EPISTEMOLOGI *KITĀB AL-TAFSĪR* KARYA K.H. AHMAD BASYIR AS

TESIS
Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Magister Program Studi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir

Oleh:

FAISHAL KHAIR
NIM: F02517161

PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A
2019

PERNYATAAN KEASLIAN

Saya yang bertandatangan di bawah ini:

Nama : Faishal Khair

NIM : F02517161

Program : Magister (S-2)

Institusi : Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

menyatakan dengan sebenarnya bahwa TESIS yang saya tulis ini benar-benar merupakan hasil karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 03 Oktober 2019

Saya yang menyatakan,

Faishal Khair

PERSETUJUAN PEMBIMBING

Tesis berjudul "Epistemologi *Kitāb al-Tafsīr* Karya K.H. Ahmad Basyir AS" yang ditulis oleh Faishal Khair telah disetujui pada tanggal 03 Oktober 2019.

Oleh:

Pembimbing

Dr. H. Makinuddin, S.H., M.Ag

PENGESAHAN TIM PENGUJI TESIS

Tesis berjudul "Epistemologi *Kitāb al-Tafsīr* Karya K.H. Ahmad Basyir AS" yang ditulis oleh Faishal Khair ini telah diuji dalam Ujian Tesis

Pada Tanggal 29 Oktober 2019

Tim Penguji:

1. Dr. H. Makinuddin, S.H., M.Ag (Ketua) (.....)
2. Dr. H. Abdul Kholid, M.Ag (Penguji I) (.....)
3. Dr. H. Khotib, M.Ag (Penguji II) (.....)

Surabaya, 21 Nopember 2019

Direktur,

Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag
NIP. 96004121994031001

KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN
Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Faishal Khair
NIM : F02517161
Fakultas/Jurusan : Ilmu al-Qur'an dan Tafsir
E-mail address : faishal.khair@gmail.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :
☐ Sekripsi ☑ Tesis ☐ Desertasi ☐ Lain-lain (.....)
yang berjudul :
Epistemologi Kitab al-Tafsir Karya K.H. Ahmad Basyir AS

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Ekslusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara ***fulltext*** untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 12 Desember 2019

Penulis

(Faishal Khair)
nama terang dan tanda tangan

ABSRAK
Epistemologi Tafsir *Kitāb al-Tafsīr* Karya Ahmad Basyir AS

Penulis : Faishal Khair
NIM : F02517161
Program Studi : Ilmu al-Qur'an dan Tafsir
Kata Kunci : Epistemologi, Tafsir, Ahmad Basyir AS, *Kitāb al-Tafsīr*

Salah satu problem yang sangat penting untuk dikaji pertama kali dari sebuah ilmu adalah epistemologi, tidak terkecuali dalam ilmu keislaman khususnya ilmu tafsir. Geliat perkembangan tafsir di Indonesia pada era kontemporer ini semakin berkembang sehingga memunculkan beberapa karya tafsir baru di Indonesia, salah satunya adalah *Kitāb al-Tafsīr* karya Ahmad Basyir AS. Dalam karya tafsirnya ini, Ahmad Basyir AS menafsirkan beberapa ayat yang berkaitan dengan tema hukum, khususnya hukum waris, *jināyah*, pernikahan, dan makanan-minuman.

Tujuan penelitian ini untuk mengeksplorasi *Kitāb al-Tafsīr* karya Ahmad Basyir AS dengan menggunakan pendekatan epistemologi dengan maksud mendeskripsikan biograpi penulis, latar belakang penulisan tafsir ini, dan mengetahui sumber rujukan, metode dan validitas penafsirannya.

Penelitian ini merupakan kajian pustaka dengan pendekatan kualitatif untuk mendapatkan data tentang seluk beluk penafsiran Ahmad Basyir AS dan disajikan secara deskriptif-analitis. Sumber data penelitian ini adalah sumber data primer berupa karya yang ditulis Ahmad Basyir AS, *Kitāb al-Tafsīr*, dan sumber data sekunder untuk melengkapi dan menyempurnakan penelitian ini. Teknik analisa data yang digunakan adalah analisis konten dengan metode desktiptif-analitis untuk mengetahui langkah-langkah metodis Ahmad Basyir AS. Pendekatan historis-filosofis digunakan untuk mengetahui latar belakang dan kondisi sosial masyarakat Ahmad Basyir AS hidup. Epistemologi sendiri digunakan untuk menggali sumber, metode, dan validitas penafsiran Ahmad Basyir AS dengan menggunakan teori koherensi.

Sumber-sumber yang menjadi rujukan Ahmad Basyir AS beragam, dari al-Qur'an, hadis, pendapat sahabat dan tabiin, kaidah kebahasaan, dan pendapat ulama. Ditinjau dari cara penjelasan, tafsir ini masuk dalam kategori *izdiwāj*, karena memadukan antara riwayat dan ijtihad. Ditinjau dari keluasan penjelasan, tafsir ini menggunakan metode *iṭnābīy*, karena penjelasannya yang luas dan menyeluruh. Ditinjau dari sasaran dan tertib ayat, tafsir ini menggunakan metode *mawḍū'īy*, karena menafsirkan ayat-ayat yang memiliki tema yang sama. Ditinjau dari corak atau alirannya, tafsir ini memiliki corak *fiqhīy* dan *i'tiqādīy*.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR ISI

Halaman Depan ►ii

Pernyataan Keaslian ►iii

Persetujuan Pembimbing ►iv

Pengesahan Tim Penguji ►v

Pedoman Transliterasi ►vi

Motto ►vii

Persembahan ►viii

Kata Pengantar ►ix

Abstrak ►xi

Daftar Isi ►xii

BAB I PENDAHULUAN ►1

A. Latar Belakang Masalah ►1

B. Rumusan Masalah ►9

C. Tujuan Penelitian ►10

D. Kegunaan Penelitian ►10

E. Kerangka Teoritik ►11

F. Penelitian Terdahulu ►11

G. Metode Penelitian ►13

H. Sistematika Pembahasan ►15

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB II KONSTRUKSI UMUM EPISTEMOLOGI TAFSIR ►17

A. Epistemologi: Definisi, Sejarah, dan Ruang Lingkupnya ►17

B. Epistemologi Tafsir ►20

1. Sumber Penafsiran ►21

2. Metode Penafsiran ►26

3. Validitas Penafsiran ►29

C. Perkembangan Epistemologi Tafsir: Dari Klasik Hingga Kontemporer ►31

1. Tafsir Era Klasik (Era Formatif dengan Nalar Mitis) ►31

2. Tafsir Era Pertengahan (Era Afirmatif dengan Nalar Ideologis ►34

3. Tafsir Era Modern dan Kontemporer ►36

BAB III AHMAD BASYIR AS DAN *KITĀB AL-TAFSĪR* ►41

A. Biografi Ahmad Basyir AS ►41

1. Kelahiran dan Perjalanan Hidup Ahmad Basyir AS ►41

2. Perjalanan Pendidikan Ahmad Basyir AS ►44

3. Meneruskan Perjuangan Ayahanda di Pesantren ►47

4. Karya-karya Ahmad Basyir AS ►48

B. Tradisi Penulisan Ayat *Aḥkām* di Indonesia ►49

C. *Kitāb al-Tafsīr*: Sebuah Pengenalan ►51

BAB IV EPISTEMOLOGI *KITĀB AL-TAFSĪR* KARYA AHMAD BASYIR AS ►56

A. Sumber Penafsiran ►56

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

B. Cara Penjelasan ►70

C. Keluasan Penjelasan ►75

D. Sasaran dan Tertib Ayat ►75

E. Aliran Penafsiran ►76

F. Validitas Penafsiran ►80

BAB V PENUTUP ►84

A. Kesimpulan ►84

B. Saran-saran ►85

Daftar Pustaka ►86

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Al-Qur'an merupakan kitab suci umat Islam yang tidak hanya menjadi kewajiban sebagai bahan bacaan, lebih dari itu sebagai pedoman di dalam menjalani kehidupan di dunia ini sehingga bisa selamat sampai kehidupan di akhirat. Umat Islam menjadikannya sebagai pedoman hidup ketika mereka mampu memahami setiap makna dan hikmat yang terkandung di dalamnya. Untuk tujuan itu, dibutuhkan penjelasan (penafsiran) atas ayat-ayatnya, karena al-Qur'an adalah "bahasa" Allah yang diturunkan dengan bahasa Arab kepada manusia pilihan yang lahir di negeri Arab, sebagaimana firman-Nya:

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُوْنَ

> Sesungguhnya Kami menurunkannya berupa al-Qur'an dengan berbahasa Arab agar kalian memahaminya.[1]

Proses turunnya al-Qur'an sampai kepada tafsir para ulama, setidaknya, melalui enam proses.[2] Pertama, penyampaian "bahasa"-Nya kepada Jibril, yaitu proses turunnya wahyu. Kedua, transmisi fiman Allah yang diterima dan dipahami Jibril kepada Nabi Muhammad Saw. melalui medium bahasa Arab. Kedua proses ini diyakini tidak mengalami kesalahan ataupun distorsi makna. Ketiga,

[1]Kementrian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya,* 12:2, 340.
[2]Nadirsyah Hosen, *Tafsir al-Qur'an di Medsos,* (Yogyakarta: Bunyan, 2017), 3-4.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penyampaian wahyu oleh Nabi Muhammad Saw. kepada para sahabat. Pada proses ini Nabi Muhammad Saw. tidak hanya menerima dan menyampaikan, tetapi juga memberikan penjelasan dan penafsiran pada beberapa ayat. Keempat, pengumpulan ayat-ayat al-Qur'an yang dihafal dan dicatat dalam beberapa bentuk untuk kemudian disatukan. Kelima, memperbanyak mushaf yang telah selesai pada masa sebelumnya dan mendistribusikannya ke beberapa daerah. Dua proses ini melewati perdebatan yang sangat sengit di kalangan sahabat, seperti perbedaan *qirā'ah* (bacaan), dan lain-lain. Keenam, penafsiran dan penerjemahan al-Qur'an ke dalam berbagai bahasa di dunia yang melibatkan unsur lokal, interpretasi, ekspresi, dan pilihan kata atau tafsir tertentu. Dari proses keenam ini diharapkan manusia benar-benar bisa menjadikan al-Qur'an sebagai pedoman hidup mereka.

Proses penafsiran sendiri berawal sejak Nabi Muhammad Saw. menyampaikan al-Qur'an kepada para sahabat dan memberikan penjelasan beberapa ayat yang kurang dipahami oleh mereka. Karena sekalipun al-Qur'an diturunkan dengan bahasa mereka, akan tetapi al-Qur'an mengungguli bahasa mereka dari berbagai aspek kebahasaannya, lebih-lebih makna-makna yang terkandung di dalamnya.[3] Karena itu, perpedaan tafsir yang terjadi pada masa ini lebih banyak karena perbedaan pemahaman atas makna dari kosakata al-Qur'an. Kemudian para sahabat melahirkan generasi tabiin yang juga menekuni dan ahli di dalam bidang tafsir. Berakhirnya masa tabiin sekitar tahun 150 H. merupakan awal periode kedua dari sejarah perkembangan tafsir.

[3]Fahd b. 'Abd al-Raḥmān b. Sulaymān al-Rūmīy, *Buḥūth fī Uṣūl al-Tafsīr wa Manāhijuhū,* (Riyāḍ: Maktabah al-Tawbah, 1419), 14.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pada periode kedua ini, mulai bermunculan permasalahan sosial yang belum terjadi pada masa sebelumnya. Kondisi ini mengharuskan usaha baru di dalam menafsirkan al-Qur'an yang pada periode sebelumnya berpedoman pada riwayat dari Nabi Muhammad Saw. dan para sahabat. Pada awalnya usaha penafsiran itu berdasarkan ijtihad yang masih terikat dengan kaidah-kaidah bahasa serta makna yang dikandung oleh satu kosakata al-Qur'an. Namun, pada perkembangan selanjutnya usaha ijtihad itu mulai meluas seiring dengan kompleksnya permasalahan yang terjadi dan perkembangan ilmu pengetahuan yang pesat, sehingga bermunculanlah banyak buku tafsir dengan berbagai macam metode, corak, dan alirannya.[4]

Periode kedua ini merupakan periode pembukuan tafsir yang terbagi menjadi beberapa fase. Pertama, pembukuan tafsir yang tidak terpisahkan dari pembukuan hadis. Kedua, pemisahan pembukuan tafsir dari pembukuan hadis. Pada fase ini, tafsir yang dibukukan dilandaskan pada riwayat-riwayat dan pada fase ini riwayat-riwayat *isrā'īliyyat* banyak bermunculan. Ketiga, pembukuan tafsir dengan riwayat, tetapi dengan tanpa menjelaskan mata rantai sanadnya, sehingga banyak tafsir yang disandarkan pada mufassir-mufassir sebelumnya yang tidak bisa dipertanggungjawabkan kebenarannya. Pada fase inilah mucul juga tafsir-tafsir dengan berlandaskan akal *(ra'y)*. Keempat, pembukuan tafsir dengan beraneka ragam corak sesuai dengan penguasaan bidang ilmu mufassirnya.[5]

---

[4]M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat,* (Bandung: Mizan, 2014), 107.
[5]al-Rūmīy, *Buḥūth fī Uṣūl al-Tafsīr wa Manāhijuhū,* 35-38.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tafsir terus mengalami perkembangan sampat saat ini, karena pemahaman terhadap al-Qur'an merupakan kewajiban bagi manusia, khususnya umat Islam, sehingga fungsi dan peran al-Qur'an dalam kehidupan masyarakat tetap dirasakan. Maka menjadi keharusan bagi para ulama dan cendikiawan muslim untuk memberikan pemahaman dan penjelasan kepada masyarakat awam yang memiliki keterbatasan dalam kesempatan dan kemampuan untuk mendalami ayat-ayat al-Qur'an.[6] Sebagaimana firman Allah Swt.:

كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوْا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ

> Ini adalah sebuah kitab yang Kami turunkan kepadamu penuh dengan berkah supaya mereka memperhatikan ayat-ayatnya dan supaya mendapat pelajaran orang-orang yang mempunyai pikiran.[7]

وَإِذْ أَخَذَ اللهُ مِيْثَاقَ الَّذِيْنَ أُوْتُو الْكِتَابِ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُوْنَهُ

> Dan (ingatlah), ketika Allah mengambil janji dari orang-orang yang telah diberi kitab (yaitu): "Hendaklah kalian menerangkan isi kitab itu kepada manusia dan jangan kalian menyembunyikannya,"…[8]

Pada hakikatnya, maksud mempelajari tafsir adalah menggapai tujuan mulia, yaitu membenarkan semua berita yang dikandung al-Qur'an, mengambil manfaatnya, dan menerapkan hukum-hukumnya sesuai dengan jalan dan cara yang Allah kehendaki, sehingga umat manusia menyembah dan menghamba kepada Allah dengan baik dan benar.[9]

---

[6]Muhammad Ṣāliḥ al-'Uthaymīn, *Uṣūl fī al-Tafsīr,* (tt, al-Maktabah al-Islāmiyyah, 2001), 24.
[7]Kementrian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya,* 38:29, 726.
[8]Ibid, 3:187, 105.
[9]al-'Uthaymīn, *Uṣūl fī al-Tafsīr,* 24.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sejarah tafsir terus mengalami perkembangan dari generasi ke generasi dan dari tempat al-Qur'an diturunkan ke berbagai belahan dunia seiring dengan berkembangnya agama Islam, termasuk juga ke Nusantara. Interaksi antara muslim Timur Tengah dengan Nusantara terjadi pada sekitar akhir abad ke-18. Interaksi yang terjalin tersebut melalui proses panjang: pada awalnya berupa hubungan ekonomi dan dagang, kemudian disusul hubungan politik keagamaan, dan selanjutnya diikuti hubungan intelektual keagamaan.[10] Sehingga dari proses panjang interaksi tersebut tercipta dan terjalin jaringan murid-guru yang sangat kuat di antara umat Islam, khususnya antara kawasan Ḥaramayn dan Nusantara.

Ulama Nusantara di dalam mengajarkan al-Qur'an dilakukan secara bertahap, seperti belajar huruf-huruf hijaiyah (atau disebut juga belajar *alip-alipan*) sebelum naik kepada tahapan berikutnya, yaitu belajar membaca al-Qur'an.[11] Kegiatan seperti ini biasanya dilakukan di langgar-langgar. Dan pesantren menjadi tempat belajar al-Qur'an pada tahapan berikutnya, yaitu menghayati makna sakralitas al-Qur'an dan mendalami makna yang dikandungnya, dengan mempelajari buku-buku tafsir karya ulama-ulama terdahulu, serta kemudian mempersiapkan diri untuk pengamalannya dalam kehidupan bermasyarakat.[12]

Perkembangan al-Qur'an dan tafsir di Nusantara tidak bisa dilepaskan dari peran Kiai, langgar, dan pesantren. Kiai langgar dan kiai pesantren memiliki peran

---

[10]Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, (Depok: Prenadamedia Group, 2018), 1.
[11]Muhammad Barir, *Tradisi al-Qur'an di Pesisir: Jaringan Kiai dalam Transmisi Tradisi al-Qur'an di Gerbang Islam Tanah Jawa*, (Yogyakarta: Nurmahera, 2017), 63.
[12]Ibid, 64.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tersendiri di dalam mentransmisikan ajaran dan nilai-nilai yang terkandung di dalam al-Qur'an kepada santri dan masyarakatnya. Relasi kiai dan masyarakat merupakan relasi yang saling interaktif antar satu dengan lainnya. Masyarakat membutuhkan kiai dalam menjaga dan merawat urusan umat, utamanya dalam urusan keagamaan. Begitu juga sebaliknya, kiai membutuhkan masyarakat untuk dapat menerapkan nilai dan aktifitas dakwahnya.[13]

Transmisi ajaran dan nilai-nilai al-Qur'an dari kiai kepada santri atau masyarakat melalui pengajian buku tafsir ulama-ulama terdahulu. Salah satu tafsir yang menjadi buku wajib pengajian tafsir adalah *Tafsīr al-Jalālayn* karya Jalāl al-Dīn al-Suyūṭīy dan Jalāl al-Dīn al-Maḥallīy.

Di samping itu juga, kiai-kiai pesantren menyusun buku tafsir sendiri sebagai jawaban atas permasalahan sosial yang terjadi pada masanya. Banyak dari intelektual dan ulama' Nusantara yang telah menyusun buku tafsir, dari yang berbahasa daerah sampai yang berbahasa Indonesia, dari yang dengan metode tematik, konsentrasi pada juz atau surat tertentu sampai tafsir 30 juz, dan yang ditulis secara personal atau pun secara kolektif. Seperti *Tafsir Surat al-Fatihah* karya H. Hasri (Cirebon: Toko Mesir, 1969), *Kandungan al-Fatihah* karya Bahroem Rangkuti (Jakarta: Pustaka Islam, 1960), *Al-Burhan, Tafsir Juz 'Amma* karya H. Abdul Karim Amrullah (Padang: Al-Munir, 1922), *Al-Hidayah Tafsir Juz 'Amma* karya A. Hassan (Bandung: Al-Ma'arif, 1930), *Tafsir Qur'an Karim* karya H. Mahmud Yunus (Jakarta: Pustaka Mahmudiya, 1957 cetakan VII), *Tafsir al-Bayan* karya T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy (Bandung: Al-Ma'arif, 1966), *Samudra al-*

[13] Ibid, 182.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Fatihah karya Bey Arifin (Surabaya: Arini, 1972), *Tafsir al-Azhar* karya Haji Abdul Malik Abdul Karim Amrullah/Hamka (Jakarta: Pembina Mas, 1967, cetakan I), *Al-Qur'an dan Tafsirnya* disusun Tim dari Departemen Agama Republik Indonesia (Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penerjemah/Penafsir al-Qur'an, 1975, 11 jilid), *Al-Qur'an dan Tafsirnya* disusun Tim Badan Wakaf UII (Yogyakarta: PT. Dana Bhakti Wakaf Universitas Islam Indonesia, 1995), *Tafsir Tematik al-Qur'an tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama* disusun Majlis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam PP Muhammadiyah (Yogyakarta: Pustaka SM, 2000), dan *Tafsir al-Misbah, Pesan dan Kesan dan Keserasian al-Qur'an* karya M. Quraish Shihab (Jakarta: Lentera Hati, 2000).[14]

Tafsir merupakan produk yang dihasilkan mufasir melalui proses mendialogkan antara teks, pembaca, dan realitas sebagai respon terhadap kehadiran kitab suci al-Qur'an. Maka betapa pun teks al-Qur'an bersifat suci, namun hasil pemikiran mufasir untuk mengungkap kebenaran yang terkadung di dalam al-Qur'an tidak lagi kebenaran asli ilahiah, melainkan sudah bercampur dengan hasil pemikiran manusia insaniah.

Dengan demikian, produk tafsir akan dipengaruhi latar keilmuan, konteks sosio-historis dan bahkan kepentingan mufasirnya. Sehingga kebenaran produk tafsir tersebut tidak dapat bersifat universal, melainkan bersifat nisbi-relatif dan tentatif. Oleh karena itu, tolok ukur kebenaran suatu penafsiran adalah sejauh mana

[14] Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika hingga Ideologi*, (Yogyakarta: LKiS, 2013), 59-64.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

suatu interpretasi menangkap gagasan ideal moral yang hendak disesuaikan dengan konteks atau semangat zamannya.[15]

Kalau demikian, kajian epistemologi dalam tafsir merupakan sesuatu yang penting untuk dilakukan untuk mengetahui sumber-sumber penafsiran, metode penafsiran, dan validitas sebuah karya tafsir dapat dipertanggungjawabkan. Epistemologi merupakan suatu disiplin ilmu yang penting untuk dikaji khususnya dalam wilayah tafsir.[16] Karena problem epistemologi sesungguhnya bukan hanya problem filsafat, melainkan juga memuat problem seluruh disiplin ilmu-ilmu keislaman.

Epistemologi dalam tafsir dijadikan sebagai ilmu yang menelaah secara kritis-analisis tentang dasar teoritis dalam tafsir, baik dari sumber, metode, dan corak yang digunakan dalam penulisan tafsir. Sehingga sebuah tafsir, melalui kajian ini, akan diketahui sumber penafsirannya, metode dan corak penafsirannya, bahkan validitas penafsirannya.

