EKLEKTISISME TAFSIR INDONESIA
(Studi Tafsir *al-Ibrīz* Karya Bisri Musthofa)

DISERTASI
Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Doktor dalam Program Studi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir

Oleh:
Musyarrofah
NIM. FO.3.5.11.018

PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA
2019

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama	: Musyarrofah
NIM	: FO.3.5.11.018
Program	: Doktor
Institusi	: Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Ampel Surabaya.

Menyatakan dengan sebenarnya bahwa Disertasi yang berjudul "Eklektisisme Tafsir Indonesia (Studi Tafsir *al-Ibrīz* Karya Bisri Musthofa)" adalah hasil penelitian dan karya saya sendiri.

Demikian pernyataan ini saya buat tanpa ada paksaan dari pihak manapun.

Surabaya, 10 April 2019

Saya yang menyatakan,

METERAI TEMPEL

6F952AFF365728058

6000

ENAM RIBU RUPIAH

Musyarrofah

PERSETUJUAN PROMOTOR

Disertasi Musyarrofah ini telah disetujui

Pada tanggal 27 Pebruari 2019

Oleh

Promotor,

Prof. Dr. H.M. Roem Rowi, MA

Promotor,

Prof. Dr. H. Aswadi, M. Ag

PERSETUJUAN TIM PENGUJI TERBUKA

Disertasi Musyarofah telah diujikan pada ujian tahap kedua (ujian terbuka) pada hari/tangga: Selasa, 02 April 2019.

Tim Penguji:

1. Dr. Ahmad Nur Fuad, M.A	Ketua	.....
2. Dr. H. Muhammad Arif, Lc., M.A	Sekertaris	.....
3. Prof. Dr. H. M. RoemRowi, M.A	Promotor/Penguji	.....
4. Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag	Promotor/Penguji	.....
5. Prof. Dr. H. Said Agil Husain Al Munawar	Penguji Utama	.....
6. Prof. Dr. H. M. Ridlwan Nasir, M.A	Penguji	.....
7. Prof. Dr. H. Husein Aziz, M.Ag	penguji	.....

Surabaya, 18 Juni 2019

Direktur,

KEMENTERIAN AGAMA PASCA SARJANA UIN SUNAN AMPEL SURABAYA

Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag

NIP. 196004121994031001

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 : MUSYARROFAH
NIM : F03511018
Fakultas/Jurusan : ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
E-mail address : nafareva@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 :
EKLEKTISISME TAFSIR INDONESIA (Studi Tafsir al-Ibriz Karya Bisri Mustofa)

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, 18 Juni 2019

Penulis

(MUSYARROFAH)
nama terang dan tanda tangan

ABSTRAK BAHASA INDONESIA

Judul : Eklektisisme Tafsir Indonesia (Studi Tafsir *al-Ibrīz* Karya Bisri Musthofa)
Penulis : Musyarrofah
Promotor : Prof. Dr. H.M. Roem Rowi. MA, Prof. Dr. H. Aswadi, M. Ag.
Kata Kunci : Eklektisisme, Karakteristik, Kreativitas, Nilai Budaya, Kultural.

Penelitian ini ingin mengelaborasi metode eklektisisme penafsiran Bisri Musthofa dalam karyanya, *al-Ibrīz li Ma'rifat Tafsīr al-Qur'ān al-Azīz.* Dalam konteks penafsiran al-Qur'ān, eklektisisme bisa dipahami sebagai pilihan metode-metode yang diterapkan mufasir ketika melakukan proses penafsiran untuk disesuaikan dengan orientasi sang mufasir serta kebutuhan masyarakat yang menjadi tolak ukurnya. Oleh karena karakteristik karya tafsir dalam wacana ilmu tafsir –paling tidak– bisa dilihat dari sumber, metode, dan corak penafsirannya, maka penelitian ini ingin menemukan metode ekletisisme Bisri yang terefleksikan dalam tiga *technical term* tersebut. Di samping, menemukan faktor yang melatarbelakangi Bisri menulis *al-Ibrīz* serta pilihan bahasa pengantar karya tafsirnya.

