran dalam tradisi Islam.

Sebagai contoh, ayat tentang penciptaan manusia dapat dibandingkan dengan ayat lain yang membahas tema serupa untuk mengetahui variasi redaksi, konteks, dan penekanan maknanya.

168 'Abd al-Ḥayy al-Farmāwī. *Al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī ...*, 63-70; Nashruddin Baidan. *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an ...*, 171-183; Muḥammad Ḥusain al-Zahabī. *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn ...*, 1: 85-96.

b. Menyoroti persamaan dan perbedaan penafsiran

Metode tafsir *muqāran* tidak hanya menampilkan perbedaan pendapat, tetapi juga berusaha menemukan titik temu di antara berbagai pandangan tersebut. Dalam hal ini, mufasir mengidentifikasi bagian-bagian yang disepakati sekaligus menjelaskan aspek-aspek yang diperselisihkan.

Pendekatan ini penting agar perbedaan tidak dipahami sebagai pertentangan mutlak, melainkan sebagai variasi ijtihad dalam memahami teks Al-Qur'an. Dengan demikian, pembaca dapat melihat bahwa banyak perbedaan penafsiran sebenarnya muncul pada aspek cabang atau detail tertentu, sementara prinsip dasarnya tetap sama.

Karakteristik ini juga membantu menumbuhkan sikap ilmiah dan toleran terhadap keragaman pendapat di kalangan ulama tafsir.

c. Menggunakan banyak sumber rujukan

Karakteristik berikutnya adalah penggunaan sumber rujukan yang sangat luas. Seorang mufasir yang menggunakan metode *muqāran* harus memiliki penguasaan terhadap berbagai literatur tafsir, baik tafsir klasik maupun modern, agar proses perbandingan dilakukan secara representatif dan objektif. Sumber yang digunakan dapat meliputi kitab *tafsir bi al-ma'tsūr*, *tafsir bi al-ra'yi*, kitab hadis, karya usul fikih, ilmu bahasa Arab, hingga karya-karya pemikiran Islam kontemporer.

Makin luas referensi yang digunakan, makin kaya dan mendalam pula analisis perbandingan yang dihasilkan. Karena itu, metode *muqāran* menuntut keluasan wawasan dan kemampuan akademik yang tinggi dari seorang mufasir.

d. Berorientasi pada *tarjih*

Salah satu tujuan penting dalam metode tafsir *muqāran* adalah melakukan *tarjih*, yaitu memilih atau menguatkan pendapat yang dianggap paling kuat setelah melalui proses perbandingan dan analisis.

Dalam tahap ini, mufasir mengevaluasi berbagai pandangan berdasarkan kekuatan dalil, kesesuaian dengan konteks ayat, kualitas riwayat, kaidah bahasa Arab, serta prinsip-prinsip syariat Islam.

Tarjīh dilakukan bukan berdasarkan subjektivitas pribadi, tetapi melalui pertimbangan ilmiah dan argumentatif. Dengan demikian, metode *muqāran* tidak berhenti pada penyebutan berbagai pendapat, melainkan juga memberikan penilaian terhadap kekuatan masing-masing pandangan.

Sebagai contoh, ketika terdapat perbedaan tafsir mengenai makna suatu lafaz, mufasir akan menimbang pendapat-pendapat tersebut berdasarkan dalil bahasa, hadis, dan konteks ayat sebelum menentukan pendapat yang lebih kuat.

e. Bersifat kritis dan analitis

Metode tafsir *muqāran* memiliki sifat kritis dan analitis karena menuntut mufasir untuk mengkaji, mengevaluasi, dan menilai berbagai pendapat secara mendalam. Dalam metode ini, penafsiran tidak dilakukan secara dogmatis atau menerima satu pendapat secara mutlak tanpa kajian.

Mufasir dituntut untuk menelaah argumentasi tiap pendapat, memahami latar belakang munculnya perbedaan, mengidentifikasi kekuatan dan kelemahan suatu pandangan, serta mempertimbangkan relevansi penafsiran dengan konteks ayat.

Karakteristik ini menjadikan tafsir *muqāran* sebagai metode yang sangat akademis dan ilmiah. Pendekatan tersebut juga membantu pembaca memahami bahwa perbedaan dalam tafsir merupakan bagian dari dinamika intelektual Islam yang lahir dari proses ijtihad para ulama.

Pendekatan *muqāran* dapat ditemukan dalam berbagai karya tafsir klasik, terutama kitab-kitab tafsir yang banyak menampilkan ragam pendapat ulama sebelum memberikan penilaian terhadapnya. Salah satu contoh penting adalah karya Al-Tabari dalam *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*. Dalam tafsir tersebut, Al-Tabari sering menyebutkan berbagai riwayat dan pendapat ulama terlebih dahulu, kemudian melakukan analisis dan memilih pendapat yang dianggap paling kuat.

Dengan demikian, karakteristik metode tafsir *muqāran* menunjukkan bahwa metode ini merupakan pendekatan komparatif yang menekankan analisis kritis terhadap berbagai penafsiran Al-Qur'an. Melalui pendekatan tersebut, pembaca dapat memahami keluasan makna Al-Qur'an sekaligus melihat

kekayaan tradisi intelektual Islam dalam memahami wahyu Ilahi.¹⁶⁹

Secara garis besar, objek kajian tafsir dengan metode ini dapat dikelompokkan kepada tiga macam, sebagaimana berikut.

a. Perbandingan ayat Al-Qur'an dengan ayat Al-Qur'an lain

Dengan cara ini, membandingkan ayat-ayat yang memiliki persamaan redaksi dalam dua atau lebih masalah atau kasus yang berbeda, atau ayat-ayat yang memiliki redaksi yang berbeda dalam masalah atau kasus yang diduga sama. Di dalam Al-Qur'an ditemukan banyak ayat yang memiliki kemiripan redaksi atau lafaz yang tersebar pada beberapa surah. Kemiripan itu dapat terjadi dalam berbagai bentuk yang menyebabkan adanya nuansa makna tertentu, misalnya perbedaan dalam susunan kalimat. Perbedaan redaksi yang menyebabkan adanya nuansa perbedaan makna sering kali disebabkan perbedaan konteks pembicaraan ayat dan konteks turunnya ayat bersangkutan. Karena itu, ilmu *munâsabah* dan ilmu asbabunnuzul sangat membantu dalam menafsirkan melalui metode *muqarran* ini dalam hal perbedaan ayat tertentu dengan ayat yang lain.

b. Perbandingan ayat Al-Qur'an dengan hadis

Mufasir membandingkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan hadis nabi yang terkesan bertentangan, kemudian berusaha menemukan kompromi antara keduanya. Dalam melakukan perbandingan ayat Al-Qur'an dengan hadis yang terkesan bertentangan itu, langkah pertama yang ditempuh mufasir adalah menentukan nilai hadis yang akan diperbandingkan dengan ayat Al-Qur'an. Hadis tersebut harus sahih, karena bila ada hadis yang memiliki kualifikasi yang lemah (hadis daif) tidak dapat diperbandingkan, karena di samping nilai autentisitasnya rendah, justru makin tertolak karena bertentangan dengan Al-Qur'an. Setelah itu mufasir melakukan analisis terhadap latar belakang terjadinya perbedaan atau pertentangan antara keduanya.

169 M. Quraish Shihab. *Kaidah Tafsir*. Tangerang: Lentera Hati, 2013, 385–402; Rosihon Anwar. *Ilmu Tafsir ...*, 229–236; Abdul Mustaqim. *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir ...*, 104–112.

c. Perbandingan penafsiran mufasir dengan mufasir lain

Mufasir membandingkan penafsiran ulama tafsir, baik ulama salaf maupun ulama khalaf dalam penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an yang bersifat *manqûl* (*tafsir bi al-ma'tsûr*) maupun *ra'y* (*tasir bi al-ra'y*) dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an tertentu ditemukan adanya perbedaan di kalangan ulama tafsir, karena perbedaan hasil ijtihad, latar belakang sejarah, wawasan dan sudut pandang masing-masing. Dalam hal perbedaan di kalangan ulama tafsir tersebut, mufasir berusaha mencari, menggali, menemukan dan mencari titik temu di antara perbedaan itu apabila memungkinkan, dan menarjih salah satu pendapat setelah membahas kualitas argumentasi masing-masing.¹⁷⁰

Bentuk-bentuk ini menunjukkan bahwa tafsir *muqāran* bersifat fleksibel dan dapat diterapkan dalam berbagai konteks kajian. Sebagai ilustrasi, perhatikan perbandingan penafsiran terhadap konsep "jalan yang lurus" dalam QS al-Fātiḥah [1]: 6.

إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ

"Tunjukilah kami jalan yang lurus."

Dalam metode *muqāran*, ayat ini dapat dianalisis sebagai berikut.

- a. Sebagian mufasir menafsirkan *ṣirāṭ al-mustaqīm* sebagai agama Islam secara keseluruhan.
- b. Sebagian lain memahaminya sebagai Al-Qur'an.
- c. Ada pula yang menafsirkannya sebagai jalan hidup yang diridai Allah.

Melalui perbandingan ini, dapat disimpulkan bahwa ketiga penafsiran tersebut saling melengkapi, bukan saling bertentangan, karena semuanya mengarah pada makna hidayah yang benar.

3. Kitab-Kitab Tafsir *Muqāran*

- a. *Aḍwā' al-Bayān fi Īdāḥ al-Qur'ān bi al-Qur'ān*, karya Muhammad al-Amin al-Syanqithi. Membandingkan ayat dengan ayat lain dalam Al-Qur'an untuk menjelaskan makna.
- b. *Muqāranat al-Tafāsīr*, karya Abdul Karim al-Khatib. Secara khusus membahas tafsir perbandingan.

170 Azyumardi Azra. *Sejarah Ulum al-Qur'an*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999, 65–93.

- c. *The Qur'an and Its Interpreters*, karya Mahmoud Ayoub. Membandingkan pandangan berbagai mufasir klasik terhadap ayat-ayat Al-Qur'an.
- d. *Tafsir Perbandingan*, karya Nashruddin Baidan. Membahas teori dan praktik tafsir *muqāran* dalam studi Al-Qur'an.

Aspek	 Ijmali	 Tahlili	 Maudhu'i	 Muqaran
 Pengertian	Penafsiran global dan ringkas	Penafsiran rinci ayat per ayat	Penafsiran berdasarkan tema	Penafsiran dengan perbandingan
 Cara Kerja	Mengikuti urutan mushaf, makna umum	Analisis detail (bahasa, asbabun nuzul, dll.)	Menghimpun ayat sesuai tema	Membandingkan ayat/pendapat
 Kedalaman	Dangkal–menengah	Sangat mendalam	Mendalam (fokus tema)	Mendalam (analisis perbandingan)
 Fokus	Makna umum	Detail ayat	Tema tertentu	Perbedaan & persamaan
 Kelebihan	Mudah dipahami, praktis	Komprehensif, kaya analisis	Sistematis, kontekstual	Luas wawasan, kritis
 Kekurangan	Parsial, minim analisis	Subjektif, bisa parsial	Membatasi makna	Sulit bagi pemula
 Cocok untuk	Pemula	Akademisi/peneliti	Kajian tematik	Kajian kritis lanjutan
 Contoh Kitab	<i>Tafsir Jalalain</i>	<i>Tafsir Ibnu Katsir</i>	<i>Tafsir tematik modern</i>	<i>Qur'an and Interpreters</i>

BAB VII

CORAK TAFSIR-TAFSIR AL-QUR'AN

A. Corak Penafsiran

Pada periode abad pertengahan, perkembangan tafsir Al-Qur'an mengalami perubahan yang sangat signifikan. Jika pada masa Nabi Muhammad ﷺ, sahabat, dan tabiin, penafsiran lebih berfokus pada penjelasan makna ayat berdasarkan riwayat dan kebutuhan praktis umat, maka pada periode berikutnya tafsir mulai berkembang menjadi kajian ilmiah yang dipengaruhi oleh beragam disiplin ilmu dan kecenderungan pemikiran. Perkembangan ini melahirkan berbagai corak penafsiran (*alwān al-tafsīr*) yang menjadi ciri khas karya-karya tafsir dalam sejarah intelektual Islam.

Munculnya corak tafsir berkaitan erat dengan perkembangan peradaban Islam, terutama sejak akhir masa Dinasti Umayyah dan makin pesat pada masa Dinasti Abbasiyah. Pada masa ini, wilayah Islam berkembang sangat luas dan bersentuhan dengan berbagai tradisi intelektual dari Persia, Yunani, Romawi, dan India. Interaksi tersebut mendorong lahirnya gerakan penerjemahan besar-besaran terhadap karya-karya filsafat, kedokteran, matematika, logika, astronomi, dan ilmu-ilmu lainnya ke dalam bahasa Arab.

Puncak perkembangan intelektual ini terjadi pada masa pemerintahan Harun al-Rashid (785-809 M) yang memberikan perhatian besar terhadap ilmu pengetahuan dan pendidikan. Tradisi tersebut kemudian dilanjutkan dan makin berkembang pada masa Al-Ma'mun (813-830 M). Pada masa Al-Ma'mun didirikan lembaga ilmiah terkenal, yaitu Bayt al-Hikmah di Baghdad, yang menjadi pusat penerjemahan dan pengembangan ilmu pengetahuan dunia Islam.

Pada periode inilah dunia Islam mencapai masa kejayaan (*golden age*) dalam bidang ilmu pengetahuan, filsafat, sastra, dan peradaban. Berbagai disiplin ilmu berkembang secara pesat, seperti ilmu fikih, ilmu kalam, tasawuf, bahasa, sastra Arab, filsafat, logika,

hingga ilmu-ilmu alam. Perkembangan disiplin-disiplin ilmu tersebut memberikan pengaruh besar terhadap cara para ulama memahami dan menafsirkan Al-Qur'an.

Para mufasir yang memiliki latar belakang keilmuan tertentu mulai menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan bidang keahlian dan kecenderungan intelektual mereka. Seorang ahli fikih, misalnya, lebih menekankan aspek hukum dalam ayat-ayat Al-Qur'an. Ahli kalam cenderung mengaitkan ayat dengan persoalan teologi dan akidah. Kaum sufi menonjolkan dimensi spiritual dan batiniah, sedangkan para filsuf mencoba memahami ayat melalui pendekatan rasional dan filosofis. Dengan demikian, tafsir tidak lagi hanya bersifat riwayat (*bi al-ma'tsūr*), tetapi juga berkembang menjadi tafsir berbasis analisis pemikiran (*bi al-ra'yī*).

Selain faktor perkembangan ilmu pengetahuan, munculnya corak tafsir juga dipengaruhi oleh dinamika politik, mazhab, dan ideologi pada masa itu. Munculnya berbagai aliran teologi seperti Muktazilah, Asy'ariyah, Syiah, dan Khawarij menyebabkan Al-Qur'an sering dijadikan dasar argumentasi untuk memperkuat pandangan masing-masing kelompok. Karena itu, sebagian mufasir berusaha mencari legitimasi terhadap pemikiran teologis dan ideologis mereka melalui penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an.

Dari perkembangan tersebut lahir berbagai corak tafsir dalam tradisi Islam. Corak tafsir fikih (*al-tafsīr al-fiqhī*) muncul dari perhatian besar para fukaha terhadap ayat-ayat hukum. Tafsir ini banyak membahas persoalan halal-haram, ibadah, muamalah, dan perbedaan pendapat mazhab. Corak tafsir *i'tiqādī* atau kalam berkembang di kalangan ahli teologi yang menafsirkan ayat berdasarkan prinsip-prinsip akidah tertentu. Sementara itu, tafsir sufi lahir dari tradisi tasawuf yang menekankan dimensi spiritual, makna batin, dan penyucian jiwa.

Selain itu, berkembang pula tafsir falsafi yang dipengaruhi pemikiran filsafat Yunani dan tradisi rasionalisme Islam. Para mufasir dalam corak ini mencoba mengharmoniskan antara wahyu dan akal melalui pendekatan filosofis. Dalam perkembangan selanjutnya muncul pula tafsir ilmiah (*al-tafsīr al-'ilmī*), yaitu tafsir yang berusaha mengaitkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan penemuan ilmu pengetahuan dan fenomena alam.

Corak tafsir pada dasarnya merupakan warna, kecenderungan, atau karakter khas yang mendominasi suatu karya tafsir. Corak tersebut mencerminkan latar belakang keilmuan, metodologi, serta orientasi pemikiran seorang mufasir dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an. Oleh karena itu, suatu tafsir disebut bercorak fikih apabila dominan membahas hukum, disebut bercorak sufi apabila lebih menekankan aspek spiritual, atau disebut bercorak falsafi apabila lebih banyak menggunakan pendekatan rasional dan filosofis.

Meskipun memiliki corak yang berbeda-beda, seluruh bentuk tafsir tersebut menunjukkan kekayaan tradisi intelektual Islam dalam memahami Al-Qur'an. Perbedaan corak bukan berarti pertentangan terhadap Al-Qur'an, tetapi mencerminkan luasnya kandungan makna Al-Qur'an yang dapat dipahami melalui berbagai pendekatan ilmu pengetahuan. Dari sinilah tampak bahwa perkembangan corak tafsir merupakan bagian dari dinamika peradaban Islam yang terus berkembang sesuai dengan kebutuhan zaman dan perkembangan pemikiran umat manusia.

B. Macam-Macam Corak Tafsir

Perkembangan pemikiran Islam dan kemajuan berbagai disiplin ilmu melahirkan beragam corak tafsir dalam tradisi penafsiran Al-Qur'an. Corak tafsir muncul karena para mufasir memiliki latar belakang keilmuan, kecenderungan pemikiran, serta orientasi yang berbeda dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an. Akibatnya, setiap karya tafsir memiliki karakteristik tertentu yang lebih dominan dibandingkan aspek lainnya.

Corak tafsir pada dasarnya merupakan warna, kecenderungan, atau orientasi utama yang tampak dalam suatu karya tafsir. Kecenderungan tersebut dapat berupa penekanan pada aspek hukum, teologi, bahasa, spiritualitas, filsafat, sosial kemasyarakatan, maupun ilmu pengetahuan. Dengan demikian, corak tafsir menunjukkan sudut pandang dan pendekatan yang digunakan mufasir dalam menjelaskan kandungan Al-Qur'an.

Dalam sejarah tafsir Islam, dikenal beberapa corak utama tafsir, di antaranya tafsir *lughawi* (kebahasaan), *fiqhi* (hukum), sufi atau *isyari* (spiritual), falsafi (filsafat), *'ilmi* (ilmiah), adabi *ijtima'i* (sastra dan sosial kemasyarakatan), serta *haraki* (gerakan dan perjuangan

sosial). Selain itu, dalam perkembangan modern juga muncul berbagai pendekatan baru dalam tafsir, seperti tafsir feminis, ekologis, *maqashidi*, dan kontekstual yang berusaha menjawab persoalan masyarakat kontemporer.

Munculnya berbagai corak tafsir tersebut menunjukkan keluasan kandungan Al-Qur'an yang dapat dipahami melalui beragam pendekatan keilmuan. Perbedaan corak tidak menunjukkan pertentangan terhadap Al-Qur'an, melainkan mencerminkan kekayaan intelektual umat Islam dalam menggali pesan-pesan wahyu sesuai dengan kebutuhan zaman dan perkembangan masyarakat.

Dengan memahami macam-macam corak tafsir, pembaca dapat mengenali karakteristik, metode, dan orientasi pemikiran yang digunakan para mufasir dalam menafsirkan Al-Qur'an. Pemahaman ini juga membantu dalam menempatkan suatu karya tafsir sesuai dengan kecenderungan ilmiah dan konteks sejarah kemunculannya.¹⁷¹

1. Corak *Lughawī* (Kebahasaan)

a. Pengertian corak *lughawi*

Corak *lughawī* atau kebahasaan merupakan salah satu corak tafsir yang menitikberatkan pada analisis aspek bahasa dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an. Dalam corak ini, mufasir berusaha menjelaskan kandungan Al-Qur'an melalui pendekatan linguistik, karena Al-Qur'an diturunkan dalam bahasa Arab yang memiliki kekayaan makna, keindahan sastra, dan struktur bahasa yang sangat tinggi. Oleh sebab itu, pemahaman terhadap aspek kebahasaan dipandang sebagai kunci utama dalam memahami pesan Al-Qur'an secara tepat dan mendalam.

Tafsir *lughawī* merupakan penafsiran Al-Qur'an yang menggunakan pendekatan semiotik, semantik, etimologis, morfologis, leksikal, gramatikal, hingga retorika bahasa Arab. Dengan kata lain, tafsir ini berusaha mengungkap makna ayat melalui kaidah-kaidah bahasa Arab secara komprehensif.

Dalam tafsir bercorak *lughawī*, mufasir menguraikan kata demi kata (*taḥlīl al-laḥẓ*) dengan memperhatikan asal-usul kata (*isytiqāq*), bentuk morfologinya (*ṣarf*), makna kosakata (*mufradāt*),

171 Muḥammad Ḥusain al-Ẓahabī. *Al-Taḥsīn wa al-Mufaṣṣirūn ...*, 2: 5-30; Nashruddin Baidan. *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an ...*, 187-205; Rosihon Anwar. *Ilmu Tafsir ...*, 167-185.

struktur gramatikal (*naḥwu*), variasi bacaan (*qirā'āt*), serta gaya bahasa dan *balāghah* Al-Qur'an.