Di antara karya-karya ulama' Nusantara adalah *Kitāb al-Tafsīr* karya Ahmad Basyir Abdullah Sajjad dari Guluk-Guluk Sumenep Madura. Buku tafsir karya Ahmad Basyir AS ada dua buah buku. Buku pertama menjelaskan tentang ayat-ayat *kawniyyāt*, dan buku kedua menjelaskan tentang ayat-ayat yang berkaitan dengan hukum Islam. Buku yang menjadi objek penelitian ini adalah buku kedua, yaitu buku yang menjelaskan tentang ayat-ayat yang berkaitan dengan hukum Islam. Pada awalnya buku ini digunakan sebagai buku ajar materi kuliah Tafsir di

[15]Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 21.
[16]Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: LKiS, 2010), ix.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Institut Ilmu Keislaman Annuqayah (INSTIKA) sekitar tahun 1980/1990-an (waktu itu masih bernama Sekolah Tinggi Ilmu Syariah Annuqayah/STISA dengan satu fakultas, Syari'ah, dan satu program studi, Tafsir Hadis).

Ahmad Basyir AS tidak mengawali karya tafsirnya dengan kata pengantar seperti lazimnya orang yang menyusun buku. Ahmad Basyir AS mengusung empat tema besar dalam tafsirnya, ayat warisan, ayat *jināyah*, ayat pernikahan, dan ayat makanan-minuman. Dari setiap ayat yang ditafsirkan, Ahmad Basyir AS menjelaskan pemahaman dari aspek kebahasaan, sebab-sebab turunnya ayat, penafsiran secara global, dan penjabaran secara luas tentang hukum-hukum Islam yang terkandung di dalamnya. Di samping itu, Ahmad Basyir AS tidak menyebutkan kitab-kitab yang menjadi rujukannya dalam menyusun *Kitāb al-Tafsīr* ini, meski di banyak tempat Ahmad Basyir AS mengutip banyak pendapat dari ulama'-ulama' sebelumnya. Tidak adanya keterangan tertulis dari Ahmad Basyir AS tentang karya tafsirnya ini membuat penulis tertarik untuk mengkajinya dari segi epistemnya.

Penelitian epistemologi tafsir Ahmad Basyir AS ini untuk mengungkap sumber-sumber yang menjadi rujukannya di dalam menafsirkan ayat dan metode yang dipakai dalam penyusunan tafsirnya. Selain itu, penulis ingin mengetahui validitas atau tolok ukur kebenaran dalam penafsirannya.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan penjabaran latar belakang di atas, dibutuhkan rumusan masalah sehingga penelitian yang dilakukan menjadi lebih terarah, yaitu

1. Apa sumber rujukan Ahmad Basyir AS di dalam menyusun *Kitāb al-Tafsīr*?

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2. Bagaimana metode yang digunakan Ahmad Basyir AS di dalam menyusun *Kitāb al-Tafsīr*?
3. Bagaimana tolok ukur validitas *Kitāb al-Tafsīr* karya Ahmad Basyir AS?

C. Tujuan Penelitian

Tujuan yang ingin dicapai oleh penulis dengan penelitian ini adalah

1. Menjelaskan sumber-sumber yang menjadi rujukan Ahmad Basyir AS dalam menyusun *Kitāb al-Tafsīr*
2. Menjelaskan metode yang digunakan Ahmad Basyir AS dalam menyusun *Kitāb al-Tafsīr*
3. Menjelaskan validitas atau tolok ukur kebenaran penafsiran Ahmad Basyir AS menggunakan teori di dalam filsafat ilmu.

D. Kegunaan Penelitian

Dalam penelitian ini ada dua kegunaan yang akan dicapai, yaitu teoritis dan praktis. Secara teoritis penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi dalam menambah khazanah keilmuan Islam bagi kalangan sarjana muslim, utamanya yang menekuni bidang al-Qur'an dan tafsir. Karena penelitian ini dalam rangka mengenal lebih dalam buku tafsir karya ulama' Nusantara, yaitu *Kitāb al-Tafsīr* karya Ahmad Basyir AS, dan memberikan informasi mengenai perangkat ilmu tafsir yang digunakan untuk proses penafsiran *Kitāb al-Tafsīr* oleh Ahmad Basyir AS. Dari sisi nilai praktis, penelitian ini diharapkan dapat memberikan solusi atas problem-problem yang terjadi dalam kehidupan sehari-hari, seperti penguatan akidah dan masalah-masalah hukum.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

E. Kerangka Teoritik

Kitāb al-Tafsīr merupakan literatur tafsir karya Ahmad Basyir AS dan keberadaannya tidak bisa dilepaskan dari konstruk sosial kehidupan penulisnya, sehingga di dalamnya tentu terdapat suatu proses interaksi dialogis antara teks al-Qur'an, pemikiran Ahmad Basyir AS sebagai penulisnya, dan realitas sebagai konteks sejarah lokalitasnya.

Oleh karena itu, untuk mengetahui hubungan konstruk sosial dan buku ini yang dua-duanya tidak terpisahkan dalam proses penulisannya, kajian ini menggunakan teori hermeneutik, sehingga nanti bisa diketahui latar belakang dan tujuan dari penulisan buku ini.

Selain teori di atas, penelitian ini juga menggunakan teori interteks dalam rangka mengetahui hubungan buku ini dengan teks-teks yang terdapat pada buku-buku tafsir yang mendahului, sehingga bisa diketahui buku-buku tafsir yang menjadi rujukan dari penulisan buku ini.

Untuk mengetahui validitas penafsiran Ahmad Basyir AS, penelitian ini menggunakan teori koherensi dalam epistemologi, yaitu sebuah penafsiran dapat dikatakan benar jika ia sesuai dengan proposisi-proposisi sebelumnya.

F. Penelitian Terdahulu

Banyak literatur-literatur terdahulu yang mengkaji masalah epistemologi kitab tafsir, tetapi belum ada kajian terhadap *Kitāb al-Tafsīr* karya Ahmad Basyir AS ini. Demi menghindari terjadinya kesamaan materi penelitian dengan yang terdahulu, maka perlu untuk merujuk pada penelitian-penelitian yang ada. Di antara penelitian dan kajian terdahulu:

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1. Skripsi, *Kitāb al-Tafsīr li al-Shaykh Aḥmad Bashīr 'Abdullāh Sajjād (Dirāsah Taḥlīliyyah Manhajiyyah)*, Faishal Khair, Institut Ilmu Keislaman Annuqayah (INSTIKA) Guluk-Guluk Sumenep, 2012. Kesimpulan dari skripsi ini adalah buku tafsir yang pertama menjelaskan ayat-ayat tentang al-Qur'an dan semesta *(kawniyyat)* dan buku tafsir yang kedua menjelaskan tentang ayat-ayat hukum (*mawārith* dan *munākahah*). Dua kitab tersebut menggunakan metode tafsir *ijmālīy* dan *mawḍū'īy*.
2. Buku, *Epistemologi Tafsir Kontemporer,* Abdul Mustaqim. Buku ini diangkat dari disertasi doktoralnya di Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Jogjakarta. Buku ini membahas secara terperinci ruang lingkup kajian kontemporer, mulai dari tipologinya, asumsi dasar, metode penafsiran, serta validitas tafsir kontemporer yang diwakili oleh dua tokoh yang cukup representatif, yaitu Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur. Penulis mengawali kajiannya ini dengan membagi perkembangan epistemologi tafsir sejak masa Nabi Saw hingga era modern kontemporer menjadi tiga periode, yaitu era formatif dengan nalar mistis, era afirmatif dengan nalar ideologis, dan era reformatif dengan nalar kritis.
3. Skripsi, *Epistemologi Tafsir Rawāi' al-Bayān Karya 'Ālī al-Ṣābūnīy,* Danang Fachti Adz-Dzikri, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Jogjakarta, 2016. Sumber penafsiran al-Ṣābūnīy adalah al-Qur'an, Hadis Nabi, pendapat sahabat dan tabiin, *qirā'ah mutawātirah*, *ra'y*, kitab-kitab tafsir sebelumnya, pendapat ulama', syair-syair Arab *Isrā'īliyyāt*. Metode kitabnya menggunakan metode *taḥlīlīy*. Sedangkan validitas penafsirannya diuji dengan teori koherensi.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Berdasarkan sependek pengetahuan penulis, belum ada kajian yang mengkaji *Kitāb al-Tafsīr* karya Ahmad Basyir AS secara komprehensif yang mengungkap sisi epistemologinya sebagaimana yang akan dilakukan dalam penelitian ini.

G. Metode Penelitian

Penelitian akan berjalan dengan cepat, terarah, dan mencapai tujuan yang diharapkan ketika menggunakan metode yang benar untuk menjelaskan objek penelitian. Secara terperinci metode dalam penelitan ini dirumuskan sebagai berikut:

1. Jenis dan Pendekatan Penelitian

   Penelitian ini merupakan penelitian/kajian pustaka melalui pendekatan kualitatif yang dimaksudkan untuk mendapatkan data tentang seluk beluk penafsiran Ahmad Basyir AS dan disajikan secara deskriptif-analitis. Secara lebih terperinci, penelitian ini berusaha mendeskripsikan epistemologi tafsir Ahmad Basyir AS, dari sumber-sumber rujukannya, metode dan validitas penafsirannya.

2. Sumber Data Penelitian

   Data primer dari penelitian ini adalah buku tafsir yang kedua karya Ahmad Basyir AS, yaitu *Kitāb al-Tafsīr*. Selain itu, menjadi data sekunder adalah karya beliau yang lain, yaitu *Mukhtaṣar 'Ulūm al-Qur'ān,* juga catatan-catatan atau buku yang menjelaskan tentang biografi beliau, yang jumlahnya masih sangat terbatas, dan wawancara dengan beliau semasa hidupnya, keluarga dekat, teman sejawat, dan santri-santri beliau. Hal ini untuk mengetahui latar

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

belakang sosio-kultural dan intelektual beliau. Berikut juga buku-buku yang sesuai dengan tema yang dibahas penulis sehingga bisa melengkapi kebutuhan dari sumber data primer.

3. Teknik Pengumpulan Data

Data-data yang berhubungan dengan penafsiran Ahmad Basyir AS ditelusuri dari karya-karya Ahmad Basyir AS sendiri yang notabene menjadi sumber data primer. Sedangkan sumber data sekunder dibutuhkan untuk melakukan analisa yang tajam terhadap masalah yang sedang diteliti, sehingga hasil penilitian yang diperoleh bisa dipertanggungjawabkan dengan baik. Kemudian dari kedua sumber di atas, dilakukan inventarisasi dan seleksi yang ketat dengan tujuan mempermudah di dalam analisis data.

4. Teknik Analisis Data

Dalam menganalisa data yang sudah terkumpul, digunakan *content analysis* untuk menganalisa tujuan, kerangka berpikir, langkah-langkah metodis, dan ideologi Ahmad Basyir AS yang tersembunyi di balik penafsirannya dalam *Kitāb al-Tafsīr*. Analisa data juga dilakukan dengan menggunakan metode deskriptif-analitis, hal ini digunakan untuk meneliti dan menganalisa data yang sudah terkumpul, sehingga bisa menggambarkan hasil penelitian yang komprehensif dan jelas.

Kemudian untuk mengetahui kondisi objektif latar belakang pendidikan dan kondisi sosio-kultural Ahmad Basyir AS, penulis menggunakan pendekatan historis-filosofis, sehingga bisa diketahui faktor sosio-kultural yang membentuk dan menginspirasi Ahmad Basyir AS dalam menulis tafsir.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kemudian untuk mengungkap validitas tafsir Ahmad Basyir AS, penulis menggunakan teori yang ada epistemologi itu sendiri, yaitu teori koherensi. Teori ini menyatakan bahwa standar kebenaran itu dibentuk oleh hubungan internal antara pendapat-pendapat atau keyakinan-keyakinan itu sendiri. Dengan kata lain, sebuah penafsiran itu dianggap benar jika ada konsistensi logis-filosofis dengan proposisi-proposisi yang dibangun sebelumnya.[17]

Secara umum langkah-langkah yang akan dilakukan penulis adalah:

a. Menginventarisasi data dan menyeleksinya, baik data yang didapatkan dari buku-buku primer dan sekunder ataupun dari hasil wawancara tentang sejarah hidup tokoh yang dikaji, dalam penelitian ini Ahmad Basyir AS.
b. Mengkaji data yang sudah diinventarisasi dan diseleksi secara cermat dan komprehensif kemudian mengabstraksikan dan mendeskriptifkan isi dari *Kitāb al-Tafsīr*, sehingga bisa diketahui sumber-sumber rujukannya, metode dan validitas penafsirannya.
c. Menarik kesimpulan dari analisa terhadap *Kitāb al-Tafsīr* sebagai jawaban atas rumusan masalah yang dipaparkan.

H. Sistematika Pembahasan

Penulis akan menggambarkan secara umum pokok pembahasan tesis ini. Tesis ini terdiri dari lima bab dan setiap bab terdiri dari beberapa sub pembahasan. Bab pertama merupakan metodologi dan landasan penelitian tesis ini, yaitu latar

[17] Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 291.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

belakang masalah dan rumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, kerangka teoritik, penelitian terdahulu, metode penelitian, dan sistematika pembahasan.

Bab kedua menjelaskan secara umum tentang epistemologi tafsir sebagai landasan teori penelitian ini yang meliputi pengertian epistemologi dan tafsir, pembahasan epistemologi tafsir yang meliputi sumber, metode, dan validitas penafsiran, serta sejarah dan perkembangan epistemologi tafsir.

Bab ketiga menjelaskan tentang kondisi sosio-historis kehidupan dan genealogi keilmuan Ahmad Basyir AS, serta gambaran umum tentang *Kitāb al-Tafsīr*.

Bab keempat menjelaskan epistemologi tafsir Ahmad Basyir AS yang meliputi sumber-sumber rujukan Ahmad Basyir, metode, dan validitas penafsirannya.

Bab kelima merupakan bab penutup yang berisi kesimpulan dari pembahasan pada bab-bab sebelumnya sekaligus jawaban dari rumusan masalah yang telah dirumuskan di awal, dan saran-saran penting untuk penelitian selanjutnya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB II

KONSTRUKSI UMUM EPISTEMOLOGI TAFSIR

A. Epistemologi: Definisi, Sejarah dan Ruang Lingkunya

Epistemologi berasal dari dua kata bahasa Yunani yaitu *Episteme* yang berarti pengetahuan dan *logos* yang berarti perkataan, pikiran, atau ilmu. Kata *Episteme* sendiri dalam bahasa Yunani berasal dari kata kerja *Epistemai* yang berarti meletakkan, mendudukkan atau menempatkan. Jadi, secara Etimologi, Epistemologi berarti pengetahuan sebagai usaha untuk menempatkan sesuatu dalam sebuah keduduk.

Secara terminologi, epistemologi atau teori pengetahuan adalah cabang filsafat yang membahas tentang hakikat dan lingkup pengetahuan, pengandaian, dasar-dasar, serta pertanggung jawaban terhadap pernyataan mengenai pengetahuan yang dimiliki.[1]

Louis Katsoff memberikan pandangan berbeda. Menurutnya, epistemologi merupakan rumpun dari filsafat yang menelusuri awal mula, susunan, metode dan sahnya sebuah pengetehauan. Dalam konteks ini, epistemologi dapat disebut sebagai "teori pengetahuan" (*Theory of knowledge* atau nadzriyatul ma'rifah*)*.

Sementara J.F. Ferrier, tokoh yang mempulerkan term epistemologi, membedakan antara cabang filsafat epistemologi dan ontologi. Baginya, epistemologi merupakan sebuah cara atau metode untuk mencari pengetahuan sedangkan ontologi adalah kajian terhadap hakikat pengetahuan itu sendiri.[2] Anton

---

[1] P. Hardono Hadi, *Epistemologi Filsafat Pengetahuan* (Yogyakarta: Belukar, 2006), 20.
[2] Ahmad Tafsir, *Pengantar Filsafat Umum: Dari Thales Sampai Nietzhea* (Bandung: Rosdakarya, 2006) 39.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Bakker dan Achmad Charris Zubair mengatakan bahwa epistemologi adalah ilmu pengetahuan yang secara khusus mengkaji dan mempertanyakan apa yang disebut dengan pengetahuan, dari mana pengetahuan tersebut diperoleh serta bagaimana cara memperoleh pengetahuan tersebut.[3] Sedangkan menurut Azyumardi Azra, beliau menambahkan bahwa epistemologi sebagai ilmu yang membahas keaslian, pengertian, struktur, metode, dan validitas ilmu pengetahuan.[4]

Dalam sejarahnya, munculnya epistemologi tidak bisa dilepaskan dari proses dialektika pemikiran filusuf Yunani yang menjadi awal lahirnya filsafat. Dalam perkembanganya epistemologi kemudian berubah menjadi sebuah paradigma teoritis ilmu pengetahuan. kaum "sofis" yang melahirkan paham relativitas kebenaran, bahkan manusia ditempatkan pada sumber kebenaran. Kemudian muncul Socrates dengan optimisme pencerahan untuk membuktikan bawa kebenaran juga dapat diperoleh dengan kemampuan akal manusia. Dengan metode induksi ia merumuskan kebenaran sesuatu. Pada akhirnya, pengaruh sofisme dapat diredam oleh paham Sokrates.[5]

Runtuhnya paham kaum sofis menjadi bukti bahwa optimisme Sokrates terhadap kemampuan akal manusia menjadi arah baru ilmu pengathuan, lalu pada tahap selanjutnya mucullah Plato dan Ariestotales yang berkeyainan bahwa kebenaran sesuatu dapat diperoleh secara obyektif tanpa kehilangan relativitas kebenaran.[6] Meskipun keduanya merupakan anak ideologi Sokrates tapi keduanya

---

[3]Anton Bakker dan Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), 25.
[4]Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi di Tengah Tantangan Milenium III* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2012), 146.
[5] Ahmad Tafsir, *Pengantar Filsafat Umum,* 47
[6]Kees Bertens, *Sejarah Filsaat Yunani,* (Yogyakarta: Kanisus, 1999), 129.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memiliki perbedaan kajian. Plato lebih kepada Paham Idea menjadi kebenaran idea yang komplek dengan manusia yang hanya mampu menjelaskan bayangan ide tersebut, sedangkan Ariestoteles lebih pada kajian fisika yang menitik beratkan terhadap realitas gerak fisika. [7]

Adapun ruang lingkup kajian epistemologi adalah sumber, asal mula, dan sifat dasar dan validitas pengetahuan. Oleh sebab itu, Epistemologi juga disebut dengan *theory of knowledge* atau teori pengetahuan. Secara sederhana, epistemologi menyangkut dua hal; *pertama* apa yang dapat kita ketahui (*what can we know*), *kedua* bagaimana mengatahuinya (*how we know*). Pada intinya persoalan pokok dalam epistemologi adalah seputar kepercayaan (*belief*), pemahaman (*understanding*), alasan (*reason*), pertimbangan (*judgement*), sensasi rasa (*sensation*), imajinasi (*imagination*), pengandaian (*supposing*), penerimaan (*guesting*), pembelajaran (*leraning*) dan pengabaian) (*forgetting*).[8]

B. Epistemologi Tafsir

Pembahasan epistemologi tafsir tidak lepas dari tiga kajian penting, yakni sumber, metode dan validitas penafsiran. Secara etimologi, tafsir yaitu menjelaskan (al-Iḍah), menerangkan (al-Bayān), menyibak (al-Kasȳf), dan merinci *al-Tafshīl*. Kata tafsir diambil dari kata al-Faṣr yang memiliki padanan arti dengan *al-Ibānah* dan *al-Kasȳf* yang keduanya menurut Amin Suma memiliki berarti membuka yang tertutup.[9]

---

[7]Ibid., 129
[8]Suparlan Suhartono, *Filsafat Ilmu Pengetahuan: Eksistensi dan Hakikat Ilmu Pengetahuan,* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2004), 117.
[9] Muhammad Amin Suma*, Ulumul Qur'an*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2014), 309.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sedangkan secara terminologi, beberapa ahli memberikan makna yang beragama. Al-Zarkāshī mendefinisikan tafsir sebagai ilmu untuk mengetahui memahami kitab Allah yang telah di turunkan kepada Nabi Muhammad dan memahami makna-maknanya dan hukum yang dikeluarkannya serta hikmah-hikmahnya.[10] Menurut al-Ẓarqāni, tafsir adalah ilmu yang membahas tentang Alquran dari segi dalalahnya atas memahami maksud Allah dengan batas kemampuan manusia.[11] Sedangkan Nashruddin Baidan memberikan pengertian tafsir adalah menjelaskan atau menerangkan makna-makna yang sulit pemahamannya dari ayat-ayat Alquran tersebut.[12] Sedangkan menurut al-Kilby Tafsir adalah menjelaskan Alquran, menerangkan maknanya dan menjelasakan apa yang dikehendakinya dengan nashnya atau dengan isyaratnya.[13]

Dari beberapa pengertian yang telah dipaparkan diatas dapat dipahami bahwasanya tafsir sebenarnya merupakan alat yang digunakan oleh mufasir untuk memahami dan mengungkap makna Alquran.

Sebagai ilmu pengetahuan, tafsir membatasi pembahsannya hanya tentang metode dalam memahami dan menjelaskan al-Qur'an. Namun dalam ranah epistemologi, tafsir bertugas sebagai perangkat metodologi yang mencakup kaidah tekstualis lingusitik normatif dan kontekstualis historis. Yang *pertama* bermaksud untuk menarik makna dari teks al-Qur'an apa adanya sedangkan yang *kedua* bermaksud dan menafsirkan al-Qur'an melalui pendektan interdispliner dan

---

[10] Badruddin al-Zarkasy, *Al-Burhan fi Ulumil Quran*(Beirut: Darr al-Ma'rifa, 1972), 13.
[11] Muhammad Abdu al-'Azim al-Zarqani, *Manahilul Irfan fi Ulumi al-Qur'an* (T.k, T.p, T.t) Jil. 2, 3.
[12] Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*(Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), cet, II, 67.
[13] Hasbi Ash Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Alquran/Tafsir*(Jakarta: Bulan Bintang, 1986), 178.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pengaruh kondisi sosial tertentu. Hemat penulis, Epistemologi tafsir menempati posisi yang sentral dalam keilmuan modern. Sebab, perkembangan peradaban manusia yang dinamis sehingga kebutuhan terhadap tafsir al-Qur'an menjadi hal yang sangat urgen. Disisi yang lain sebagai sumber hukum dan petunjuk, al-Qur'an menjadi tempat penyadaran bagi segala bentuk pemikiran manusia. [14]

1. Sumber Penafsiran

Untuk menjadi seorang mufassir, seseorang harus benar-benar menguasai banyak cabang ilmu pengetahuan, lebih-lebih yang berhubungan dengan al-Qur`an, seperti sejarah al-Qur`an dan orang-orang Arab, riwayat dari Rasulullah Saw., para sahabat dan tabiin, tata bahasa dan bahasa Arab. Sehingga tafsir yang dihasilkan benar-benar terbebas dari penyelewengan.