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan dengan menggunakan cara penyajian deskriptif dan analitis. Sesuai dengan tujuan tersebut, data primer yang digunakan berasal dari karya Bisri, utamanya *al-Ibrīz li Ma'rifat Tafsīr al-Qur'ān al-Azīz* dan data skunder yang berasal dari buku atau artikel yang ditulis orang lain tentang pemikiran Bisri serta data-data pendukung yang relevan dengan penelitian ini. Analisis dilakukan dengan mengunakan metode *content analysis* dengan pendekatan hermeneutika dan fenomenologi.

Hasil penelitian menemukan bahwa dalam memilih sumber penafsiran, Bisri lebih tertarik mengadopsi kisah sejarah dan *isrā'ilīyāt*. Dia jarang menggunakan ḥadīth, pendapat sahabat dan *tabi'īn*, kalaupun itu dilakukan, Bisri hanya menjadikannya sebagai legitimasi. Padahal salah satu rujukan Bisri adalah *Lubāb al-Ta'wīl fī Ma'ān al-Tanzil* karya al-Khāzin yang di dalamnya dipenuhi dengan riwayat. Selanjutnya, langkah penafsirannya dilakukan dengan tiga tahapan: [1] memberi makna setiap kata dengan makna gandul; [2] melakukan terjemah ayat secara *tafsīrīyah*; dan [3] memberikan keterangan tambahan dengan term *qiṣṣah*, *tanbīh*, *muhimmah*, dan lainnya. Sementara corak tafsirnya diwarnai nilai-nilai budaya Jawa dan kondisi sosial masyarakat Indonesia pada umumnya. Karakteristik *al-Ibrīz* yang demikian tentu bukan kebetulan tanpa tendensi, mengingat sosok Bisri yang *notabene* sebagai kiai pesantren, mubalig, organisatoris ormas, dan politikus. Paling tidak ada tiga alasan yang bisa dijadikan argumentasi dalam membaca metode eklektisisme Bisri Musthofa: [1] orientasi Bisri ingin menyuguhkan sebuah penafsiran al-Qur'ān dengan cara yang sederhana, ringan, serta mudah dipahami; [2] spesialisasi keilmuan Bisri bukan di bidang ḥadīth; [3] kondisi mayoritas umat Islam di Indonesia yang masih dibilang awam tentang kajian tafsir al-Qur'ān.

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

ABSTRAK BAHASA INGGRIS

Title : Eclectisism of Tafsir Indonesia (Study of Tafsir *al-Ibrīz* by Bisri Musthofa)
Writer : Musyarrofah
Promotor : Prof. Dr. H.M. Roem Rowi. MA; Prof. Dr. H. Aswadi, M. Ag.
Kaywords : Eclecticism, characters, creativity, cultural value, culture.

This research aims to elaborate the method of eclecticism in Bisri Musthofa's Qur'ānic interpretation, *al-Ibrīz li Ma'rifat Tafsīr al-Qur'ān al-Azīz*. In terms of Qur'anic interpretation, eclecticism can be regarded as the choice of methods applied by the exegete in the process of interpretation by combining various methods, which is in line with the orientation of the exegete and the needs of the society. As the Qur'anic interpretation discourse is used to be categorized into three major themes: form, method, and style of interpretation, this research is aimed at finding Bisri's eclecticism method in the light of these three technical terms. Further, it also aims to find the reasons behind Bisri's choice of several sources, methods, and approaches while neglecting other modes of interpretation.

This is a library research, which adopts descriptive and analytical methods in its presentation. In line with the objective of the research, the primary source is derived from Bisri's work, mainly *al-Ibrīz li Ma'rifat Tafsīr al-Qur'an al-Azīz*, and secondary source is derived from related books and articles written by other scholars. In addition, the research employs content analysis and hermeneutical phenomenology approach.