Melalui pendekatan tersebut, mufasir dapat menelusuri hubungan antarkata, struktur kalimat, dan kemungkinan makna yang terkandung dalam ayat secara lebih akurat.

Sebagai contoh, satu lafaz dalam Al-Qur'an terkadang memiliki beberapa kemungkinan makna. Dalam pendekatan *lughawī*, mufasir akan meneliti penggunaan lafaz tersebut dalam tradisi bahasa Arab klasik, syair jahiliah, maupun konteks ayat untuk menentukan makna yang paling tepat.

Corak ini juga memberikan perhatian besar terhadap ilmu *balāghah*, yaitu ilmu yang membahas keindahan dan efektivitas bahasa Arab. Karena itu, mufasir sering mengkaji *majāz* (metafora), *tasybih* (perumpamaan), *isti'ārah*, *kināyah*, *fashāḥah*, *bayān*, dan berbagai bentuk retorika Al-Qur'an lainnya.

Kajian tersebut bertujuan memperlihatkan keindahan sastra Al-Qur'an sekaligus menjelaskan aspek kemukjizatannya (*i'jāz al-qur'ān*). Dalam artikel tersebut dijelaskan bahwa salah satu aspek penting tafsir *lughawī* adalah kajian terhadap *i'jaz* sastra dan *balaghah* Al-Qur'an.

Selain menggunakan ilmu bahasa, mufasir bercorak *lughawī* juga sering mengutip syair-syair Arab klasik sebagai rujukan penafsiran. Syair Arab dipandang sebagai representasi penggunaan bahasa Arab yang paling autentik sebelum dan pada masa awal Islam. Dengan membandingkan penggunaan suatu kata dalam syair Arab, mufasir dapat mengetahui nuansa makna dan konteks penggunaannya secara lebih tepat.

Quraish Shihab menjelaskan bahwa tafsir *lughawī* merupakan metode penafsiran yang menggunakan pendekatan kebahasaan (*lughawiyyah*), yaitu pendekatan yang mencakup *uslub* dan kaidah bahasa Arab dalam memahami Al-Qur'an. Oleh karena itu, seorang mufasir yang menggunakan pendekatan ini harus memiliki penguasaan mendalam terhadap bahasa Arab dan cabang-cabang ilmunya.

Hal senada juga ditegaskan oleh Ahmad Shurbasi yang menyatakan bahwa penguasaan ilmu bahasa, seperti nahu, saraf, etimologi, *balaghah*, dan *qira'at*, merupakan syarat utama bagi

seorang mufasir. Hal ini menunjukkan bahwa bahasa memiliki posisi yang sangat penting dalam penafsiran Al-Qur'an, sebab kesalahan memahami struktur bahasa dapat menyebabkan kesalahan dalam memahami makna ayat.¹⁷²

b. Sejarah dan perkembangan tafsir *lughawī*

Tafsir *lughawī* merupakan corak tafsir yang menitikberatkan pada analisis kebahasaan dalam memahami Al-Qur'an. Corak ini berusaha menjelaskan makna ayat melalui kajian bahasa Arab, seperti nahu, saraf, *balaghah*, *i'rab*, *uslub*, *majāz*, *qira'at*, etimologi kata, serta struktur kalimat. Tafsir *lughawī* lahir dari keyakinan bahwa Al-Qur'an diturunkan dalam bahasa Arab yang memiliki tingkat keindahan dan kedalaman makna yang sangat tinggi, sehingga pemahaman terhadap bahasa Arab menjadi kunci utama dalam menafsirkan Al-Qur'an.

Dasar awal tafsir *lughawī* sebenarnya telah muncul sejak masa Nabi Muhammad ﷺ. Ketika para sahabat mengalami kesulitan memahami suatu lafaz atau ungkapan dalam Al-Qur'an, Nabi Muhammad menjelaskan maknanya berdasarkan penggunaan bahasa Arab yang dipahami masyarakat Arab saat itu. Misalnya, penjelasan Nabi Muhammad terhadap kata *ẓulm* dalam QS al-An'ām [6]: 82 yang dimaknai sebagai syirik berdasarkan QS Luqmān [31]: 13. Penjelasan seperti ini menunjukkan bahwa pemahaman bahasa menjadi bagian penting dalam tafsir sejak masa Rasulullah ﷺ.

Pada masa sahabat, perhatian terhadap aspek kebahasaan makin berkembang. Tokoh seperti 'Abd Allāh ibn 'Abbās (w. 68 H) dikenal sebagai sahabat yang sangat ahli dalam bahasa Arab dan syair Arab kuno. Ia sering menjelaskan makna ayat dengan merujuk kepada dialek Arab dan syair jahiliyah. Karena itu, Ibn 'Abbās sering disebut sebagai pelopor tafsir *lughawī*. Dalam banyak riwayat, ia menafsirkan lafaz-lafaz asing (*gharīb al-qur'ān*) dengan pendekatan linguistik dan tradisi sastra Arab.

172 Muḥammad Ḥusain al-Žahabī. *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn ...*, 1: 209-230; Aḥmad al-Syarbāšī. *Qisṣat al-Tafsīr*. Kairo: Dār al-Jīl, 1978, 115-129; Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān. *Mabāḥiṭh fi 'Ulūm al-Qur'ān ...*, 351-357; M. Quraish Shihab. *Kaidah Tafsīr*. Jakarta: Lentera Hati, 2013, dikutip dalam artikel "Tafsir Lughawi dalam Perspektif Sejarah."

Pada masa tabi'in abad pertama dan kedua Hijriah, perkembangan tafsir *lughawī* makin kuat seiring meluasnya wilayah Islam dan masuknya non-Arab ke dalam Islam. Kondisi ini menimbulkan kekhawatiran terhadap melemahnya kemampuan bahasa Arab di kalangan muslim. Oleh karena itu, para ulama mulai menyusun ilmu tata bahasa Arab untuk menjaga kemurnian bahasa Al-Qur'an.

Tokoh penting pada periode ini adalah Abū al-Aswad al-Du'alī (w. 69 H) yang dianggap sebagai peletak dasar ilmu nahu atas dorongan 'Alī ibn Abī Ṭālib. Setelah itu muncul al-Khalīl ibn Aḥmad al-Farāhīdī (w. 175 H), penyusun kamus Arab pertama *Kitāb al-'Ayn*, dan muridnya Sībawaih (w. 180 H) melalui karya monumental *Al-Kitāb* yang menjadi fondasi ilmu nahu Arab. Walaupun karya mereka bukan kitab tafsir, perkembangan ilmu bahasa Arab ini sangat berpengaruh terhadap lahirnya tafsir *lughawī*.

Pada abad kedua dan ketiga Hijriah mulai muncul karya-karya tafsir yang secara khusus menaruh perhatian besar pada aspek kebahasaan Al-Qur'an. Salah satu tokoh penting adalah Abū 'Ubaydah Ma'mar ibn al-Muthannā (w. 210 H) melalui kitab *Majāz al-Qur'ān*. Karya ini dianggap sebagai salah satu kitab awal tafsir *lughawī* yang membahas *majāz*, gaya bahasa, dan penggunaan sastra dalam Al-Qur'an. Pada periode yang sama muncul pula al-Farrā' (w. 207 H) dengan kitab *Ma'ānī al-Qur'ān* yang fokus pada analisis gramatikal dan struktur bahasa ayat-ayat Al-Qur'an.

Perkembangan tafsir *lughawī* makin matang pada abad ketiga Hijriah melalui karya al-Zajjāj (w. 311 H), *Ma'ānī al-Qur'ān wa I'rābuh*, yang menitikberatkan pembahasan *i'rāb* dan analisis sintaksis Al-Qur'an. Selain itu, Ibn Qutaybah (w. 276 H) juga menulis *Ta'wīl Mushkil al-Qur'ān* yang membahas problematika bahasa, metafora, dan gaya sastra Al-Qur'an. Pada masa ini, tafsir *lughawī* berkembang seiring kemajuan ilmu nahu, *balaghah*, dan filologi Arab.

Abad keempat dan kelima Hijriah menjadi masa penting perkembangan tafsir *lughawī* dengan munculnya al-Zamakhsharī (w. 538 H) melalui tafsir monumentalnya *Al-Kashshāf 'an Haqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*. Tafsir ini ditulis sekitar abad keenam Hijriah dan dianggap sebagai salah satu puncak tafsir *lughawī*

dalam sejarah Islam. Al-Zamakhsharī sangat menonjolkan aspek *balaghah*, keindahan retorika, dan rahasia kebahasaan Al-Qur'an. Ia menjelaskan struktur kalimat, *majāz*, *isti'arah*, dan keindahan sastra Al-Qur'an secara mendalam.

Meskipun sangat dikagumi karena kekuatan analisis bahasanya, *al-Kashshāf* juga menuai kritik karena dipengaruhi paham Muktaẓilah. Namun demikian, hampir seluruh mufasir setelahnya tetap menjadikan karya tersebut sebagai rujukan utama dalam aspek kebahasaan Al-Qur'an.

Pada abad ketujuh dan kedelapan Hijriah, tradisi tafsir *lughawī* terus berkembang melalui Abū Ḥayyān al-Andalusī (w. 745 H) dengan tafsir *Al-Baḥr al-Muḥīṭ*. Tafsir ini dikenal sangat kaya dengan pembahasan nahu, saraf, *qira'at*, dan perbedaan pendapat ahli bahasa Arab. Abū Ḥayyān sering mengkritik analisis kebahasaan al-Zamakhsharī dan menghadirkan pendekatan linguistik yang lebih luas. Pada periode ini, tafsir *lughawī* mencapai tingkat kematangan akademik yang tinggi.

Perkembangan berikutnya tampak pada al-Alūsī (w. 1270 H) melalui tafsir *Rūḥ al-Ma'ānī*, yang memadukan tafsir bahasa, tasawuf, dan analisis rasional. Demikian pula al-Syawkānī (w. 1250 H) dalam *Faṭḥ al-Qadīr* yang banyak menggunakan pendekatan kebahasaan dalam menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an.

Pada era modern dan kontemporer, tafsir *lughawī* tetap berkembang dengan pendekatan yang lebih akademis dan linguistik modern. Tokoh seperti Amīn al-Khūlī (w. 1966 M) menekankan pentingnya pendekatan sastra (*al-manhaj al-adabī*) dalam memahami Al-Qur'an. Muridnya, Bint al-Syāṭī ('Āisyah 'Abd al-Raḥmān, w. 1998 M), melalui karya *Al-Tafsīr al-Bayānī li al-Qur'ān al-Karīm*, mengembangkan pendekatan linguistik dan sastra secara lebih sistematis.

Pada periode kontemporer juga muncul Toshihiko Izutsu (1914–1993 M), seorang sarjana Jepang yang mengembangkan analisis semantik Al-Qur'an melalui karya *God and Man in the Qur'an* dan *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*. Pendekatan Izutsu memperlihatkan bahwa kajian linguistik Al-Qur'an dapat dikembangkan melalui analisis semantik modern dan studi makna konseptual.

Di Indonesia, corak tafsir *lughawī* berkembang dalam berbagai karya tafsir pesantren dan akademik. Tokoh seperti M. Quraish Shihab melalui *Tafsir al-Mishbah* sering memberikan analisis kebahasaan terhadap lafaz dan struktur ayat Al-Qur'an. Pendekatan linguistik juga banyak digunakan dalam kajian tafsir di perguruan tinggi Islam modern.

Karakteristik utama tafsir *lughawī* tampak pada fokusnya terhadap aspek bahasa Arab dalam memahami Al-Qur'an. Para mufasir *lughawī* menaruh perhatian besar pada makna kosakata, *i'rab*, *qira'at*, gaya bahasa, *balaghah*, dan struktur retorika ayat. Oleh karena itu, tafsir *lughawī* sering dipenuhi pembahasan nahu, saraf, *majāz*, *isti'arah*, *kinayah*, dan berbagai bentuk keindahan bahasa Arab.

Selain itu, tafsir *lughawī* memiliki karakter analitis dan filologis. Para mufasir sering menggunakan syair Arab klasik, dialek Arab, dan tradisi sastra jahiliyah untuk menjelaskan makna ayat-ayat Al-Qur'an. Dengan pendekatan ini, tafsir *lughawī* berusaha menunjukkan kemukjizatan bahasa Al-Qur'an sebagai puncak keindahan sastra Arab.

Meskipun terkadang dianggap terlalu teknis dan akademis, tafsir *lughawī* tetap memiliki posisi sangat penting dalam khazanah tafsir Islam. Corak ini menjadi fondasi utama bagi berbagai corak tafsir lainnya karena pemahaman bahasa Arab merupakan pintu awal dalam memahami makna Al-Qur'an secara benar dan mendalam.¹⁷³

c. Kitab-kitab tafsir *lughawi*

Berikut beberapa kitab tafsir yang memiliki corak penulisan *lughawi*.

1. *Al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl* karya Al-Zamakhshari (w. 538 H), yang sangat menonjol dalam analisis *balaghah*, bayan, dan keindahan retorika Al-Qur'an.
2. *Ma'ānī al-Qur'ān* karya Al-Farra (Abu Zakariya Yahya ibn Ziyad al-Farra', w. 207 H), yang berfokus pada aspek gramatikal, *qira'at*, dan struktur bahasa Al-Qur'an.

173 Ignaz Goldziher. *Madhāhib al-Tafsīr al-Islāmī*. Beirut: Dār Iqra', 1983, 91-109; Muṣṭafā al-Ṣāwī al-Juwaynī. *Manāhij fī al-Tafsīr*. Iskandariyah: Mansya'ah al-Ma'ārif, 1980, 96-118; Amin al-Khuli. *Manāhij Tajdīd fī al-Naḥw wa al-Balāghah wa al-Tafsīr*. Kairo: Dār al-Ma'rifah, 1961, 201-220.

3. *Majāz al-Qur'ān* karya Abu Ubaidah Ma'mar ibn al-Muthanna (w. 210 H), yang menitikberatkan pada penggunaan *majāz* dan gaya bahasa dalam Al-Qur'an.
4. *Tafsīr al-Jalālayn* karya Jalaluddin al-Mahalli (w. 864 H) dan Jalaluddin al-Suyuti (w. 911 H), yang meskipun ringkas, banyak menjelaskan aspek *i'rab*, makna lafaz, dan struktur bahasa ayat.
5. *Mafātīḥ al-Ghayb* karya Fakhruddin al-Razi (w. 606 H), yang selain bercorak kalami juga kaya dengan pembahasan kebahasaan, logika, dan *balaghah*.
6. *Al-Baḥr al-Muḥīṭ* karya Abu Hayyan al-Andalusi (w. 745 H), yang terkenal dengan analisis mendalam terhadap nahu, saraf, *qira'at*, dan struktur sintaksis ayat Al-Qur'an.
7. *Dalā'il al-I'jāz* karya Abd al-Qahir al-Jurjani (w. 471 H), yang menjadi salah satu rujukan utama dalam ilmu *ma'ani* dan teori kemukjizatan bahasa Al-Qur'an.
8. *Asrār al-Balāghah* karya Abd al-Qahir al-Jurjani (w. 471 H), yang membahas secara mendalam ilmu bayan, *majāz*, *tasybih*, dan rahasia keindahan retorika bahasa Al-Qur'an.

Dengan demikian, corak *lughawī* merupakan pendekatan tafsir yang menjadikan bahasa sebagai instrumen utama dalam memahami Al-Qur'an. Melalui analisis linguistik, *balaghah*, dan sastra Arab, corak ini berupaya mengungkap makna ayat secara lebih akurat sekaligus memperlihatkan keindahan dan kemukjizatan bahasa Al-Qur'an.

2. Corak Tafsir *Falsafī*

a. Pengertian tafsir *falsafī*

Corak tafsir *falsafī* merupakan salah satu corak penafsiran Al-Qur'an yang menggunakan pendekatan filsafat, logika, dan rasionalitas dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an. Dalam corak ini, para mufasir berusaha menjelaskan kandungan wahyu melalui analisis pemikiran filosofis sehingga ayat-ayat Al-Qur'an tidak hanya dipahami secara tekstual, tetapi juga secara rasional, metafisika, dan intelektual. Tafsir *falsafī* berangkat dari keyakinan bahwa wahyu dan akal pada dasarnya tidak saling bertentangan, melainkan dapat saling melengkapi dalam menemukan hakikat kebenaran.

Secara terminologi, tafsir *falsafī* dapat dipahami sebagai penafsiran Al-Qur'an yang menggunakan teori dan pendekatan filsafat

sebagai alat utama dalam memahami makna ayat. Corak ini berusaha mencari hubungan antara teks wahyu dengan pemikiran rasional manusia. Karena itu, ayat-ayat Al-Qur'an sering dianalisis melalui konsep-konsep filsafat, seperti hakikat wujud, jiwa, akal, kosmologi, sebab-akibat, etika, dan hubungan manusia dengan Tuhan.

Dalam proses penafsirannya, tafsir *falsafi* memadukan berbagai disiplin ilmu rasional dan intelektual. Ilmu yang paling dominan tentu adalah filsafat, baik filsafat metafisika, ketuhanan, etika, maupun logika. Selain itu, corak ini juga menggunakan ilmu kalam, mantik (logika), psikologi filsafat, kosmologi, epistemologi, dan terkadang tasawuf filosofis. Para mufasir *falsafi* juga tetap memanfaatkan ilmu-ilmu dasar tafsir seperti bahasa Arab, *balaghah*, nahu, saraf, asbabunnuzul, dan ilmu tafsir lainnya, meskipun penekanannya lebih kuat pada pendekatan rasional dan filosofis.

Karakteristik utama tafsir *falsafi* tampak pada cara penafsirannya yang argumentatif dan analitis. Para mufasir tidak hanya menjelaskan makna ayat secara literal, tetapi juga berusaha menggali makna terdalam dan hakikat filosofis yang terkandung di dalamnya. Ayat-ayat tentang penciptaan alam, hakikat jiwa, kehidupan akhirat, hubungan manusia dengan Tuhan, dan konsep keberadaan sering menjadi fokus utama dalam corak tafsir ini. Oleh karena itu, pembahasan tafsir *falsafi* biasanya bersifat abstrak, konseptual, dan membutuhkan penalaran intelektual yang mendalam.

Selain itu, tafsir *falsafi* memiliki karakter rasional dan dialogis. Corak ini berusaha mempertemukan wahyu dengan akal sehingga Al-Qur'an dipahami sebagai kitab yang mendorong manusia untuk berpikir dan merenungkan hakikat kehidupan. Dalam pandangan para mufasir *falsafi*, penggunaan akal merupakan bagian penting dalam memahami ayat-ayat Allah. Karena itu, tafsir *falsafi* sering menggunakan metode logika, argumentasi, dan refleksi intelektual dalam menjelaskan kandungan Al-Qur'an.

Corak tafsir *falsafi* juga banyak membahas persoalan metafisika dan hakikat keberadaan manusia. Tema-tema seperti hakikat jiwa, hubungan ruh dan jasad, sifat-sifat Tuhan, konsep wujud, penciptaan alam, kebebasan manusia, serta hubungan antara akal dan wahyu menjadi bagian penting dalam pembahasannya. Dengan demikian,

tafsir *falsafi* tidak hanya berfungsi menjelaskan makna ayat, tetapi juga menjadi sarana refleksi filosofis dan intelektual tentang kehidupan manusia dan alam semesta.

Kehadiran tafsir *falsafi* sangat dibutuhkan dalam masyarakat yang berkembang secara intelektual dan rasional. Dalam kehidupan modern, manusia sering menghadapi pertanyaan-pertanyaan filosofis tentang makna hidup, hakikat keberadaan, hubungan agama dan akal, serta persoalan moral dan kemanusiaan. Tafsir *falsafi* hadir untuk memberikan jawaban terhadap persoalan-persoalan tersebut dengan pendekatan yang logis dan rasional tanpa meninggalkan nilai-nilai wahyu.

Selain itu, corak tafsir ini juga penting dalam membangun dialog antara agama dan filsafat. Dalam banyak situasi, agama sering dipertentangkan dengan rasionalitas dan pemikiran intelektual. Tafsir *falsafi* berusaha menunjukkan bahwa Al-Qur'an tidak menolak penggunaan akal, bahkan mendorong manusia untuk berpikir, merenung, dan memahami tanda-tanda kekuasaan Allah secara mendalam. Karena itu, corak ini memiliki peran penting dalam menjembatani hubungan antara wahyu dan pemikiran intelektual manusia.

Kebutuhan terhadap tafsir *falsafi* juga tampak dalam dunia akademik dan pengembangan pemikiran Islam kontemporer. Corak ini membantu umat Islam memahami bahwa ajaran Al-Qur'an memiliki kedalaman filosofis dan mampu berdialog dengan berbagai pemikiran modern. Tafsir *falsafi* juga memberikan ruang bagi lahirnya refleksi kritis dan pemikiran rasional dalam tradisi intelektual Islam.

Kelebihan utama tafsir *falsafi* terletak pada kemampuannya menghadirkan pemahaman Al-Qur'an yang rasional dan mendalam. Corak ini membantu menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an melalui pendekatan intelektual sehingga mampu menjawab pertanyaan-pertanyaan filosofis manusia. Dengan pendekatan rasional, tafsir *falsafi* juga memperlihatkan bahwa Islam adalah agama yang menghargai akal dan pemikiran kritis.