Dari hal itu, keotentikan tafsir disandarkan pada tafsir dengan al-Qur`an, al-Hadis, riwayat dan pendapat dari para sahabat dan tabiin, dan tafsir kata yang didasarkan pada arti kata bahasa Arab yang *fuṣḥā*.

1. Tafsir dengan al-Qur`an

Paling mulianya tafsir adalah tafsir al-Qur`an dengan al-Qur`an, karena tidak satupun yang lebih mengetahui kalam Allah kecuali Allah.[15] Contoh penafsiran al-Qur`an dengan al-Qur`an:

Pada surat al-Fātihah terdapat ayat مَالِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ. Lafaz يَوْمِ الدِّيْنِditafsiri oleh ayat terakhir surat al-Infiṭār (17-19):

[14]Komaruddin Hidayat, *Bahasa Agama* (Jakarta: Penerbit Mizan, 2007), 15.
[15] Muhammad bin Luthfi al-Ṣabbāgh, *Lamaḥāt fī 'Ulūm al-Qur`an wa Ittijāhāt al-Tafsīr,* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1990), 261.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّيْنِ. ثُمَّ مَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّيْنِ. يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلّٰهِ.

Kata كلمات pada surat al-Baqarah ayat 37 فَتَلَقّٰى آدَمُ مِنْ رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ ditafsir dengan ayat 23 pada surat al-A'raf:

قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُوْنَنَّ مِنَ الْخَاسِرِيْنَ.

2. Tafsir dengan Hadis

Ayat-ayat al-Qur`an tidak saling menafsiri secara keseluruhan, maka posisi hadis sebagai penafsir al-Qur`an menjadi sumber kedua. Imam Shāfi'ī berkata, "Semua yang diputuskan Rasulullah Saw. berasal dari pemahaman beliau terhadap al-Qur`an."[16] Menurut Makḥūl, al-Qur`an lebih membutuhkan hadis dari pada hadis terhadap al-Qur`an. Karena, kata Imam Ahmad bin Hanbal, hadis menafsirkan dan menjelaskan al-Qur`an.[17] Walakin tetap perlu diperhatikan bahwa tidak semua hadis bisa diterima sebagai tafsir, hanya hadis dengan status *ṣaḥīḥ* dan *ḥasan* yang bisa diterima sebagai tafsir. Contoh hadis yang menafsirkan dan menjelaskan al-Qur`an adalah praktek dan tata cara shalat. Seperti juga ayat tentang puasa pada surat al-Baqarah ayat 187:

[16] Muhammad Ṣafā`, *'Ulūm al-Qur`an min Khilāl Muqaddimāt al-Tafsīr,* (Beirut: Muassasah al-Risālah, 2004), 228.
[17] Muhammad Abū Shahbah, *al-Isrā`īliyyat wa al-Mauḍū'āt fī Kutub al-Tafsīr,* (Beirut: Maktabah al-Sunnah, tt), 46.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

كُلُوْا وَاشْرَبُوْا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ

`Ādī bin Ḥātim bertanya kepada Rasulullah Saw maksud dari الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ, Rasulullah menjawab, sebagaimana diriwayatkan oleh Imam Bukhari, "Yaitu gelapnya malam dan terangnya siang."

3. Tafsir Sahabat dan Tabiin

Para sahabat dan tabiin dalam memahami al-Qur`an berbeda satu sama lain, tergantung kemampuan akal mereka di dalam menerima arti dan maksud yang terkandung di dalam al-Qur`an. Dalam menafsirkan al-Qur`an, mereka berpedoman pada tafsir al-Qur`an, tafsir Rasulullah Saw., dan hasil ijtihad mereka.[18] Abū Shahbah menyatakan bahwa banyak riwayat tafsir sahabat dan tabiin tidak sahih, karena mereka banyak meriwayatkan cerita-cerita *isrāīliyyāt* yang mereka dapatkan dari ahlul kitab yang masuk Islam.[19]

Contoh tafsir sahabat, surat al-Māidah ayat 10, وَالْأَنْصَاب وَالْأَزْلَام. Ibnu Abbas berkata, " الأزلام adalah anak panah yang digunakan untuk menentukan bagian pada beberapa perkara. الأنصاب adalah berhala-berhala yang menjadi tempat berkurban."

[18] Ḥusain al-Dhahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1999), I/29.
[19] Muhammad Abū Shahbah, *al-Isrā`īliyyat wa al-Mauḍū'āt…* 42.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Contoh tafsir tabiin, surat al-Māidah ayat 103, مَا جَعَلَ اللهُ مِنْ بَحِيْرَةٍ وَّلَا سَآئِبَةٍ.

Sa'īd bin Musayyab berkata, " بحيرة adalah unta yang susunya dikhususkan untuk tuhan-tuhan orang jahiliyah, sehingga tak seorangpun yang memerahnya. سائبة adalah unta yang tidak diberi muatan dan dilepaskan sebagai persembahan bagi tuhan-tuhan orang jahiliyah."[20]

4. Tafsir dengan Ijtihad

Yang menjadi landasan tafsir dengan ijtihad adalah hadis yang menceritakan percakapan Rasulullah Saw. dengan Mu'ādh bin Jabal ketika akan mengutusnya ke Yaman.[21] "Dengan apa kamu akan memutuskan?" Tanya Rasulullah. "Dengan kitab Allah." Jawab Mu'ādh. "Jika kamu tidak mendapatkan?" Tanya Rasulullah lagi. "Dengan sunnah Rasul." Jawab Mu'ādh. Rasulullah bertanya lagi, "Jika kamu tidak mendapatkan?" Mu'ādh menjawab, "Saya akan berijtihad dengan pendapatku." Rasulullah menepuk dada Mu'ādh dan berkata, "Segala puji bagi Allah yang telah memberi taufiq kepada utusan Rasulullah untuk sesuatu yang diridainya."

Begitupun, para ulama` memberikan persyaratan yang sangat ketat atas kebolehan menafsiri al-Qur`an dengan hasil ijtihad. Salah satu tafsir yang sangat terkenal menggunakan tafsir dengan ijtihad ini adalah *Mafātīḥ al-Ghayb* karya Fakhruddin al-Rāzī.

---

[20]al-Ṣabbāgh, *Lamaḥāt fī 'Ulūm al-Qur`an…* 263.
[21]Ibid, 282.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

5. Tafsir Bahasa

Salah satu yang harus dikuasai oleh seorang mufassir adalah penguasaan yang sangat mumpuni di dalam bidang bahasa Arab. Mujāhid berkata, "Tidak boleh bagi siapapun yang beriman kepada Allah membicarakan kitab Allah jika tidak menguasai bahasa Arab." Karena dengan pengetahuan dan penguasaan atas bahasa Arab, mufassir bisa mengetahui arti setiap kata, memahami hakikat dari beberapa lafaz yang berbeda-beda.[22]

Pengetahuan dan penguasaan bahasa Arab meliputi segala bidang yang berhungan dengannya, seperti sinonim dan antonim, *wujūh* dan *naẓāir*, pengambilan asal kata, dan lain-lain.

2. Metode Penafsiran

Ditinjau dari sejarah perkembangan tafsir al-Qur'an dari dulu hingga saat ini, secara garis besar, penafsiran al-Qur'an dilakukan melalui empat metode, yaitu: global *(ijmāliy)*, analitis *(tahlīliy)*, perbandingan *(muqārin)* dan tematik *(mauḍū'iy).*[23]

1 Metode Global *(Ijmāliy)*

Metode ini berusaha menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an secara ringkas tapi menyeluruh, dengan bahsa populer, mudah dimngerti dan enak dibaca.[24] Sesuai dengan namanya, metode ini hanya menguraikan makna-makna umum yang dikandung oleh al-Qur'an. Tidak perlu menyinggung munasabah ataupun asbabun

[22] Ibid, 192.
[23]Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), 3.
[24]Ibid., 13.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

nuzul. Bahkan, kosa kata dan segi-segi keindahan bahasa al-Qur'an pun tidak mendapat porsi,[25] karena gaya bahasa yang disajikan tidak jauh berbeda dengan gaya bahasa al-Qur'an.[26] Diantara tafsir yang masuk dala kategori ini yaitu *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* karya Muḥammad Farīd Wajdī, *Tafsir al-Jalālain* karya al-Ṣuyūṭī dan al-Maḥallī serta *Tāj al-Tafāsir* karya al-Mirghānī.[27]

2 Metode Analitis *(Taḥlīliy)*

Metode ini berusaha untuk menejelaskan makna dan kandungan ayat-ayat al-Qur'an dari berbagai segi sesuai dengan pandangan, kecenderungan dan keinginan mufassirnya yang dihidangkan secara runtut sesuai dengan urutan ayat-ayat dalam mushaf.[28]

Uraian yang disajikan dalam penafsiran yang menggunakan metode ini menyangkut beberapa aspek, seperti pengertian kosa kata, konotasi kalimatnya, latar belakang turunnya ayat, munasabah serta pendapat-pendapat yang berasal dari nabi, sahabat, tabi'in ataupun ahli tafsir lainnya. Tafsir yang mengikuti metode ini akan diwarnai kecenderungan dan keahlian mufassirnya yang kemudian melahirkan berbagai corak penafsiran seperti fiqh, sufi, falsafi, *'ilmī*, *adabī ijtimā'ī* dan lain-lain.[29]

Diantara karya-karya tafsir yang menggunakan metode *taḥlīliy* yaitu, *Jāmi' al-Bayān 'An ta'wīl Āy al-Qur'ān* karya al-Ṭabārī, *Ma'ālim al-Tanzīl* karya al-Baghāwī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Adhīm* karya Ibnu Kathīr, Tafsīr *al-Manār* karya

[25]M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir* (Tangerang: Lentera Hati, 2013), 381.
[26]Baidan, *Metodologi Penafsiran...,* 13.
[27]Baidan, *Wawasan Baru*, 380-381.
[28]Shihab, *Kaidah Tafsir...,* 378.
[29]Baidan, *Metodologi Penafsiran...,* 31.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Rasyid Rīdha, *Mafātīḥ al-Ghaib* karya Fakhr al-Dīn al-Rāziy, *Tafsīr Fī dhilāl al-Qur'ān* karya Sayyid Qutub, dan lain-lain.[30]

3 Metode Komparatif *(Muqārin)*

Hidangan metode ini adalah:[31]

a) Ayat-ayat al-Qur'an yang berbeda redaksinya satu dengan yang lain, padahal secara sepintas terlihat bahwa ayat-ayat tersebut berbicara tentang persoalan yang sama.

b) Ayat yang berbeda kandungan informasinya dengan hadis Nabi

c) Perbedaan pendapat ulama menyangkut penafsiran ayat yang sama

Ciri utama dari metode ini adalah perbandingan. Dalam konteks ini al-Farmawi menyatakan bahwa yang dimaksud dengan metode komparatif adalah mengemukakan penafsiran al-Qur'an yang ditulis oleh sejumlah para penafsir.[32] Wacana yang dikembangkan dalam tafsir yang menggunakan metode komparatif ini lebih mengacu pada upaya memberikan informasi sebanyak mungkin kepada pembaca kemudian membiarkan mereka mengambil kesimpulan sendiri secara bebas.[33]

4 Metode Tematik *(Maudhū'iy)*

Metode ini adalah suatu metode yang mengarahkan pandangan kepada satu tema tertentu, lalu mencari pandangna al-Qur'an tentang tema tersebut dengan jalan menghimpun ayat yang setema kemudian menganalisis,

---

[30]Baidan, *Metodologi Penafsiran...,* 32.
[31]Shihab, *Kaidah Tafsir...,* 382.
[32]Abd al-Ḥayy al-Farmāwī, *Metode Tafsir Mawdhu'Iy*, Terj. Suryan A. Jamrah (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1994), 30.
[33]Baidan, *Wawasan Baru...,* 383.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memahaminya ayat demi ayat.[34] Sedangkan *Muṣṭafā Muslim* mendefinisaknnya sebagai ilmu yang membahas topik atau permasalahan sesuai dengan pandangan al-Qur'an melalui penjelasan satu surat atau lebih.[35] Metode tematik ini merupaan metode yang paling populer dari metode-metode yang lainnya.[36]

Tafsir tematik ini mempunyai dua bentuk kajian. *Pertama*, pembahasan mengenai satu surat secara menyeluruh dengan menjelaskan maksudnya yang bersifat umum dan khusus, menjelaskan munasabah antar berbagai masalah yang dikandungnya, sehingga surat tersebut tampak dalam bentuknya yang betul-betul utuh dan cermat. *Kedua*, menghimpun sejumlah ayat dari berbagai surat yang setema, kemudian ayat-ayat tersebut disusun sedemikian rupa dan diletakkan di bawah satu tema bahasan untuk kemudian ditafsirkan secara tematik.[37]

3. Validitas Penafsiran

Salah satu problem epistemologi dalam penafsiran al-Quran adalah menyangkut tolak ukur kebenaran sebuah penafsiran, dalam arti sejauh mana suatu produk penafsiran itu dapat dikatakan benar? Ini perlu diperhatikan mengingat produk penafsiran al-Qur'an diorientasikan untuk dijadikan pedoman hidup. Ada tiga teori kebenaran dalam perspektif filsafat Ilmu:

---

[34]Shihab, *Kaidah Tafsir...,* 385.
[35]Muṣṭafā Muslim, *Mabāḥith Fī al-Tafsīr al-Maudhū'ī* (Damaskus: Dār al-Qalam, 2000), 16.
[36]M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1994), 86.
[37]al-Farmāwī, *Metode Tafsir...,* 35-36.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1. Teori Koherensi

Teori ini menyatakan bahwa standar kebenaran itu tidak dibentuk oleh hubungan antara pendapat dengan sesuatu yang lain, tetapi dibentuk oleh hubungan internal antara pendapat -pendapat atau keyakinan itu sendiri. Dengan kata lain, sebuah penafsiran itu dianggap benar jika ada konsistensi logis-filosofis dengan proposisi-proposisi yang dibangun sebelumnya.

Dalam ranah tafsir dapat di implementasikan bahwa penafsiran bisa dikatakan memenuhi standar kebenaran jika penafsiran tersebut terletak pada konsistensi filosofis. Artinya sepanjang mufassir itu konsisten dalam memaknai suatu kalimat dan didukung para penafsir lain maka makna yang muncul tersebut bisa dikatakan benar menurut teori koherensi. Kelemahan dari teori ini adalah jikalau suatu penafsiran dibangun berdasarkan proposi-proposisi yang salah namun memeliki koherensi dan konsistensi filososfis dengan penafsiran yang lain maka penafsiran tersebut tetap di benarkan. Sehingga sulit untuk menemukan mana kebenaran yang konsisten dan kesalahan yang konsisten.[38]

2. Teori Korespondensi

Teori korespondensi menyatakan bahwa suatu proposisi itu dianggap benar jika terdapat suatu fakta yang memiliki kesesuaian dengan apa yang diungkapkannya. Jika ditarik kedalam kajian tafsir, maka suatu penafsiran dapat dikatakan benar jika berkesesuaian dengan realitas empiris, seperti al-Quran mengatakan bahwa masjid yang bertama kalai dibangun berada di kota Makkah (ali-

[38]Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: LkiS, 2009), 292.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

imran : 96). Maka pernyataan ini akan benar jika bersesuaian dengan fakta dan kenytaan yang berada di lapangan.

3. Teori Pragmatisme

Menurut teori ini, suatu proposisi dianggap benar sepanjang ia berlaku atau memuaskan, yang digambarkan secara beragam oleh perbedaan pendukung dan pendapat. Dalam kajian tafsir, teori ini akan berbicara bahwa kebenaran suatu tafsir adalah apabila suatu hasil penafsiran mampu dan berguna sekaligus memerikan solusi terhadap problem kemasyarakatan. Oleh karenanya perlu selalu dikritisi; apakah produk tersebut mempu menjawab tantangan zaman atau hanya menjadi bacaan biasa. Oleh karena itu, produk tafsir semestinya tidak menjadi produk yang dikristalkan dan disucikan, tetapi haruslah menjadi ilmu pengetahuan yang terus berkembang.

Contoh kongkrit penggunaan teori ini adalah, jika Al-Qur'an mengatakan bahwa "khamr itu diharamkan karena bahaya yang disimpan lebih besar dari pada manfaatnya", pernyataan tersebut secara pragmatis dapat dibenarkan sebab pada kenyataanya bahaya yang ditimbulkan dari sebuah khamr untuk tubuh itu lebih besar dari pada nilai guna yang ada pada khamr tersebut.

C. Perkembangan Epistemologi Tafsir: Dari Klasik Hingga Kontemporer

Usaha-usaha pemahaman dan penafsiran akan teks Alquran sebenarnya telah dimulai sejak Alquran itu sendiri di turunkan, yang mana Nabi Muhammad SAW bertindak sebagai penafsir pertama kemudian dilanjutkan oleh para sahabatnya serta oleh para ulama yang datang setalah Nabi dan para sahabatnya

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hingga saat ini.[39] Usaha-usaha pemahaman dan penafsiran terhadap teks Alquran yang berujung pada lahirnya berbagai macam karya tafsir merupakan sebuah realita umum yang telah terjadi dikehidupan. Di tengah realita ini terjadi banyak penulisan kitab tafsir dikalangan Muslim sudah menjadi barang tentu mengenai sumber, metode serta Validitas penafsiran menjadi kunci yang nantinya berujung kepada diterimanya tafsir tersebut. Dan untuk mengetahui perkembangan epistemologi tafsir dari masa awal hingga saat ini, maka penulis akan mengelompokkannya menjadi tiga preode[40]:

1. Tafsir Era Klasik (Era Formatif dengan Nalar Mitis)

Tafsir pada era klasik ini dimulai sejak pada zaman Nabi Muhammad SAW masih hidup hingga paruh abad kedua hijriyah. Tafsir pada era klasik ini berbasis pada nalar quasi kiritis.[41] Pada era ini dalam menafsirkan teks Alquran kurang memberikan porsi kepada penggunaan rasio dalam menafsirkan Alquran karena pada era ini yang mendominasi dalam penafsiran adalah model riwayat adapun rasio jarang digunakan dan dihindari penggunaanya oleh sebab itu pada era klasik ini masih belum tampak budaya kritisnya dalam menafsirkan teks Alquran.

---

[39] Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir Al-Qura'an di Indonesia* (Solo: Tiga Serangkai, 2003),1.

[40] M. Jamil, *Pergeseran Epistemolgi Dalam Penafsiran Alquran*, Jurnal Ilmiah Abdi Ilmu. Vol. 4, No. 1 Juni 2014, ISSN:1979-5408, 470.

[41] Dikatakan Nalar quasi-kritis karena model berpikir yang ada di dalamnya menggunakan simbol tokoh atau lebih tepatnya pencatutan terhadap tokoh untuk mengatasi suatu problem, jika dikaitkan dengan tafsir makah simbol tokh tersebut adalah Nabi, sahabat dan bleh juga Tabi'in, selain simbol tokoh nalar quasi-kritis cendrung belum menampakkan kekritisannyadalam menerima produk tafsir, dalam penafsiran teks Alquran lebih diposisikan sebagai subjek dan adapun realitas serta penafsiran diposisikan sebagai objek. Lihat Abdul Mustaqim, *Epistimologi Tafsir*..., 34.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pada era ini dalam menafsirkan teks Alquran mengunakan sumber-sumber seperti teks Alquran itu sendiri, hadis Nabi[42] qiraah aqwa>l dan ijtihad sahabat, tabi'in serta pengikut dari tabi'in, cerita israiliyat dan syair-syair jahiliyah. Adapun metode yang digunakan dalam menafsirkan teks Alquran ialah dengan riwāyah dan disajikan secara oral dengan sistem periwayatan disertai dengan analitis kaidah kaidah kebahasaan[43]

Adapun validitas penafsirannya adalah dengan meninjau sahih tidaknya matan dan sanad yang digunakan dalam sebuah riwayat dan juga kesesuaian antara hasil penafsiran dengan kaidah kaidah kebahasaan serta riwayat hadis yang sahih. Hal ini dikarenakan pada saat itu yang mendominasi adalah periwayatan, simbol tokoh dan pada era terbut semuanya di terima sebagai kebenaran. Adapun karakteristik dan tujuan penafsiran yang menjadi khas pada era klasik adalah sedikitnya atau hampir jarang ditemui budaya kritisme, ijmāli (global), implementatif dan praktis serta bertujuan memahami makna dan belum sampai kepada tataran magza (signifikansi) posisi teks sebagai subjek dan mufassir sebagai objek. Tafsir-tafsir yang muncul di era klasik ini masih kental dengan nalar bayâni di mana teks Alquran diposisikan sebagai dasar penafsiran dan bahasa menjadi tool of analaysisnya. Itulah sebab yang melatar belakangi Nashr Hamid Abu Zayd mengatakan bahwa peradaban orang Arab identik dengan peradaban teks. Mereka lebih senang memakai nalar langit (deduktif) ketimbang nalar bumi (induktif), di sisi lain, penafsiran mereka umumnya

[42] Dalam hal ini meliputi *aqwal* ijtihad Nabi, karena pada era ini Nabi juga andil di dalamnya dari segi kualitas penafsiran serta ijtihad Nabi lebih terpercaya kerena ia adalah orang yang menerima langsung teks Alquran dari Allah SWT.
[43] Abdul Mustaqim, *Epistimologi Tafsir*..., 34-45.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

diterima begitu saja. Dalam artian, pada era tersebut cenderung tidak ada kritisisme terhadap tafsir, ia diterima begitu saja sebagai kebenaran. Bahkan seolah para mufassir, seperti Nabi SAW, para sahabat dan tabi'in adalah representasi dari Alquran itu sendiri.[44]

Struktur Dasar Epistemologi Tafsir Era Formatif dengan Nalar Mitis

Sumber Penafsiran	Metode Penafsiran	Validitas Penafsiran	Karakteristik dan Tujuan Penafsiran
Al-Qur'an, Hadis, Qira'at, Aqwal dan Ijtihad Sahabat, tabi'in dan para atba' tabi'in, cerita Israiliyyat dan Styair-syair jahiliyah	Tafsir bi al-Riwayah, deduktif, disajikan secara oral melalui sistem periawayatan dan disertai analisis sedikit, sebatas kaidah-kaidah kebahasaan	Sahih dan tidaknya sanad dan matan sebuah riwayat, kesesuaian antara penafsiran dengan kaidah kebahasaan dan riwayat hadis yang sahih	Minimnya budaya kritisisme, , Ijmali, praktis, implementatif. Tujuan penafsiran hanya sekedar memahami makna, belum sampai pada dataran maghza. Posisi teks sebagai subjek dan penafsir sebagai objek

2. Tafsir Era Pertengahan (Era Afirmatif dengan Nalar Ideologis)

Pada era ini kegiatan menafsirkan Alquran di dominasi oleh kepentingan politik, ideologi keilmuan tertentu atau madzhab, oleh karena alasan inilah Alquran sering kali dijadikan alat untuk mengklaim atau melegitimasi oleh

[44] M. Jamil, *Pergeseran Epistemolgi*..., 474.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pemilik kepentingan tersebut. Pada era ini alur pemikirannya berbasis pada nalar ideologis.[45] Era ini pada umumnya para penafsir sudah dikelilingi dengan pemikiran ideologi tertentu yang ada akhirnya akan memengaruhi pada penafsiran mereka. Akibatnya adalah Alquran cenderung dipaksakan dan diperkosa menjadi objek kepentingan belaka untuk membela dan melegitimasi kepentingan penguasa.