The research marks some findings that in choosing the source of interpretation, Bisri was more interested in adopting historical narratives and *isrā'ilīyāt* accounts, as its primary resource is *Lubāb al-Ta'wīl fi Ma'ān al-Tanzīl* that contains a lot of history. Unlike other exegetes, Bisri seems to rarely use the hadith, the companions and tabi'in's account in his interpretation, but in some occasions, Bisri used it merely as legitimation. Furthermore, the steps of interpretation are carried out in three stages: [1] interpreting each word in Javanese style which is put down under the actual text (*makna gundul*); [2] translating the Qur'anic verse in interpretative style (*tarjamah tafsīrīyah*); and [3] providing additional information integrated into the categories of *qissah*, *tanbih*, *muhimmah*, and others. In its socio-historical term, the value of Javanese culture and the social conditions colors the style of interpretation. Those characteristics of *al-Ibrīz* could be traced from his social background which is actually a leader of pesantren, preacher, organizational leader, and politician. There are three reasons that can be used as an argument in examining Bisri Musthofa's eclecticism method: [1] Bisri orientation is aimed at presenting an interpretation of the Qur'an in a simple style and easy to understand; [2] Bisri's scholarship is not specialized in the field of hadith; [3] the condition of the majority of Muslims in Indonesia whom are still spelled out on the Qur'anic interpretation subject.

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

ABSTAK BAHASA ARAB

العنوان : المنهج التوفيقي لدى المفسرين الأندونيسيين (دراسة في تفسير الإبريز للشيخ بشري مصطفى)

الباحثة : مشرفة

المشرف : أ. د. الحاج محمد روم راوي الماجستير و أ. د. الحاج أسودي الماجستر.

دليل البحث : بشري مصطفى، التوفيقي ، الإبريز، العادات والتقاليد، القضايا الإنسانية المعاصرة، الترجمة التفسيرية

يهدف هذا البحث إلى إيضاح ما يسمى بالمنهج التوفيقي في التفسير لدى المفسر الأندونيسي الشيخ بشري مصطفى من كتابه "الإبريز لمعرفة تفسير القرآن العزيز" . إن المنهج التوفيقي عبارة عن منهج من مناهج المفسرين يوفق به المفسر بين النص وبين اتجاهاته وميوله وكذلك بينه وبين القرائن المحسوسة مثل العادات والتقاليد والقضايا الإنسانية المعاصرة للمفسر. وبناء على أن خصائص المفسر يمكن كشفها من خلال معرفة منهجه ومصادره وميوله واتجاهاته فبالتالي يهدف هذا البحث كذلك إلى كشف المنهج التوفيقي الذي استخدمه الشيخ بشري مصطفى من خلال المصطلحات الفنية الثلاث السالفة الذكر، كما يهدف إلى معرفة الدوافع التي تسود الشيخ إلى أخذ منهج ما أو مصدر ما وترك الآخر.

وقد اتخذت الباحثة منهجا مكتبيا باستخدام طريقة وصفية تحليلية هرمينيتيكية وطريقة فينومينولوجية لتحليل البيانات الرئيسية وهي تفسير "الإبريز" للشيخ بشري مصطفى وتحليل البيانات الثانوية المناسبة للموضوع. وتصل الباحثة إلى نتائج أهمها ما يلي : أوّلا، أن هذا التفسير مأوى الدخيل والروايات الإسرائيلية وقليل ما يسرد الأحاديث أو آثار الصحابة والتابعين، مع أن المصدر الأساسي الذي يعتمده هذا التفسير هو لباب التأويل في معاني التنزيل الشهير باسم تفسير الخازن وهو مليء بالروايات. ثانيا، أن الشيخ بشري مصطفى قد التزم بالترجمة كلمة تلو كلمة وقام بالترجمة التفسيرية لكل آية ثم يضيف خلالها فصلا خاصا تحت عنوان "قصص" أو "تنبيه" أو "مهمة" أو غير ذلك. ثالثا، إن الإتجاه الذي نحى إليه الشيخ هو الإتجاه الإجتماعى وذلك يناسب بمهنته اليومية كمدرس بالمعهد وداع ورجل سياسي.