Kelebihan lainnya adalah kemampuannya membangun dialog antara agama, filsafat, dan ilmu pengetahuan. Tafsir *falsafi* menunjukkan bahwa wahyu dan akal dapat berjalan beriringan dalam memahami realitas kehidupan. Corak ini juga membantu

memperluas wawasan intelektual umat Islam dan memperkaya tradisi pemikiran Islam dalam bidang filsafat, teologi, dan etika.

Selain itu, tafsir *falsafi* memiliki kontribusi besar dalam membentuk tradisi berpikir kritis dan reflektif dalam Islam. Penafsiran yang argumentatif dan analitis membuat umat Islam terdorong untuk tidak memahami Al-Qur'an secara tekstual semata, tetapi juga menggali hikmah dan makna filosofis yang lebih mendalam. Dengan demikian, tafsir *falsafi* menjadi salah satu corak tafsir yang penting dalam pengembangan pemikiran intelektual dan peradaban Islam.¹⁷⁴

b. Sejarah dan perkembangan tafsir *falsafi*

Tafsir *falsafi* merupakan corak penafsiran Al-Qur'an yang menggunakan pendekatan filsafat dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an. Corak ini lahir dari interaksi antara tradisi keilmuan Islam dengan filsafat Yunani yang masuk ke dunia Islam melalui gerakan penerjemahan besar-besaran pada masa Dinasti Abbasiyah. Dalam tafsir *falsafi*, ayat-ayat Al-Qur'an sering ditafsirkan dengan pendekatan rasional, metafisika, logika, dan teori-teori filsafat untuk menjelaskan hakikat wujud, jiwa, kosmos, dan hubungan manusia dengan Tuhan.

Awal perkembangan tafsir *falsafi* dapat ditelusuri sejak abad kedua dan ketiga Hijriah ketika dunia Islam mulai mengenal karya-karya filsafat Yunani yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. Pada masa pemerintahan Khalifah al-Ma'mūn (w. 218 H/833 M), gerakan penerjemahan berkembang pesat melalui Bayt al-Ḥikmah di Baghdad. Karya-karya Plato, Aristoteles, Plotinus, dan filsuf Yunani lainnya mulai dipelajari oleh para intelektual muslim. Situasi ini melahirkan tradisi filsafat Islam yang kemudian memengaruhi dunia tafsir.

Tokoh awal filsafat Islam seperti al-Kindī (w. 252 H/866 M), al-Fārābī (w. 339 H/950 M), dan Ibn Sīnā (w. 428 H/1037 M) tidak menulis kitab tafsir secara khusus, tetapi pemikiran filosofis mereka memberikan pengaruh besar terhadap metode penafsiran Al-Qur'an. Mereka berusaha menjelaskan hubungan wahyu dan akal serta menafsirkan konsep-konsep ketuhanan, jiwa, dan kosmologi berdasarkan pendekatan rasional dan metafisika.

174 Muḥammad Ḥusain al-Ṣābi. *Al-Taḥfīr wa al-Mufaṣṣirūn ...*, 2: 349-390; Fakhr al-Dīn al-Rāzī. *Maḥāṭib al-Ghayb ...*, 1: 7-18; Ibn Rushd. *Faṣl al-Maqāl*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyah, 1997, 23-41.

Pada abad keempat dan kelima Hijriah, pengaruh filsafat mulai tampak lebih jelas dalam dunia tafsir. Salah satu tokoh penting pada periode ini adalah Ikhwān al-Ṣafā', kelompok filsuf muslim yang aktif pada abad keempat Hijriah. Dalam *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*, mereka banyak menghubungkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan teori filsafat, matematika, astronomi, dan metafisika. Walaupun bukan kitab tafsir secara langsung, karya tersebut menjadi fondasi penting bagi berkembangnya tafsir *falsafi*.

Perkembangan tafsir *falsafi* makin kuat pada abad keenam Hijriah melalui Fakhr al-Dīn al-Rāzī (w. 606 H/1210 M) dengan karya monumentalnya *Mafātīḥ al-Ghayb* atau *Al-Tafsīr al-Kabīr*. Tafsir ini mulai ditulis pada akhir abad keenam Hijriah dan dikenal sebagai salah satu karya tafsir paling rasional dalam sejarah Islam. Al-Rāzī tidak hanya membahas aspek bahasa dan hukum, tetapi juga memasukkan pembahasan filsafat, logika, astronomi, ilmu alam, dan teologi secara luas. Karena keluasan pembahasannya, tafsir ini sering disebut sebagai ensiklopedia ilmu pengetahuan Islam.

Dalam banyak penafsirannya, al-Rāzī menggunakan argumen filosofis untuk menjelaskan persoalan ketuhanan, penciptaan alam, jiwa manusia, dan hakikat keberadaan. Oleh karena itu, ia sering dianggap sebagai tokoh penting yang memperkuat corak tafsir *falsafi* dalam tradisi Islam Sunni. Namun, sebagian ulama juga mengkritiknya karena dianggap terlalu panjang dalam pembahasan filsafat sehingga terkadang menjauh dari inti penafsiran ayat.

Pada periode yang sama berkembang pula tradisi tafsir *falsafi* dalam lingkungan Syiah Ismailiyah. Tokoh seperti Nāṣir Khusraw (w. 481 H/1088 M) dan kemudian Mullā Ṣadrā (w. 1050 H/1640 M) banyak mengembangkan pendekatan filosofis-esoteris terhadap Al-Qur'an. Mullā Ṣadrā melalui karya *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* memadukan filsafat hikmah, tasawuf, dan *tafsir isyārī* dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an. Penafsirannya banyak dipengaruhi teori *al-ḥikmah al-muta'āliyah* yang menekankan hakikat wujud dan perjalanan spiritual manusia.

Abad keenam dan ketujuh Hijriah juga ditandai dengan berkembangnya tafsir filosofis bercorak tasawuf *falsafi* melalui Muḥyiddīn Ibn 'Arabī (w. 638 H/1240 M). Walaupun lebih dikenal sebagai tokoh tasawuf, penafsirannya terhadap Al-Qur'an sangat

dipengaruhi metafisika dan filsafat wujud. Karyanya yang dikenal sebagai *Tafsīr Ibn ‘Arabī* memuat berbagai takwil filosofis dan simbolis terhadap ayat-ayat Al-Qur’an. Ibn ‘Arabī menafsirkan banyak ayat berdasarkan konsep *wahdat al-wujūd* sehingga tafsirnya sering dianggap sebagai perpaduan antara tafsir sufi dan tafsir *falsafi*.

Perkembangan tafsir *falsafi* pada masa klasik juga dipengaruhi oleh Ibn Rushd (Averroes) (w. 595 H/1198 M). Walaupun ia lebih dikenal sebagai filsuf dan penulis syarah Aristoteles, pemikirannya tentang hubungan wahyu dan akal memberikan kontribusi penting bagi pendekatan rasional dalam memahami Al-Qur’an. Dalam kitab *Faṣl al-Maqāl*, Ibn Rushd menegaskan bahwa filsafat dan syariat tidak bertentangan karena keduanya sama-sama bertujuan mencari kebenaran.

Meskipun berkembang luas, tafsir *falsafi* juga menghadapi kritik keras dari sebagian ulama. Kritik paling terkenal datang dari Abū Hāmid al-Ghazālī (w. 505 H/1111 M) melalui kitab *Tahāfut al-Falāsifah*. Al-Ghazālī mengkritik para filsuf muslim seperti al-Fārābī dan Ibn Sīnā karena dianggap terlalu mengedepankan akal dan terpengaruh filsafat Yunani dalam memahami agama. Kritik tersebut kemudian dilanjutkan oleh Ibn Taymiyyah (w. 728 H/1328 M) yang menolak penggunaan filsafat Yunani dalam penafsiran Al-Qur’an karena dinilai dapat merusak kemurnian akidah Islam.

Sebagian ulama menilai bahwa tafsir *falsafi* terlalu banyak menggunakan takwil rasional dan spekulasi metafisika sehingga berpotensi menjauh dari makna zahir Al-Qur’an. Namun, sebagian lain tetap menerima pendekatan rasional selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat dan kaidah bahasa Arab. Karena itu, posisi tafsir *falsafi* dalam khazanah tafsir Islam selalu berada dalam wilayah perdebatan antara kelompok rasionalis dan tradisional.

Pada era modern dan kontemporer, tafsir *falsafi* tidak berkembang sekuat tafsir sosial atau tafsir ilmiah, tetapi pengaruhnya masih tampak dalam pemikiran beberapa tokoh muslim modern. Tokoh seperti Muḥammad Iqbāl (1877–1938 M) mencoba memadukan filsafat modern dengan pemahaman Al-Qur’an melalui karya *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Demikian pula Fazlur Rahman (1919–1988 M) menggunakan pendekatan filosofis-hermeneutika dalam memahami Al-Qur’an secara kontekstual.

Karakteristik utama tafsir *falsafi* terletak pada penggunaan pendekatan rasional dan metafisika dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an. Para mufasir *falsafi* sering menggunakan teori logika, kosmologi, metafisika, dan filsafat jiwa untuk menjelaskan hakikat ayat. Oleh karena itu, pembahasan tafsir *falsafi* sering bersifat abstrak, argumentatif, dan penuh analisis intelektual.

Selain itu, tafsir *falsafi* juga memiliki karakter dialogis karena berusaha mempertemukan antara wahyu dan akal. Dalam pandangan para filsuf muslim, Al-Qur'an dan filsafat pada hakikatnya tidak bertentangan, melainkan saling melengkapi dalam menjelaskan kebenaran. Karena itu, tafsir *falsafi* berupaya menjadikan Al-Qur'an sebagai sumber refleksi intelektual dan filosofis.

Meskipun menuai pro dan kontra, tafsir *falsafi* tetap menjadi bagian penting dalam sejarah perkembangan tafsir Islam. Corak ini menunjukkan bahwa Al-Qur'an tidak hanya dipahami dalam dimensi hukum dan spiritual, tetapi juga menjadi sumber refleksi filosofis dan intelektual yang luas dalam tradisi keilmuan Islam.¹⁷⁵

c. Kitab-kitab tafsir falsafi

1. *Mafātīḥ al-Ghayb* atau *Al-Tafsīr al-Kabīr*, karya Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn 'Umar al-Rāzī (w. 606 H).
2. *Tafsīr Ibn 'Arabī* atau *Ta'wīlāt al-Qur'ān*, karya Muḥyiddīn Muḥammad ibn 'Alī Ibn 'Arabī (w. 638 H).
3. *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, karya Ṣadr al-Dīn Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Syīrāzī (Mullā Ṣadrā) (w. 1050 H).
4. *Al-Ta'wīlāt*, karya Nāṣir Khusraw al-Qubādiyānī (w. 481 H).

3. Corak Ilmiah ('*Ilmi*)

a. Pengertian tafsir '*ilmi*

Corak tafsir '*ilmi* merupakan salah satu corak penafsiran Al-Qur'an yang menggunakan pendekatan ilmu pengetahuan dan sains dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an, khususnya ayat-ayat kauniah, yaitu ayat-ayat yang berkaitan dengan fenomena alam semesta,

175 Majid Fakhry. *A History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press, 2004, 115–169; Henry Corbin. *History of Islamic Philosophy*. London: Kegan Paul, 1993, 175–214; Muḥammad Ḥusain al-Zahabī. *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn ...*, 2: 391–420; Mullā Ṣadrā, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 1. Teheran: Bunyād Hikmah, 1987, 9–25; Muḥyiddīn Ibn 'Arabī. *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, Jilid 1. Beirut: Dār Ṣādir, 1999, 93–110.

penciptaan manusia, langit dan bumi, tumbuhan, hewan, lautan, astronomi, embriologi, dan berbagai tanda kekuasaan Allah di alam raya. Corak ini berusaha menjelaskan kandungan ayat-ayat Al-Qur'an dengan memanfaatkan perkembangan ilmu pengetahuan modern sehingga pesan Al-Qur'an dapat dipahami secara lebih luas dan kontekstual.

Secara etimologis, istilah tafsir '*ilmī*' berasal dari kata *tafsīr* yang berarti menjelaskan atau menerangkan makna, dan kata '*ilmī*' yang berarti ilmiah atau berkaitan dengan ilmu pengetahuan. Dengan demikian, tafsir '*ilmī*' dapat dipahami sebagai penafsiran Al-Qur'an dengan pendekatan saintifik dan ilmiah. Dalam corak ini, ayat-ayat Al-Qur'an dipahami tidak hanya dari sisi bahasa dan hukum, tetapi juga dikaitkan dengan fakta-fakta ilmiah dan perkembangan sains modern.

Menurut Muḥammad Ḥusain al-Ṣāḥabī, tafsir '*ilmī*' adalah penafsiran yang menggunakan teori-teori ilmiah untuk menjelaskan kandungan ayat-ayat Al-Qur'an serta menggali berbagai disiplin ilmu dan pemikiran yang terkandung di dalamnya. Sementara itu, 'Abd al-Majīd 'Abd al-Salām al-Muḥtasib menjelaskan bahwa tafsir '*ilmī*' merupakan penafsiran yang berusaha menunjukkan kesesuaian antara ayat-ayat Al-Qur'an dengan penemuan-penemuan ilmiah modern. Karena itu, corak tafsir ini lahir dari keyakinan bahwa Al-Qur'an tidak bertentangan dengan ilmu pengetahuan, bahkan banyak ayatnya mengandung isyarat ilmiah yang baru dapat dipahami melalui perkembangan sains.

Dalam proses penafsirannya, tafsir '*ilmī*' memadukan berbagai disiplin ilmu pengetahuan. Selain menggunakan ilmu-ilmu dasar tafsir seperti bahasa Arab, nahu, saraf, *balaghah*, asbabunnuzul, dan *munāsabah* ayat, corak ini juga memanfaatkan ilmu-ilmu modern seperti astronomi, fisika, biologi, geologi, kedokteran, embriologi, oseanografi, matematika, dan ilmu lingkungan. Karena itu, tafsir '*ilmī*' memiliki karakter multidisipliner yang mempertemukan kajian keagamaan dengan kajian saintifik.

Karakteristik utama tafsir '*ilmī*' tampak pada upayanya menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an melalui pendekatan rasional dan empiris. Para mufasir '*ilmī*' berusaha menunjukkan bahwa fenomena alam yang disebutkan dalam Al-Qur'an memiliki kesesuaian dengan

fakta ilmiah modern. Oleh sebab itu, corak tafsir ini sering membahas proses penciptaan manusia, struktur alam semesta, peredaran planet, pergantian siang dan malam, siklus air, serta berbagai fenomena alam lainnya sebagai tanda kemukjizatan Al-Qur'an.

Selain itu, tafsir *'ilmī* juga memiliki karakter apologetis karena sering digunakan untuk menunjukkan bahwa Al-Qur'an telah mengandung isyarat-isyarat ilmiah jauh sebelum ditemukan oleh sains modern. Dalam konteks ini, tafsir *'ilmī* dipandang sebagai salah satu bentuk *i'jāz 'ilmī* atau kemukjizatan ilmiah Al-Qur'an. Corak ini berusaha memperlihatkan bahwa wahyu dan ilmu pengetahuan pada hakikatnya saling mendukung dan tidak bertentangan.

Kehadiran tafsir *'ilmī* sangat dibutuhkan dalam masyarakat modern yang hidup di tengah perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Masyarakat modern cenderung berpikir rasional dan ilmiah sehingga membutuhkan pendekatan tafsir yang mampu menjelaskan relevansi Al-Qur'an dengan perkembangan sains. Dalam konteks ini, tafsir *'ilmī* membantu menjembatani hubungan antara agama dan ilmu pengetahuan serta memperlihatkan bahwa Islam mendorong manusia untuk berpikir, meneliti, dan mengkaji alam semesta.

Corak tafsir ini juga penting dalam menghadapi pandangan yang menganggap agama bertentangan dengan sains. Tafsir *'ilmī* menunjukkan bahwa Al-Qur'an justru mengandung banyak ayat yang mendorong manusia untuk menggunakan akal, mengamati alam, dan mengembangkan ilmu pengetahuan. Karena itu, tafsir *'ilmī* memiliki peranan besar dalam membangun kesadaran intelektual dan semangat penelitian di kalangan umat Islam.

Selain itu, tafsir *'ilmī* sangat relevan dalam dunia pendidikan modern, terutama dalam integrasi antara ilmu agama dan ilmu umum. Corak ini membantu peserta didik memahami bahwa ilmu pengetahuan dan agama bukan dua hal yang terpisah, tetapi dapat saling melengkapi dalam memahami realitas kehidupan dan tanda-tanda kekuasaan Allah di alam semesta.

Kelebihan utama tafsir *'ilmī* terletak pada kemampuannya membangun dialog antara Al-Qur'an dan perkembangan sains modern. Corak ini membuat Al-Qur'an terasa lebih relevan dengan perkembangan zaman dan membantu masyarakat modern memahami ayat-ayat Al-Qur'an secara lebih rasional dan kontekstual.

Selain itu, tafsir *'ilmī* juga mampu memperkuat keyakinan umat Islam terhadap kemukjizatan Al-Qur'an karena banyak ayat yang dinilai sesuai dengan penemuan ilmiah modern.

Kelebihan lainnya adalah kemampuannya mendorong tradisi berpikir ilmiah dalam Islam. Tafsir *'ilmī* mengajarkan bahwa mengkaji alam semesta merupakan bagian dari penghayatan terhadap ayat-ayat Allah. Dengan demikian, corak ini dapat menumbuhkan semangat penelitian, pengembangan ilmu pengetahuan, dan kesadaran intelektual dalam masyarakat muslim.

Di samping itu, tafsir *'ilmī* memiliki kontribusi penting dalam membangun integrasi ilmu pengetahuan dan nilai-nilai spiritual. Corak ini memperlihatkan bahwa sains tidak hanya bertujuan memahami alam secara material, tetapi juga dapat menjadi sarana untuk mengenal kebesaran dan kekuasaan Allah. Karena itu, tafsir *'ilmī* tetap menjadi salah satu corak tafsir yang penting dan relevan dalam perkembangan pemikiran Islam modern dan kontemporer.¹⁷⁶

b. Sejarah dan perkembangan tafsir *'ilmī*

Perkembangan tafsir *'ilmī* tidak dapat dilepaskan dari dinamika perkembangan ilmu pengetahuan dalam peradaban Islam. Corak tafsir ini lahir dari upaya para mufasir untuk memahami ayat-ayat kauniah dalam Al-Qur'an dengan pendekatan ilmu pengetahuan dan fenomena alam. Ayat-ayat yang berkaitan dengan penciptaan langit dan bumi, pergantian siang dan malam, embriologi, tumbuhan, hewan, lautan, dan berbagai fenomena kosmik dipahami sebagai tanda-tanda kekuasaan Allah yang dapat dikaji melalui sains.

Benih awal tafsir *'ilmī* sebenarnya sudah dapat ditemukan sejak masa klasik Islam, terutama ketika peradaban Islam mengalami kemajuan besar dalam bidang ilmu pengetahuan pada abad ketiga hingga keenam Hijriah. Pada masa ini, para ilmuwan muslim seperti al-Kindī (w. 252 H/866 M), al-Fārābī (w. 339 H/950 M), Ibn Sīnā (w. 428 H/1037 M), dan al-Bīrūnī (w. 440 H/1048 M) mulai mengembangkan tradisi integrasi antara ilmu agama dan ilmu rasional. Meskipun mereka bukan mufasir *'ilmī* secara khusus, pemikiran mereka

176 Muḥammad Ḥusain al-Žahabī. *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn ...*, 2: 417–454; Ṭanṭāwī Jawharī. *Al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 1. Mesir: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1350 H, 3–15; Maurice Bucaille. *La Bible, Le Coran et La Science*. Paris: Seghers, 1976, 119–145; Zaghlūl al-Najjār. *Min Āyāt al-I'jāz al-'Ilmī*. Kairo: Dār al-Ma'rifah, 2006, 25–48; M. Quraish Shihab. *Membumikan Al-Qur'an ...*, 97–112.

membuka jalan bagi lahirnya pendekatan saintifik dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an.

Dalam bidang tafsir, indikasi pendekatan ilmiah mulai tampak pada karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī (w. 606 H/1210 M) melalui tafsir monumentalnya *Mafātīḥ al-Ghayb* atau *al-Tafsīr al-Kabīr*. Tafsir ini ditulis sekitar akhir abad keenam Hijriah dan dikenal luas karena memuat pembahasan filsafat, astronomi, kedokteran, logika, dan ilmu alam dalam menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an. Al-Rāzī sering dianggap sebagai salah satu pelopor pendekatan rasional dan saintifik dalam tafsir. Namun, pada masa itu corak tafsir *'ilmī* belum menjadi genre tersendiri, melainkan masih bercampur dengan tafsir falsafi dan kalam.

Perkembangan tafsir *'ilmī* makin terlihat pada masa modern, terutama sejak abad ke-19 dan awal abad ke-20 M ketika dunia Islam mulai berhadapan langsung dengan perkembangan sains Barat modern. Situasi kolonialisme dan kemajuan teknologi Barat mendorong para intelektual muslim untuk menunjukkan bahwa Al-Qur'an tidak bertentangan dengan ilmu pengetahuan modern, bahkan mengandung isyarat-isyarat ilmiah yang mendahului penemuan sains.