Pada era pertengahan juga, muncul fanatisme akan madzhabnya dan itu secara berlebihan yang pada akhirnya mengarah pada taklid yang menyebabkan mereka hampir tidak memliki sikap toleransi kepada yang lainnya. Konsekuensinya pada generasi ini pendapat imam atau pemimpin dan pemuka tokoh sering kali dijadikan pijakan dalam menafsirkan teks Alquran dan lebih parahnya lagi pendapat tersebut diposisikan setara dengan teks itu sendiri.[46]

Pada era ini hasil penafsiran akan bertahan cukup lama jika isi kandungannya sesuai dengan kehendak penguasa dalam artian penguasa mendukung akan pendapatnya, sebaliknya hasil penafsiran akan tertolak dan tergusur dan mendapatkan penolakan dari masyarakat apabila tidak mendapat dukungan dari penguasa yang memimpinnya. Pada masa ini *truth claim* atau klain kebenaran sangatlah mencolok. Tak heran jika pada masa masi ini sering terjadi mengkafir-kafirkan sebuah karya yang disinyalir berbeda pendapat dengan kelompok meraka (penguasa).[47]

---

[45]Abdul Mustaqim, *Epistimologi Tafsir*..., 45.
[46]Ibid., 49.
[47]Ibid., 51.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Adapun sumber yang digunakan pada era ini adalah ar-Ra'yu atau akal (ijtiha}d) dan ini lebih mendominasi dari pada Alquran dan Hadis karena pada era ini posisi penafsir berdiri sebagai subjek dan menjadikan teks sebagai objek, sedangkan metode penafsiran yang diterapkan adalah metde tahlili dengan mengedepankan analisi kebahasaan dan disiplin keilmuan tiap-tiap mufassir.[48]

Adapun validitas penafsiran di era ini adalah kesesuaian hasil penafsiran dengan kepentingan penguasa atau madzhabnya serta ilmu yang digeluti leh sang penasir, sedangkan karakteristiknya yang menjadi ciri khas pada era ini adalah ideologis, atomostik ada gagasan pemaksaan non Qur'ani, cenderung *Truth Claim* dan subjektif dan sekterian dan tujuan dari penafsirannya sendiri adalah untuk kepentingan kelompok mendukung kepentingan madzhab dan penguasa serta ilmu yang ditekuni oleh sang penafsir.[49]

Sumber Penafsiran	Metode Penafsiran	Validitas Penafsiran	Karakteristik dan Tujuan Penafsiran
Akal (Ijtihad) lebih dominan daripada al-Qur'an dan hadis. Teori-teori keilmuan (filsafat, tasawuf, kalam dan sebagainya) yang ditekuni mufasir.	Tafsr bi al-Ra'y, deduktif-tahlili, dengan analisis kebahasaan dan mencocok-cocokkan dengan teori dari disiplin keilmuan atau mazhab masing-masing mufasir.	Kesesuian antara penafsiran dengan kepentingan penguasa, mazhab dan ilmu-ilmu yang ditekuni	Ideologis, sektarian, atomistic, repetitif, , pemaksaan gagasan non-Qur'ani, ada kecenderungan truth claim dan subjektif. Tujuan penafsiran untuk

[48]Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir*..., 18-19.
[49]M. Jamil, *Pergeseran Epistemolgi*..., 479.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

			kepentingan kelompok, mendukung kekuasaan, mazhab atau ilmu yang ditekuni mufasir. Posisi penafsir sebagai subjek dan teks sebagai objek.

3. Tafsir Era Modern dan Kontemporer

Dalam sejarah perkembangan tafsir al-Qur'an, masing-masing periode tafsir ternyata memiliki keunikan dan karakteristik tersendiri. Dalam hal ini, sebagaimana yang dikemukakan oleh Abdul Mustaqim, ada beberapa karakteristik yang menonjol dalam periode tafsir kontemporer, antara lain:[50]

1. Memosisikan al-Qur'an sebagai Kitab Petunjuk

Ini dimulai dari kegelisahan yang dialami oleh Muhammad Abduh terhadap produk-produk penafsiran al-Qur'an masa lalu. Menurutnya, kitab tafsir yang berkembang pada masa-masa sebelumnya umumnya telah kehilangan fungsinya sebagai kitab petunjuk bagi umat manusia (*hudan li al-nās*). Tafsir tersebut tak ubahnya hanya sebagai ladang sekedar penjelasan terhadap al-Qur'an yang diwarnai berbagai pendapat penafsir yang saling berbeda. Akibatnya, justru menjauhkan dari tujuan diturunkannya al-Qur'an.

[50]Lihat, Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Penafsiran al-Qur'an,* 159-168.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Terdapat perbedaan mendasar dari cara pandang antara mufasir pra-modern dengan mufasir modern-kontemporer. Jika pada masa pra-modern al-Qur'an dipahami sebatas pada pemahaman-pemahaman yang tertera pada teks yang ada di setiap lembaran-lembaran mushaf al-Qur'an dengan menjadikan teks sebagai pedoman realitas kehidupan sosial (*min al-naṣṣ ilā al-wāqi'*), bahkan menjadikan al-Qur'an sebagai alat untuk memperkuat ideologi, sehingga terkesan adanya "pemerkosaan terhadap ayat al-Qur'an". Maka, cara pandang mufasir modern-kontemporer adalah memahami al-Qur'an untuk dapat selaras dengan realitas yang ada tanpa ada tendensi ideologi dari mufasir. Dengan kata lain, al-Qur'an diinteraksikan kepada realitas yang berkembang (*min al-wāqi' ilā al-naṣṣ*), yakni proses penafsiran al-Qur'ān yang diawali dengan memperhatikan semangat zamannya atau mengkaji terlebih dahulu permasalahan-permasalahan realitas sosial yang melingkupinya sehingga produk tafsir yang dihasilkan lebih sesuai dengan kebutuhan masyarakat. Semangat pembaharuan masyarakat inilah yang mendorong para pembaharu untuk mengkontekstualisasikan al-Qur'an agar sesuai dengan kebutuhan masyarakat modern-kontemporer atau upaya untuk modernisasi tafsir.[51]

2. Bernuansa Hermeneutis

Di sini, Mustaqim menjelaskan, nuansa hermeneutis merupakan karakteristik tafsir era kontemporer yang lebih menekankan pada aspek epistemologis-metodologis dalam mengkaji al-Qur'an. Alhasil, tercipta

[51]Untuk lebih jelasnya, baca Lilik Ummi Kaltsum, "Studi Kritis atas Tafsir Tematis al-Qur'an", *Islamica,* Vol. 5, No. 2 (Maret, 2011), 358-360.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pembacaan yang produktif, bukan lagi sekedar pembacaan yang *repetitive* dan ideologis-tendensius. Melalui pendekatan hermeneutis ini, sebuah proses penafsiran tidak hanya membutuhkan alat atau seperangkat keilmuan yang digunakan penafsir sebelumnya, namun juga membutuhkan ilmu-ilmu lain seperti antropologi, sosiologi, sejarah, dan sebagainya, sehingga integrasi-interkoneksi antara teks dan realitas ter-*counter* dalam produk penafsiran. Dari sini juga, peran teks, pengarang, dan pembaca menjadi berimbang, sehingga otoritas penafsir terhadap penafsiran al-Qur'an terhindarkan. *Ideal moral* yang ingin disampaikan al-Qur'an juga terakomodir.

3. Kontekstual dan Berorientasi pada Spirit al-Qur'an

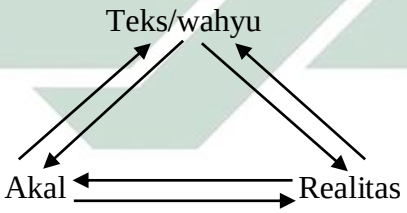
   Al-Qur'an yang turun di Arab dan menggunakan bahasa Arab, tidak menjadikannya sebagai kitab yang bersifat atomistik dan parsial, atau hanya berlaku untuk orang-orang Arab. Namun, al-Qur'an berlaku secara universal, *any where and any time.* Penggunaan pendekatan interdisipliner, seperti filsafat bahasa, semantik, semiotik, antropologi, sosiologi, sains, dan bahkan analisis gender sebagai upaya dalam memahami al-Qur'an untuk mengungkap *rūḥ al-ma'ānī* al-Qur'an yang dapat berinteraksi secara interaktif di setiap zaman tanpa batasan ruang dan waktu meskipun dalam bentuk teks yang terbatas. Adagium tersebut sudah diakui penafsir klasik, namun dimaknai dengan "pemaksaan" makna literal ke berbagai konteks situasi dan kondisi manusia, maka penafsir kontemporer memaknainya dengan mencoba melihat apa yang berada di balik teks ayat-ayat al-Qur'an yang ingin disampaikannya.

4. Ilmiah, Kritis, dan Non-Sektarian

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dikatakan ilmiah karena produk tafsirnya dapat dibuktikan dan diuji kebenarannya berdasarkan konsistensi metodologi yang dipakai mufasir dan siap menerima kritik dari *readers*. Dikatakan kritis dan non-sektarian, karena umumnya para mufasir kontemporer tidak terjebak pada kungkungan mazhab dan mencoba mengkritisi pendapat-pendapat ulama dulu dan juga kontemporer yang sudah tidak kompatibel dengan era sekarang.[52]

Tafsir kontemporer merupakan sebuah tafsir yang bersumber dari tiga elemen, yakni teks, akal, dan realitas. Ketiganya mempunyai hubungan dan keterkaitan yang erat. Al-Qur'an dipahami melalui pesan-pesan yang memang sudah tercantum di dalam al-Qur'an itu sendiri, juga teks-teks lain yang mendukung. Namun demikian tidak secara serta-merta menghilangkan fungsi akal. Akal dapat berdialek dengan teks, begitu juga dengan realitas, hal ini Mustaqim menyebutnya "paradigma fungsional". Maka jika digambarkan adalah sebagai berikut:



[52]Karakteristik tafsir kontemporer yang telah dipaparkan penulis di atas diambil dari pendapatnya Abdul Mustaqim, tentunya penulis memunculkan karakteristik-karakteristik yang telah disebutkan oleh beliau, meskipun terdapat analisis dari penulis. Sejatinya, karakteristik dalam poin ini sudah terakomodir dalam karakteristik di poin-poin sebelumnya. Diakui atau tidak, menurut hemat penulis, dari poin-poin yang dipaparkan memiliki hubungan erat dan saling terkait satu sama lain. Hal ini terbukti dari eksistensi al-Qur'an sebagai kitab petunjuk, tentunya meniscayakan berlaku secara universal dan tanpa batasan ruang dan waktu, pada siapa, ada di mana, dan kapan. Artinya, al-Qur'an harus mampu berinteraksi dengan problem sosial-kemasyarakatan yang ada, melalui pembacaan dan pemaknaan yang kritis yang bisa diuji dan dibuktikan kebenarannya. Jika demikian, maka al-Qur'an dapat dipahami secara objektif dan terbebas dari otoritas pemaknaan penafsir (non-sektarian) sebagaimana yang dilakukan oleh penafsir-penafsir pra-modern. Untuk mencapai hal-hal tersebut, dilakukan dengan langkah-langkah hermeneutis.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Adapun metode dan pendekatan yang digunakan dalam tafsir periode ini adalah metode dan pendekatan yang bersifat interdisipliner. Adapun yang paling diminati oleh mufasir kontemporer adalah metode tematik. Yakni menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan pada satu pokok bahasan tertentu.[53]

Hal lain yang perlu dipaparkan dalam tulisan ini adalah terkait validitas penafsiran. Validitas penafsiran kontemporer adalah sebuah tafsir dapat dikatakan benar jika dapat diukur melalui teori-teori kebenaran ilmiah. *Pertama,* teori koherensi. Yaitu sebuah penafsiran dapat diakatakan benar jika ia sesuai dengan proposisi-proposisi sebelumnya. Dengan kata lain, terdapat konsistensi berpikir secara filosofis. *Kedua,* teori korespondensi. Yaitu sebuah penafsiran dikatakan benar jika berkorespondensi, cocok, dan sesuai dengan fakta ilmiah yang empiris di lapangan. *Ketiga,* teori pragmatisme. Artinya sebuah penafsiran dikatakan benar apabila ia secara praktis mampu memberikan solusi alternatif bagi problem sosial.

[53]Metode dan pendekatan yang digunakan dalam tafsir periode ini dapat kita ketahui secara aplikatif dalam pembahasan pemikiran mufasir kontemporer.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB III

AHMAD BASYIR AS DAN *KITĀB AL-TAFSĪR*

A. Biografi Ahmad Basyir AS

1. Kelahiran dan Perjalanan Hidup Ahmad Basyir AS

Ahmad Basyir AS lahir pada masa penjajahan Belanda, tepatnya pada tahun 1930 M. Ahmad Basyir AS hidup bersama enam saudara kandung (tiga laki-laki dan tiga perempuan), dan empat saudara se-ayah (dua laki-laki dan dua perempuan). [1]

Ayahnya, K.H. Abdullah Sajjad, termasuk salah satu pejuang Indonesia di dalam memerangi penjajahan Belanda. Dia menjadi pemimpin kelompok Sabilillah, kelompok pejuang sebagai sublimasi dari kelompong pejuang Jundullah bentukan tentara Jepang.[2] Ahmad Basyir AS ikut bergabung dengan kelompok pejuang tersebut menjadi bagian keuangan, bersama ayahnya mencari dan mengumpulkan biaya untuk gerakan kelompok tersebut. Abdullah Sajjad sangat terkenal dengan kepahlawanannya sebagai pejuang oleh masyarakat karena dia dengan anggota kelompok Sabilillah benar-benar berjuang dengan harta dan jiwa mereka demi kemerdekaan negara ini dari penjajahan Belanda. Berbeda dengan saudaranya, K.H. Mohammad Ilyas, meskipun sama-sama berjuang melawan Belanda, dia tidak berjuang dengan terjun langsung ke medan perang, melainkan berjuang melalui doa. Itulah

[1]Ahmad Basyir AS, *Wawancara,* Guluk-guluk, Ahad, 2 Ramadan 1433 H./22 Juli 2012 M.
[2]Tim Penyusun, *Jejak Masyayikh Annuqayah,* Pondok Pesantren Annuqayah Latee, 2003, 15.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kenapa Mohammad Ilyas lebih dikenal dengan ketokohannya sebagai kiai yang mengayomi pesantren dan masyarakat.

Pada bulan ramadan tahun 1986, tersiar kabar dari Prenduan melalui saluran telegram di Sawajarin yang dijaga oleh Moh. Mahfoudh Husaini bahwa tentara Belanda sudah memasuki daerah Guluk-guluk lewat jalur Pakong Pamekasan. Oleh karena itu, kelompok Sabilillah bergerak secara bergerilya. Mereka benar-benar menyiapkan diri mereka dengan senjata-senjata yang dimiliki untuk melawan serangan tentara-tentara Belanda yang tidak menerima kemerdekaan bangsa Indonesia.

Selama bergerak secara bergerilya tersebut, Ahmad Basyir AS dan anggota kelompok Sabilillah tidak makan selama tiga hari. Dimulai sejak malam Sabtu, mereka bergerak melalui daerah Bakeong dan beberapa masyarakat menyediakan beberapa makanan untuk mereka. Kemudian mereka meneruskan perjalanan hingga sampai di daerah Karay Ganding, dan pada malam Selasa mereka sampai di daerah Gadu Ganding dan mendapatkan hidangan dari sebagian masyarakat. Mereka menikmatinya dengan lahap setelah selama tiga hari mereka berjalan dengan keadaan perut yang kosong. Mereka pun melanjutkan perjalanan menuju Karduluk Pragaan ke rumah Nawar. Pada waktu itulah, ketika sudah mendekati rumah Nawar, Ahmad Basyir AS digigit ular yang sangat berbisa, dan beruntung dia segera mendapatkan pertolongan sehingga bisa diselamatkan.

Setelah melakukan perjalanan yang melelahkan itu, Ahmad Basyir AS dan beberapa anggota kelompok Sabilillah dipimpin oleh Ayahnya, Abdullah

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sajjad, bersembunyi di Dusun Brumbung, Desa Aeng Panas, Kecamatan Pragaan. Di masa persembunyian itu, K.H. Bahar menawarkan kepada Abdullah Sajjad untuk pergi ke Jawa. Tawaran itu diterima dan persiapan keberangkatan diselesaikan dan diputuskan untuk berangkat pada malam Rabu. Akan tetapi, hari Selasa datang surat dari Nivis, setingkat Kodim, di Guluk-guluk yang diserahkan oleh salah satu masyarakat Guluk-guluk. Surat itu tidak ada stempel dari Nivis, sekalipun kertas yang digunakan memiliki kop surat Nivis.

Ahmad Basyir AS menyangka bahwa ayahnya telah dimata-matai dan dijual kepada pihak Belanda oleh orang yang menyerahkan surat itu, sehingga ayahnya mati syahid di tangan orang-orang Belanda. Sangkaan Ahmad Basyir AS diperkuat dengan kesiapan dan kesiagaan sebagian masyarakat Guluk-guluk yang dekat dengan orang-orang Belanda di jalan Kemisan, sekiranya Abdullah Sajjad akan lari ke utara mereka akan menangkap dan menyerahkannya kepada pihak Belanda.[3]

Ahmad Basyir AS menjalani masa mudanya di tengah-tengah berkeca-muknya perang dan berpindah dari satu tempat ke tempat lain bersama ayahnya dan anggota kelompok Sabilillah untuk menghindari Belanda, sebelum akhirnya dia mondok di Sidogiri setelah ayahnya berpulang. Kondisi ini membentuk dirinya menjadi pribadi yang kuat dan kokoh dalam menjalani kehidupan setelahnya, dan memiliki prinsip yang kuat dalam menghadapi perma-salahan apa pun yang ada.

[3]Ahmad Basyir AS., *Wawancara*.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2. Perjalanan Pendidikan Ahmad Basyir AS

Ahmad Basyir AS merupakan anak yang paling bandel di atara saudara-saudaranya yang lain. Dia tidak mau masuk sekolah sebagaimana saudara-sadaranya bersekolah. Pada umur empat belas tahun, dia baru ingin belajar kitab *al-Ajurūmiyyah*[4] kepada kakak sepupu dari ayahnya, K. Mohammad Ashim Ilyas. Pada tahun 1949 Mohammad Ashim mendorongnya untuk belajar dan mondok di Pondok Pesantren Sidogiri Pasuruan. Sebelum berangkat ke Sidogiri, Ahmad Basyir AS berpesan kepada ibu tirinya agar selama dia mondok tidak dikunjungi dan dikirimi uang belanja harian. Karena itu ketika adik perempuannya menikah, dia tidak diberi kabar oleh keluarganya.

Ahmad Basyir AS mondok di Sidogiri, yang waktu itu diasuh oleh K.H. Mohammad Kholil, di tengah-tengah perjuangan bangsa Indonesia di dalam mempertahankan kemerdekaan negara. Para santri yang mukim di pondok pada waktu itu tidak lebih dari seratus orang. Di antara para santri itu, Ahmad Basyir menjadi santri yang paling dipercaya oleh pengasuh. Dia dipercaya untuk mengurus sekolah dan segala tetak bengeknya; dia membuat sistem klasikal berjenjang, yaitu kelas *ṣifr awwal* dan *ṣifr thāni*[5]; melaksanakan ujian bagi semua santri yang ingin masuk sekolah atau langsung mengaji kitab kuning ke pengasuh. Dia juga dipercaya untuk menjadi imam salat jumat dan tarawih.

---

[4]Kitab paling dasar yang menjelaskan tentang kaidah-kaidah nahwu, disusun oleh Imam al-Ajurūmīy, menjadi pelajaran wajib di pesantren-pesantren Nusantara.
[5]Secara harfiah berarti nol pertama dan nol kedua. Merupakan tingkatan paling dasar dalam sistem pendidikan diniyah yang dikembangkan di pesantren.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ahmad Basyir AS merupakan santri yang tekun dan istikamah dalam belajar. Dia belajar ilmu-ilmu agama kepada Mohammad Khalil, seperti tafsir, nahwu semisal *Mutammimah* dan *Sharḥ Alfiyah*, fikih semisal *Sharḥ Safīnah al-Najā, Sharḥ Sullam al-Tawfīq, Minhāj al-Qawīm*, dan lain-lain. Karena ketekunan dan keistikamahannya itulah, dia mendapatkan perlakuan istimewa dari Mohammad Khalil. Ketika mengajar Mohammad Khalil menempati ruangan khusus yang disebut *Batunan* dan di tempat itulah Ahmad Basyir AS mengaji kepadanya, sedangkan para santri yang lain mengaji di musala.