وأما أسباب اختيار الشيخ هذا المنهج التوفيقي في التفسير فتتبلور في نقاط تالية : 1- أنه أراد أن يقدم التفسير بصورة سهلة . 2- أنه ليس متخصصا في علوم الحديث . 3- يعتبر المجتمع الأندونيسي كعوام في دراسة تفسير القرآن.

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 JUDUL i
PERNYATAAN KEASLIAN ii
PERSETUJUAN PROMOTOR iii
PERSETUJUAN TIM VERIFIKASI iv
PERSETUJUAN TIM PENGUJI v
PERNYATAAN KESEDIAAN PERBAIKAN DISERTASI vi
PEDOMAN TRANSLITERASI vii
ABSTRAK BAHASA INDONESIA vii
ABSTRAK BAHASA INGGRIS ix
ABSTRAK BAHASA ARAB x
KATA PENGANTAR xi
DAFTAR ISI xiii

BAB I: PENDAHULUAN 1
A. Latar Belakang Masalah 1
B. Identifikasi dan Pembatasan Masalah 13
C. Rumusan Masalah 14
D. Tujuan Penelitian 14
E. Kegunaan Penelitian 15
F. Kerangka Teoretik 16
G. Penelitian Terdahulu 19
H. Metode Penelitian 30

BAB II: TINJAUAN UMUM TAFSIR DAN TEORI EKLEKTISISME . 39
A. Tinjauan Umum Tafsir al-Qur'ān 39
1. Pengertian *Tafsīr* dan *Ta'wīl* 40
2. Syarat dan Kebebasan dalam Penafsiran al-Qur'ān 51
3. Klasifikasi Metode Tafsir 56
4. Macam-macam Corak Tafsir al-Qur'ān (*Lawn al-Tafsīr*) 73

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. Pendekatan Tafsir al-Qur'ān 83
B. Bangsa Indonesia dan Dialektika Tafsir al-Qur'ān 94
1. Islam Masuk Wilayah Indonesia 94
2. Perkembangan Tafsir al-Qur'ān di Indonesia 97
3. Karakteristik Tafsir di Indonesia 109
C. Eklektisisme dalam Berbagai Perspektif 114
1. Definisi Eklektisisme 114
2. Sejarah Metode Eklektisisme 117
3. Tokoh-Tokoh Eklektisisme 121

BAB III: BIOGRAFI DAN LATAR BELAKANG SOSIAL BISRI MUSTHOFA 122
A. Riwayat Hidup Bisri Musthofa 122
1. Kelahiran, Pendidikan, dan Pernikahan Bisri Musthofa 123
2. Bisri Musthofa Tokoh Tiga Zaman 135
B. Dinamika Pemikiran dan Karya Intelektual Bisri Musthofa 150
1. Kepribadian dan Pemikiran Bisri Musthofa 150
2. Kreativitas dan Karya Intelektual Bisri Musthofa 152
C. Aktifitas Sosial Bisri Musthofa 153
1. Aktivitas Dakwah, Seni, dan Pendidikan 154
2. Aktivitas Ekonomi, Politik, dan Sosial Budaya 156

BAB IV: EKLEKTISISME PENAFSIRAN BISRI MUSTHOFA DALAM *AL-IBRĪZ LI MA'RIFAT TAFSĪR AL-QUR'ĀN AL-'AZĪZ* 157
A. Latar Belakang Penulisan *al-Ibrīz* 158
B. Sistematika Kitab Tafsir *al-Ibrīz* 160
C. *Technical Terms* dan Keunikan *al-Ibrīz* 164
D. Karakteristik Bahasa Penafsiran Bisri Musthofa dalam *al-Ibrīz* 181
E. Eklektisime Bentuk Penafsiran Bisri Musthofa dalam *al-Ibrīz* 187
F. Eklektisime Metode Penafsiran Bisri Musthofa dalam *al-Ibrīz* 211
G. Eklektisime Corak Penafsiran Bisri Musthofa dalam *al-Ibrīz* 286