Salah satu tokoh penting pada fase ini adalah Syekh Muḥammad 'Abduh (1849–1905 M) dan muridnya Rasyīd Riḍā (1865–1935 M) melalui *Tafsīr al-Manār* yang mulai ditulis pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20 M. Dalam tafsir tersebut, keduanya berusaha menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an secara rasional dan kontekstual dengan memanfaatkan perkembangan ilmu pengetahuan modern. Walaupun *Tafsīr al-Manār* belum sepenuhnya disebut tafsir *'ilmī*, karya ini menjadi fondasi penting bagi perkembangan tafsir saintifik modern.

Tokoh yang paling dikenal dalam memopulerkan tafsir *'ilmī* adalah Ṭanṭāwī Jawharī (w. 1940 M) melalui karya monumentalnya *Al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* yang ditulis sekitar tahun 1920-an dan diterbitkan dalam 26 jilid. Tafsir ini menjadi tonggak penting dalam sejarah tafsir *'ilmī* karena hampir seluruh penafsirannya dipenuhi pembahasan ilmu pengetahuan modern seperti astronomi, geologi, biologi, zoologi, kedokteran, dan fenomena alam lainnya. Ṭanṭāwī Jawharī bahkan menyatakan bahwa ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan ilmu pengetahuan jumlahnya jauh lebih banyak

dibanding ayat hukum. Karena itu, menurutnya umat Islam perlu mengembangkan sains sebagai bagian dari penghayatan terhadap Al-Qur'an.

Pada periode yang sama muncul pula beberapa tokoh lain yang mendukung pendekatan saintifik terhadap Al-Qur'an, seperti Muṣṭafā al-Marāghī (w. 1945 M) melalui *Tafsīr al-Marāghī*, serta Sayyid Quṭb (w. 1966 M) dalam beberapa pembahasan saintifik di *Fī Zilāl al-Qur'ān*. Namun, pendekatan mereka lebih moderat dibanding Taṭṭāwī Jawharī.

Perkembangan tafsir 'ilmī makin luas pada paruh kedua abad ke-20 setelah terbitnya buku *La Bible, Le Coran et La Science* karya Maurice Bucaille pada tahun 1976 M. Maurice Bucaille (1920–1998 M), seorang dokter dan ilmuwan asal Prancis, berusaha menunjukkan kesesuaian antara Al-Qur'an dan temuan sains modern, khususnya dalam bidang embriologi, astronomi, dan ilmu alam. Buku tersebut memperoleh perhatian besar di dunia Islam dan menjadi salah satu pemicu meningkatnya minat terhadap tafsir saintifik kontemporer. Banyak kalangan muslim kemudian menggunakan pendekatan *i'jāz 'ilmī* (kemukjizatan ilmiah Al-Qur'an) untuk menunjukkan kebenaran wahyu melalui sains modern.

Pada akhir abad ke-20 hingga awal abad ke-21, tafsir 'ilmī berkembang makin pesat di berbagai negara muslim. Di Arab Saudi muncul tokoh seperti Zaghlūl al-Najjār (lahir 1933 M), seorang geolog muslim yang aktif mengembangkan konsep kemukjizatan ilmiah Al-Qur'an. Melalui berbagai buku dan ceramahnya, ia menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an berdasarkan penemuan geologi, astronomi, dan ilmu modern lainnya. Pada masa ini, tafsir 'ilmī makin populer di media massa, televisi, dan forum internasional.

Di Indonesia, perkembangan tafsir 'ilmī mulai tampak sejak pertengahan abad ke-20. Salah satu tokoh awal yang menggunakan pendekatan ilmiah adalah Teungku Muḥammad Hasbi ash-Shiddieqy (1904–1975 M) melalui *Tafsir al-Nūr* yang mulai diterbitkan pada era 1960-an. Dalam beberapa penafsirannya, Hasbi mencoba menghubungkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan pengetahuan modern dan realitas sosial masyarakat Indonesia.

Perkembangan tafsir 'ilmī di Indonesia makin kuat pada era 1990-an hingga 2010-an. Pada periode ini, Kementerian Agama

Republik Indonesia bekerja sama dengan LIPI (Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia) menyusun proyek besar *Tafsir Ilmi*. Proyek ini melibatkan para ulama, mufasir, dan ilmuwan dari berbagai disiplin ilmu untuk menafsirkan ayat-ayat kauniah secara saintifik. Beberapa karya penting dalam seri ini antara lain, *Samudra dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains*; *Air dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains*; *Tumbuhan dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains*; *Waktu dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains*; *Penciptaan Jagat Raya dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains*; dan berbagai tema lainnya.

Karakteristik utama tafsir *'ilmī* tampak pada upayanya menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an melalui pendekatan sains dan penemuan ilmiah modern. Para mufasir *'ilmī* berusaha menunjukkan bahwa Al-Qur'an mengandung isyarat-isyarat ilmiah yang selaras dengan perkembangan ilmu pengetahuan. Karena itu, tafsir *'ilmī* sering menggunakan teori astronomi, biologi, fisika, geologi, kedokteran, dan disiplin ilmu lainnya dalam menjelaskan ayat-ayat kauniah.

Selain itu, tafsir *'ilmī* juga memiliki karakter rasional, empiris, dan apologetis. Rasional karena menggunakan pendekatan logika dan ilmu pengetahuan; empiris karena bertumpu pada observasi dan penelitian ilmiah; serta apologetis karena sering digunakan untuk menunjukkan kemukjizatan Al-Qur'an di hadapan perkembangan sains modern.

Namun demikian, tafsir *'ilmī* juga menuai kritik dari sebagian ulama dan akademisi. Sebagian menilai bahwa penafsiran saintifik berpotensi terlalu memaksakan ayat Al-Qur'an agar sesuai dengan teori ilmiah yang sifatnya berubah-ubah. Jika teori sains berubah, maka penafsiran yang dibangun di atas teori tersebut juga dapat dipersoalkan. Kritik lain menyebutkan bahwa Al-Qur'an pada hakikatnya adalah kitab petunjuk, bukan kitab sains.

Meski demikian, banyak pula ulama yang menerima tafsir *'ilmī* selama dilakukan secara proporsional dan tidak memaksakan makna ayat. Dalam pandangan ini, sains dipandang sebagai sarana untuk memperkuat keimanan dan menunjukkan keluasan makna Al-Qur'an. Karena itu, tafsir *'ilmī* tetap menjadi salah satu corak penting dalam perkembangan tafsir modern dan kontemporer, terutama dalam membangun dialog antara agama dan ilmu pengetahuan.¹⁷⁷

177 Muḥammad Ḥusain al-Žahabī. *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn ...*, 2: 455–489; Ṭanṭāwī

c. Kaidah tafsir *'ilmī*

Dalam melakukan penafsiran ilmiah, para mufasir menetapkan beberapa kaidah penting agar penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an tetap berada dalam koridor yang benar dan tidak menyimpang dari makna yang dimaksudkan oleh Al-Qur'an.

Pertama, salah satu prinsip utama dalam tafsir *'ilmī* adalah tetap memperhatikan kaidah bahasa Arab. Penafsiran ilmiah tidak boleh mengabaikan aspek kebahasaan Al-Qur'an, seperti nahu, saraf, *balaghah*, *uslub*, serta konteks penggunaan bahasa Arab dalam ayat. Karena itu, teori ilmiah tidak boleh dipaksakan ke dalam ayat apabila bertentangan dengan makna kebahasaan yang sebenarnya. Dalam corak tafsir ini, bahasa Al-Qur'an tetap menjadi landasan utama sebelum dikaitkan dengan ilmu pengetahuan modern.

Kedua, mufasir juga harus memperhatikan *munāsabah* atau hubungan antarayat dalam Al-Qur'an. Ayat tidak boleh dipahami secara terpisah dari konteks pembicaraannya karena setiap ayat memiliki keterkaitan dengan ayat sebelum dan sesudahnya. Dengan memperhatikan hubungan antarayat, penafsiran menjadi lebih utuh dan tidak menimbulkan pemahaman yang parsial atau keluar dari tujuan utama ayat tersebut.

Ketiga, kaidah penting lainnya adalah penggunaan fakta ilmiah yang telah mapan dan terbukti kebenarannya. Para mufasir *'ilmī* umumnya menekankan bahwa penafsiran sebaiknya tidak didasarkan pada teori-teori sementara yang masih diperdebatkan dalam dunia sains. Hal ini penting karena teori ilmiah dapat berubah seiring perkembangan penelitian dan penemuan baru. Jika penafsiran Al-Qur'an terlalu bergantung pada teori yang belum pasti, maka dikhawatirkan pemahaman terhadap Al-Qur'an ikut berubah ketika teori tersebut terbantahkan. Oleh sebab itu, tafsir *'ilmī* lebih dianjurkan menggunakan fakta-fakta ilmiah yang relatif stabil dan telah diterima luas dalam dunia ilmu pengetahuan.

Meskipun memiliki banyak kelebihan, tafsir *'ilmī* juga tidak lepas dari kritik dan perdebatan di kalangan ulama maupun akademisi.

Jawharī. *Al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm ...*, 1: 20-37; Maurice Bucaille. *La Bible, Le Coran et La Science ...*, 189-223; Zaghlūl al-Najjār. *Āyāt al-Kawn fī al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo: Maktabah al-Syurūq, 2007, 11-29; Kementerian Agama Republik Indonesia. *Tafsir Ilmi: Penciptaan Jagat Raya dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2012, vii-xvii.

Sebagian ulama menilai bahwa Al-Qur'an pada hakikatnya adalah kitab petunjuk hidup, bukan kitab sains atau ensiklopedia ilmiah. Karena itu, mereka khawatir penafsiran ilmiah dapat menggeser fungsi utama Al-Qur'an sebagai petunjuk spiritual, moral, dan keagamaan.

Kritik lain menyebutkan bahwa sebagian penafsiran ilmiah terkadang terlalu memaksakan teori sains ke dalam ayat-ayat Al-Qur'an, sehingga makna ayat menjadi diarahkan sesuai dengan temuan ilmiah tertentu. Padahal, teori sains sendiri bersifat dinamis dan dapat berubah sesuai perkembangan penelitian. Keadaan ini menimbulkan kekhawatiran bahwa penafsiran Al-Qur'an juga akan berubah-ubah mengikuti perubahan teori ilmiah. Selain itu, sebagian pihak menilai adanya kecenderungan menjadikan Al-Qur'an hanya sebagai legitimasi bagi penemuan sains modern, bukan sebagai kitab petunjuk yang memiliki tujuan spiritual dan moral yang lebih luas.

Namun demikian, tafsir *'ilmī* tetap menjadi salah satu corak tafsir yang penting dalam perkembangan tafsir modern dan kontemporer. Corak ini dinilai mampu membangun dialog antara agama dan ilmu pengetahuan serta menunjukkan bahwa Al-Qur'an memiliki relevansi dengan perkembangan sains dan peradaban manusia. Tafsir *'ilmī* juga membantu memperlihatkan bahwa Islam tidak bertentangan dengan ilmu pengetahuan, bahkan mendorong umat manusia untuk berpikir, meneliti, dan mengkaji tanda-tanda kekuasaan Allah di alam semesta. Karena itu, selama dilakukan secara proporsional dan tetap memperhatikan kaidah tafsir yang benar, tafsir *'ilmī* dapat menjadi salah satu pendekatan penting dalam memahami Al-Qur'an di era modern.¹⁷⁸

d. Kitab-kitab tafsir *'ilmī*

1. *Al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, karya Ṭanṭāwī Jawharī (w. 1358 H/1940 M).
2. *Al-Tafsīr al-Kawnī li al-Qur'ān al-Karīm*, karya Ḥanafī Aḥmad (kontemporer).
3. *Āyāt al-Kawn fī al-Qur'ān al-Karīm*, karya Zaghlūl Rāghib Muḥammad al-Najjār (lahir 1933 M).

178 Muḥammad Ḥusain al-Ṣaḥābī. *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn ...*, 2: 474-505; Fahd ibn 'Abd al-Raḥmān al-Rūmī. *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-Qarn al-Rābi' 'Aṣhar*. Riyadh: Mu'assasah al-Risālah, 1986, 523-560; Zaghlūl al-Najjār. *Min Āyāt al-I'jāz al-'Ilmī fī al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo: Dār al-Ma'rīfah, 2001.

4. *La Bible, Le Coran et La Science*, karya Maurice Bucaille (w. 1998 M).
5. *Tafsir al-Āyāt al-Kawniyyah fī al-Qur'ān al-Karīm*, karya 'Abd al-Razzāq Nawfal (w. 1984 M).
6. *Al-Qur'ān wa al-'Ilm al-Ḥadīth*, karya 'Abd al-Razzāq Nawfal (w. 1984 M).
7. *Min Āyāt al-I'jāz al-'ilmī fī al-Qur'ān al-Karīm*, karya Zaghlūl al-Najjār (lahir 1933 M).
8. *Al-Muntakhab fī Tafsir al-Qur'ān al-Karīm*, disusun oleh Majelis Tertinggi Urusan Islam Mesir dengan pendekatan saintifik modern.
9. *Tafsir Ilmi: Samudra dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains*, disusun oleh Kementerian Agama Republik Indonesia bekerja sama dengan LIPI.
10. *Tafsir Ilmi: Air dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains*, disusun oleh Kementerian Agama Republik Indonesia bekerja sama dengan LIPI.
11. *Tafsir Ilmi: Tumbuhan dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains*, disusun oleh Kementerian Agama Republik Indonesia bekerja sama dengan LIPI.
12. *Tafsir Ilmi: Waktu dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains*, disusun oleh Kementerian Agama Republik Indonesia bekerja sama dengan LIPI.
13. *Tafsir Ilmi: Penciptaan Jagat Raya dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains*, disusun oleh Kementerian Agama Republik Indonesia bekerja sama dengan LIPI.

4. Tafsir *Fiqhī* atau Tafsir *Aḥkām*

a. Pengertian tafsir *fiqhī*

Corak tafsir *fiqhī* atau tafsir *aḥkām* merupakan salah satu corak penafsiran Al-Qur'an yang menitikberatkan pada pembahasan ayat-ayat hukum. Ayat-ayat yang dikaji dalam corak ini biasanya berkaitan dengan ketentuan syariat, seperti ibadah, muamalah, hukum keluarga, warisan, pernikahan, perceraian, ekonomi, pidana, politik, dan berbagai aturan sosial dalam kehidupan umat Islam. Karena itu, tafsir *fiqhī* berupaya menjadikan Al-Qur'an sebagai sumber utama dalam penetapan hukum dan pedoman praktis bagi kehidupan manusia.

Fokus utama tafsir *fiqhī* tidak hanya memahami arti bahasa ayat, tetapi juga menggali kandungan hukum yang terdapat di dalamnya melalui proses *istinbāt* atau pengambilan hukum. Para mufasir *fiqhī* berusaha menjelaskan bagaimana suatu ayat dapat dijadikan dasar hukum, apa implikasi hukumnya, bagaimana penerapannya dalam kehidupan masyarakat, serta bagaimana hubungan ayat tersebut dengan hadis, *ijma'*, *qiyas*, dan kaidah-kaidah usul fikih lainnya. Dengan demikian, tafsir *fiqhī* menjadi jembatan antara teks Al-Qur'an dan praktik hukum Islam dalam kehidupan nyata.

Dalam proses penafsirannya, corak tafsir *fiqhī* memadukan berbagai disiplin ilmu keislaman. Ilmu yang paling dominan tentu adalah ilmu fikih dan usul fikih, karena keduanya menjadi dasar utama dalam memahami dan menetapkan hukum dari ayat-ayat Al-Qur'an. Selain itu, tafsir *fiqhī* juga menggunakan ilmu tafsir, hadis, ilmu *qira'at*, asbabunnuzul, nasikh dan mansukh, kaidah bahasa Arab, nahu, *balaghah*, serta ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* untuk memahami tujuan dan hikmah hukum Islam. Dalam beberapa pembahasannya, tafsir *fiqhī* juga melibatkan kajian sosial dan kemasyarakatan agar hukum yang dipahami sesuai dengan konteks kehidupan umat.

Karakteristik utama tafsir *fiqhī* tampak pada pendekatannya yang normatif dan argumentatif. Para mufasir *fiqhī* biasanya menjelaskan perbedaan pendapat para ulama, membandingkan pandangan antarmazhab, kemudian menyebutkan dalil dan argumentasi masing-masing pendapat. Oleh karena itu, tafsir *fiqhī* sering kali dipenuhi pembahasan hukum secara perinci dan analitis. Penafsiran seperti ini bertujuan memberikan kepastian hukum serta membantu umat Islam memahami dasar syariat secara lebih mendalam.

Corak tafsir ini juga sangat erat kaitannya dengan kebutuhan masyarakat muslim dalam menjalankan kehidupan beragama. Umat Islam membutuhkan pedoman hukum yang jelas dalam berbagai aspek kehidupan, mulai dari ibadah sehari-hari hingga persoalan sosial yang lebih kompleks. Dalam konteks inilah tafsir *fiqhī* memiliki peran penting sebagai sarana memahami hukum-hukum Al-Qur'an secara praktis dan aplikatif. Tafsir *fiqhī* membantu masyarakat mengetahui bagaimana Al-Qur'an mengatur hubungan manusia

dengan Allah, hubungan sesama manusia, serta tata kehidupan sosial yang sesuai dengan prinsip syariat.

Kebutuhan terhadap tafsir *fiqhī* makin penting dalam kehidupan modern karena masyarakat terus menghadapi persoalan-persoalan baru yang membutuhkan penjelasan hukum Islam. Perkembangan ekonomi, teknologi, kesehatan, politik, dan hubungan sosial melahirkan banyak persoalan kontemporer yang memerlukan kajian hukum berdasarkan Al-Qur'an. Oleh sebab itu, tafsir *fiqhī* tidak hanya membahas hukum klasik, tetapi juga menjadi dasar bagi pengembangan fikih kontemporer dalam menjawab tantangan zaman.

Selain itu, tafsir *fiqhī* juga memiliki kontribusi besar dalam menjaga keteraturan sosial dan moral masyarakat. Hukum-hukum yang dibahas dalam tafsir ini bertujuan menciptakan keadilan, melindungi hak manusia, menjaga ketertiban, serta membangun kehidupan masyarakat yang harmonis sesuai nilai-nilai Islam. Karena itu, tafsir *fiqhī* tidak hanya dipahami sebagai pembahasan hukum formal, tetapi juga sebagai sarana pembinaan etika sosial dan kehidupan bermasyarakat.

Kelebihan utama tafsir *fiqhī* terletak pada kemampuannya memberikan penjelasan hukum yang sistematis dan terperinci. Corak ini membantu umat Islam memahami dasar hukum dari ayat-ayat Al-Qur'an serta memberikan panduan praktis dalam menjalankan syariat. Dengan pendekatan yang argumentatif, tafsir *fiqhī* juga melatih tradisi berpikir kritis dan analitis dalam memahami hukum Islam.

Kelebihan lainnya adalah kemampuannya menghubungkan Al-Qur'an dengan realitas kehidupan hukum dan sosial masyarakat. Tafsir *fiqhī* menjadikan Al-Qur'an bukan hanya sebagai kitab bacaan spiritual, tetapi juga sebagai sumber aturan hidup yang dapat diterapkan dalam berbagai aspek kehidupan manusia. Selain itu, pembahasan perbandingan mazhab dalam tafsir *fiqhī* juga memperlihatkan keluasan khazanah hukum Islam dan memberikan ruang toleransi terhadap perbedaan pendapat di kalangan ulama.

Di samping itu, tafsir *fiqhī* memiliki peranan penting dalam pengembangan pendidikan Islam, lembaga fatwa, dan sistem hukum Islam. Corak ini menjadi dasar bagi lahirnya berbagai kajian fikih,

fatwa, dan pemikiran hukum Islam yang terus berkembang sesuai kebutuhan masyarakat. Karena itu, tafsir *fiqhī* tetap menjadi salah satu corak tafsir yang sangat penting dalam tradisi intelektual Islam dan kehidupan umat muslim hingga masa kini.¹⁷⁹

b. Sejarah dan perkembangan tafsir *fiqhī* (tafsir *aḥkām*)

Tafsir *fiqhī* atau tafsir *aḥkām* merupakan corak tafsir yang berfokus pada penjelasan ayat-ayat hukum dalam Al-Qur'an. Ayat-ayat tersebut meliputi persoalan ibadah, muamalah, keluarga, pidana, ekonomi, politik, hingga berbagai aturan sosial dalam Islam. Corak tafsir ini berkembang seiring pertumbuhan ilmu fikih dan kebutuhan umat Islam terhadap penjelasan hukum syariat yang bersumber dari Al-Qur'an.

Dasar awal tafsir *fiqhī* sebenarnya telah muncul sejak masa Nabi Muhammad ﷺ. Ketika para sahabat menghadapi persoalan hukum, Nabi Muhammad menjelaskan kandungan hukum ayat-ayat Al-Qur'an melalui sabda dan praktik beliau. Penjelasan mengenai tata cara salat, zakat, puasa, haji, hukum warisan, jual beli, dan pernikahan menjadi bentuk awal tafsir hukum dalam Islam. Dengan demikian, Rasulullah ﷺ merupakan mufasir pertama dalam penjelasan ayat-ayat *aḥkām*.