Ahmad Basyir AS juga berguru kepada K.H. Abdul Azhim, dia mengaji kitab *al-Iqnā'*. Kesempatannya bisa mengaji kepada Abdul Azhim menjadikannya istimewa dibandingkan santri yang lain, karena tidak satu pun santri pada waktu itu yang bisa mengaji kepada Abdul Azhim. Abdul Azhim dikenal sangat keras kepada santri. Ketika ada santri yang mengaji kepadanya salah dalam bacaannya, maka tegurannya berupa lemparan *dhampar* (Madura: meja kecil yang biasa digunakan sebagai tempat al-Qur'an ketika mengaji), sehingga para santri merasa takut untuk mengaji kepadanya.

Kesempatan ini juga diperoleh oleh Ahmad Basyir AS berkat ketekunan dan keistikamahannya. Ketika dia mengutarakan niatnya untuk mengaji kepada Abdul Azhim, dia dijanjikan setiap pagi pukul delapan hari selasa dan jumat, karena dua hari ini adalah waktu yang kosong dari pengajian yang diasuh oleh Mohammad Khalil. Pada pekan-pekan pertama Abdul Azhim datang pukul sepuluh, bahkan terkadang pukul sebelas, akan tetapi Ahmad Basyir AS menunggu kedatangannya dengan penuh kesabaran. Setelah

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

beberapa pekan berlalu, secara istikamah Abdul Azhim datang pukul delapan untuk memulai pengajian, dan mengajak Ahmad Basyir AS untuk mengaji di kamar khususnya.

Menurut Ahmad Basyir AS, inilah yang membedakan santri jaman dahulu dengan jaman sekarang. Santri-santri terdahulu dengan sabar menunggu kedatangan kiai atau guru dengan membaca *nazaman* nahwu atau saraf, sedangkan santri-santri sekarang tidak sabar menunggu kedatangan kiai atau guru, sehingga mereka sulit untuk mendapatkan barokah.

Salah satu bentuk ketekunan dan keistikamahannya di dalam belajar, Ahmad Basyir AS tidak membiarkan ada waktu yang berlalu secara sia-sia. Dia bahkan belajar ketika sedang menanak dan makan nasi. Ketika makan nasi, tangan kanannya digunakan untuk menyuapkan makanan ke mulutnya, dan tangan kirinya digunakan untuk memegang buku dan dibaca. Karena ketekunannya itu, matanya sampai mengeluarkan darah akibat kurang istirahat.

Ahmad Basyir AS merupakan santri yang sangat senang membantu orang lain, tidak hanya kiai dan pesantren sebagai bentuk pengabdian seorang santri, tetapi juga kepada santri-santri yang lain. Sebagai bentuk pengabdian kepada kiai, setiap hari dia mengisi jeding kiainya dengan air menggunakan timba, mencari sandal kiai yang digasab santri ke kamar-kamar santri dan menghukum santri yang menggasabnya. Sebagai bentuk pengabdian kepada pesantren, dia mengatur dan menjalankan semua program dan kegiatan pesantren, sebagaimana telah diamanahkan oleh kiainya, Mohammad Khalil. Selain itu, dia senang membantu meringankan beban santri yang giat dan rajin

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

belajar dan mengaji, seperti menanak bagi mereka. Dia juga memegang dan mengatur keuangan sebagian santri-santri yang dititipkan secara khusus kepadanya. Uang yang dititipkan itu, biasanya juga digunakan untuk mengadakan tasyakuran bersama ketika mereka bisa memecahkan suatu permasalahan hukum fikih.[6]

3. Meneruskan Perjuangan Ayahanda di Pesantren

Sejak tahun 1953, Ahmad Basyir AS meneruskan perjuangan ayahandanya mengurus Pondok Pesantren Annuqayah Latee yang beberapa tahun setelah wafatnya Abdullah Sajjad tidak ada perkembangan sama sekali, bahkan sudah hampir bubar. Dalam masa kevakuman, Pondok Pesantren Annuqayah Latee diurus oleh Moh. Mahfoudz Husaini, menantu Abdullah Sajjad, dan Moh. Anwar, santri kesayangan Abdullah Sajjad.

Penekanan Ahmad Basyir AS dalam meneruskan perjuangan Abdullah Sajjad di pesantren adalah terhadap bacaan al-Qur'an yang baik dan benar, pengajaran dan pendidikan akhlak yang luhur, pemahaman dan pengamalan kitab-kitab kuning, utamanya dalam pemahaman fikih. Para santrinya ditekankan untuk menguasai tiga hal tersebut, yaitu bacaan al-Qur'an yang baik dan benar, memiliki akhlak yang luhur, dan memiliki kemampuan untuk membaca dan memahami kitab kuning. Bahkan, hal ini menjadi kualifikasi dan ciri khas tersendiri bagi para santrinya dibandingkan santri-

[6]Ahmad Basyir AS, *Wawancara*.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

santri yang lain yang berada di pesantren daerah di lingkungan Pesantren Annuqayah, utamanya dalam kemampuan membaca kitab kuning.

Ahmad Basyir AS mengajarkan beberapa kitab kuning dari beberapa bidang ilmu, dalam bidang tafsir dia mengajarkan *Tafsīr al-Jalālayn*, dalam bidang akhlak/tasawuf mengajarkan karya-karya al-Ghazali seperti *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Minhāj al-'Ābidīn, Bidāyat al-Hidāyah*, dalam bidang fikih mengajarkan kitab-kitab bermazhab syafi'i seperti *Fatḥ al-Mu'īn, Kāshifat al-Sajā, Minhāj al-Qawīm, Matn al-Zubad*, dan lainnya.

4. Karya-karya Ahmad Basyir AS

Ahmad Basyir AS memiliki beberapa karya yang semuanya ditulis dengan menggunakan bahasa Arab, yaitu:

a. *Kitāb al-Tafsir* (Terdiri dari dua jilid dengan tema yang berbeda. Buku jilid kedua adalah objek dari kajian ini.)
b. *Al-Shawāhid* (ringkasan nahwu berupa nazam)
c. *Tajhīz al-Janāzah* (menjelaskan hukum dan tata cara mengurus jenazah)
d. *Raw'at al-Bayān fī Ma'āniy al-Qur'ān* (menjelaskan fungsi-fungsi dari *kalimat hurf*)
e. *Mithl al-Jumān* (menjelaskan ilmu tafsir, berbentuk nazam dan syarah)
f. *Kanz al-Bayān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (ringkasan tentang ilmu-ilmu al-Qur'an)
g. Kumpulan khotbah jumat dan hari raya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

B. Tradisi Penulisan Ayat *Aḥkām* di Indonesia

Pesantren memiliki peran yang sangat penting di dalam perkembangan Islam dan ajaran-ajarannya. Termasuk pengajaran hukum-hukum Islam (fikih) dan tafsir. Pesantren menjadi basis utama di dalam pengajaran dan pengembangan fikih dan tafsir dari tingkat yang paling dasar. Dari tingkat dasar sampai tingkat tinggi, fikih diajarkan dimulai dari bab ubudiah seperti wudu, salat, puasa. Kitab-kitab yang digunakan pun beragam dari yang tipis dan mudah dipahami, seperti *Safīnat al-Salāh, Safīnat al-Najāḥ, Fatḥ al-Qarīb*, sampai yang lebih tebal dan luas penjelasannya, seperti *Fatḥ al-Mu'īn, al-Bājuriy, Kifāyat al-Akhyār.* Sedangkan tafsir diajarkan pada tingkat yang lebih tinggi, setelah pembelajaran baca al-Qur'an yang baik dan benar.

Kajian fikih dan kajian tafsir memiliki porsi masing-masing, meski porsi untuk kajian fikih jauh lebih besar. Kajian fikih dianggap lebih penting dipelajari karena bersentuhan dengan hukum atas peristiwa-peristiwa yang terjadi di lapangan. Istilah-istilah dan kitab-kitab fikih lebih familiar dibandingkan tafsir. Meski pada dasarnya mempelajari fikih dengan pendekatan tafsir, utamanya tafsir ahkam, lebih dekat pada utuhnya pemahaman terhadap ide-ide besar dari mazhab fikih yang ada. Dari ini orang akan mengetahui sumber, dasar-dasar hukum, dan penafsiran atas ayat-ayat hukum dari para pemuka mazhab, sehingga bisa menjadikannya lebih mantap dalam bermazhab dan bijaksana dalam menyikapi perbedaan-perbedaan mazhab yang terjadi.[7]

[7]M. Ishom El-Saha, "Mengatasi Kelangkaan Tafsir Ahkam di Tengah Komunitas Pegiat Fikih Nusantara", dalam *Suhuf*, Vol. 3, No. 2, 2010, 220.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dari hal di atas, berdampak pada minimnya kitab tafsir yang disusun oleh ulama Nusantara yang secara khusus menjelaskan tentang ayat-ayat ahkam. Kalau pun ada pengajaran fikih dengan pendekatan tafsir, kitab yang digunakan adalah kitab yang disusun oleh ulama Timur Tengah, sebut salah satunya *Rawāi' al-Bayān* karya 'Ālīy al-Ṣābūnīy.

Tradisi penulisan tafsir di Indonesia berkembang pesat sejak awal abad ke-20. Sejumlah kitab tafsir yang muncul pada waktu itu di antaranya *Tafsīr Fayḍ al-Raḥmān* karya Kiai Soleh Darat, *Marāḥ Labīd* karya Syaikh Nawawi Banten, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* karya Mahmud Yunus, *al-Azhar* karya Hamka, dan *al-Ibrīz* karya Bisri Mustofa. Sedangkan tafsir yang secara khusus menjelaskan tentang ayat-ayat hukum masing sangat langka. Azhari Akmat Tarigan menyebutkan bahwa tafsir ahkam pertama di Indonesia adalah *Kitāb Tafsīr al-Aḥkām* karya Abdul Halim Hasan.[8] Kitab ini secara resemi baru diterbitkan tahun 2006, manun menurut penulisnya tafsir ini selesai ditulis pada Ahad 19 Syawat 1383 H. bertepatan dengan 25 Maret 1961. Namun pendapat Tarigan ini dibantah oleh Muhammad Asif dan Mochammad Arifin, mereka menyebutkan bahwa tafsir ahkam pertama di Indonesia adalah *Tafsī Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān al-Karīm* yang disusun oleh Abil Fadhal as-Senory (1917-1991) dari Senori, Tuban Jawa, Timur. Kitab ini dijadikan sebagai bahan ajar Madrasah Diniyah di Pesantren yang diasuh oleh Abil Fadhal as-Senory pada tahun 1970-an.[9]

---

[8]Azhari Akmal Tarigan, "Reorientasi Kajian Tafsir Ahkam di Indonesia dan Peluang Pengembangannya: Sebuah Survei Singkat", dalam *Jurisprudensi,* Vol. 6, No. 2, 2014, 105.

[9] Muhammad Asif dan Mochammad Arifin, "Tafsir Ayat Ahkam dari Pesantren: Telaah Awal atas *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān al-Karīm* Karya Abil Fadhal As-Senory", dalam *Suhuf,* Vol. 10, No. 2, 2017, 332.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kitāb al-Tafsīr yang disusun Ahmad Basyir AS ini diajarkan pada santri di Madrasah Diniyah di Pondok Pesantren Annuqayah Latee, Guluk-guluk, Sumenep, Jawa Timur. Tidak diketahui pasti kapan kitab ini ditulis, tetapi kitab ini diajarkan pada tahun 1980-an.

C. *Kitāb al-Tafsīr:* Sebuah Pengenalan

Naskah *Kitāb al-Tafsīr* ini penulis dapatkan pertama kali tahun 2011 ketika mengikuti perkuliahan tafsir yang diampu oleh Drs. Ahmad Muzakki di Institut Ilmu Keislaman Annuqayah (INSTIKA), berupa hasil fotokopi dari tulisan tangan Ahmad Basyir AS. Menurut keterangan Ahmad Muzakki, kitab ini dijadikan sebagai bahan ajar mata kuliah tafsir ketika dia menjadi mahasiswa dari Ahmad Basyir AS di INSTIKA tahun 1980-an.

Naskah asli dari kitab ini tidak diketahui keberadaannya, bahkan di tumpukan arsip karya-karya Ahmad Basyir AS yang disimpan oleh putranya tidak diketemukan. Akan tetapi, naskah hasil fotokopi tersebut bisa dipastikan sebagai karyanya setelah dilakukan perbandingan bentuk tulisannya dengan karya-karyanya yang lain, di samping juga persaksian dari santri yang belajar padanya.

Penentuan tema yang dipilih pada kitab ini tidak bisa dilepaskan dari pilihan fakultas dan jurusan ketika INSTIKA didirikan pada tahun 1984, yaitu fakultas Syari'ah dengan satu jurusan Tafsir Hadis. Tema dengan ayat-ayat hukum karena kata "syari'ah" sangat identik dengan hukum Islam (fikih), sehingga tema yang diangkat pada mata kuliah tafsir juga dihubungkan dengan jurusan syari'ah yang ada, yaitu ayat-ayat yang berkaitan dengan hukum-hukum Islam.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kitāb al-Tafsīr diterbitkan kembali pada tahun 2015 sebagai bahan ajar bagi santri pondok pesantren Annuqayah Latee di Madrasah Diniyah, setelah lama tidak digunakan lagi selepas Ahmad Basyir AS tidak mengajar di perguruan tinggi. Nama *Kitāb al-Tafsīr* diperoleh dari sampul depan naskah. Penamaan *Kitāb al-Tafsīr* diambil dari penyebutan santri atas kitab ini, karena Ahmad Basyir AS tidak menamai kitab tafsir yang disusunnya. Setelah kitab tafsir ini diterbitkan dan diajukan kepadanya, tidak ada bantahan atas pemberian nama kitab ini darinya.

Kitāb al-Tafsīr dicetak dalam dua jilid, dan buku yang menjadi objek penelitian ini terdiri dari 56 halaman dan ditulis dengan menggunakan bahasa Arab. Penggunaan bahasa Arab tersebut dapat dimaklumi, meningat dalam konteks lingkungan pesantren tradisional, bahasa Arab memang dipandang sebagai bahasa agama, atau paling tidak dengan menulis teks-teks keagamaan menggunakan bahasa Arab atau aksara Pegon dianggap lebih utama. Dari sini dapat dipahami mengapa tafsir-tafsir yang lahir dari rahim pesantren ditulis dalam format seperti itu.[10]

Ciri-ciri fisik *Kitāb al-Tafsīr* tidak jauh berbeda dengan karya-karya tafsir yang lain. Di sampul depan tertulis nama dari tafsirnya, *"Kitāb al-Tafsīr"* dan nama pengarang serta tahun diterbitkannya. Sebagai sebuah karya, *Kitāb al-Tafsīr* tidak bisa lepas dari teks-teks keagamaan sebelumnya. Ketika mejelaskan ayat-ayat al-Qur'an, Ahmad Basyir AS tidak hanya berpijak pada pemikirannya sendiri secara utuh. Ia juga merujuk beberapa literatur yang ditulis sebelumnya, baik dari kitab-

[10]Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat* (Yogyakarta: Gading Publishing, 2015), hlm. 149.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kitab tafsir, hadis, fikih maupun kitab-kitab yang masuk dalam disiplin keilmuan lainnya.

Dilihat dari sumber rujukan yang digunakan, *Kitāb al-Tafsīr* memiliki sumber rujukan yang luas dan beragam. Dalam karyanya, Ahmad Basyir AS tidak mencantumkan daftar rujukan yang digunakan selama proses penafsirannya. Namun demikian rujukan Ahmad Basyir AS dapat ditelusuri bedasarakan pada ungkapan eksplisit Ahmad Basyir AS di sela-sela penafsirannya. Seperti ketika ia mengutip penafsiran al-Zamakhsharīy, maka biasanya ia menuturkan "Qāla al-Zamakhsharīy". Terkadang Ahmad Basyir AS tidak menyebutkan pengarangnya, tetapi menyebutkan nama karya tafsirnya seperti "dalam tafsir al-Kashshāf". Penuturan ini juga berlaku pada sumber referensi lain. Begitu juga ketika Ahmad Basyir AS menyebutkan ragam pendapat dari berbagai mazhab fikih, maka ia menuturkan "Qāla al-Shāfi'īy, Qāla Mālik, Qāla Abū Ḥanīfah, Qāla Aḥmad, dsb." Di beberapa penafsirannya, Ahmad Basyir terkadang juga tidak menyebutkan nama mufasir dan karyanya, ia hanya menyebut "menurut para mufasir" atau "menurut ulama salaf".

Ayat-ayat ahkam yang ditafsirkan oleh Ahmad Basyir AS adalah 23 ayat yang terangkum dalam empat tema besar, yaitu tentang *al-Mawārith* 6 ayat, *al-Jināyah* 2 ayat, *al-Munākaḥah* 7 ayat, dan Makanan dan Minuman 8 ayat.

Dalam perkembangannya, para mufasir telah menulis karya tafsirnya dengan berbagai ragam sistematika. Ada tiga sistematika penulisan kitab tafsir yang telah diperkenalkan oleh para ulama. Pertama, midel mushafi, yaitu penulisan kitab tafsir berdasarkan urutan mushaf, dimulai dari surah al-Fatihah hingga surah al-

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Nās. Model sistematika seperti ini banyak digunakan oleh para mufasir klasik dan pertengan, seperti Jāmi‘ al-Bayān karya al-Ṭabarīy, Tafsīr al-Qur’ān al‘Aẓīm karya Ibn Kathīr dan *Mafātīḥ al-Ghayb* karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī. *Kedua,* model *nuzūlīy,* yaitu penulisan karya tafsiryang didasarkan pada kronologi turunnya ayat-ayat al-Qur’an, seperti *Tafsīr al-Ḥadīth* karya ‘Izzah Darwazah.[11] Ketiga, model tematik, yaitu penulisan kitab tafsir berdasarkan tema-tema tertentu dengan cara menghimpun ayat-ayat yang relevan dengan tema yang dipilih, setelah itu ditafsirkan. Model tematik ini banyak digunkan oleh para mufasir kontemporer.[12]

Jika mengacu kepada tiga sistematika penulisan kitab tafsir di atas, *Kitāb al-Tafsīr* dapat dikategorikan sebagai kitab tafsir yang menggunakan model tematik, karena lang-langkah yang ditempuh oleh Ahmad Basyir AS dalam proses kreatif penafsirannya adalah dengan cara menentukan tema-tema hukum Islam yang terdapat dalam al-Qur’an, kemudian menghimpun ayat-ayat yang relevan dengan tema yang ditentukan, kemudian menafsirkan ayat-ayat tersebut baik dari aspek bahasa, makna global, asbāb al-Nuzūl, atau pun kandungan hukum yang terkandung di dalam ayat.

Dalam menafsirkan ayat-ayat ahkam, langkah-langkah yang ditempuh oleh Ahmad Basyir AS adalah sebagai berikut:

1. Menampilkan ayat yang akan ditafsir

---

[11]Lihat Muḥammad ‘Izzah Darwazah, *al-Tafsīr al-Ḥadīth Tartīb al-Suwar Ḥasb al-Nuzūl* (Beirut: Dār al-Gharīb al-Islāmīy, 2000).

[12]Lebih lanjut lihat Al-Farmāwīy, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū‘īy* (Kairo:al-Ḥaḍarah al-Gharbiyyah, 1977).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2. *Al-Taḥlīl al-Lafẓīy*: menjelaskan tiap kata dari ayat-ayat disebut sekiranya membutuhkan penjelasan yang lebih agar pemahaman yang diperoleh menjadi lebih utuh
3. *Al-Ma'nā al-Ijmālīy*: menjelaskan secara global makna dan isi kandungan dari ayat-ayat disebut
4. Menjelaskan sebab-sebab turunnya ayat-ayat disebut
5. Menjelaskan hukum-hukum yang terkandung pada ayat-ayat disebut dengan menampilkan beberapa pendapat dari ulama' empat mazhab.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB IV

EPISTEMOLOGI *KITĀB AL-TAFSĪR* KARYA AHMAD BASYIR AS

Dalam literatur studi ilmu tafsir, secara umum para ahli menggunakan istilah yang beragam untuk menentukan dan mendefinisikan metode tafsir. Hal ini berimplikasi adanya kerancuan dalam pemakaian istilah. Ibn Taymiyah misalnya, menyebut *tafsīr bi al-ma'thūr dan tafsīr bi al-ra'y* sebagai metode tafsir.[1] Kemudian al-Farmāwīy justru mengkategorikan *tafsīr bi al-ma'thūr* dan *tafsīr bi al-ra'y* sebagai corak tafsir.[2] Beda halnya dengan Nashruddin Baidan yang mengkategorikan *tafsīr bi al-ma'thūr dan tafsīr bi al-ra'y* sebagai bentuk penafsiran.[3] Oleh karena itu, terlepas dari berbagai pandangan para tokoh tersebut, penulis akan menggunakan teori proyeksi M. Ridlwan Nasir yang menekankan kajian literatur tafsir menurut sudut pandang sumber penafsiran, cara penjelasan, keluasan penjelasan serta sasaran dan tertib ayat yang ditafsirkan.