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 307
A. Kesimpulan 307
B. Implikasi Teoretis 309
C. Rekomendasi 312

DAFTAR PUSTAKA 314
BIOGRAFI PENULIS 328

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

Sebagai firman Allah, al-Qur'ān merupakan media yang menjadi alat komunikasi antara Allah dan manusia.[1] Faktanya, meskipun pemeluk agama Islam bukan hanya pada lokalitas tertentu yang mempunyai bahasa dan setting historis yang sama, yakni bahasa Arab dan komunitas masyarakat Arab di mana al-Qur'ān turun dengan bahasa Arab (*bi lisān qawmihim*),[2] namun al-Qur'ān telah mendeklarasikan dirinya sebagai petunjuk bagi seluruh umat manusia[3] yang menggunakan bahasa yang berbeda-beda[4] dan komunitas masyarakat yang berbeda pula.[5] Oleh karena itu, umat Islam di seluruh belahan dunia berusaha untuk memahami apa yang dikehendaki Allah melalui firman-Nya yang termaktub dalam al-Qur'ān.

Usaha kreatif akal manusia untuk menyingkap (*al-kashf*), menerangkan (*al-iḍāḥ*), dan menjelaskan (*al-ibānah*) makna yang tersembunyi di balik ayat-ayat al-Qur'ān sesuai dengan apa yang dikehendaki Allah ini oleh para ulama

---

[1] Dalam sebuah hadis yang diriwayatkan sahabat Anas, Rasulullah bersabda: "Bila seseorang senang untuk berkomunuikasi dengan Tuhannya, hendaklah ia membaca al-Qur'ān" (*Idhā aḥabba aḥadukum an yuḥadditha Rabbah ta'ālā falyaqra' al-Qur'ān*). Lihat Aḥmad b. 'Alī b. Thābit al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārikh Baghdād wa Dhaylih*, Muhaqqiq Bashār 'Awād Ma'rūf¸Vol. 7 (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2001), 239.
[2] Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Vol. 2 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 174.
[3] al-Qur'ān, 2 (al-Baqarah): 185.
[4] Ibid., (30): 22.
[5] Ibid., (49): 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

diistilahkan dengan *tafsīr al-Qur'ān*.[6] Sebagai kitab suci yang *ṣaliḥ li kull zamān wa makān*, kondisi objektif al-Qur'ān yang *multiple reading*, adanya kata-kata dalam al-Qur'ān yang bersifat *multi interpretable*, dan adanya ambiguitas makna kata dalam al-Qur'ān[7] menjadikan kebutuhan terhadap tafsir tidak bisa dihindari, sehingga dinamika penafsiran al-Qur'ān tidak pernah mengalami kevakuman sejak al-Qur'ān diwahyukan kepada Nabi Muḥammad.[8]

Meskipun demikian, untuk memahami apa yang dimaksud oleh al-Qur'ān, seseorang tidak cukup hanya membaca al-Qur'ān tujuh kali atau sepuluh kali. Seorang mufasir dituntut untuk mengungkap makna-makna tersembunyi dibalik lafal-lafal al-Qur'ān, dan proses itu bisa saja memakan waktu yang lama, seperti yang diungkapkan oleh Ibrāhīm b. 'Umar al-Biqā'ī (1406-1480 M) ketika meneliti hubungan antara satu ayat dengan ayat yang lain.[9] Tidak berlebihan jika 'Abd Allāh Darrāz (1894-1958 M) menyatakan bahwa seseorang yang membaca al-Qur'ān, maknanya akan jelas di hadapannya, tetapi bila ia membacanya sekali lagi, maka ia akan menemukan makna-makna lain yang berbeda dengan makna-makna sebelumnya. Demikian seterusnya, sampai-sampai ia dapat menemukan kalimat atau kata yang memiliki arti yang bermacam-macam, semuanya benar

---

[6] Muḥammad 'Abd al-'Aẓīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Vol. 2 (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, t.th.), 265. al-Dhahabī dan Quraish Shihab menyatakan bahwa tafsir adalah penjelasan tentang arti atau maksud firman Allah sesuai dengan kemampuan manuasia (*mufassir*). Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, Vol. 1 (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), 59; M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1992), 15. Definisi ini memberi ruang tanpa batas bahwa siapapun bisa untuk menafsirkan al-Qur'ān sesuai dengan kemampuannya.