Pada masa sahabat, tafsir hukum berkembang makin luas seiring meluasnya wilayah Islam dan munculnya persoalan-persoalan baru. Tokoh seperti 'Abd Allāh ibn Mas'ūd (w. 32 H), 'Abd Allāh ibn 'Abbās (w. 68 H), 'Ā'isyah r.a., dan 'Alī ibn Abī Ṭālib dikenal memiliki otoritas besar dalam memahami ayat-ayat hukum. Ibn 'Abbās misalnya banyak menjelaskan ayat warisan, talak, dan muamalah berdasarkan pemahaman bahasa dan konteks turunnya ayat. Pada periode ini, tafsir *fiqhī* masih bercampur dengan tafsir umum dan belum menjadi disiplin tersendiri.

Memasuki masa tabi'in pada abad pertama dan kedua Hijriah, perkembangan tafsir *fiqhī* makin pesat bersamaan dengan lahirnya pusat-pusat fikih di Makkah, Madinah, Kufah, dan Basrah. Tokoh-tokoh seperti Sa'īd ibn al-Musayyab (w. 94 H), Mujāhid ibn Jabr (w. 104 H), dan al-Ḥasan al-Baṣrī (w. 110 H) banyak menafsirkan ayat-

179 Muḥammad Ḥusain al-Ḥabībī. *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn ...*, 2: 430-473; Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān. *Mabāḥits fī 'Ulūm al-Qur'ān ...*, 365-378; Wahbah al-Zuhailī. *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn ...*, 211-248.

ayat hukum berdasarkan ijtihad dan riwayat sahabat. Pada masa ini mulai tampak perbedaan pendekatan hukum antara kelompok ahli hadis di Hijaz dan ahli *ra'yu* di Irak, yang kemudian memengaruhi perkembangan tafsir *aḥkām*.

Perkembangan paling penting terjadi pada abad kedua dan ketiga Hijriah ketika mazhab-mazhab fikih mulai terbentuk. Imam Abū Ḥanīfah (w. 150 H), Imam Mālik (w. 179 H), Imam al-Syāfi'ī (w. 204 H), dan Imam Aḥmad ibn Ḥanbal (w. 241 H) membangun metodologi *istinbāt* hukum yang kemudian sangat memengaruhi corak tafsir *fiqhī*. Pada fase ini, ayat-ayat Al-Qur'an mulai ditafsirkan sesuai dengan pendekatan usul fikih dan kecenderungan mazhab masing-masing.

Salah satu karya awal tafsir *aḥkām* yang terkenal adalah *Aḥkām al-Qur'ān* karya Imām al-Syāfi'ī (w. 204 H). Meskipun tidak tersusun secara lengkap seperti kitab tafsir sistematis, kumpulan penafsiran hukum Imam al-Syāfi'ī terhadap ayat-ayat Al-Qur'an menjadi dasar penting bagi perkembangan tafsir *fiqhī* mazhab Syafi'i. Dalam karya tersebut tampak penggunaan hadis, *qiyas*, dan usul fikih secara kuat dalam memahami ayat hukum.

Pada abad ketiga dan keempat Hijriah, tafsir *fiqhī* berkembang menjadi disiplin yang lebih mapan. Tokoh penting pada masa ini adalah Abū Bakr Aḥmad ibn 'Alī al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ al-Ḥanafī (w. 370 H) melalui karya monumentalnya *Aḥkām al-Qur'ān*. Kitab ini ditulis berdasarkan perspektif mazhab Hanafi dan menjadi salah satu karya tafsir hukum paling berpengaruh dalam sejarah Islam. Al-Jaṣṣāṣ menafsirkan ayat-ayat hukum dengan pendekatan usul fikih Hanafi, *qiyas*, dan argumentasi rasional yang kuat. Pada periode ini, tafsir *fiqhī* mulai menunjukkan karakter argumentatif dan perdebatan mazhab secara jelas.

Pada abad kelima dan keenam Hijriah, perkembangan tafsir *aḥkām* makin luas dengan munculnya berbagai karya dari mazhab yang berbeda. Dalam mazhab Mālikī muncul Abū Bakr Muḥammad ibn 'Abd Allāh Ibn al-'Arabī al-Mālikī (w. 543 H) melalui kitab *Aḥkām al-Qur'ān*. Karya ini dikenal sangat sistematis dan kaya dengan pembahasan usul fikih serta perbandingan pendapat ulama. Ibn al-'Arabī tidak hanya menjelaskan hukum ayat, tetapi juga mengkritik dan membandingkan pandangan mazhab lain.

Pada periode yang sama muncul pula al-Kiyā al-Harrāsī (w. 504 H) dari mazhab Syafi'i dengan karya *Aḥkām al-Qur'ān*. Tafsir ini memperlihatkan pendekatan hukum mazhab Syafi'i dalam memahami ayat-ayat *aḥkām*. Dengan demikian, pada abad kelima dan keenam Hijriah, tafsir *fiqhī* berkembang sesuai afiliasi mazhab dan menjadi media penguatan argumentasi hukum masing-masing mazhab.

Puncak perkembangan tafsir *fiqhī* klasik tampak pada abad ketujuh Hijriah melalui Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anṣārī al-Qurṭubī (w. 671 H) dengan karya monumentalnya *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*. Tafsir ini ditulis sekitar abad ketujuh Hijriah dan dianggap sebagai salah satu karya terbesar dalam tafsir *aḥkām*. Al-Qurṭubī memadukan tafsir hukum dengan hadis, bahasa Arab, *qira'at*, dan perbandingan mazhab secara luas. Meskipun bercorak Mālikī, tafsirnya relatif lebih moderat dan terbuka terhadap berbagai pandangan fikih.

Pada abad berikutnya, tafsir *fiqhī* terus berkembang di berbagai wilayah Islam. Dalam mazhab Syiah muncul al-Ṭabarsī (w. 548 H) dengan *Majma' al-Bayān*, sedangkan di lingkungan Sunni berkembang berbagai syarah dan ikhtisar tafsir hukum. Pada masa Ottoman, kajian tafsir *aḥkām* menjadi bagian penting dalam pendidikan madrasah dan lembaga fatwa.

Memasuki era modern dan kontemporer, tafsir *fiqhī* mengalami pembaruan seiring munculnya persoalan sosial modern. Tokoh seperti Muḥammad Rashīd Riḍā (w. 1935 M) melalui *Tafsir al-Manār* mulai menafsirkan ayat hukum dengan pendekatan reformis dan sosial. Selanjutnya Wahbah al-Zuhailī (w. 1436 H/2015 M) melalui *Tafsir al-Munir fi al-'Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj* menghadirkan tafsir hukum yang lebih moderat, sistematis, dan kontekstual terhadap persoalan modern.

Selain itu, Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī (w. 1443 H/2021 M) melalui *Rawā'i' al-Bayān fi Tafsir Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān* menyusun tafsir *aḥkām* dengan bahasa yang lebih ringkas dan mudah dipahami. Karya ini banyak digunakan di perguruan tinggi Islam dan pesantren karena sistematikanya yang sederhana namun tetap kaya dengan pembahasan fikih dan dalil.

Di Indonesia, corak tafsir *fiqhī* berkembang dalam karya-karya ulama Nusantara dan tafsir akademik modern. Tokoh seperti

Hasbi ash-Shiddieqy (w. 1975 M) dan M. Quraish Shihab banyak memberikan penjelasan hukum secara kontekstual dalam karya tafsir mereka. Selain itu, perkembangan fikih kontemporer juga melahirkan berbagai kajian tafsir tematik tentang hukum keluarga, ekonomi syariah, hak perempuan, bioetika, dan isu-isu sosial modern lainnya.

Karakteristik utama tafsir *fiqhī* tampak pada fokusnya terhadap ayat-ayat hukum dan proses *istinbāt* hukum dari Al-Qur'an. Para mufasir *fiqhī* biasanya menggunakan pendekatan usul fikih, *qiyas*, *ijma'*, dan kaidah-kaidah hukum Islam dalam menjelaskan ayat. Oleh karena itu, tafsir *fiqhī* sering dipenuhi pembahasan argumentasi hukum, perbandingan mazhab, serta dalil-dalil fikih secara perinci.

Selain itu, tafsir *fiqhī* memiliki karakter normatif, argumentatif, dan *mazhab-oriented*. Banyak karya tafsir *aḥkām* ditulis berdasarkan kecenderungan mazhab tertentu sehingga penafsirannya sering digunakan untuk memperkuat pandangan fikih mazhab penulisnya. Namun demikian, sebagian tafsir modern berusaha lebih moderat dengan membandingkan berbagai pendapat ulama secara objektif.

Meskipun sering dipandang terlalu fokus pada aspek hukum formal, tafsir *fiqhī* tetap memiliki posisi yang sangat penting dalam khazanah tafsir Islam. Corak ini menjadi fondasi utama bagi pengembangan hukum Islam dan memberikan kontribusi besar terhadap pembentukan tradisi fikih, fatwa, dan sistem hukum dalam peradaban Islam hingga masa kini.¹⁸⁰

c. Kitab-kitab tafsir *fiqhī* (tafsir *aḥkām*)

1. *Aḥkām al-Qur'ān*, karya Abū Bakr Aḥmad bin 'Alī al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ al-Ḥanafī (w. 370 H), dari mazhab Hanafi.
2. *Aḥkām al-Qur'ān*, karya Abū Bakr Muḥammad bin 'Abd Allāh Ibn al-'Arabī al-Mālikī (w. 543 H), dari mazhab Maliki.
3. *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, karya Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Aḥmad al-Anṣārī al-Qurṭubī (w. 671 H).
4. *Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj*, karya Wahbah bin Muṣṭafā al-Zuhailī (w. 1436 H/2015 M).
5. *Rawā'i' al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān*, karya Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī (w. 1443 H/2021 M).

180 Muḥammad Ḥusain al-Ṣābi. *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn ...*, 2: 430-473; Fahd ibn 'Abd al-Raḥmān al-Rūmī. *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-Qarn al-Rābi' 'Ashar ...*, 401-448; Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān. *Mabāḥits fī 'Ulūm al-Qur'ān ...*, 365-378.

Kitab-kitab tersebut menunjukkan bahwa tafsir *fiqhī* berkembang luas dan menjadi salah satu cabang penting dalam studi tafsir Al-Qur'an.

5. Corak Sufi (Tasawuf)

a. Pengertian tafsir sufi (tasawuf)

Corak tafsir sufi atau tafsir tasawuf merupakan salah satu corak penafsiran Al-Qur'an yang menekankan dimensi spiritual, batiniah, dan pengalaman rohani dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an. Corak ini memandang bahwa Al-Qur'an tidak hanya memiliki makna zahir yang berkaitan dengan hukum, bahasa, dan teks, tetapi juga memiliki makna batin yang berkaitan dengan hakikat, kedalaman spiritual, dan perjalanan jiwa manusia menuju Allah. Oleh karena itu, tafsir sufi berusaha menggali pesan-pesan rohani Al-Qur'an melalui penyucian jiwa, kedekatan kepada Allah, latihan spiritual, dan pengalaman batin seorang mufasir.

Dalam pandangan para sufi, pemahaman terhadap Al-Qur'an tidak cukup hanya melalui pendekatan rasional dan kebahasaan semata, tetapi juga membutuhkan kejernihan hati dan pengalaman spiritual. Karena itu, tafsir sufi sering menekankan pentingnya *tazkiyat al-nafs* (penyucian jiwa), *mujahadah* (latihan spiritual), *muraqabah*, zikir, tafakur, dan pengendalian hawa nafsu sebagai jalan untuk memahami makna terdalam Al-Qur'an. Corak ini menjadikan Al-Qur'an bukan sekadar kitab hukum atau pengetahuan, tetapi juga sebagai sarana pembinaan rohani dan pendekatan diri kepada Allah.

Dalam proses penafsirannya, tafsir sufi memadukan berbagai disiplin ilmu keislaman dan spiritual. Ilmu yang paling dominan tentu adalah ilmu tasawuf, terutama yang berkaitan dengan *maqāmāt* (tingkatan spiritual), *aḥwāl* (kondisi rohani), *tazkiyat al-nafs*, akhlak, dan hakikat spiritual manusia. Selain itu, tafsir sufi juga menggunakan ilmu tafsir, hadis, akidah, bahasa Arab, *balaghah*, serta ilmu-ilmu tentang etika dan pembinaan jiwa. Pada beberapa corak tafsir sufi *nazarī*, terdapat pula pengaruh filsafat dan metafisika yang digunakan untuk menjelaskan hakikat keberadaan, jiwa, dan hubungan manusia dengan Tuhan.

Karakteristik utama tafsir sufi tampak pada penggunaan pendekatan batiniah dan simbolik dalam memahami ayat-ayat Al-

Qur'an. Para mufasir sufi sering menggunakan bahasa metaforis, simbol cinta Ilahi, perjalanan rohani, dan ungkapan sastra untuk menggambarkan pengalaman spiritual mereka. Oleh karena itu, tafsir sufi sering memiliki nuansa reflektif, emosional, dan puitis yang berbeda dari corak tafsir lainnya. Ayat-ayat Al-Qur'an tidak hanya dipahami secara literal, tetapi juga ditafsirkan sebagai simbol perjalanan manusia dalam mendekatkan diri kepada Allah.

Corak tafsir sufi juga banyak membahas persoalan akhlak dan pembinaan kepribadian spiritual. Tema-tema seperti keikhlasan, kesabaran, tawakal, cinta kepada Allah, tobat, zuhud, syukur, *ma'rifat*, dan penyucian hati menjadi bagian penting dalam penafsiran. Karena itu, tafsir sufi sangat erat kaitannya dengan pendidikan moral dan pengembangan karakter spiritual manusia.

Kehadiran tafsir sufi sangat dibutuhkan dalam kehidupan masyarakat modern yang sering mengalami krisis spiritual dan kekeringan batin. Perkembangan materialisme, individualisme, persaingan hidup, dan tekanan sosial membuat banyak manusia mengalami kegelisahan, kecemasan, kehilangan makna hidup, dan kerusakan moral. Dalam kondisi seperti ini, tafsir sufi menawarkan pendekatan yang lebih menenangkan, reflektif, dan spiritual dalam memahami Al-Qur'an. Corak ini membantu manusia menemukan ketenangan jiwa, kedekatan dengan Tuhan, serta keseimbangan antara kebutuhan material dan kebutuhan rohani.

Selain itu, tafsir sufi juga dibutuhkan sebagai sarana pembinaan akhlak dan pengendalian diri. Dalam kehidupan modern yang serba cepat dan penuh tekanan, manusia sering kehilangan kontrol terhadap emosi, hawa nafsu, dan orientasi hidupnya. Tafsir sufi menghadirkan nilai-nilai kesederhanaan, introspeksi diri, kesabaran, dan penguatan spiritual yang dapat membantu manusia membangun ketahanan mental dan kedamaian batin.

Corak tafsir sufi juga memiliki relevansi yang kuat dengan kajian psikologi spiritual modern. Praktik-praktik sufistik seperti zikir, tafakur, *muraqabah*, dan muhasabah dipandang mampu membantu kesehatan mental dan kestabilan emosional seseorang. Oleh sebab itu, tafsir sufi tidak hanya dipahami sebagai penafsiran spiritual, tetapi juga memiliki dimensi psikologis yang membantu manusia menghadapi kegelisahan dan tekanan hidup modern.

Kelebihan utama tafsir sufi terletak pada kemampuannya menghadirkan dimensi rohani dan kedalaman makna Al-Qur'an. Corak ini membantu manusia memahami bahwa Al-Qur'an bukan hanya kitab hukum dan aturan formal, tetapi juga sumber ketenangan jiwa, cinta Ilahi, dan pembinaan spiritual. Tafsir sufi membuat hubungan manusia dengan Al-Qur'an menjadi lebih personal, emosional, dan reflektif.

Kelebihan lainnya adalah kemampuannya membentuk akhlak dan kesadaran batin manusia. Penafsiran yang menekankan penyucian jiwa dan pembentukan karakter menjadikan tafsir sufi sangat efektif dalam membangun kepekaan moral, kesadaran diri, dan hubungan spiritual dengan Allah. Selain itu, bahasa simbolik dan sastra yang digunakan dalam tafsir sufi juga memberikan nilai estetika dan kedalaman emosional yang mampu menyentuh hati pembaca.

Di samping itu, tafsir sufi memiliki kontribusi penting dalam menjaga keseimbangan antara dimensi lahiriah dan batiniah agama. Corak ini mengingatkan bahwa ibadah tidak hanya bersifat formal dan ritual, tetapi juga harus melahirkan kesadaran spiritual, ketulusan, dan transformasi akhlak dalam kehidupan sehari-hari. Karena itu, tafsir sufi tetap menjadi salah satu corak tafsir yang penting dan relevan dalam membina kehidupan spiritual masyarakat modern.¹⁸¹

b. Perkembangan tafsir sufi dalam sejarah Islam

Tafsir sufi berkembang seiring dengan pertumbuhan tradisi tasawuf dalam dunia Islam. Kemunculannya tidak dapat dipisahkan dari kebutuhan umat Islam untuk memahami Al-Qur'an tidak hanya pada dimensi hukum dan bahasa, tetapi juga pada aspek spiritual dan pembinaan jiwa. Pada masa awal Islam, penafsiran bercorak spiritual sebenarnya telah muncul dalam ungkapan para sahabat dan tabiin, terutama yang berkaitan dengan makna ihsan, *tazkiyat al-nafs*, dan kedalaman ibadah. Namun, tafsir sufi sebagai corak penafsiran yang berdiri sendiri baru berkembang secara sistematis sejak abad kedua dan ketiga Hijriah bersamaan dengan berkembangnya tradisi tasawuf.

181 Muḥammad Ḥusain al-Žahabī. *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn ...*, 2: 261–329; Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān. *Mabāhīts fī 'Ulūm al-Qur'ān ...*, 381–392; Paul Nwyia. *Exégèse Coranique et Langage Mystique*. Beirut: Dar el-Machreq, 1970.

Pada abad kedua Hijriah, tasawuf masih berada pada fase asketisme (*zuhd*) dan pembinaan akhlak. Tokoh-tokoh seperti Ḥasan al-Baṣrī (w. 110 H), Rābi'ah al-'Adawiyyah (w. 185 H), dan Ma'rūf al-Karkhī (w. 200 H) belum menulis kitab tafsir secara khusus, tetapi ungkapan spiritual mereka banyak memengaruhi lahirnya tafsir sufi pada masa berikutnya. Pada periode ini, sebagian ulama masih menerima dimensi spiritual dalam penafsiran selama tidak bertentangan dengan syariat. Namun, kecenderungan penggunaan simbol dan pengalaman batin mulai memunculkan kehati-hatian di kalangan ahli hadis dan fukaha.

Memasuki abad ketiga Hijriah, tasawuf berkembang lebih sistematis dan mulai melahirkan karya-karya yang memuat penafsiran *isyārī* terhadap Al-Qur'an. Salah satu tokoh penting pada masa ini adalah Sahl ibn 'Abd Allāh al-Tustarī (w. 283 H). Karyanya yang dikenal dengan *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* atau *Tafsīr al-Tustarī* dipandang sebagai salah satu kitab tafsir sufi tertua yang sampai kepada generasi sekarang. Tafsir ini ditulis sekitar akhir abad ketiga Hijriah dan berisi penafsiran singkat yang menekankan dimensi rohani, *mujahadah*, dan penyucian jiwa. Pada masa ini, tafsir sufi masih sederhana dan lebih dekat kepada corak tasawuf akhlaki daripada tasawuf filosofis.

Pada abad keempat Hijriah, tafsir sufi berkembang lebih luas dengan munculnya Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī (w. 412 H) melalui karya monumentalnya *Ḥaqā'iq al-Tafsīr*. Kitab ini menghimpun berbagai ungkapan dan penafsiran para sufi terdahulu mengenai ayat-ayat Al-Qur'an. Penulisannya diperkirakan berlangsung pada akhir abad keempat Hijriah. Al-Sulamī menjadi tokoh penting karena berhasil mendokumentasikan tradisi tafsir sufi secara lebih sistematis. Akan tetapi, kitab ini juga menuai kritik dari sebagian ulama karena memuat riwayat-riwayat yang dinilai lemah serta penafsiran yang terlalu simbolik. Meski demikian, di kalangan sufi, karya al-Sulamī dianggap sangat penting dalam melestarikan tradisi tafsir *isyārī*.

Pada abad kelima Hijriah, tafsir sufi mencapai fase kematangan dengan munculnya al-Qusyairī (w. 465 H) dan karyanya *Laṭā'if al-Isyārāt* yang ditulis sekitar pertengahan abad kelima Hijriah. Al-Qusyairī dikenal sebagai tokoh yang mampu memadukan syariat dan hakikat secara seimbang. Tafsirnya menggunakan pendekatan *isyārī*,

tetapi tetap memperhatikan makna zahir ayat dan kaidah syariat. Karena itu, banyak ulama Sunni yang lebih menerima tafsir al-Qusyairī dibandingkan sebagian tafsir sufi lainnya. Pada masa ini, sikap ulama terhadap tafsir sufi mulai terbagi menjadi dua: sebagian menerima tafsir *isyārī* yang moderat, sementara sebagian lain menolak bentuk penafsiran yang terlalu jauh dari makna tekstual.