A. Sumber Penafsiran

Sumber penafsiran atau dalam istilah para ulama *al-maṣdar* (jamaknya *al-maṣādir*), adalah bahan yang dijadikan rujukan oleh mufasir dalam rangka

[1]Menurut Ibn Taymiyah, metode tafsir yang terbaik adalah menafsirkan ayat al-Qur'an dengan al-Qur'an, kemudian dengan al-Sunnah setelah itu dengan perkataan sahabat. Lihat Ibn Taymiyah, *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr* (Beirut: Dār Maktabah al-Ḥayāh, 1980), 39.
[2]'Abd al-Ḥayy al-Farmāwīy, *Metode Tafsir Mawdhu'iy: Sebuah Pengantar*. Terj. Suryan A. Jamrah (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1994), 30.
[3]Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), 368.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memperkaya materi dalam proses penafsiran al-Qur'an.[4] Karya tafsir dapat dikategorikan sebagai *tafsir bi al-Ma'thūr* apabila penafsirannya berlandaskan atas sumber al-Qur'an, hadis, serta riwayat dari sahabat dan tabi'in.[5] Sebaliknya, dapat dimassukkan kepada kategori tafsir *bi al-ra'y* jika sumbernya berdasarkan atas ijtihad dan pemikiran mufasir terhadap tuntutan kaidah Bahasa Arab dan kesusastraannya serta teori ilmu pengetahuan. Apabila penafsiran mengakomodir antara sumber tafsir riwayah yang kuat dan sahih dengan sumber hasil ijtihad, maka dapat dikategorikan sebagai tafsir *bi al-Iqtirān*.[6]

Untuk mengidentifikasi sumber penafsiran yang digunakan oleh Ahmad Basyir AS dalam *Kitāb al-Tafsīr* ke dalam kategori *tafsīr bi al-Ma'thūr*, *bi al-ra'y* atau *bi al-Iqtirān,* diperlukan elaborasi terhadap sumber-sumber penafsiran yang digunakan Ahmad Basyir AS dalam tafsirnnya.

a. Sumber Al-Qur'an

Para ulama telah sepakat bahwa metode penafsiran al-Qur'an dengan al-Qur'an merupakan metode penafsiran yang terbaik, karena pada hakikatnya al-Qur'an saling menafsirkan satu sama lain. Sesuatu yang disebutkan secara global pada satu tempat, dapat ditafsirkan dan dijelaskan pada tempat lain. Dan

---

[4]Abd al-Raḥmān al-Baghdādīy, *Naẓarāt fī al-Tafsīr al-'Asr li al-Qur'ān al-Karīm*, Terj. Abu Laila dan Mahmud Tohir (Bandung: PT al-Ma'arif, t.th.), 29.

[5]Para ulama berbeda pendapat dalam menentukan tafsir tabiin. al-Dhahabīy memasukkan tafsir tabiin ke dalam tafsir *bi al-Ma'thūr*. Al-Zarqānīy justru membatasi tafsir *bi al-Ma'thūr* lebih ketat. Bagi al-Zarqānīy, tafsir *bi al-Ma'thūr* adalah tafsir yang didasarkan atas al-Qur'an, hadis nabi serta riwayat sahabat. Dalam hal ini al-Zarqānīy tidak memasukkan riwayat tabiin, sebab pada masa tabiin telah banyak menyebar *isrā'iliyyat* serta telah terjadi fanatisme mazhab. Lihat Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabīy, *'Ilm al-Tafsīr* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1119), 40. Bandingkan dengan 'Abd al-'Aẓīm al-Zarqānīy, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān,* Vol II, 254.

[6]M. Ridlwan Nasir, *Memahami al-Qur'an: Perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqarin* (Surabaya: CV. Indra Media, 2003), 14-15

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

apa yang disebutkan secara ringkas pada satu tempat, dapat dirinci dan diterangkan pada tempat lain.[7]

Dalam beberapa penafsirannya, Ahmad Basyir AS menggunakan ayat al-Qur'an sebagai sumber penafsirannya. Contohnya ketika Ahmad Basyir AS menafsirkan surat al-Isrā': 32 berikut:

> ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة وساء سبيلا
>
> Dan janganlah kalian mendekati zina, sesungguhnya zina itu perbuatan keji dan suatu jalan yang buruk.[8]

Secara global, Ahmad Basyir AS menjelaskan bahwa Allah melarang manusia untuk mendekati zina disebabkan zina merupakan perbuatan keji yang dampaknya terhadap kehidupan sosial juga sangat buruk. Dari segi hukum yang terkandung di dalamnya, Ahmad Basyir AS pertama menjelaskan tentang hukum zina, kemudian sanksi bagi para pelakunya,[9] sebagaimana berikut:

> الحكم الثاني في حد الزنا، فرقت الشريعة الإسلامية بين حد البكر وحد المحصن، فأما حد البكر فقد ثبت بالنص القرآني "الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ..." (سورة النور: ٢) وهذه الآية إنما هي في حد البكر...
>
> الحكم الثالث في حد الأمة. أما حد الأمة المحصنة فقد ثبت بالنص القرآني أيضا من أنها نصف حد الحرة المتزوجة كما قال الله سبحانه وتعالى "فإذا أحصن فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب..." (سورة النساء: ٢٥)

---

[7]Muḥammad Abū Shahbah, *Isrā'īliyyāt dan Hadis-hadis Palsu Tafsir al-Qur'an*, Terj. Mujahidin Hayyan dkk., (Depok: Keira Publishing, 2004), 48.
[8]Kementrian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya,* 17:32, 421.
[9]Ahmad Basyir AS, *Kitāb al-Tafsīr,* (Sumenep: Madrasah Diniyah Annuqayah Latee, 1438), 15-16.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> Hukum kedua di dalam permasalah had zina. Syari'at Islam memberikan perincian hukum antara had perempuan perawan dan perempuan bersuami. Adapun had perawan telah ditetapkan oleh nas al-Qur'an, 'Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina , maka deralah dari keduanya seratus kali dera…'[10]
>
> Hukum ketiga di dalam persoalan had budak perempuan. Had budak perempuan yang bersuami sudak ditetapkan oleh nas al-Qur'an yaitu separuh dari had perempuan merdeka yang bersuami, sebagaimana firman Allah Swt., 'dan apabila mereka telah menjaga diri dengan nikah, kemudian mereka melakukan perbuatan keji (zina), maka atas mereka separuh hukuman dari hukuman wanita-wanita merkeda yang bersuami.'[11]

Dari kutipan penafsiran di atas, Ahmad Basyir AS menjelaskan sanksi bagi perawan yang melakukan zina adalah seratus kali dera, dengan berlandaskan pada ayat al-Qur'an surat al-Nūr ayat 2. Begitu juga ketika menjelaskan sanksi bagi budak perempuan yang sudah menikah dan melakukan zina adalah separuh dari sanksi bagi perempuan merdeka yang sudah menikah dan berzina, dengan berlandaskan pada surat al-Nisā' ayat 25.

Contoh lain, ketika Ahmad Basyir AS menafsirkan surat al-Mā'idah ayat 5:

> الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ
>
> Pada hari ini dihalalkan bagi kalian yang baik-baik. Makanan (sembelihan) orang-orang yang diberi al-Kitab itu halal bagi kalian, dan makanan kalian halal (pula) bagi mereka. (Dan dihalalkan mengawini) wanita yang menjaga kehormatan di antara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang

[10]Kementrian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya,* 24:2, 535.
[11]Ibid,4:25, 117.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi al-Kitab sebelum kalian, bila kalian telah membayar mas kawin mereka dengan maksud menikahinya, tidak dengan maksud berzina dan tidak (pula) menjadikannya gundik-gundik. Barangsiapa yang kafir sesudah beriman (tidak menerima hukum-hukum Islam) maka terhapuslah amalnya dan ia di hari kiamat termasuk orang-orang yang merugi.[12]

Secara global, Ahmad Basyir AS menjelaskan tentang kehalalan makanan yang disembelih orang-orang ahlul kitab bagi orang-orang yang beriman, dan juga kehalalan menikahi wanita-wanita terhormat dari ahlul kitab. Selanjutnya, ketika menjelaskan tentang hukum yang terperinci di dalamnya Ahmad Basyir AS menjelaskan:[13]

> الحكم الأول ذبائح أهل الكتاب، ذهب جمهور المفسرين إلى أن المراد من قوله تعالى "وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم" ذبائحهم لا الخبز والفاكهة ولا جميع المطعومات كما قال بعضهم لأن الذبائح هي التي تصير بفعلهم حلا. وخص هذا الحكم بأهل الكتاب لأن الوثنيين لا يحل لنا أكل ذبائحهم والتزوج بنسائهم لقوله تعالى "ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه" وقوله "ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن" فلأهل الكتاب حكم خاص من حيث الذبائح والنكاح.
>
> Hukum pertama tentang sembelihan ahlul kitab. Mayoritas ulama' tafsir berpendapat bahwa yang dimaksud dari firman Allah, 'Makanan orang-orang yang diberi al-Kitab itu halal bagi kalian,' adalah makanan yang diperoleh dari hasil sembelihan mereka, bukan roti, buah, dan makanan lainnya, sebagaimana dikatakan oleh sebagian ulama, karena sembelihan-sembelihan itu menjadi halal sebab perbuatan mereka (menyembelih). Hukum ini khusus bagi ahlul kitab, karena para penyembah berhala tidak halal bagi kita memakan hasil sembelihan mereka dan menikahi perempuan-perempuan mereka, berdasarkan firman Allah Swt. 'dan janganlah kalian memakan binatang-binatang yang tidak disebut nama Allah ketika

[12]Ibid, 5:5, 154.
[13]Ahmad Basyir AS, *Kitāb al-Tafsīr,* 40-41.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menyembelihnya,'[14] dan firman Allah lainnya, 'dan janganlah kalian menikahi wanita-wanita musyrik, sebelum mereka beriman,'[15]. Ahlul kitab memiliki hukum yang khusus berkenaan dengan binatang sembelihan dan pernikahan.

Dari kutipan di atas, ketika menjelaskan tentang hukum hewan sembelihan ahlul kitab dan menikahi perempuan-perempuan mereka, Ahmad Basyir AS memberikan penekanan bahwa kehalalan hewan sembelihan dan menikahi perempuan ahlul kitab tidak berlaku pada para penyembah berhala, dengan berlandaskan pada al-Qur'an surat al-An'ām ayat 121, dan surat al-Baqarah ayat 221.

b. Sumber Hadis Nabi

Hadis Nabi merupakan sumber kedua setelah al-Qur'an dalam menafsirkan al-Qur'an. Ahmad Basyir AS cukup beragam dalam menggunakan hadis sebagai sumber penafsirannya, untuk men-*takhṣīṣ* penafsiran suatu ayat, melegitimasi penafsirannya karena memiliki isi kandungan yang sama dengan maksud ayat, dan hadis *asbāb al-Nuzūl* untuk menunjukkan korelasi antara teks al-Qur'an dengan realitas kehidupan manusia.

1. Hadis sebagai pen-*takhṣīṣ* penafsiran suatu ayat

Ketika menafsirkan ayat tentang hukum bangkai

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Sesungguhnya Allah hanya mengharamkan bagi kalian bangkai, darah, daging babi, dan binatang yang (ketika disembelih) disebut (nama) selain Allah. tetapi barangsiapa dalam keadaan terpaksa (memakannya) sedang dia tidak menginginkannya dan tidak

[14]Kementrian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya,* 6:121, 204.
[15]Ibid, 2:221, 49.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(pula) melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.[16]

Ahmad Basyir AS menggunakan hadis untuk men-*takhṣīṣ* keumuman ayat di atas. Perhatikan penjelasannya berikut ini:[17]

الحكم الثاني في تخصيص هذه الآية. هذه الآية عامة دخلها التخصيص بقوله ﷺ أحل لنا ميتتان الحوت والجراد ودمان الكبد والطحال، أخرجه الدارقطني.

Hukum yang kedua di dalam masalah takhṣīṣ ayat ini. Ayat ini bersifat umum dan ditakhsis dengan sabda Rasulullah Saw., "Dihalalkan bagi kita dua bangkai, ikan dan belalang, dan dua darah, hati dan limpa." Diriwayatkan oleh al-Dāruquṭnīy.

Keumuman kata bangkai dan darah pada ayat di atas dikhususkan oleh Ahmad Basyir AS dengan berlandaskan pada hadis bahwa terdapat dua bangkai yang halal, yaitu ikan dan belalang, dan dua darah yang halal, yaitu hati dan limpa.

2. Hadis yang memiliki keterkaitan makna dengan ayat

Dalam penggunaan hadis model kedua ini, Ahmad Basyir AS menggunakan hadis untuk melegitimasi penafsirannya karena dianggap memiliki isi kandungan yang sama dengan maksud ayat. Contoh ketika Ahmad Basyir AS menafsirkan surat al-Nisā' ayat 25, tentang wali nikah:[18]

الحكم السادس في ولاية النكاح. دل قوله تعالى "فانكحوهن بإذن أهلهن..." على أن السيد هو ولي أمته فلا تتزوج إلا بإذنه، وقد ورد في الحديث: لا تزوّج المرأة المرأة ولا المرأة نفسها فإن الزانية هي التي تزوج نفسها... فإن كان مالك الأمة امرأة زوجها من يزوج المرأة بإذنها، وكذلك العبد فوليه السيد لما جاء في

[16]Ibid, 2:173, 38.
[17]Ahmad Basyir AS, *Kitāb al-Tafsīr,* 44.
[18]Ibid, 37

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

الحديث: أيما عبد تزوج بغير إذن مواليه فهو عاهر. وأما ولي غيرها من الحرة فقد بينت السنة النبوية كما رواه ابن حبان في صحيحه: لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل وما كان من نكاح على غير ذلك فهو باطل فإن تشاجروا فالسلطان ولي من لا ولي له.

Hukum yang keenam di dalam permasalahan wali nikah. Firman Allah, "…karena itu nikahilah mereka dengan seizin tuan mereka…", menunjukkan bahwa majikan adalah wali budak perempuannya, maka budak itu tidak boleh menikah kecuali dengan seizinnya. Di dalam sebuah hadis disebutkan, "Seorang perempuan tidak boleh menikahkan perempuan (lainnya), tidak boleh juga menikahkan dirinya sendiri. Sesunggunya perempuan yang berzina adalah dia yang menikahkan dirinya. Jika pemilik budak itu seorang perempuan, maka yang menikahkannya adalah orang yang menikahkan perempuan itu dengan seizinnya. Demikian juga budak laki-laki, walinya adalah sang majikan, sebagaimana dijelaskan dalam sebuah hadis, "Seorang budak yang menikah tanpa izin dari majikannya adalah seorang pezina." Sedangkan wali dari perempuan merdeka sudah dijelaskan dalam hadis Nabi, sebagaimana diriwayatkan Ibn Ḥibbān dalam kitab sahihnya, "Tidak sah pernikahan kecuali dengan adanya wali dan dua orang saksi yang adil. Pernikahan yang tidak memenuhi hal tersebut adalah batal. Jika kalian berseteru, maka hakim adalah wali dari orang yang tidak memiliki wali."

Ahmad Basyir AS menafsirkan *bi idhni ahlihinn* bahwa yang memiliki otoritas untuk memberikan izin menikah bagi budak perempuan adalah majikannya atau wali dari majikannya jika majikannya juga perempuan, artinya sang majikan atau wali dari majikan perempuan menjadi wali bagi budak perempuan dalam pernikahannya. Untuk menguatkan penafsirannya ini, Ahmad Basyir AS menampilkan hadis sebagai bentuk legitimasi atas penafsirannya.

3. Hadis *asbāb al-Nuzūl*

Hampir di setiap ayat yang ditafsirkan, Ahmad Basyir AS selalu menampilkan hadis-hadis tentang *asbāb al-Nuzūl* untuk menunjukkan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dialektika teks al-Qur'an dengan realita demi mengukur kedalaman makna ayat dan mengungkap pesan moral al-Qur'an yang terkandung di dalamnya. Seperti ketika Ahmad Basyir AS memahami surat al-Nisā' ayat 11 tentang ahli waris:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا

Allah mensyari'atkan bagimu (tentang pembagian warisan untuk) anak-anakmu, yaitu bagian seorang anak laki-laki sama dengan bagian dua orang anak perempuan; dan jika anak itu semuanya perempuan lebih dari dua, maka bagi mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan; jika anak perempuan itu seorang saja, maka ia memperoleh separuh harta. Dan untuk dua orang ibu-bapak, bagi masing-masing seperenam dari harta yang ditinggalkan, jika yang meninggal itu mempunyai anak; jika yang meninggal tidak mempunyai anak dan ia diwarisi oleh ibu-bapaknya (saja), maka ibunya mendapat sepertiga; jika yang meninggal itu mempunyai beberapa saudara, maka ibunya mendapat seperenam. (Pembagian-pembagian tersebut di atas) sesudah dipenuhi wasiat yang dibuat atau sesudah dibayar hutangnya. (Tentang) orang tuamu dan anak-anakmu, kamu tidak mengetahui siapa di antara mereka yang lebih dekat (banyak) manfaatnya bagimu. Ini adalah ketetapan dari Allah. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.

Ahmad Basyir AS menampilkan dua riwayat hadis *asbāb al-Nuzūl* untuk membantu keutuhan pemahamannya terhadap ayat:[19]

أولا ما روى البخاري عن جابر بن عبد الله قال: عادني رسول الله ﷺ وأبو بكر في بني سلمة ماشيين فوجدني رسول الله ﷺ لا أعقل شيئا فدعا بماء فتوضأ منه ثم رش علي فأفقت فقلت: ما تأمرني أن أصنع في مالي يا رسول

[19]Ibid, 5-6

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

الله؟ فنزلت " يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ". وكذا رواه مسلم.

ثانيا ما روى الترمذي عن جابر قال جاءت امرت سعد بن الربيع إلى رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله، هاتان ابنتا سعد بن الربيع، قتل أبوهما معك في يوم أحد شهيدا، وإن عمهما أخذ ماله فلم يدع لهما مالا ولا تنكحان إلا ولهما مال. قال: فقال يقضي الله في ذلك، فنزلت آية الميراث فأرسل رسول الله ﷺ إلى عمهما فقال: أعط ابنتي سعد الثلثين وأمهما الثمن وما بقي فهو لك.

Pertama: hadis yang diriwayatkan Bukhari dari Jābir ibn ‘Abdillah, ia berkata: Rasulullah Saw. dan Abu Bakar mengunjungiku di Bani Salamah seraya berjalan, Rasulullah Saw. mendapatiku tidak sadarkan diri, dia meminta air dan berwudu dengannya, kemudian memercikkannya padaku, aku pun sadar kemudian bertanya, “Wahai Rasulullah, apa yang akan kau perintahakan kepadaku untuk kuperbuat bagi hartaku. Maka turun ayat, “Allah mensyari’atkan bagimu (tentang pembagian warisan untuk) anak-anakmu, yaitu bagian seorang anak laki-laki sama dengan bagian dua orang anak perempuan;” Demikian juga riwayat dari Muslim.

Kedua: hadis yang diriwayatkan Tirmidhīy dari Jābir, dia bercerita: Istri Sa‘d ibn al-Rābī‘ mendatangi Rasulullah Saw. dan berkata, “Wahai Rasulullah, itu dua putri Sa‘d ibn al-Rābī‘, ayahnya mati syahid ketika ikut perang Uhud bersamamu. Paman mereka mengambil semua harta mereka, tidak meninggalkan apa pun bagi mereka, tidak juga mereka dinikahkan kecuali mereka memiliki harta.” Rasulullah bersabda, “Allah akan memutuskan hal itu.” Maka turunlah ayat tentang warisan. Rasulullah Saw. mengutus utusan kepada paman mereka dan berkata, “Berilah kedua putri Sa‘d ibn al-Rābī‘ dua pertiga, dan ibu keduanya seperdelapan. Apa yang tersisa adalah bagimu.”

c. Sumber Pendapat Sahabat dan Tabi’in

Ahmad Basyir AS acap kali menggunakan pendapat sahabat dan tabiin sebagai sumber penafsirannya. Seperti ketika menafsirkan surat al-Nisā’ ayat 8, tentang perpedaan pendapat apakah ayat ini di-*mansūkh* atau tidak:

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا

Dan apabila sewaktu pembagian itu hadir kerabat, anak-anak yatim, dan orang-orang miskin, maka berilah mereka itu dari harta itu (sekadarnya), dan ucapkanlah kepada mereka perkataan yang baik.

Ahmad Basyir AS menampilkan perbedaan pendapat dari sahabat dan tabiin tentang status ayat di atas apakah di-*nasakh* atau tidak[20]

اختلف العلماء هل هذه الآية منسوخة أو محكمة؟ قال سعيد بن المسيب إنها منسوخة نسختها آية الميراث والوصية، وبه قال أبو مالك وعكرمة والضحاك. وفي البخاري عن ابن عباس في قوله تعالى " وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينُ" قال هي محكمة وليست بمنسوخة.

Para ulama' berbeda pendapat apakah ayat ini di-*nasakh* atau ditetapkan? Sa'īd ibn al-Musayyib berkata, "Ayat ini di-*nasakh* oleh ayat tentang warisan dan wasiat." Pendapat ini diikuti oleh Abū Mālik, 'Ikrimah, dan al-Ḍaḥḥāk. Di dalam kitab al-Bukhārīy, Ibn 'Abbās berkata tentang ayat, 'Dan apabila sewaktu pembagian itu hadir kerabat, anak-anak yatim, dan orang-orang miskin…', "ayat ini ditetapkan, tidak di-*nasakh*."

Dalam penjelasan ini, Ahmad Basyir AS merujuk pada pendapat Ibn 'Abbās, seorang sahabat, dan Sa'd ibn al-Musayyib, seorang tabiin.

d. Sumber Kaidah Bahasa

Kaidah bahasa mendapatkan perhatian yang serius dari Ahmad Basyir AS dalam penafsirannya, bahkan di setiap ayat yang ditafsirkan Ahmad Basyir AS selalu menjelaskan beberapa kata dari ayat dimaksud, baik dari segi pemahaman maknanya atau pun dari segi gramatikalnya yang berdampak pada perbedaan makna. Hal ini karena Ahmad Basyir AS merupakan orang yang lahir

[20]Ibid, 3-4.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dari rahim pesantren yang menekankan kepada pemahaman gramatikal bahasa sebelum mempelajari pengetahuan keagamaan lainnya. Seperti ketika Ahmad Basyir AS menjelaskan surat al-Nisā' ayat 3-4:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا . وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا.

Dan jika kalian takut tidak dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kalian mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga, atau empat. Kemudian jika kalian takut tidak dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya. Berikanlah maskawin (mahar) kepada wanita (yang kalian nikahi) sebagai pemberian dengan penuh kerelaan. Kemudian jika menyerahkan kepada kalian sebagian dari maskawin itu dengan senang hati, maka makanlah (ambillah) pemberian itu (sebagai makanan) yang sedap lagi baik akibatnya.

Ahmad Basyir AS memberikan penjelasan beberapa kata pada ayat tersebut:[21]

تقسطوا: يقال أقسط الرجل إذا عدل ويقال قسط الرجل إذا جار ومنه قوله تعالى "وأما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا"، فالرباعي بمعنى العدل والثلاثي بمعنى الظلم.

اليتامى: جمع يتيم وهو الذي فقد أباه مشتق من اليتم وهو الانفراد.

تعولوا: معناه تميلوا وتجوروا، والعول في الأصل الميل الحسوس ثم نقل إلى الميل المعنوي والجور.

Tuqsiṭū: diungkapkan *Aqsaṭā al-Rajul* jika laki-laki itu adil, dan *Qasaṭā al-Rajul* jika laki-laki berbuat zalim. Sebagaimana firman Allah Swt., *Wa Ammā al-Qāsiṭūna fa Kānū li Jahannama Ḥaṭabān*, "Adapun orang-orang yang zalim, maka mereka menjadi kayu apai bagi nereka Jahanam."[22] (Ketika kata ini)

[21]Ibid, 21-22.
[22]Kementrian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya,* 72:15, 975.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berbentuk *rubā'īy,*[23] maka ia bermakna adil, dan ketika berbentuk *thulāthīy,*[24] maka ia bermakna zalim.

Al-Yatāmā: bentuk plural dari kata *yatīm*, artinya adalah orang yang kehilangan (ditinggal mati) ayahnya. Diambil dari asal kata *al-yatm* yang bermakna sendiri.
Ta'ūlū: artinya condong dan aniaya. *Al-'Awl* pada asalnya adalah condong yang dapat dirasakan (nyata), kemudian dinukil maknanya menjadi condong yang bersifat maknawi dan aniaya.

Perhatikan juga ketika Ahmad Basyir AS menafsirkan kata *mathnā, thulāth,* dan *rubā'*:[25]

الحكم الثاني في معنى مثنى وثلاث ورباع. اتفق أهل اللغة على أن هذه الكلمات من ألفاظ العدد، وتدل كل واحدة منها على المذكور من نوعها، فمثنى تدل على اثنين اثنين وثلاث على ثلاثة ثلاثة ورباع على أربعة أربعة، والمعنى انكحوا ما اشتهت نفوسكم من النساء ثنتين ثنتين وثلاثا ثلاثا وأربعا أربعا حسبما تريدون.

Hukum kedua tentang makna *mathnā, thulāth,* dan *rubā'*. Ahli bahasa sepakat bahwa kata-kata ini termasuk bilangan, masing-masing dari angka ini menunjukkan makna yang disebutkan. *Mathnā* menunjukkan makna dua-dua, *thulāth* menunjukkan makna tiga-tiga, dan *rubā'* menunjukkan makna empat-empat. Arti ayat tersebut adalah "Nikahilah perempuan-perempuan yang kalian senangi dua-dua, tiga-tiga, atau empat-empat seperti yang kamu inginkan."

Ahmad Basyir AS menegaskan bahwa boleh bagi tiap orang menikah masing-masing dua, tiga atau empat, bukan dua-dua yang berarti empat, tiga-tiga yang berarti enam, atau empat-empat yang berarti delapan. Pemahaman ini didapatkan dengan berlandaskan pada kaidah bahasa yang telah disepakati para ahli bahasa.

---

[23]Kalimat *fi'il* yang terdiri dari empat huruf
[24]Kalimat *fi'il* yang terdiri dari tiga huruf
[25]Ahmad Basyir AS, *Kitāb al-Tafsīr,* 24.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

e. Sumber Pendapat Ulama dan Kitab-kitab

Ahmad Basyir AS banyak menukil pendapat para ulama' ketika melakukan eksplanasi atas ayat al-Qur'an, baik ketika menjelaskan makna per kata, makna secara global, maupun penjelasan hukum-hukum yang terkandung di dalamnya. Ketika menjelaskan tentang kebahasaan, Ahmad Basyir AS tidak menyebutkan secara khusus ulama' yang berpendapat, hanya menyebutkan secara umum, seperti "ulama' ahli bahasa sepakat", "mayoritas ulama' nahwu berpendapat", kecuali satu kali Ahmad Basyir AS menukil pendapat al-Zamakhsharīy ketika menjelaskan makna dari *mathnā, thulāth,* dan *rubā'* pada ayat tentang poligami, bahwa ketika lawan bicara banyak, maka wajib pengucapan bilangan diulang-ulang, agar maksud dari bilangan itu mengena kepada setiap orang yang akan menikah.[26]

Ketika menjelaskan hukum-hukum yang terkandung di dalam ayat yang ditafsiri, Ahmad Basyir AS banyak mengutip pendapat dari imam mazhab yang empat, Abū Ḥanīfah, Mālik, Shāfi'īy, Ahmad ibn Ḥanbal. Selain mereka, Ahmad Basyir AS hanya menyebutkan secara umum seperti *Jumhūr al-'Ulamā', Aṣḥāb al-Shāfi'iyyah, A'immat al-Aḥnāf*, dan lain-lain. Di beberapa penjelasan Ahmad Basyir AS juga mengutip pendapat ulama' tafsir untuk menguatkan penafsirannya, seperti al-Zamakhsharīy,[27] al-Ṭabarīy,[28] dan al-Qurṭubīy.[29]

[26]Ibid, 24.
[27]Ibid
[28]Ibid, 12.
[29]Ibid, 47.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dari hasil elaborasi sumber penafsiran Ahmad Basyir AS, dapat disimpulkan bahwa *Kitāb al-Tafsīr* merupakan lieratur tafsir yang memadukan sumber *al-ma'thūr* dan *al-ra'y* yang diistilahkan dengan *bi al-iqtirān* atau *bi al-iztiwāj*. Artinya riwayat dari Nabi, sahabat, dan tabiin tentang penafsiran al-Qur'an dipadukan dengan ijtihad sepanjang hal itu bisa dipertanggungjawab-kan.

B. Cara Penjelasan

Mencermati usaha Ahmad Basyir AS dalam mengungkap dan menjelaskan makna yang terkandung dalam teks al-Qur'an, tampak jelas bahwa Ahmad Basyir AS memilih menggunakan metode *muqārin*/komparasi, yaitu membandingkan ayat dengan ayat yang berbicara dalam masalah yang sama, ayat dengan hadis (isi dan matan), antara pendapat mufasir dengan mufasir lain dengan menonjolkan segi-segi perbedaan.[30] Dalam *Kitāb al-Tafsīr* Ahmad Basyir AS membandingkan beberapa riwayat, baik berupa hadis, pendapat sahabat dan tabiin, dan pendapat para ulama, baik ulama' tafsir dan ulama' fikih. Sehingga menghasilkan pembacaan yang komprehensif dalam mengungkap makna dan pesan yang terkandung di dalam al-Qur'an.

Produk pemikiran hukum Islam yang melahirkan perbedaan wacana fikih disikapi secara terbuka dengan menganalisis argumentasi dan dalil yang dijadikan pijakan imam mazhab yang empat, *Ahl al-Sunnaḥ wa al-Jamā'ah.* Seperti ketika

[30]M. Ridlwan Nasir, *Memahami al-Qur'an*, (Surabaya: CV. Indra Media, 2003), 16.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ahmad Basyir AS menjelaskan tentang sanksi bagi pelaku homoseksual dan lesbian saat menafsirkan surat al-Isrā' ayat 32:[31]

الحكم السادس في حكم اللواط والسحاق. اللواط هو أن يأتي الذكر الذكر كما قال الله سبحانه وتعالى عن قوم لوط "أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ . وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ." الشعراء: ١٦٥-١٦٦). اختلف العلماء في العقوبة اللازمة للواط على ثلاثة مذاهب.

المذهب الأول هو مذهب مالك وأحمد وقول للشافعي فذهبوا إلى أن حده القتل سواء كان بكرا أو ثيبا فاعلا أو مفعولا به، وهذا القول مروي عن أبي بكر وعمر وابن عباس رضي الله عنهم وإليه ذهبت طائفة من العلماء ونقل بعض الحنابلة إجماع الصحابة على ذلك.

واستدلوا أولا بما روي عن ابن عباس رضي الله عنه أنه ﷺ قال: من وجدتموه يعمل عمل لوط فاقتلوا الفاعال والمفعول به، رواه الخمسة إلا النسائي. وثانيا بما روي عن علي رضي الله عنه أنه رجم من عمل هذا العمل، أخرجه البيهقي. قال الشافعي وبهذا نأخذ برجم من يعمل هذا العمل محصنا كان أو غير محصن. وثالثا بما روي عن أبي بكر أنه جمع أصحاب رسول الله ﷺ فسألهم عن رجل ينكح كما تنكح النساء، فكان أشدهم يومئذ قولا علي بن أبي طالب قال: هذا ذنب لم تعص به أمة من الأمم إلا أمة واحدة صنع الله بها ما قد علمتم، نرى أن نحرقه بالنار. فكتب أبو بكر إلى خالد بن الوليد يأمره أن يحرقه بالنار، أخرجه البيهقي مرسلا.

المذهب الثاني هو مذهب الشافعية. ذهبت الشافعية إلى أن اللواط حده كحد الزنا يجلد البكر ويرجم المحصن، وهذا المذهب مروي عن بعض التابعين كعطاء وسعيد ابن المسيب وغيرهما. وقد استدلوا أولا بالنص وهو ما روي عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: إذا أتى الرجل الرجل فهما زانيان. فقد دل هذا الحديث على أن حكمه كحكم الزنا. وثانيا

[31]Ahmad Basyir AS, *Kitāb al-Tafsīr,* 18-21.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

بالمعقول، فقالوا إن الزنا عبارة عن إدخال فرج في فرج مشتهى طبعا محرم شرعا والدبر أيضا فرج، وهذا المعنى حاصل في الدبر فيكون مثله في الحكم. والمذهب الثالث مذهب الأئمة الأحناف، فذهبوا إلى أن اللواط جريمة عظيمة وشنيعة ولكنه ليس كالزنا فلا يكون حده كحد الزنا وإنما فيه التعزير، واستدلوا بما يأتي: الأول الزنا غير اللواط من حيث اللغة فإن الزنا اسم لوطء الرجل المرأة في القبل واللواط اسم لوطء الرجل الرجل، ألا ترى أن القرآن فرق بينهما حيث قال عن قوم لوط: أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ (النمل: ٥٥)، وقال: أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ . وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ." الشعراء: ١٦٥-١٦٦)، فنسبهم الله تعالى إلى الجهل والعدوان ولم ينسبهم إلى الزنا. والثاني العرف أيضا يعارض هذا وينقضه فالذي يأتي الفاحشة بالنساء يسمى زانيا والذي يأتي الفاحشة بالذكور يسمى لوطيا، وقد تعارف الناس هذا منذ القديم.

وأما السحاق وهو ما يكون بين المرأة والمرأة، فقد اتفق الفقهاء على أنه ليس فيه إلا التعزير.

Hukum keenam tentang hukum homoseksual dan lesbian. Homoseksual adalah laki-laki menggauli laki-laki, sebagaimana firman Allah Swt., "Mengapa kalian mendatangi jenis lelaki di antara manusia, dan kalian tinggalkan istri-istri yang dijadikan oleh Tuhan kalian untuk kalian, bahkan kalian adalah kaum yang melampaui batas."[32]. Ulama fikih berbeda pendapat di dalam sanksi bagi pelaku homoseksual menjadi tiga golongan:

Golongan pertama adalah golongan Mālik, Ahmad, dan Syafi'ie. Mereka berpendapat bahwa sanksi bagi pelaku homoseksual adalah dibunuh, baik perjaka atau pun duda, pelaku atau pun objek. Pendapat ini diriwayatkan dari Abū Bakar, Umar, dan Ibn 'Abbās. Pendapat ini diikuti oleh sekelompok ulama. Sebagian ulama' Hanābilah menukil ijma' sahabat tentang bentuk sanksi ini. Mereka berdalil dengan, *pertama*, hadis yang diriwayatkan dari Ibn 'Abbās bahwa Rasulullah Saw. bersabda, "Siapa pun yang kalian dapati melakukan perbuatan kaum Lūṭ, maka bunuhlah pelaku dan objeknya." (Diriwayatkan Imam yang lima kecuali al-Nasā'īy). *Kedua*, riwayat dari 'Alī bahwa dia merajam

[32]Kementrian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya,* 26:165-166, 577.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

orang yang melakukan perbuatan ini, diriwayatkan oleh al-Bayhaqīy. Al-Shāfi'īy berkata, "Berlandasan ini kami memberi sanksi dengan rajam siapa pun yang melakukan perbuatan ini, berkeluarga atau pun tidak berkeluarga." *Ketiga,* riwayat dari Abū Bakar bahwa dia mengumpulkan para sahabat Rasulullah Saw. Dia bertanya kepada mereka tentang laki-laki yang dinikahi seperti halnya perempuan yang dinikahi. Di antara orang yang paling keras memberikan jawaban pada waktu itu adalah 'Alī ibn Abī Ṭālib, dia berkata, "Ini adalah dosa. Tidak satu pun umat yang melakukan dosa ini kecuali satu umat yang kalian sudah mengetahui bagaimana Allah memperlakukan mereka. Kami berpendapat membakarnya dengan api." Abū Bakar menulis surat kepada Khālin ibn al-Walīd memerintahkannya untuk membakar pelaku dengan api. (Diriwayatkan oleh al-Bayhaqīy dengan *mursal*).

Golongan kedua adalah golongan ulama' Shāfi'iyyah. Mereka berpendapat bahwa sanksi *liwāṭ* sama dengan sanksi zina, didera bagi perjaka dan dirajam bagi yang berkeluarga. Pendapat ini diriwayatkan dari sebagian tabiin seperti 'Aṭā', Sa'īd ibn al-Musayyib, dan yang lain. Mereka berdalil, *pertama,* dengan nas yang diriwayatkan dari Abū Mūsā al-'Ash'arīy bahwa Rasulullah Saw. bersabda, "Jika seorang laki-laki menggauli seorang laki-laki, maka mereka berzina." Hadis ini menunjukkan bahwa hukumnya sama dengan hukum zina. *Kedua,* dengan rasional. Mereka berkata, "Zina adalah ungkapan dari memasukkan kemaluan ke dalam kemaluan yang disenangi secara tabiat dan diharamkan secara syara'. Anus juga termasuk kemaluan. Makna ini terjadi dalam anus, maka hukumnya sama dengan hukum kemaluan (vagina).

Golongan ketiga adalah golongan ulama Ḥanafiyyah. Mereka berpendapat bahwa *liwāṭ* adalah dosa besar dan sangat keji, tetapi tidak seperti zina. Maka sanksinya tidak seperti sanksi zina, ia hanya ditakzir. Mereka berdalil, *pertama,* zina bukan *liwāṭ*. Dari segi bahasa zina adalah sebuah nama untuk persetubuhan laki-laki dengan perempuan dari kubul, sedangkan *liwāṭ* adalah nama untuk persetubuhan laki-laki dengan laki-laki. Tidakkah kamu perhatikan bahwa al-Qur'an membedakan keduanya, ketika Allah berfirman tentang kaum Lūṭ, "Mengapa kalian mendatangi laki-laki untuk (memenuhi) nafsu (kalian), bukan (mendatangi) wanita? Sebenarnya kalian adalah kaum yang tidak mengetahui (akibat perbuatan kalian)."[33] dan "Mengapa kalian mendatangi jenis lelaki di antara manusia, dan kalian tinggalkan istri-istri yang dijadikan oleh Tuhan kalian untuk kalian, bahkan kalian

[33]Ibid, 27:55, 592.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> adalah kaum yang melampaui batas."[34] Allah menisbatkan mereka kepada kebodohan dan tindakan melampaui batas, tidak menisbatkan mereka kepada zina. *Kedua*, kebiasaan juga menentang penyamaan ini. Orang yang melakukan senggama dengan perempuan (yang tidak halal) disebut pezina, sedangkan orang yang melakukan senggama dengan laki-laki disebut *lūṭiy* (homo). Hal ini sudah diketahui oleh manusia sejak dahulu.
> Sedangkan lesbian adalah persenggamaan yang terjadi antara perempuan dan perempuan. Ulama' fikih sepakat bahwa pelaku perbuatan ini hanya ditakzir.

Dalam penjelasannya, Ahmad Basyir AS tidak hanya menampilkan perbendaan pendapat yang ada dari beberapa golongan, bahkan juga menjelaskan landasan dalil dari kelompok yang berbeda pendapat tersebut. Hanya saja Ahmad Basyir AS tidak melakukan pentarjihan dari pendapat-pendapat tersebut. Secara eksplisit Ahmad Basyir AS juga tidak menunjukkan kecondongan pribadinya terhadap salah satu pendapat dari ulama'-ulama' tersebut. Namun, secara implisit dari beberapa penjelasannya, Ahmad Basyir AS menunjukkan kecondongan pribadinya terhadap mazhab Shafi'īy. Ini bisa dilihat dari beberapa penjelasannya yang hanya menampilkan pendapat dari mazhab Shāfi'īy. Hal ini tidak terlepas dari keberadaan dirinya yang lahir dan tumbuh di lingkungan pesantren yang bermazhab Shafi'īy.

C. Keluasan Penjelasan

Dilihat dari penjelasan dalam setiap penafsirannya, Ahmad Basyir AS menggunakan metode *iṭnābīy*, yaitu penafsiran dengan cara menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an secara mendetail/rinci dengan uraian-uraian yang panjang lebar sehingga

[34]Ibid, 26:165-166, 577.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

cukup jelas dan terang.[35] Ahmad Basyir AS mengawali penjelasannya dengan pemaknaan kata secara literalis, lalu melakukan eksplanasi hadis *asbāb al-Nuzūl* yang berkaitan dengan ayat. Dilanjutkan dengan penjelasan secara global terhadap maksud dari ayat dimaksud, kemudian menjelaskan secara terperinci dan komprehensif permasalahan-permasalahan hukum yang terkandung di dalamnya dengan memaparkan beberapa pandangan para sahabat, tabiin, dan para ulama'.

D. Sasaran dan Tertib Ayat

Objek materi yang ditafsirkan oleh Ahmad Basyir AS adalah beberapa ayat yang berkenaan dengan permasalahan hukum. Ini berarti Ahmad Basyir AS dalam menafsirkan al-Qur'an menggunakan metode *mawḍū'īy*, yaitu suatu penafsiran dengan cara mengumpulkan ayat mengenai satu judul/topik tertentu, dengan memperhatikan masa dan sebab-sebab turunnya ayat, serta dengan mempelajari ayat-ayat tersebut secara cermat dan mendalam, dengan memperhatikan hubungan ayat yang satu dengan ayat yang lain di dalam menunjuk suatu permasalahan, kemudian menyimpulkan masalah yang dibahas dari dilalah ayat-ayat yang ditafsirkan secara terpadu.[36]

Metode *mawḍū'īy* lebih banyak digandrungi oleh para mufasir kontemporer. Satu metode yang mencoba membedah noktah-noktah Alquran berdasarkan kesatuan tema (*wiḥdat al-mawḍū'iyyah*) untuk menemukan titik konvergensi antara satu ayat dengan ayat lain secara logis, sembari menjawab

[35]M. Ridlwan Nasir, *Memahami al-Qur'an,* 16.
[36]Ibid, 17.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tuntutan realitas sosial yang bergerak cepat.[37] Pada perkembangannya, metode ini dianggap paling efektif untuk mencari jawaban-jawaban atas problematika kehidupan yang semakin kompleks.

Murshi Ibrahim al-Fayumi dalam karyanya *Dirāsah fī Tafsīr al-Mawḍū'īy*, membagi metode *mawḍū'īy* menjadi dua; *mawḍū'īy* berdasarkan tema atau topik tertentu (*khilāl al-āyah*) dan *mawḍū'īy* berdasarkan surah tertentu (*khilāl al-sūrah*). Cara kerja metode ini jika berdasarkan topik pembahasan tertentu adalah menghimpun ayat-ayat yang memiliki kesamaan tema kemudian membahasnya secara detail. Sementara *mawḍū'īy* berdasarkan surah lebih fokus pada surah terentu sebagai objek penafsiran.[38]

Kitāb al-Tafsīr menggunakan metode *mawḍū'īy khilāl al-āyah*, karena Ahmad Basyir AS menghimpun ayat-ayat yang memiliki topik yang sama yaitu hukum waris, *jināyah*, pernikahan, dan makanan-minuman, kemudian menjelaskannya secara detail.

E. Aliran Penafsiran

Dalam khazanah tafsir, corak merupakan keniscayaan yang melekat dalam tafsir. Hal ini dikarenakan mufasir tidak berada dalam ruang hampa. Entitasnya selalu terlibat dalam ruang dan waktu. Ia terikat dengan realitas sosial serta ikut berperan dalam perubahan sosial dan kebudayaan masyarakat. Dalam kaitan ini, corak tafsir dapat diartikan sebagai suatu warna, arah atau kecenderungan

---

[37]Umar Shihab, *Kontekstualitas al-Qur'an: Kajian Tematik atas Ayat-ayat Hukum dalam al-Qur'an* (Jakarta: Penamadani, 2005), 4.
[38]Murshīy Ibrāhīm al-Fayumīy, *Dirāsah fī Tafsīr al-Mawḍū'īy,* (Kairo: Dār al-Tawdiwiyah al-Tabaah, 1980), 25.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penafsiran yang mendominasi sebuah karya tafsir. Dalam khazanah tafsir, corak merupakan keniscayaan yang melekat dalam tafsir. Hal ini dikarenakan mufasir tidak berada dalam ruang hampa. Entitasnya selalu terlibat dalam ruang dan waktu. Ia terikat dengan realitas sosial serta ikut berperan dalam perubahan sosial dan kebudayaan masyarakat. Dalam kaitan ini, corak tafsir dapat diartikan sebagai suatu warna, arah atau kecenderungan penafsiran yang mendominasi sebuah karya tafsir.[39]

Membaca *Kitāb al-Tafsīr* kita akan disuguhi penafsiran dengan corak fikih, karena tafsir ini merupakan tafsir tematik dengan tema umum tentang hukum Islam. Ketika menjelaskan tentang hukum-hukum Islam, Ahmad Basyir AS memaparkan ragam pendapat dari imam mazham yang empat. Secara eksplisit Ahmad Basyir AS tidak menjelaskan kecondongannya kepada salah satu dari emapat mazhab tersebut. Namun, secara implisit, beberapa penjelasannya sangat jelas sebagai bagian dari pendapat mazhab Shāfi'īy, seperti ketika menjelaskan tentang wali nikah perempuan merdeka:

> وأما ولي غيرها من الحرة فقد بينت السنة النبوية كما رواه ابن حبان في صحيحه: لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل وما كان من نكاح على غير ذلك فهو باطل فإن تشاجروا فالسلطان ولي من لا ولي له.
>
> Sedangkan wali dari perempuan merdeka sudah dijelaskan dalam hadis Nabi, sebagaimana diriwayatkan Ibn Ḥibbān dalam kitab sahihnya, "Tidak sah pernikahan kecuali dengan adanya wali dan dua orang saksi yang adil. Pernikahan yang tidak memenuhi hal tersebut adalah batal. Jika kalian berseteru, maka hakim adalah wali dari orang yang tidak memiliki wali."