Abad keenam dan ketujuh Hijriah ditandai dengan berkembangnya tasawuf filosofis. Tokoh paling menonjol pada masa ini adalah Muḥyiddīn Ibn 'Arabī (w. 638 H) dengan gagasan *waḥdat al-wujūd*. Karya tafsirnya dikenal dengan *Tafsīr Ibn 'Arabī*, meskipun sebagian peneliti menyebut bahwa penyusunan akhir kitab tersebut dilakukan oleh murid-muridnya. Tafsir ini berkembang sekitar abad ketujuh Hijriah dan banyak memuat takwil metafisika serta simbol-simbol filosofis. Pada periode ini, kritik terhadap tafsir sufi makin kuat, terutama dari ulama yang menilai bahwa penafsiran Ibn 'Arabī terlalu dipengaruhi filsafat dan berpotensi menimbulkan penyimpangan akidah. Tokoh seperti Ibn Taymiyyah (w. 728 H) dan kemudian Ibn al-Qayyim (w. 751 H) mengkritik sebagian bentuk tafsir sufi falsafi, tetapi tetap menerima tafsir *isyārī* yang tidak bertentangan dengan syariat.

Pada periode yang sama juga muncul Ruzbihān al-Baqlī (w. 606 H) dengan tafsir *'Arā'is al-Bayān fī Ḥaqā'iq al-Qur'ān* dan Najm al-Dīn al-Kubrā (w. 618 H) yang turut memperkaya tradisi tafsir sufi. Tafsir-tafsir periode ini menunjukkan perkembangan bahasa simbolik, estetika sastra, dan penekanan pada pengalaman mistik yang makin kuat.

Pada masa Ottoman dan periode pertengahan Islam, tafsir sufi tetap berkembang meskipun tidak sekuat periode klasik. Salah satu tokoh penting adalah Ismā'īl Ḥaqqī al-Burūḥī (w. 1137 H) dengan tafsir *Rūḥ al-Bayān*, yang ditulis pada abad kedua belas Hijriah. Tafsir ini memadukan tafsir zahir, tasawuf, hadis, dan hikmah-hikmah spiritual sehingga menjadi salah satu tafsir sufi populer di dunia Islam Turki dan Asia Selatan. Pada masa ini, tafsir sufi lebih diterima dalam lingkungan tarekat dan pendidikan spiritual.

Memasuki era modern dan kontemporer, tafsir sufi mengalami pembaruan. Tokoh seperti Buya Hamka (w. 1981 M) melalui *Tafsir al-Azhar* tidak secara langsung menulis tafsir sufi, tetapi banyak

menghadirkan dimensi spiritual dan refleksi kejiwaan dalam penafsirannya. Demikian pula Sayyid Quṭb (w. 1966 M) melalui *Fī Zilāl al-Qur’ān* menghadirkan nuansa spiritual dan penghayatan emosional terhadap Al-Qur’an meskipun tidak termasuk tafsir sufi klasik.

Pada era kontemporer, tafsir sufi kembali mendapat perhatian karena dianggap mampu menjawab krisis spiritual masyarakat modern yang cenderung materialistis dan mengalami kekeringan rohani. Para akademisi modern mulai melihat tafsir sufi tidak hanya sebagai ekspresi mistik, tetapi juga sebagai pendekatan spiritual dan psikologis dalam memahami Al-Qur’an. Kajian-kajian modern bahkan menghubungkan tafsir sufi dengan psikologi spiritual, kesehatan mental, dan pembentukan karakter manusia.

Meskipun demikian, perdebatan mengenai tafsir sufi masih terus berlangsung hingga saat ini. Sebagian ulama tetap menolak bentuk tafsir yang terlalu subjektif dan spekulatif, khususnya tafsir sufi falsafi. Namun banyak pula yang menerima tafsir sufi *isyārī* selama tidak bertentangan dengan makna zahir Al-Qur’an, kaidah bahasa Arab, dan prinsip-prinsip syariat Islam. Dengan demikian, tafsir sufi tetap menjadi salah satu corak penting dalam khazanah tafsir Islam yang memperkaya pemahaman umat terhadap dimensi spiritual Al-Qur’an.¹⁸²

c. Pembagian tafsir sufi

Menurut para sufi, Al-Qur’an tidak hanya memiliki makna zahir, tetapi juga mengandung makna batin. Makna zahir berkaitan dengan aspek syariat, bahasa, dan pemahaman tekstual yang dapat dipahami secara umum, sedangkan makna batin berkaitan dengan dimensi hakikat dan rahasia spiritual yang hanya dapat dicapai melalui proses suluk, penyucian jiwa, dan latihan rohani. Karena itu, tafsir sufi berusaha memadukan antara dimensi syariat dan hakikat sehingga pemahaman terhadap Al-Qur’an tidak berhenti pada aspek lahiriah, tetapi juga menyentuh dimensi spiritual manusia.

182 Muḥammad Ḥusain al-Žahabī. *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn ...*, 2: 261–329; Annabel Keeler. *Sufi Hermeneutics: The Qur’an Commentary of Rashid al-Dīn Maybūdī*. Oxford: Oxford University Press, 2006; Paul Nwyia. *Exégèse Coranique et Langage Mystique*.

Dalam perkembangannya, tafsir sufi terbagi menjadi dua bentuk utama, yaitu tafsir sufi *nazarī* dan tafsir sufi *isyārī*. Kedua corak ini memiliki metode dan karakteristik yang berbeda, sehingga para ulama juga memberikan penilaian yang berbeda terhadap keduanya.

Tafsir sufi *nazarī* merupakan penafsiran yang dibangun atas dasar teori-teori filsafat dan tasawuf filosofis. Corak ini lebih banyak menggunakan pendekatan intelektual dan spekulasi metafisika dibandingkan pendekatan kebahasaan maupun makna lahir ayat. Oleh sebab itu, sebagian ulama menilai bahwa tafsir sufi *nazarī* terkadang terlalu jauh dari ruh tekstual Al-Qur'an karena lebih menonjolkan intuisi filosofis. Tokoh yang paling sering dikaitkan dengan corak ini adalah Ibn 'Arabī dengan konsep *waḥdat al-wujūd*-nya.

Salah satu contoh penafsiran Ibn 'Arabī terdapat pada QS Maryam [19]: 57 tentang Nabi Idris a.s., "*wa rafa'nāhu makānan 'aliyyā*." Ibn 'Arabī menafsirkan "tempat yang tinggi" sebagai pusat orbit matahari yang menjadi pusat perputaran alam semesta sekaligus tempat spiritualitas Nabi Idris. Penafsiran seperti ini menunjukkan kuatnya pengaruh filsafat teoretis dan metafisika dalam tafsir sufi *nazarī*.

Berbeda dengan itu, tafsir sufi *isyārī* lebih menekankan pada penyingkapan makna-makna batin melalui isyarat rohani yang diperoleh seorang sufi dalam pengalaman spiritualnya. Penafsiran ini tetap mengakui dan mempertahankan makna zahir ayat sehingga tidak boleh bertentangan dengan syariat, akal sehat, maupun kaidah bahasa Arab. Oleh karena itu, tafsir sufi *isyārī* dipandang lebih moderat dan lebih banyak diterima oleh para ulama dibandingkan tafsir sufi *nazarī*.

Menurut Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān, tafsir sufi *isyārī* merupakan hasil latihan spiritual seorang sufi dalam memahami isyarat-isyarat yang terkandung dalam Al-Qur'an. Melalui proses penyucian jiwa dan pendekatan rohani, seorang sufi memperoleh pemahaman batin terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan pengetahuan ilahiah dan rahasia spiritual. Penafsiran seperti ini lahir dari pengalaman suluk dan kedalaman spiritual seorang mufasir.

Muhammad Ḥusain al-Žahabī menjelaskan bahwa tafsir sufi *isyārī* dapat diterima selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat. Pandangan ini diperkuat oleh hadis Nabi Muhammad

ﷻ yang menyatakan bahwa setiap ayat Al-Qur'an memiliki makna zahir dan batin, setiap huruf memiliki batas, dan setiap batas memiliki tempat permulaan. Hadis tersebut sering dijadikan dasar legitimasi adanya dimensi batin dalam Al-Qur'an.

Al-Qaṭṭān menjelaskan bahwa makna zahir adalah makna yang langsung dipahami melalui teks dan bahasa, sedangkan makna batin merupakan isyarat-isyarat tersembunyi yang hanya dapat dipahami oleh ahli suluk dan orang-orang yang memiliki kedalaman spiritual. Namun demikian, makna batin tersebut tidak boleh bersifat liar dan menyimpang. Jika isyarat yang ditafsirkan masih selaras dengan makna bahasa Arab, didukung oleh dalil yang benar, dan tidak bertentangan dengan syariat, maka penafsiran tersebut dapat diterima.

Ibn al-Qayyim juga membagi penafsiran ke dalam tiga bentuk, yaitu penafsiran lafaz, penafsiran makna, dan penafsiran isyarat. Penafsiran lafaz banyak dilakukan oleh ulama *muta'akhkhirin*, sedangkan penafsiran makna berkembang di kalangan salaf. Adapun penafsiran isyarat banyak digunakan oleh para sufi. Menurut Ibn al-Qayyim, tafsir sufi *isyārī* dapat diterima apabila memenuhi beberapa syarat, yaitu tidak bertentangan dengan makna zahir ayat, memiliki makna yang benar secara syariat, terdapat indikasi lafaz yang mendukung penafsiran tersebut, serta adanya hubungan yang jelas antara makna ayat dengan makna isyarat yang ditafsirkan. Dengan syarat-syarat tersebut, tafsir sufi *isyārī* masih dipandang berada dalam koridor penafsiran yang dapat diterima dalam khazanah tafsir Islam.

Karakteristik utama tafsir sufi tampak pada upayanya memahami Al-Qur'an melalui pendekatan batiniah dan intuisi spiritual. Para mufasir sufi memandang bahwa makna ayat tidak cukup dipahami hanya melalui analisis kebahasaan dan hukum, tetapi juga melalui kejernihan hati, latihan spiritual, dan kedekatan seorang hamba dengan Allah. Oleh sebab itu, tafsir sufi sering menggunakan bahasa simbolik, sastra, syair, dan ungkapan-ungkapan rohani untuk menggambarkan pengalaman batin serta perjalanan spiritual mufasirnya.

d. Hubungan tafsir sufi dan psikologi

Tafsir sufi dan psikologi memiliki hubungan yang sangat erat karena keduanya sama-sama menjadikan jiwa manusia sebagai

objek kajian utama. Jika psikologi mempelajari perilaku, emosi, kesadaran, dan dinamika kejiwaan manusia secara ilmiah, maka tafsir sufi berusaha memahami dimensi rohani dan kondisi batin manusia melalui penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an. Dalam konteks ini, tafsir sufi tidak hanya dipahami sebagai penjelasan makna ayat, tetapi juga sebagai refleksi pengalaman kejiwaan dan spiritual seorang mufasir.

Tasawuf sendiri berfokus pada penyucian jiwa (*tazkiyat al-nafs*), pengendalian hawa nafsu, pembentukan hati yang bersih, serta pencapaian kedekatan dengan Allah. Sementara psikologi modern membahas aspek mental, emosi, perilaku, dan kesehatan jiwa manusia. Karena itu, keduanya bertemu pada wilayah kajian yang sama, yaitu jiwa manusia. Robert Frager menjelaskan bahwa objek utama tasawuf meliputi hati (*al-qalb*), jiwa (*al-rūḥ*), dan diri (*al-nafs*), yang juga menjadi bagian penting dalam pembahasan psikologi spiritual.

Dalam tafsir sufi, penafsiran ayat sering kali lahir dari pengalaman spiritual mufasir melalui tahapan *maqāmāt* dan *aḥwāl*. *Maqāmāt* adalah tingkatan spiritual yang dicapai melalui latihan rohani, sedangkan *aḥwāl* merupakan keadaan jiwa yang dialami seorang sufi ketika merasakan kedekatan dengan Allah. Pengalaman-pengalaman spiritual tersebut kemudian diekspresikan dalam bentuk tafsir yang sarat dengan bahasa perasaan, simbol, cinta Ilahi, dan kerinduan spiritual. Dari sudut pandang psikologi, ekspresi ini menunjukkan adanya hubungan erat antara kondisi kejiwaan mufasir dengan hasil penafsirannya.

Tafsir sufi juga memperlihatkan bagaimana kondisi mental dan emosional seseorang memengaruhi cara memahami Al-Qur'an. Para mufasir sufi menafsirkan ayat tidak hanya dengan pendekatan rasional dan linguistik, tetapi juga dengan kejernihan hati dan pengalaman batin. Oleh sebab itu, bahasa tafsir sufi cenderung bersifat simbolik, puitis, dan emosional. Bahasa seperti ini dipandang sebagai representasi keadaan psikologis dan spiritual mufasir.

Hubungan tafsir sufi dan psikologi tampak jelas dalam karya *Latā'if al-Isyārāt* karya al-Qusyairī. Dalam tafsir tersebut, al-Qusyairī tidak hanya menjelaskan makna lahir ayat, tetapi juga menggambarkan pengalaman jiwa seorang hamba ketika beribadah,

merasakan fana, cinta kepada Allah, dan ketenangan spiritual. Pengalaman-pengalaman itu diekspresikan melalui syair, metafora, dan bahasa sastra yang menyentuh dimensi emosional pembaca. Dengan demikian, tafsir sufi berfungsi sebagai media pembinaan psikologis dan spiritual manusia.

Dari perspektif psikologi modern, pengalaman spiritual dalam tasawuf juga memiliki dampak terhadap kesehatan mental. Praktik-praktik sufistik seperti zikir, *muraqabah*, tafakur, dan meditasi spiritual diyakini mampu memberikan ketenangan jiwa, mengurangi kecemasan, serta membentuk kestabilan emosi. Penelitian psikologi spiritual menunjukkan bahwa latihan-latihan rohani dapat membantu pengelolaan emosi dan membentuk kepribadian yang lebih tenang dan seimbang. Dalam hal ini, tafsir sufi berperan sebagai sarana internalisasi nilai-nilai spiritual yang berdampak pada kesehatan psikologis seseorang.

Selain itu, tafsir sufi juga dapat dipahami sebagai bentuk psikologi religius. Ayat-ayat Al-Qur'an ditafsirkan untuk menyentuh kesadaran terdalam manusia, membangkitkan rasa cinta kepada Tuhan, rasa takut, harapan, ketenangan, dan kesadaran diri. Oleh karena itu, tafsir sufi tidak hanya bertujuan memberikan pengetahuan, tetapi juga membentuk transformasi batin dan perilaku manusia.

Dengan demikian, hubungan tafsir sufi dan psikologi terletak pada kesamaan perhatian keduanya terhadap dimensi batin manusia. Tafsir sufi menghadirkan pendekatan spiritual terhadap jiwa manusia melalui Al-Qur'an, sedangkan psikologi memberikan pendekatan ilmiah terhadap perilaku dan kondisi mental manusia. Keduanya saling melengkapi dalam memahami manusia secara utuh, baik dari aspek spiritual maupun psikologis.¹⁸³

e. Kitab-kitab tafsir sufi

1. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* atau *Tafsīr al-Tustarī*, karya Sahl bin 'Abd Allāh al-Tustarī (w. 283 H).
2. *Ḥaqā'iq al-Tafsīr*, karya Abū 'Abd al-Raḥmān Muḥammad bin al-Ḥusain al-Sulamī al-Naisābūrī (w. 412 H).

183 Robert Frager. *Heart, Self, and Soul: The Sufi Psychology of Growth, Balance, and Harmony*. Wheaton: Quest Books, 1999; Abd al-Rahman Badawi. *History of Islamic Philosophy*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2007; M. Utsman Najati. *Al-Qur'an wa 'Ilm al-Nafs*. Kairo: Dār al-Syurūq, 1982.

3. *Laṭā'if al-Isyārāt*, karya Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm bin Hawāzin al-Qusyairī (w. 465 H).
4. *'Arā'is al-Bayān fī Haqā'iq al-Qur'ān*, karya Ruzbihān bin Abī Naṣr al-Baqlī al-Syirāzī (w. 606 H).
5. *Al-Ta'wilāt al-Najmiyyah* atau *Tafsīr al-Najmiyyah*, karya Najm al-Dīn Kubrā (w. 618 H) dan dilanjutkan oleh 'Alā' al-Daulah al-Simnānī (w. 736 H).
6. *Tafsīr Ibn 'Arabī* atau *Ta'wilāt al-Qur'ān*, karya Muḥyiddīn Muḥammad bin 'Alī Ibn 'Arabī (w. 638 H).
7. *Baḥr al-Haqā'iq wa al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Sab' al-Matsānī*, karya Najm al-Dīn Dāyah al-Rāzī (w. 654 H).
8. *Tafsīr al-Jilānī*, karya 'Abd al-Qādir al-Jilānī (w. 561 H).
9. *Rūḥ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, karya Ismā'īl Ḥaqqī al-Burūḥī (w. 1137 H).
10. *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm wa al-Sab' al-Matsānī*, karya Syihāb al-Dīn Maḥmūd al-Ālūsī (w. 1270 H).

6. Corak *al-Adabī wa al-Ijtimā'ī* (Sosial-Kemasyarakatan)

a. Pengertian tafsir *adabī ijtimā'ī*

Corak tafsir *adabī ijtimā'ī* merupakan salah satu corak penafsiran Al-Qur'an yang menekankan pada dimensi sastra, budaya, moral, dan kehidupan sosial masyarakat. Corak ini lahir dari upaya menjadikan Al-Qur'an tidak hanya dipahami sebagai teks keagamaan yang bersifat normatif, tetapi juga sebagai pedoman hidup yang mampu menjawab persoalan sosial manusia dalam kehidupan nyata. Istilah *adabī* merujuk pada aspek sastra, etika, budaya, dan keindahan bahasa, sedangkan *ijtimā'ī* berkaitan dengan kehidupan sosial dan kemasyarakatan. Karena itu, tafsir *adabī ijtimā'ī* sering dipahami sebagai tafsir sosiokultural yang berusaha menghubungkan pesan-pesan Al-Qur'an dengan realitas masyarakat.

Corak tafsir ini berusaha menampilkan Al-Qur'an sebagai kitab petunjuk yang hidup dan relevan dengan perkembangan zaman. Para mufasir *adabī ijtimā'ī* tidak hanya menjelaskan makna bahasa ayat atau hukum-hukum syariat, tetapi juga menggali nilai-nilai moral, pendidikan, kemanusiaan, keadilan sosial, budaya, dan pembinaan masyarakat yang terkandung dalam ayat-ayat Al-Qur'an. Dengan demikian, tafsir ini menempatkan Al-Qur'an sebagai solusi bagi

berbagai persoalan sosial, seperti kemiskinan, ketimpangan sosial, krisis moral, pendidikan, kerusakan budaya, konflik masyarakat, hingga persoalan kemanusiaan modern.

Dalam proses penafsirannya, corak *adabī ijtīmā'ī* memadukan berbagai disiplin ilmu. Dari aspek kebahasaan, tafsir ini menggunakan ilmu *balaghah*, sastra Arab, *uslub*, dan retorika Al-Qur'an untuk menunjukkan keindahan bahasa serta kekuatan pesan ayat. Dari aspek sosial, tafsir ini memanfaatkan ilmu sosiologi, antropologi, sejarah, psikologi, pendidikan, dan budaya untuk memahami kondisi masyarakat yang menjadi konteks penafsiran. Selain itu, mufasir *adabī ijtīmā'ī* juga sering menggunakan pendekatan komunikasi, etika, dan filsafat sosial agar pesan Al-Qur'an dapat dipahami secara lebih kontekstual dan aplikatif dalam kehidupan masyarakat modern.

Karakteristik utama corak ini tampak pada penekanannya terhadap pesan moral dan sosial Al-Qur'an. Ayat-ayat tidak hanya dipahami dari sisi hukum formal, tetapi juga dilihat hikmah sosial dan dampaknya bagi kehidupan manusia. Karena itu, tafsir *adabī ijtīmā'ī* sering membahas persoalan pendidikan karakter, hubungan antarmanusia, toleransi, keadilan, kepedulian sosial, persatuan umat, dan pembangunan masyarakat yang beradab. Bahasa yang digunakan juga cenderung komunikatif, reflektif, dan mudah dipahami oleh masyarakat luas sehingga lebih dekat dengan kebutuhan umat.

Kehadiran tafsir *adabī ijtīmā'ī* sangat dibutuhkan dalam masyarakat modern karena manusia modern menghadapi berbagai persoalan sosial dan moral yang kompleks. Kemajuan teknologi dan materialisme sering kali menimbulkan krisis spiritual, individualisme, kerusakan moral, dan melemahnya hubungan sosial. Dalam kondisi seperti ini, masyarakat membutuhkan penafsiran Al-Qur'an yang tidak hanya bersifat teoretis, tetapi juga mampu memberikan solusi praktis dan nilai-nilai kemanusiaan yang dapat diterapkan dalam kehidupan sehari-hari. Tafsir *adabī ijtīmā'ī* hadir untuk menjawab kebutuhan tersebut dengan menghadirkan Al-Qur'an secara lebih kontekstual, humanis, dan dekat dengan realitas sosial masyarakat.