[39]Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), 388.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Hadis yang dijadikan landasan oleh Ahmad Basyir AS merupakan hadis yang menjadi landasan Shāfi'īy dalam memutuskan hukum harusnya ada wali di dalam pernikahan. Dari empat mazhab yang ada, mazhab hanafi yang berbeda pendapat. Mereka berpendapat bahwa keharusan adanya wali adalah bagi perempuan yang masih kecil dan perempuan dewasa yang gila, sedangkan wanita dewasa yang berakal, perawan atau pun janda, memiliki hak terhadap dirinya untuk menikah dengan siapa pun yang dikehendakinya.[40]

Penjelasan Ahmad Basyir AS dalam fikih orientasi umumnya memang mazhab sunni dan menolak mazhab selain sunni, seperti ketika menjelaskan tentang hukum nikah *mut'ah.*[41]

الحكم السادس في حكم نكاح المتعة. وهو أن ينكح الرجل امرأة وقتا معلوما شهرا أو شهرين يوما أو يومين أو أن يستأجرها الرجل إلى أجل معلوم. وقد أجمع العلماء على حرمة نكاح المتعة ولم يخالف فيه إلا الروافض والشيعة وهو مردودون لأنهم يخالفون النصوص الشرعية من الكتاب والسنة ويخالفون إجماع علماء المسلمين. وكان نكاح المتعة في صدر الإسلام جائزا ثم نسخ واستقر على ذلك النهي والتحريم، والناسخة كما قال سعيد ابن المسيب آية الميراث إذ كانت المتعة لا ميراث فيها. وقال عائشة والقاسم بن محمد: تحريمها ونسخها في القرآن، وذلك في قوله تعالى "وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ . إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ." وليست المتعة نكاحا ولا ملك يمين.

واحتج العلماء من أهل السنة على حرمة نكاح المتعة بوجوه: أولا بقوله تعالى "وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ . إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ

[40]'Abdurraḥman ibn Muhammad 'Awḍ al-Jazīrīy, *al-Fiqh 'alā al-Madhāhib al-Arba'ah,* (Bairut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), IV/50-51.
[41]Ahmad Basyir AS, *Kitāb al-Tafsīr,* 32-33.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

غَيْرُ مَلُومِينَ." وهذه ليست زوجة وليست مملوكة لأنها لو كانت زوجة لحصلت التوارث وثبت النسب ووجبت العدة وهذه لا تثبت باتفاق. ثانيا بما رواه مالك عن علي كرم الله وجهه أن رسول الله ﷺ نهى عن متعة النساء وعن أكل لحوم حمر الأهلية. ثالثا بما رواه ابن ماجه أن رسول الله ﷺ حرم المتعة وقال: ياأيها الناس إني كنت أذنت لكم في الاستمتاع ألا وإن الله قد حرمها إلى يوم القيامة.

Hukum keenam tentang hukum nikah *mut'ah*. Nikah *mut'ah* adalah laki-laki menikahi perempuan dalam waktu tertentu, sebulan atau dua bulan, sehari atau dua hari, atau laki-laki memanfaatkan (menikahi) perempuan sampai batas tertentu. Para ulama' sepakat atas keharaman nikah *mut'ah,* dan tidak ada yang menyalahi (kesepakatan ini) kecuali golongan *rāfiḍah* dan syi'ah. Dua golongan ini ditolok karena menyalahi nas-nas syari'at (al-Qur'an dan hadis), dan kesepakatan para ulama.

Pada awal masa Islam, nikah *mut'ah* diperbolehkan, kemudian di-*nasakh* dan pelarangan dan keharaman ini ditetapkan pada hukum *nasakh*. Ayat yang me-*nasakh* adalah ayat warisan, sebagaimana kata Sa'īd ibn al-Musayyib, karena tidak ada warisan pada status nikah *mut'ah*. Aishah dan al-Qāsim ibn Muhammad berkata, "Keharaman dan *nasakh* dari nikah *mut'ah* terdapat dalam al-Qur'an, yaitu "dan orang-orang yang menajaga kemaluannya, kecuali terhadap istri-istri mereka atau budak yang mereka miliki, maka sesungguhnya mereka dalam hal ini tiada tercela."[42] dan *mut'ah* bukanlah pernikahan (yang sah) dan bukan pula budak.

Ulama' Ahlus Sunnah berhujjah atas keharaman nikah *mut'ah* dengan beberapa hal: *pertama,* dengan firman Allah Swt. "dan orang-orang yang menajaga kemaluannya, kecuali terhadap istri-istri mereka atau budak yang mereka miliki, maka sesungguhnya mereka dalam hal ini tiada tercela." Perempuan yang di-*mut'ah* bukan istri (yang sah) dan bukan pula budak, karena andaikan perempuan itu adalah istri (yang sah) niscaya akan terjadi hukum waris, tetapnya keturunan, dan kewajiban idah. Semua ini tidak ditetapkan dengan kesepakatan ulama'. *Kedua,* hadis yang diriwayatkan Mālik dari 'Alīy bahwa Rasulullah Saw. melarang minikahi perempuan secara *mut'ah,* dan memakan daging himar *ahliyyah*. *Ketiga,* hadis yang diriwayatkan Ibn Mājah bahwa Rasulullah Saw. melarang praktik *mut'ah* dan bersabda, "Wahai manusia, aku telah mengizinkan kalian melakukan praktik

[42]Kementrian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya,* 23:5-6, 518.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> *mut'ah*. Sungguh Allah telah mengharamkannya sampai hari kiamat."

Di sini Ahmad Basyir AS secara gamblang menjelaskan kesepakatan para ulama' atas keharaman nikah *mut'ah*, kecuali ulama' dari golongan *rāfiḍah* dan syi'ah. Ahmad Basyir AS menyebutkan bahwa kedua kelompok ini ditolok pendapatnya karena bertentangan dengan ketentuan yang terdapat dalam al-Qur'an dan hadis, dan kesepakatan para ulama'. Ahmad Basyir AS juga menjelaskan proses pengharaman nikah *mut'ah*, kemudian menjelaskan dalil-dalil keharam nikah *mut'ah* dari ulama' sunni.

F. Validitas Penafsiran

Validitas atau tolok ukur kebenaran penafsiran merupakan salah satu dari tiga masalah pokok epistemologi. Dengan kajian validitas ini akan tampak seberapa jauh sebuah penafsiran itu dapat dikatakan benar secara ilmiah.[43] Hal ini dilakukan sebagai upaya untuk melihat dan memposisikan sebuah penafsiran secara objektif dan ilmiah. Dengan demikian, seorang pengkaji tafsir al-Qur'an diharapkan akan menjadi lebih bijaksana dalam menilai sebuah penafsiran. Validitas penafsiran juga merupakan kajian yang sangat penting karena sebuah penafsiran al-Qur'an biasanya bertujuan untuk menjadi ajaran dan pedoman hidup.

Sesuatu yang disebut dengan kebenaran sendiri adalah hal yang sangat relatif. Namun, setidaknya akan mencoba menjelaskan tolok ukur kebenaran tersebut dengan berdasarkan pada teori-teori kebenaran Filsafat Ilmu. Sebagaimana yang telah dijabarkan pada kerangka teori penelitian ini, dalam kajian Filsafat Ilmu,

---

[43] Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 289.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

terdapat tiga teori kebenaran yang paling sering dipakai oleh para peneliti, yakni teori koherensi, teori korespondensi dan teori pragmatisme. Pada dasarnya, teori-teori tersebut diasa digunakan dalam ilmu-ilmu empiris. Akan tetapi, karena tafsir diungkapkan dengan media bahasa, maka teori kebenaran juga dapat diaplikasikan di ranah kajian kitab tafsir,[44] dalam hal ini penafsiran Ahmad Basyir AS dalam kitab *Kitāb al-Tafsīr*.

Telah dipaparkan pula penelitian ini bahwa akan membahas salah satu dari ketiga teori diatas, yaitu teori koherensi, dengan beberapa pertimbangan. Pertama, dalam menginterpretasikan ayat al-Qur'an, Ahmad Basyir AS lebih dominan menggunakan metodologi tafsir yang dapat dilihat dari aspek konsistensi logisnya. Kedua, di sini ingin mempersempit batasan dari penelitian ini dan membuka kesempatan bagi peneliti lain untuk mengkaji *Kitāb al-Tafsīr* ini. Teori koherensi menilai standar kebenaran adalah didasarkan kepada kriteria koheren atau konsistensi yang dibentuk oleh hubungan internal antara pendapat-pendapat atau keyakinan-keyakinan itu sendiri, bukan dibentuk oleh hubungan antara pendapat dengan sesuatu yang lain seperti fakta atau realita. Dengan kata lain, kebenaran sebuah penafsiran dapat diketahui pada adanya kesesuaian atau konsistensi logis-filosofis dengan pernyataan-pernyataan yang sudah lebih dahulu dibangun.

Berdasarkan teori di atas, bahwa sampai pada kesimpulan AHmad Basyir AS menganut teori kebenaran koherensi. Oleh karena itu, kebenaran penafsiran Ahmad Basyir AS tidak boleh diukur berdasarkan pendapat-pendapat ulama terdahulu yang ia kutip di dalam penafsirannya. Akan tetapi, tolok ukur kebenaran

---

[44] Mustaqim, *Pergeseran epistemologi*, 289-290.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tersebut harus berdasarkan pada proposisi-proposisi yang dibangun oleh Ahmad Basyir AS sendiri. Dalam hal ini, dapat dilihat konsistensi Ahmad Basyir AS pada penerapan kombinasi metode di setiap tema pembahasan tafsirnya. Selain itu, dapat juga dilihat konsistensi pada aspek penafsiran Ahmad Basyir AS terhadap kesimpulan hukum yang ia paparkan. Sebagai contoh, pernyataan Ahmad Basyir AS pada penafsiran surat al-Nisā' ayat 25 bahwa kata طولا yang memiliki arti kemampuan bermakna kemampuan di dalam membayar maskawin. Pernyataan ini koheren dengan pernyataan Ahmad Basyir AS bahwa hukum maskawin adalah wajib, pernikahan dihukumi tidak sah tanpa adanya maskawin.[45]

Konsistensi Ahmad Basyir AS juga bisa dilihat dalam penggunaan riwayat hadis *asbāb al-nuzūl*. Menurut Ahmad Basyir AS, *Asbāb al-Nuzūl* sangat penting diketahui untuk memahami ayat-ayat al-Qur'an, sebagaimana dia ungkapkan dalam bukunya, *Kanz al-Bayān fī 'Ulūm al-Qur'ān*:[46]

> ولهذا كانت معرفة أسباب النزول لها أثر كبير في فهم الآية الكريمة. وزعم قوم أنه لا طائل تحت هذا الفن لجريانه مجرى التاريخ والقصص، وهذا خطأ، فإن له فوائد كثيرة.
>
> Karena itulah, pengetahuan tentang *Asbāb al-Nuzūl* memiliki pengaruh yang kuat di dalam memahami ayat-ayat yang mulia. Suatu kaum menyangka bahwa tidak penting (mengetahui) cabang ilmu ini, karena posisinya sama dengan sejarah dan cerita-cerita. Sangkaan ini keliru, karena cabang ilmu ini memiliki faedah yang banyak.

Sejauh pengamatan, Ahmad Basyir AS sangat menjaga produk penafsirannya. Ia tidak akan menafsirkan suatu ayat kecuali telah membaca

---

[45] Ahmad Basyir AS, *Kitāb al-Tafsīr,* 31.
[46] Ahmad Basyir AS, *Kanz al-Bayān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, ttp., tt., II/23.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

beberapa kitab tafsir dan kitab-kitab fiqh salaf yang membahas ayat yang akan ia tafsirkan dan hukum-hukum yang nanti ia jabarkan di tafsirnya. Kehati-hatian dan ketelitiannya ini, adalah faktor terjaganya konsistensi Ahmad Basyir AS dalam melakukan penafsiran dan mengeluarkan pandangan hukum sebuah ayat.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB V

PENUTUP

A. KESIMPULAN

Dari penjabaran di atas, penelitian tesis ini dapat disimpulkan:

1. Sumber-sumber yang menjadi rujukan Ahmad Basyir AS dalam menyusun tafsirnya adalah perpaduan dari *al-ma'thūr dan al-ra'y* yang diistilahkan dengan *iqtirān* atau *izdiwāj*. Sumber-sumber tersebut adalah al-Qur'an, hadis, pendapat sahabat dan tabiin, kaidah kebahasaan, dan pendapat para ulama, serta ijtihad yang bisa dipertanggungjawabkan keabsahannya.
2. Metode yang digunakan Ahmad Basyir AS dalam menyusun tafsirnya dapat diperinci sebagai berikut:
   - Ditinjau dari cara penjelasannya, Ahmad Basyir AS menggunakan metode komparasi. Ahmad Basyir AS membandingkan beberapa riwayat, baik berupa hadis, pendapat sahabat dan tabiin, dan pendapat para ulama, baik ulama' tafsir dan ulama' fikih. Sehingga menghasilkan pembacaan yang komprehensif dalam mengungkap makna dan pesan yang terkandung di dalam al-Qur'an.
   - Ditinjau dari keluasan penjelasannya, Ahmad Basyir AS menggunakan metode *iṭnābīy*. Ahmad Basyir AS menafsirkan ayat al-Qur'an secara detail dan komprehensif, mulai dari penjelasan per kata, hadis *asbāb al-Nuzūl*, pemahaman secara global, hingga penjelasan hukum-hukum yang terkandung di dalamnya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

- Ditinjau dari sasaran dan tertib ayat, Ahmad Basyir AS menggunakan metode *mawḍū'īy*. Ahmad Basyir AS menghimpun beberapa ayat yang memiliki topik yang sama.
- Ditinjau dari aliran atau corak penafsirannya, *Kitāb al-Tafsīr* dikategorikan sebagai tafsir dengan corak *fiqhīy* dan *i'tiqādīy*.

3. Validitas penafsiran Ahmad Basyir AS menggunakan teori koherensi. Ahmad Basyir AS konsisten pada proposisi-proposisi yang telah dibangun pada penafsirannya terhadap kesimpulan hukum yang dia paparkan.

B. SARAN-SARAN

Penelitian tesis ini masih jauh dari kata sempurna, karena keterbatasan kemampuan penulis dalam menghimpun data dan menganalisanya. Oleh karena itu, penulis menyampaikan saran:

1. Dilakukan penelitian lebih lanjut untuk tersingkapnya hal-hal yang masih belum jelas dalam *Kitāb al-Tafsīr* ini.
2. Dilakukan kajian lebih dalam tentang pemetaan tafsir, khususnya tafsir di wilayah Madura.
3. Dilakukan perburuan dan inventarisir manuskrip dan naskah-naskah tafsir yang ditulis oleh ulama' dan cendikiawan Indonesia, khususnya Madura.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR PUSTAKA

Asif, Muhammad dan Mochammad Arifin, "Tafsir Ayat Ahkam dari Pesantren: Telaah Awal atas *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān al-Karīm* Karya Abil Fadhal As-Senory", dalam *Suhuf*, Vol. 10, No. 2, 2017,

Ash Shiddieqy, Hasbi. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Alquran/Tafsir*. Jakarta: Bulan Bintang, 1986.

Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*. Depok: Prenadamedia Group, 2018.

Azra, Azyumardi. *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi di Tengah Tantangan Milenium III*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2012.

Baidan, Nashruddin. *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.

Baidan, Nashruddin. *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.

Bakker, Anton dan Achmad Charris Zubair. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1990.

al-Baghdādīy, Abd al-Raḥmān. *Naẓarāt fī al-Tafsīr al-'Asr li al-Qur'ān al-Karīm*, Terj. Abu Laila dan Mahmud Tohir. Bandung: PT al-Ma'arif, t.th.

Baidan, Nashruddin. *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.

Baidan, Nashruddin. *Perkembangan Tafsir Al-Qura'an di Indonesia.* Solo: Tiga Serangkai, 2003.

Barir, Muhammad. *Tradisi al-Qur'an di Pesisir: Jaringan Kiai dalam Transmisi Tradisi al-Qur'an di Gerbang Islam Tanah Jawa*. Yogyakarta: Nurmahera, 2017.

Basyir AS, Ahmad. *Kitāb al-Tafsīr*. Sumenep: Madrasah Diniyah Annuqayah Latee, 1438.

_____, *Kanz al-Bayān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. tp., t.th.

Bertens, Kees. *Sejarah Filsaat Yunani.* Yogyakarta: Kanisus, 1999.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Bruinessen, Martin van. *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat*. Yogyakarta: Gading Publishing, 2015.

Darwazah, Muḥammad ‘Izzah. *al-Tafsīr al-Ḥadīth Tartīb al-Suwar Ḥasb al-Nuzūl.* Beirut: Dār al-Gharīb al-Islāmīy, 2000.

al-Dhahabīy, Muḥammad Ḥusayn. *‘Ilm al-Tafsīr.* Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 1119.

al-Dhahabi, Ḥusain. *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1999.

El-Saha, M. Ishom. “Mengatasi Kelangkaan Tafsir Ahkam di Tengah Komunitas Pegiat Fikih Nusantara”, dalam *Suhuf*, Vol. 3, No. 2, 2010, 220.

al-Farmāwī, Abd al-Ḥayy. *Metode Tafsir Mawdhu‘Iy*, Terj. Suryan A. Jamrah. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1994.

al-Fayumīy, Murshīy Ibrāhīm. *Dirūsah fī Tafsīr al- Mawḍū‘īy.* Kairo: Dār al-Tawdiwiyah al-Tabaah, 1980.

Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Yogyakarta: LKiS, 2013.

Hadi, P. Hardono. *Epistemologi Filsafat Pengetahuan.* Yogyakarta: Belukar, 2006.

Hidayat, Komaruddin. *Bahasa Agama.* Jakarta: Penerbit Mizan, 2007.

Hosen, Nadirsyah. *Tafsir al-Qur’an di Medsos.* Yogyakarta: Bunyan, 2017.

Ibn Taymiyah, *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr.* Beirut: Dār Maktabah al-Ḥayāh, 1980.

Jamil,M.. *Pergeseran Epistemolgi Dalam Penafsiran Alquran*, Jurnal Ilmiah Abdi Ilmu. Vol. 4, No. 1 Juni 2014, ISSN:1979-5408.

al-Jazīrīy, ‘Abdurraḥman ibn Muhammad ‘Awḍ. *al-Fiqh ‘alā al-Madhāhib al-Arba‘ah.* Bairut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003.

Kaltsum, Lilik Ummi. “Studi Kritis atas Tafsir Tematis al-Qur’an”, *Islamica,* Vol. 5, No. 2 (Maret, 2011).

Muslim, Muṣṭafā. *Mabāḥith Fī al-Tafsīr al-Maudhū‘ī.* Damaskus: Dār al-Qalam, 2000.

Mustaqim, Abdul. *Pergeseran Epistemologi Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LkiS, 2009.

Nasir, M. Ridlwan. *Memahami al-Qur'an: Perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqarin*. Surabaya: CV. Indra Media, 2003.

al-Rūmīy, Fahd b. 'Abd al-Raḥmān b. Sulaymān. *Buḥūth fī Uṣūl al-Tafsīr wa Manāhijuhū*. Riyāḍ: Maktabah al-Tawbah, 1419H.

al-Ṣabbāgh, Muhammad bin Luthfi. *Lamaḥāt fī 'Ulūm al-Qur`an wa Ittijāhāt al-Tafsīr*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1990.

Ṣafā`, Muhammad. *'Ulūm al-Qur`an min Khilāl Muqaddimāt al-Tafsīr*. Beirut: Muassasah al-Risālah, 2004.

Shahbah, Muhammad Abū. *al-Isrā`īliyyat wa al-Mauḍū'āt fī Kutub al-Tafsīr*. Beirut: Maktabah al-Sunnah, tt.

Shahbah, Muḥammad Abū. *Isrā'īliyyāt dan Hadis-hadis Palsu Tafsir al-Qur'an*, Terj. Mujahidin Hayyan dkk.. Depok: Keira Publishing, 2004.

Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir*. Tangerang: Lentera Hati, 2013.

Shihab, M. Quraish. *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 2014.

Shihab, Umar. *Kontekstualitas al-Qur'an: Kajian Tematik atas Ayat-ayat Hukum dalam al-Qur'an*. Jakarta: Penamadani, 2005.

Suhartono, Suparlan. *Filsafat Ilmu Pengetahuan: Eksistensi dan Hakikat Ilmu Pengetahuan*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2004.

Suma, Muhammad Amin. *Ulumul Qur'an*. Jakarta: Rajawali Pers, 2014.

Tafsir, Ahmad. *Pengantar Filsafat Umum: Dari Thales Sampai Nietzhea*. Bandung: Rosdakarya, 2006.

Tarigan, Azhari Akmal. "Reorientasi Kajian Tafsir Ahkam di Indonesia dan Peluang Pengembangannya: Sebuah Survei Singkat", dalam *Jurisprudensi*, Vol. 6, No. 2, 2014, 105.

Tim Penyusun, *Jejak Masyayikh Annuqayah*, Pondok Pesantren Annuqayah Latee, 2003, 15.

al-'Uthaymīn, Muhammad Ṣāliḥ. *Uṣūl fī al-Tafsīr*. tt, al-Maktabah al-Islāmiyyah, 2001.

al-Zarkasy, Badruddin. *Al-Burhan fi Ulumil Quran*. Beirut: Darr al-Ma'rifa, 1972.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

al-Zarqani, Muhammad Abdu al-'Azim. *Manahilul Irfan fi Ulumi al-Qur'an*. T.k, T.p, T.t.

Ahmad Basyir AS, *Wawancara*, Guluk-guluk, Ahad, 2 Ramadan 1433 H./22 Juli 2012 M.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id