Selain itu, corak ini juga penting dalam konteks masyarakat multikultural dan modern yang terus mengalami perubahan sosial.

Tafsir *adabī ijtīmā'ī* membantu menjelaskan bagaimana nilai-nilai Al-Qur'an dapat diterapkan dalam persoalan kontemporer seperti pendidikan, demokrasi, hak asasi manusia, kesetaraan sosial, lingkungan hidup, hubungan antaragama, dan pembangunan peradaban. Dengan pendekatan ini, Al-Qur'an dipahami sebagai kitab yang selalu relevan dalam setiap ruang dan waktu.

Kelebihan utama tafsir *adabī ijtīmā'ī* terletak pada kemampuannya menghubungkan teks Al-Qur'an dengan realitas kehidupan masyarakat. Corak ini menjadikan tafsir lebih hidup, aktual, dan mudah dipahami karena ayat-ayat Al-Qur'an dikaitkan langsung dengan persoalan nyata yang dihadapi manusia. Selain itu, pendekatan ini juga mampu memperlihatkan bahwa Al-Qur'an bukan hanya kitab ibadah ritual, tetapi juga kitab peradaban yang mengatur hubungan manusia dengan Tuhan, sesama manusia, dan lingkungan sosialnya.

Kelebihan lainnya adalah sifatnya yang komunikatif dan edukatif. Para mufasir *adabī ijtīmā'ī* biasanya menggunakan bahasa yang lebih sederhana dan dekat dengan kehidupan masyarakat sehingga tafsir dapat diterima oleh kalangan yang lebih luas, tidak hanya oleh akademisi atau ulama. Corak ini juga mendorong umat Islam untuk lebih aktif dalam membangun masyarakat yang adil, berakhlak, dan berbudaya sesuai nilai-nilai Al-Qur'an.

Di samping itu, tafsir *adabī ijtīmā'ī* memiliki kontribusi besar dalam pengembangan dakwah dan pendidikan Islam modern. Penafsiran yang menekankan nilai-nilai sosial dan kemanusiaan membuat Al-Qur'an lebih mudah dijadikan pedoman dalam membangun karakter, etika sosial, serta kesadaran moral masyarakat. Karena itu, corak ini menjadi salah satu bentuk tafsir yang sangat relevan dalam menghadapi tantangan kehidupan modern dan dinamika masyarakat kontemporer.¹⁸⁴

b. Sejarah dan perkembangan tafsir *adabī ijtīmā'ī*

Tafsir *adabī ijtīmā'ī* merupakan corak tafsir yang menekankan aspek sastra, moral, sosial, dan kemasyarakatan dalam memahami

184 Muḥammad Ḥusain al-Ṣābiḥ. *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn ...*, 2: 549-601; Fahd ibn 'Abd al-Raḥmān al-Rūmī. *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-Qarn al-Rābi' 'Ashar*. Riyadh: Mu'assasah al-Risālah, 1986, 601-670; Muḥammad 'Abduh dan Rashīd Riḍā. *Tafsīr al-Manār*. Kairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-Āmmah li al-Kitāb, 1990.

Al-Qur'an. Corak ini lahir sebagai respons terhadap kondisi umat Islam modern yang menghadapi berbagai persoalan sosial, politik, pendidikan, kolonialisme, kemunduran intelektual, dan perubahan peradaban. Tafsir *adabī ijtīmā'ī* berusaha menghadirkan Al-Qur'an sebagai petunjuk hidup yang relevan dengan realitas masyarakat, serta mampu memberikan solusi terhadap problem sosial umat.

Istilah *adabī* merujuk pada aspek sastra dan keindahan bahasa Al-Qur'an, sedangkan *ijtīmā'ī* berkaitan dengan kehidupan sosial kemasyarakatan. Karena itu, tafsir *adabī ijtīmā'ī* tidak hanya menjelaskan makna ayat secara linguistik, tetapi juga menyoroti pesan moral, reformasi sosial, pendidikan, etika, dan pembaruan masyarakat yang terkandung dalam Al-Qur'an.

Akar awal tafsir *adabī ijtīmā'ī* sebenarnya sudah tampak sejak masa klasik Islam ketika para mufasir menjelaskan hikmah sosial dan moral dari ayat-ayat Al-Qur'an. Namun, corak ini belum berkembang sebagai metode tersendiri. Pada masa klasik, tafsir masih didominasi oleh pendekatan riwayat, bahasa, fikih, dan teologi. Meski demikian, beberapa mufasir seperti al-Jāḥiẓ (w. 255 H/868 M) dan al-Zamakhsharī (w. 538 H/1144 M) mulai memberikan perhatian pada aspek sastra, retorika, dan pesan moral Al-Qur'an.

Perkembangan signifikan tafsir *adabī ijtīmā'ī* baru terjadi pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20 M, ketika dunia Islam mengalami krisis akibat kolonialisme Barat dan kemunduran internal umat Islam. Situasi ini mendorong munculnya gerakan pembaruan Islam (*iṣlāḥ*) yang menyerukan kembalinya umat kepada Al-Qur'an dengan pendekatan yang rasional, kontekstual, dan relevan dengan kebutuhan masyarakat modern.

Tokoh paling penting dalam lahirnya tafsir *adabī ijtīmā'ī* adalah Syekh Muḥammad 'Abduh (1849–1905 M). Ia dikenal sebagai pelopor pembaruan Islam modern yang berusaha menghubungkan ajaran Al-Qur'an dengan reformasi sosial dan pendidikan umat Islam. Gagasan-gagasannya kemudian dihimpun dan dilanjutkan oleh muridnya, Muḥammad Rashīd Riḍā (1865–1935 M), dalam karya monumental *Tafsīr al-Manār*. Tafsir ini mulai diterbitkan pada tahun 1898 M melalui majalah *al-Manār* dan kemudian disusun menjadi beberapa jilid tafsir.

Tafsīr al-Manār dianggap sebagai tonggak utama lahirnya tafsir *adabī ijtīmā'ī* modern. Dalam tafsir tersebut, Muḥammad 'Abduh

dan Rashīd Riḍā tidak hanya menjelaskan makna ayat secara tekstual, tetapi juga mengaitkannya dengan persoalan pendidikan, politik, kemiskinan, kolonialisme, akhlak, persatuan umat, dan reformasi sosial. Mereka berusaha menunjukkan bahwa Al-Qur'an merupakan kitab petunjuk yang relevan untuk membangun peradaban modern.

Karakteristik utama *Tafsir al-Manār* adalah penggunaan bahasa yang sederhana, rasional, dan komunikatif sehingga mudah dipahami masyarakat modern. Selain itu, tafsir ini juga sangat kritis terhadap taklid, bidah, kemunduran pendidikan, dan fanatisme mazhab yang dianggap menjadi penyebab kemunduran umat Islam.

Perkembangan tafsir *adabī ijtīmā'ī* kemudian makin luas pada pertengahan abad ke-20. Salah satu tokoh paling berpengaruh pada periode ini adalah Sayyid Quṭb (1906–1966 M) melalui karya monumentalnya *Fī Zilāl al-Qur'ān*. Tafsir ini mulai ditulis sekitar tahun 1950-an dan menjadi salah satu karya tafsir modern paling populer di dunia Islam.

Dalam *Fī Zilāl al-Qur'ān*, Sayyid Quṭb menampilkan pendekatan sastra, spiritual, dan sosial secara kuat. Ia memandang Al-Qur'an sebagai sumber pembentukan masyarakat Islam dan peradaban manusia. Tafsirnya banyak membahas persoalan keadilan sosial, perjuangan melawan tirani, pembentukan akhlak, serta kritik terhadap materialisme modern. Gaya bahasa Sayyid Quṭb sangat emosional, reflektif, dan bernilai sastra tinggi sehingga menjadikan tafsirnya mudah diterima oleh masyarakat luas.

Selain Sayyid Quṭb, muncul pula Amīn al-Khūlī (w. 1966 M) yang mengembangkan pendekatan sastra (*al-manhaj al-adabī*) dalam memahami Al-Qur'an. Ia menekankan bahwa Al-Qur'an harus dipahami sebagai teks sastra Arab yang memiliki keindahan retorika dan struktur bahasa yang luar biasa. Gagasannya kemudian dikembangkan oleh muridnya, Bint al-Syāṭi' ('Āisyah 'Abd al-Raḥmān, w. 1998 M), melalui karya *al-Tafsir al-Bayānī li al-Qur'ān al-Karīm*.

Pada periode kontemporer, tafsir *adabī ijtīmā'ī* berkembang makin luas di berbagai negara muslim, termasuk Indonesia. Di Indonesia, corak ini tampak dalam karya Buya Hamka (1908–1981 M) melalui *Tafsir al-Azhar*. Tafsir ini mulai ditulis pada tahun 1960-an dan menjadi salah satu karya tafsir paling berpengaruh di Indonesia. Hamka menafsirkan Al-Qur'an dengan bahasa yang komunikatif dan

dekat dengan kehidupan masyarakat Indonesia. Ia banyak mengaitkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan persoalan sosial, budaya, pendidikan, moral, dan pengalaman kehidupan sehari-hari.

Selain Hamka, M. Quraish Shihab (lahir 1944 M) juga mengembangkan pendekatan *adabī ijtīmā'ī* melalui *Tafsir al-Mishbah* yang mulai diterbitkan pada awal 2000-an. Tafsir ini menggabungkan analisis bahasa, konteks sosial, psikologi masyarakat, dan pesan moral Al-Qur'an secara moderat dan kontekstual. Karena itu, *Tafsir al-Mishbah* menjadi salah satu representasi penting tafsir sosial kontemporer di Indonesia.

Karakteristik utama tafsir *adabī ijtīmā'ī* tampak pada upayanya menjadikan Al-Qur'an relevan dengan kehidupan masyarakat. Para mufasir corak ini tidak hanya menjelaskan arti kata atau hukum ayat, tetapi juga menyoroti hikmah sosial, pesan moral, pendidikan, reformasi masyarakat, dan solusi terhadap persoalan umat.

Selain itu, tafsir *adabī ijtīmā'ī* memiliki karakter komunikatif dan kontekstual. Bahasa yang digunakan umumnya lebih sederhana dan mudah dipahami dibanding tafsir klasik. Para mufasir juga berusaha menghubungkan ayat dengan realitas sosial-politik masyarakat pada zamannya sehingga tafsir terasa hidup dan aktual.

Karakteristik lain dari tafsir ini adalah penekanannya terhadap nilai-nilai kemanusiaan, keadilan sosial, pendidikan, persatuan umat, dan pembangunan moral masyarakat. Karena itu, tafsir *adabī ijtīmā'ī* sering digunakan sebagai sarana dakwah, reformasi sosial, dan pembinaan masyarakat muslim modern.

Meskipun demikian, sebagian ulama mengkritik tafsir *adabī ijtīmā'ī* karena dianggap terlalu kontekstual dan terkadang dipengaruhi ideologi sosial-politik mufasirnya. Namun banyak pula yang menilai bahwa corak ini berhasil menghidupkan kembali fungsi Al-Qur'an sebagai petunjuk hidup yang mampu menjawab tantangan zaman.

Dengan demikian, tafsir *adabī ijtīmā'ī* menjadi salah satu corak tafsir modern yang sangat berpengaruh dalam dunia Islam. Corak ini memperlihatkan bahwa Al-Qur'an bukan hanya kitab ritual dan hukum, tetapi juga kitab peradaban yang memberikan pedoman bagi pembentukan masyarakat yang adil, berakhlak, dan bermartabat.¹⁸⁵

185 Muḥammad Ḥusain al-Ṣābiḥ. *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Jilid 2. Kairo: Dār al-

c. Kitab tafsir *adabī ijtīmā'ī* yang terkenal

1. *Tafsīr al-Manār*, karya Muḥammad Rashīd Riḍā (w. 1354 H/1935 M), berdasarkan pemikiran dan pelajaran gurunya, Muḥammad 'Abduh (w. 1323 H/1905 M).
2. *Fī Ṣilāl al-Qur'ān*, karya Sayyid Quṭb Ibrāhīm Ḥusain al-Syāribī (w. 1386 H/1966 M).
3. *Al-Marāghī*, karya Aḥmad Muṣṭafā al-Marāghī (w. 1371 H/1952 M).
4. *Tafsīr al-Wāḍiḥ*, karya Muḥammad Maḥmūd Ḥijāzī (w. 1978 M).
5. *Al-Tafsīr al-Ḥadīth*, karya Muḥammad 'Izzat Darwazah (w. 1404 H/1984 M).
6. *Tafsīr al-Azhar*, karya Ḥaji 'Abd al-Mālik Karim Amrullah (Hamka) (w. 1401 H/1981 M).
7. *Tafsīr al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, karya M. Quraish Shihab (lahir 1944 M).
8. *Al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, karya Ṭanṭāwī Jawharī (w. 1358 H/1940 M), yang memadukan corak *adabī ijtīmā'ī* dan *'ilmī*.
9. *Maḥāsīn al-Ta'wīl*, karya Muḥammad Jamāl al-Dīn al-Qāsimī (w. 1332 H/1914 M).
10. *Ṣafwat al-Tafāsīr*, karya Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī (w. 1443 H/2021 M), yang dalam beberapa bagian menampilkan pendekatan sosial dan bahasa yang komunikatif.

Ḥadīth, 2005, 549–601; Jansen, J.J.G. *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*. Leiden: Brill, 1980; Muḥammad Rashīd Riḍā. *Tafsīr al-Manār*. Kairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 1990.

BAB VIII

PENUTUP

Al-Qur'an merupakan sumber utama ajaran Islam yang menjadi pedoman hidup bagi umat manusia. Untuk memahami kandungan, pesan, dan tujuan Al-Qur'an secara benar diperlukan ilmu tafsir sebagai sarana penjelas makna wahyu. Oleh karena itu, kajian epistemologi tafsir menjadi penting karena berkaitan dengan sumber pengetahuan, metode, pendekatan, dan validitas penafsiran terhadap Al-Qur'an.

Buku *Epistemologi Tafsir dan Metode Penafsiran Al-Qur'an* ini menunjukkan bahwa tradisi tafsir dalam Islam berkembang secara dinamis sejak masa Nabi Muhammad ﷺ hingga era kontemporer. Pada masa Nabi Muhammad ﷺ, penafsiran dilakukan langsung oleh Rasulullah sebagai penjelas wahyu. Tradisi tersebut kemudian dilanjutkan oleh para sahabat, tabiin, hingga berkembang menjadi disiplin ilmu yang memiliki metodologi, kaidah, dan karakteristik tersendiri.

Dalam perkembangan ilmu tafsir, sumber penafsiran terbagi ke dalam beberapa bentuk utama, yaitu *tafsir bi al-ma'sūr* yang bersandar pada riwayat, *tafsir bi al-ra'yi* yang menggunakan ijtihad dan rasio dengan tetap berpedoman pada kaidah syariat, serta *tafsir isyārī* yang menekankan dimensi spiritual dan makna batin Al-Qur'an. Ketiga bentuk tersebut menunjukkan bahwa penafsiran Al-Qur'an tidak bersifat tunggal, melainkan berkembang sesuai kebutuhan keilmuan dan kondisi masyarakat.

Buku ini juga menegaskan bahwa metode penafsiran memiliki peranan penting dalam menentukan cara mufasir memahami ayat-ayat Al-Qur'an. Metode *ijmālī* menampilkan penjelasan secara global dan ringkas, metode *tahlīlī* menguraikan ayat secara perinci dan mendalam, metode *maudū'ī* menghimpun ayat berdasarkan tema tertentu, sedangkan metode *muqāran* menggunakan pendekatan perbandingan antarpendapat atau antarpenafsiran.

Setiap metode memiliki kelebihan dan kekurangan serta digunakan sesuai tujuan dan kebutuhan kajian.

Selain metode, corak tafsir juga memperlihatkan keragaman orientasi penafsiran dalam Islam. Corak *lughawī* menekankan aspek bahasa, corak *falsafī* menggunakan pendekatan filsafat, corak *'ilmī* mengaitkan ayat dengan ilmu pengetahuan, corak *fiqhī* berfokus pada hukum Islam, corak sufi menekankan dimensi spiritual, sedangkan corak *adabī ijtīmā'ī* menyoroti persoalan sosial kemasyarakatan. Keragaman corak tersebut menunjukkan keluasan kandungan Al-Qur'an yang dapat dikaji dari berbagai sudut pandang keilmuan.

Melalui pembahasan epistemologi, sejarah, metode, dan corak tafsir, dapat dipahami bahwa tafsir Al-Qur'an merupakan hasil interaksi antara teks wahyu, kemampuan mufasir, metodologi penafsiran, dan konteks sosial yang melingkupinya. Karena itu, seorang mufasir dituntut memiliki penguasaan ilmu-ilmu keislaman, pemahaman bahasa Arab, integritas moral, serta sikap ilmiah agar penafsirannya tetap berada dalam koridor ajaran Islam.

Akhirnya, kajian tafsir tidak hanya bertujuan memahami makna teks Al-Qur'an secara teoretis, tetapi juga menghadirkan nilai-nilai Al-Qur'an dalam kehidupan manusia. Dengan memahami epistemologi dan metodologi tafsir secara benar, diharapkan lahir pemahaman Al-Qur'an yang moderat, kontekstual, dan relevan dengan perkembangan zaman tanpa kehilangan otoritas dan kesucian wahyu Ilahi.

DAFTAR PUSTAKA

- Abduh, Muḥammad, dan Rashīd Riḍā. *Tafsīr al-Manār*. Kairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 1990.
- Abū Dāwud, Sulaymān ibn al-Asy'ats al-Sijistānī. *Sunan Abī Dāwud*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996.
- Al-Ālūsī, Shihāb al-Dīn. *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994.
- Al-Ashbahani, Abu Nu'aim. *Hilyat al-Awliya'*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988.
- Al-Asfahānī, al-Rāghib. *Mufradāt Alfāẓ al-Qur'ān*. Damaskus: Dār al-Qalam, 2009.
- Al-Bāqillānī, Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ṭayyib. *Al-Intiṣār li al-Qur'ān*. Tahqīq Muḥammad 'Iṣām al-Qudāh. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2001.
- Al-Bayḍāwī, Nāṣir al-Dīn. *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1998.
- Al-Biqā'ī, Burhān al-Dīn. *Naẓm al-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa al-Suwar*. Kairo: Dār al-Kitāb al-Islāmī, 1984.
- Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'il. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Tahqīq Muṣṭafā Dīb al-Bughā. Damaskus: Dār Ibn Kathīr dan Dār al-Yamāmah, 1993.
- Al-Fārūqī, Ismā'il Rājī. *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan*. Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1982.
- Al-Farmāwī, 'Abd al-Ḥayy. *Al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*. Kairo: al-Ḥaḍārah al-'Arabiyyah, 1977.
- . *Metode Tafsir Maudhu'i dan Penerapannya*. Bandung: Pustaka Setia, 2002.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t.
- . *Jawāhir al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988.
- Al-Jābirī, Muḥammad 'Ābid. *Bunyat al-'Aql al-'Arabī*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyyah, 1990.

- . *Maḥmūd al-'Aql fī al-Qur'ān*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyyah, 2001.
- . *Naqd al-'Aql al-'Arabī*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyyah, 1991.
- . *Takwīn al-'Aql al-'Arabī*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyyah, 1986.
- Al-Jaṣṣāṣ, Abū Bakr. *Aḥkām al-Qur'ān*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, t.t.
- Al-Jurjānī, 'Abd al-Qāhir. *Dalā'il al-I'jāz*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001.
- Al-Juwaynī, Muṣṭafā al-Ṣāwī. *Manāḥij fī al-Tafsīr*. Iskandariyah: Mansya'ah al-Ma'ārif, 1980.
- Al-Khulī, Amīn. *Manāḥij Tajdīd fī al-Naḥw wa al-Balāghah wa al-Tafsīr*. Kairo: Dār al-Ma'rifah, 1961.
- Al-Māturīdī, Abū Maṣṣūr Muḥammad ibn Muḥammad. *Ta'wīlāt Ahl al-Sunah*, tahkik Majdī Bāsallūm. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005.
- Al-Najjār, Zaghlūl. *Āyāt al-Kawn fī al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo: Maktabah al-Syurūq, 2007.
- . *Min Āyāt al-I'jāz al-'ilmī*. Kairo: Dār al-Ma'rifah, 2006.
- Al-Qaḍāwī, Yūsuf. *Al-Waṣāṭiyyah fī al-Islām*. Kairo: Dār al-Syurūq, 2001.
- . *Fiqh al-Waṣāṭiyyah al-Islāmiyyah*. Kairo: Dār al-Syurūq, 2009.
- Al-Qaṭṭān, Mannā' Khalīl. *Mabāḥith fī 'ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2000.
- Al-Qurṭubī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anṣārī. *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1967.
- Al-Qusayrī, Abū al-Qāsim. *Laṭā'if al-Isyārāt*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007.
- Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Maḥāṭib al-Ghayb*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1999.
- Al-Rūmī, Fahd ibn 'Abd al-Raḥmān. *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-Qarn al-Rābi' 'Ashar*. Riyadh: Mu'assasah al-Risālah, 1986.
- Al-Ṣābūnī, Muḥammad 'Alī. *Al-Tibyān fī 'ulūm al-Qur'ān*. Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1985.
- Al-Ṣadr, Muḥammad Bāqir. *Falsafatunā*. Beirut: Dār al-Ta'āruf, 1980.

- Al-Ṣāliḥ, Ṣubḥī. *Mabāḥith fī 'ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1977.
- Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *Al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2008.
- Al-Suyuthi, Jalaluddin. *Tadrīb al-Rāwī fī Syarḥ Taqrīb al-Nawāwī*, tahkik Abu Qutaibah Nazar Muhammad al-Faryabi, Riyadh: Dar Tayyibah, 1994.
- . *Lubāb al-Nuqūl fī Asbabunnuzul*. Beirut: Mu'assasah al-Kutub al-Thaqāfiyyah, 2002.
- . *Tadrīb al-Rāwī fī Sharḥ Taqrīb al-Nawāwī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996.
- Al-Syāṭibī, Abū Ishāq. *Al-Muwāfaqāt*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1997.
- Al-Ṭabarānī, Sulaymān ibn Aḥmad. *Al-Mu'jam al-Kabīr*. Kairo: Maktabah Ibn Taymiyyah, 1994.
- Al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2000.
- Al-Wāḥidī, 'Alī ibn Aḥmad. *Asbabunnuzul*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991.
- Al-Zarkashī, Badr al-Dīn. *Al-Burhān fī 'ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1957.
- Al-Zarqānī, Muḥammad 'Abd al-'Azīm. *Manāhil al-'Irfān fī 'ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1995.
- Al-Zuhailī, Wahbah. *Al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj*. Damaskus: Dār al-Fikr, 2009.
- Audi, Robert. *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*. London: Routledge, 2011.
- Azra, Azyumardi. *Sejarah 'Ulūm al-Qur'ān*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999.
- Baidan, Nashruddin. *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.
- Badawi, Abd al-Rahman. *History of Islamic Philosophy*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2007.
- Bucaille, Maurice. *La Bible, Le Coran et La Science*. Paris: Seghers, 1976.
- Corbin, Henry. *History of Islamic Philosophy*. London: Kegan Paul, 1993.
- Fakhry, Majid. *A History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press, 2004.

- Frager, Robert. *Heart, Self, and Soul: The Sufi Psychology of Growth, Balance, and Harmony*. Wheaton: Quest Books, 1999.
- Goldziher, Ignaz. *Madhāhib al-Tafsīr al-Islāmī*. Beirut: Dār Iqra', 1983.
- Hamka. *Tafsīr al-Azhar*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982.
- Ibn 'Arabī, Muḥyiddīn. *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah*. Beirut: Dār Ṣādir, 1999.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad. *Musnad Aḥmad*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2001.
- Ibn Kathīr, Ismā'īl ibn 'Umar. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*. Riyadh: Dār Tayyibah, 1999.
- Ibn Manzūr. *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār Ṣādir, 1994.
- Ibn Rushd. *Faṣl al-Maqāl*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyyah, 1997.
- Ibn Taymiyyah, *Majmū' al-Fatāwā*. Madinah: Mujaḥḥad al-Malik Fahd, 1995.
- Ibn Taymiyyah, Taqīyuddīn Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm. *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*. Beirut: Dār Maktabah al-Ḥayāh, 1980.
- Jansen, J. J. G. *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*. Leiden: Brill, 1980.
- Jawharī, Ṭanṭawī. *Al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*. Mesir: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1350 H.
- Keeler, Annabel. *Sufi Hermeneutics: The Qur'an Commentary of Rashid al-Dīn Maybūdī*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Kementerian Agama Republik Indonesia. *Tafsīr Ilmi: Penciptaan Jagat Raya dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2012.
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsīr Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS, 2010.
- . *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsīr*. Yogyakarta: Idea Press, 2015.
- Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Naysābūrī. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, t.t.
- Najati, M. Utsman. *Al-Qur'an wa 'Ilm al-Nafs*. Kairo: Dār al-Syurūq, 1982.
- Nwyia, Paul. *Exégèse Coranique et Langage Mystique*. Beirut: Dar el-Machreq, 1970.
- Quraish Shihab, M. *Kaidah Tafsīr*. Tangerang: Lentera Hati, 2013.

———. *Membumikan Al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1992.

Rahman, Fazlur. *Major Themes of the Qur'an*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

Rosihon Anwar. *Ilmu Tafsir*. Bandung: Pustaka Setia, 2005.

Suriasumantri, Jujun S. *Pengantar Filsafat Ilmu*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2009.

Wahbah al-Zuhaili. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. Damaskus: Dār al-Fikr, 1986.

PROFIL PENULIS



Ade Naelul Huda, Lc., M.A., Ph.D. lahir di Bekasi pada 10 Desember 1982. Ia menempuh S-1 di Universitas Al-Azhar Cairo, Jurusan Tafsir dan Ilmu Tafsir, lalu melanjutkan S-2 di Universitas Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Jurusan Tafsir dan Ilmu Tafsir, dan S-3 di Universitas Omdurman Islamiyah, Jurusan Tafsir dan Ilmu Tafsir. Ia dapat dihubungi melalui *e-mail* adanaelulhuda@iiq.ac.id

dan Ade Naelul Huda (@adanaelulhuda).

Pengalaman kerjanya antara lain, dosen tetap Pascasarjana Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ) Jakarta, guru bidang Studi Tafsir dan Ilmu Al-Qur'an di Pondok Pesantren Attaqwa Putri Bekasi, dosen Ma'had Aly Attaqwa KH. Noer Alie Bekasi, dan dosen Institut Attaqwa KH. Noer Alie Bekasi.

Penulis juga aktif dalam berorganisasi, yakni menjadi pengurus Perkumpulan Wanita Alumni Timur Tengah (PERWATT), ketua umum Forum Komunikasi Dakwah Antar Majelis Taklim (Rusydatul Ummah), tim ahli Pondok Pesantren Attaqwa Putri Bekasi, pengurus Yayasan Attaqwa Bekasi, pengurus Majelis Ulama Indonesia Pusat, Komisi Perempuan, Remaja dan Anak, pengurus PK-TREN Indonesia, pengurus Jamiyyah Perempuan Pengasuh Pesantren dan Mubalighat (JP3M) Kabupaten Bekasi, dan pengurus Islamic Center KH. Noer Alie Kota Bekasi.

Beberapa buku yang ia terbitkan antara lain *Tafsir Ilmi: Telaah Tafsir Ayat-Ayat Kauniah dalam Al-Qur'an* (IIQ Jakarta Press, 2025); *Nūr al-Maulā fī Tafsīr al-Asmā' Allāh al-Ḥusnā wa al-Du'ā' bihā* (IIQ Jakarta Press, 2024); *Prinsip dan Etika Berinteraksi; Telaah Tafsir Ayat-Ayat Sosial dalam Al-Qur'an* (Wahana Resolusi, 2021); dan *Memahami Ulumul Quran dan Kaidah-Kaidahnya* (Wahana Resolusi, 2019). Sedangkan jurnal nasional dan internasional yang telah diterbitkannya sebagai berikut.

1. "Hak Waris Perempuan dalam Perspektif Al-Qur'an: Studi Analisis Ayat-ayat Waris dengan Pendekatan Tafsir Maqāṣidī Waṣfī 'Āsyūr Abū Zaid." *Takwiluna: Jurnal Ilmu Al-Qur'an, Tafsir dan Pemikiran Islam*, 7(1), 2026, 152–163.
2. "Analysis of I'jāz Balāghī in Surah Yāsīn: A Comparison of Tafsir Al-Kasasyāf and Ṣafwah At-Tafāsīr." *Jurnal El-Thawalib*, 7(2), 2026.
3. "Al-Qur'an dan Sumber Daya Alam (Studi Analisis Tata Kelola Pertambangan Perspektif Tafsir Al-Qur'an)." *Mutiara: Multidisciplinary Scientific Journal*, 4(2), 2026, 128–140.
4. "Fostering Character Education in Pesantren: An Analysis of 'Abd ar-Raḥmān Ḥabannakah's Tadabbur Rules." *Izzatuna: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, 6(2), 2025, 37–52.
5. "Rekonstruksi Pemahaman Ayat 223 Al-Baqarah: Perspektif Zainab Al-Ghazali terhadap Isu Kekerasan Seksual." *EQUALITY: Journal of Gender, Child, and Humanity Studies*, 3(2), 2025, 20–33.
6. "Rekonstruksi Pemahaman Kekerasan Berbasis Gender Online (KBGO) Melalui Qirā'ah Mubādalāh Analisis QS Ali 'Imran 14." *QURANICUM: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, 2(2), 2025, 211–225.
7. "Taqarrub in the Perspective of Sufi Exegesis: A Comparative Study of Haqā'iq al-Tafsīr and Laṭā'if al-Isyārāt." *At Turots: Jurnal Pendidikan Islam*, 2025, 1615–1634.
8. "Analisis Genealogi dan Transmisi Sanad Al-Qur'an pada Komunitas Muslim Internasional Malaysia." *TAFAKKUR: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, 6(1), 2025, 16–30.
9. "Efisiensi dan Pemanfaatan Waktu Perspektif Al-Qur'an: Analisis Tafsir Surah Al-'Ashr." *Jurnal Ilmu Pendidikan Islam*, 23(4), 2025, 316–324.
10. "I'jaz Al-Qur'an dalam Tafsir Lughawi Perspektif Ali bin Ahmad al-Mahaimy." *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, 10(2), 2025, 253–268.
11. "Implikasi Perbedaan Rasm Usmani terhadap Penafsiran Al-Qur'an." *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, 10(2), 2025, 343–362.
12. "Fiqh al-Ikhtilāf and Maqāṣid al-Sharī'ah: Ibn 'Āshūr's Contribution to Contemporary Islamic Thought." *Musabab: Journal of Islamic Law and Social Practice*, 1(2), 2025, 142–156.

13. "Menghadapi Tantangan Modernitas: PKM Berbasis OBE untuk Mengasah Analisis Mahasantri dalam Isu Pemikiran Kontemporer." *Mestaka: Jurnal Pengabdian kepada Masyarakat*, 4(4), 2025, 489–493.
14. "Vernacular Qur'anic Interpretation in Gorontalo: Local Wisdom and Linguistic Strategies." *Tribakti: Jurnal Pemikiran Keislaman*, 36(2), 2025, 325–344.
15. "Al-Qur'an dan Relasi Gender." *Jurnal Ilmu Pendidikan dan Pembelajaran*, 7(3), 2025, 629–654.
16. "Metaverse and Spiritual Challenges: A Quranic Contemplation Perspective on Moral Values in the Virtual World." *Al-Manar: Jurnal Kajian Al-Qur'an dan Hadis*, 11(1), 2025, 17–42.
17. "Comparative Analysis of Kalam Interpretations of Bait al-Maqdis Verses in Sunni, Mu'tazilah, and Shi'a Exegeses." *Suhuf: International Journal of Islamic Studies*, 37(1), 2025.
18. "Genetika Bani Adam dalam Perspektif Tafsir Ilmi." *Adh Dhiya: Journal of The Quran and Tafseer Studies*, 2(2), 2025, 1–18.
19. "Bullying dalam Al-Qur'an dan Relevansinya dengan Kehidupan Modern." *Adh Dhiya: Journal of The Quran and Tafseer Studies*, 2(2), 2025, 69–95.
20. "Talaqqi Musyafahah dalam Ḥalaqah Qiraat." *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, 10(1), 2025, 127–142.
21. "Solusi Qurani bagi Penderita Mental Disorder." *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, 10(1), 2025, 17–32.
22. "Al-Wujuh wa An-Nazair dalam Tafsir Modern." *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, 10(1), 2025, 1–16.
23. "Wasathiyyah dalam Al-Qur'an Perspektif Quraish Shihab." *Qurrata: Quranic Research and Tafsir*, 2(1), 2025, 31–49.
24. "Komparasi Zabt Al-Qur'an Karya al-Dani dan Abu Dawud." *AL-THIQOH: Jurnal Ilmu Keislaman*, 8(1), 2025, 360–382.
25. "Ekoteologi Islam: Respon dan Solusi Al-Qur'an terhadap Fenomena Global Warming." *Al Kareem: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, 3(1), 2025, 61–78.
26. "The Curriculum of Islamic Education in Honoring Parents and its Method in The Noble Qur'an." *Proceeding of International Conference on Islamic Education (ICIED)*, 9(1), 2024, 31–54.

27. "Kitab Tanwīr as-Ṣadr fī Qirā'at al-Imām Abī 'Amr." *Jurnal Review Pendidikan dan Pengajaran*, 7(4), 2024.
28. "The Approach of Al-Qur'an Verses as Trauma Healing for Victims of Sexual Violence." *Proceeding of International Conference on Islamic and Interdisciplinary Studies*, 2024.
29. "Moderasi Beragama Perspektif Al-Qur'an." *Jurnal Miftahul Ulum*, 2(2), 2024, 1-14.
30. "Efektivitas Ajaran Al-Qur'an dalam Mengatasi Overthinking." *Diya Al-Afkar: Jurnal Studi Al-Qur'an dan al-Hadis*, 12(1), 2024, 96-116.
31. "Kritik Al-Qur'an terhadap Bullying." *PAPPASANG: Jurnal Studi Al-Qur'an-Hadis dan Pemikiran Islam*, 6(1), 2024, 165-185.
32. "Cultivating Moderate Islam in the Digital Age." *MUHARRIK: Jurnal Dakwah dan Sosial*, 7(1), 2024, 111-122.
33. "Kaidah Ziyādatul Huruf dan Maḥẓūfatul Huruf pada Rasm 'Usmāni." *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, 9(1), 2024.
34. "Wajah Budaya dalam Tafsir Nusantara." *Journal on Education*, 6(4), 2024, 19480-19492.
35. "Talaqqi Musyafahah dan Otentisitas Bacaan Al-Qur'an." *Jurnal Pendidikan Inovatif*, 6(2), 2024.
36. "Child Education Concept from the Perspective of Qira'ah Mubadalah." *Darul Hikmah: Jurnal Penelitian Hadis dan Tafsir*, 10(1), 2024, 1-14.
37. "Development of Qur'ani Ecological Oriented IKN Infrastructure." *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*, 21(1), 2024, 71-90.
38. "The Implementation of Religious Moderation in Pesantren Bayt Al-Qur'an South Tangerang." *Jurnal Ilmiah Al-Mua'shirah*, 21(2), 2024, 153-166.
39. "Pesan Moral Pendidikan dalam Al-Qur'an." *Izzatuna: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, 4(2), 2023, 88-102.
40. "The Model and Implementation of Quranic Integral Ecofeminism." *Journal of Law and Sustainable Development*, 11(12), 2023, 1-16.
41. "Intoleransi dalam Al-Qur'an." *HIKAMI: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, 4(2), 2023, 135-170.

42. "Resepsi Moderasi Beragama pada Masyarakat Pesantren." *Misykat: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Hadis dan Tarbiyah*, 8(2), 2023, 200-210.
43. "Komparasi Pemikiran Yunan Yusuf dan Nashruddin Baidan dalam Pemetaan Karya Tafsir di Indonesia." *El-Afkar: Jurnal Pemikiran Keislaman dan Tafsir Hadis*, 12(2), 2023, 339-359.
44. "Fashion Show Busana Muslim." *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, 8(2), 2023.
45. "Media Kontrol Ibadah Siswa Sekolah Dasar Islam Terpadu Attaqwa Kota Bekasi." *At-Ta'lim: Media Informasi Pendidikan Islam*, 1(22), 2023, 64-74.
46. "Internalization of National Values as a Strategy to Strengthening Religious Moderation in Ma'had Aly." *Misykat: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Hadis dan Tarbiyah*, 8(1), 2023, 103-118.
47. "Riba dan Bunga Bank dalam Hermeneutika Al-Qur'an." *Al-Kauniah: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, 4(1), 2023, 1-9.
48. "Relevansi Dekadensi Moral terhadap Degradasi Lingkungan." *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Tafsir*, 8(1), 2023.
49. "Madu sebagai Alternatif Pengobatan Jasmani." *Diya al-Afkar: Jurnal Studi al-Qur'an dan al-Hadis*, 11(1), 2023, 74-95.
50. "Economic Resilience Perspective of Contemporary Iqtishadi Interpretation." *Qulubana: Jurnal Manajemen Dakwah*, 4(1), 2023, 114-129.
51. "The Method of Taskhir Al-Qur'an as Islamic Hypnotherapy." *Edukasi Islami: Jurnal Pendidikan Islam*, 12(1), 2023.
52. "Kontekstualisasi Ayat-Ayat Jihad Perspektif Abdullah Saeed." *El-Afkar: Jurnal Pemikiran Keislaman dan Tafsir Hadis*, 12(1), 2023, 170-185.
53. "Makna Dasar dan Makna Relasional pada Kata al-Balad dalam Al-Qur'an." *Zawiyah: Jurnal Pemikiran Islam*, 8(2), 2022, 113-125.
54. "Konstruksi Metodologi Tadabbur Al-Qur'an." *Misykat: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Hadis dan Tarbiyah*, 7(2), 2022, 155-178.
55. "Metodologi Tafsir Ayat-Ayat Hukum K.H. Ahmad Sanusi." *JSTIU: Jurnal STIU Darul Hikmah*, 8(2), 2022, 160-172.
56. "Religious Approach Through Interpretation of the Quran in the Case of Baby Blues Syndrome." *BIRCI-Journal*, 2022.

57. "Fenomena Ayatisasi di Indonesia." *Hikami: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, 3(2), 2022, 54-85.
58. "Silsilah Sanad *Qirā'āt* Syaikh 'Abd al-Ra'ūf al-Sinkilī dalam Tafsir Turjumān al-Mustafid." *Al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an dan Al-Hadis*, 16(2), 2022, 317-340.
59. "Politisasi Tafsir Ayat Al-Qur'an." *Kordinat: Jurnal Komunikasi Antar Perguruan Tinggi Agama Islam*, 21(1), 2022.
60. "Resepsi terhadap Konsep Pemaafan dalam Al-Qur'an." *MISYKAT: Jurnal Ilmu-ilmu Al-Qur'an Hadis Syari'ah dan Tarbiyah*, 5(2), 2020, 1-34.
61. "Syndrom Baby Blues." *MISYKAT: Jurnal Ilmu-ilmu Al-Qur'an Hadis Syari'ah dan Tarbiyah*, 4(2), 2019, 1-22.
62. "Keserasian Penyebutan Asmaul Husna dalam Al-Qur'an." *Nida' Al-Qur'an: Jurnal Kajian Quran dan Wanita*, 3(1), 2018, 65-78.

EPISTEMOLOGI TAFSIR DAN METODE PENAFSIRAN AL-QUR'AN

Buku Epistemologi Tafsir hadir sebagai pembahasan mendalam mengenai hakikat pengetahuan dalam Islam serta kaitannya dengan perkembangan tafsir Al-Qur'an. Buku ini mengajak pembaca memahami bagaimana tradisi keilmuan Islam membangun konsep pengetahuan yang bersumber dari wahyu, akal, indera, dan intuisi spiritual. Melalui penjelasan yang sistematis dan mudah dipahami, pembaca diperkenalkan pada dasar-dasar epistemologi Islam, sumber-sumber pengetahuan, hingga berbagai corak pemikiran yang berkembang dalam sejarah intelektual Islam. Selain itu, buku ini juga mengulas posisi tafsir sebagai disiplin penting dalam khazanah keilmuan Islam yang berfungsi menjembatani pesan wahyu dengan realitas kehidupan manusia.

Pembahasan dalam buku ini tidak hanya berfokus pada konsep teoritis, tetapi juga menggambarkan dinamika perkembangan metode penafsiran Al-Qur'an dari masa klasik hingga kontemporer. Berbagai pendekatan seperti bayani, burhani, dan irfani dijelaskan sebagai fondasi berpikir yang memengaruhi corak tafsir para ulama. Pembaca diajak memahami bagaimana para mufasir menggunakan teks, rasio, dan pengalaman spiritual dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an sesuai kebutuhan zaman. Dengan pendekatan yang komprehensif, buku ini menunjukkan bahwa tafsir bukan sekadar penjelasan makna ayat, melainkan juga proses intelektual dan spiritual yang terus berkembang mengikuti dinamika masyarakat.

Selain membahas epistemologi tafsir, buku ini juga menguraikan proses turunnya Al-Qur'an, hikmah diturunkannya wahyu secara bertahap, serta kedudukan Al-Qur'an sebagai sumber utama ajaran Islam. Penjelasan yang disajikan memperlihatkan bagaimana Al-Qur'an hadir sebagai petunjuk hidup yang relevan sepanjang zaman. Dengan bahasa akademik yang tetap komunikatif, buku ini diharapkan dapat menjadi bahan bacaan yang memperluas wawasan pembaca tentang tafsir, ilmu Al-Qur'an, dan tradisi intelektual Islam, sekaligus menumbuhkan semangat untuk memahami Al-Qur'an secara lebih mendalam, kontekstual, dan reflektif.



- publicabooks.ascaraya.or.id
- publicainstitute@gmail.com
- publicaindonesiautama
- Publica Indonesia Utama

BUKU STUDI AGAMA

ISBN 978-634-7673-43-5



9

786347

673435