[7] Lihat Abdul Mustaqim, *Madzahibut Tafsir: Peta Metodologi Penafsiran Al-Qur'an Periode Klasik Hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003).

[8] Amīn al-Khūlī, *Manāhij al-Tafsīr fī al-Naḥw wa al-Balāghah wa al-Tafsīr wa al-Adāb* (Kairo: Dār al-Ma'rifah, 1961), 30.

[9] Ibrāhīm b. 'Umar al-Biqā'ī. *Naẓm al-Durār fī Tanāsub al-Āyāt wa al-suwar*, Vol. 1 (Beirur: Dār al-Kitāb al-Islāmī, 1984), 5.

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

atau mungkin benar. Ayat-ayat al-Qur'ān itu bagaikan intan, setiap sudutnya memancarkan cahaya yang berbeda dengan apa yang terpancar dari sudut-sudut lain. Tidak mustahil, jika seseorang mempersilahkan orang lain memandangnya, maka ia akan melihat lebih banyak ketimbang apa yang seseorang tadi lihat.[10]

Pendapat ini diperkuat oleh pernyataan Mohammed Arkoun yang mengatakan bahwa al-Qur'ān memberikan kemungkinan arti yang tidak terbatas, kesan yang diberikannya mengenai pemikiran dan penjelasan berada pada tingkat wujud yang mutlak. Dengan demikian, ayat-ayat al-Qur'ān selalu terbuka untuk interpretasi baru, tidak pernah pasti dan tertutup dalam interpretasi tunggal.[11]

Redaksi-redaksi yang tertuang dalam al-Qur'ān memang sangat memukau, indah mempesona, dan sarat dengan berbagai makna. Selain itu, al-Qur'ān juga selaras dengan tingkat kecerdasan dan pengetahuan para pembacanya, sehingga penafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur'ān terus menerus tumbuh dan berkembang sepanjang masa. Dari masa ke masa terdengar dan terbaca sesuatu penafsiran yang baru sesuai dengan perkembangan zaman dan ilmu pengetahuan. Hal ini seperti digambarkan oleh Rasulullah bahwa kitab suci al-Qur'ān adalah kitab yang selalu memberi syafaat, baik pada masa lampau, situasi saat ini, dan keadaan di masa yang akan datang (*al-Qur'ān shāfi' mushaffa'*).[12]

Berpijak dari berbagai argumen di atas, maka penafsiran atas ayat-ayat al-Qur'ān tidak akan pernah berakhir. Kitab suci ini selalu segar. Melalui berbagai upaya penafsiran yang dilakukan dari masa ke masa, makna yang terkandung

---

[10] 'Abd Allāh Darrāz, *al-Nabā' al-'Aẓīm* (Mesir: Dār al-'Uqbah, 1960), 111.
[11] Shireen T. Hunter (ed.) *The Politics of Islamic Revivalism* (Bloomington: Indiana Unversity Press, t.th.), 182-183.
[12] Sulaymān b. Aḥmād al-Ṭabrānī, *al-Mu'jam al-Kabīr*, ed. Ḥamdī b. 'Abd al-Majīd al-Salafī, Vol. 10 (Kairo: Maktabah Ibn Taymīyah, t.th.), 198.

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

dalam al-Qur'ān selalu menghidangkan hal-hal baru. Layaknya alam raya, dengan penelitian dan pengamatan yang terus menerus akan terbuka tabir-tabir rahasia yang terkandung di dalamnya yang belum tersentuh oleh generasi-generasi terdahulu. Oleh karena itu, berbagai macam metode penafsiran telah ditawarkan oleh para mufasir baik yang klasik maupun yang kontemporer[13] sebagai upaya untuk mendialogkan al-Qur'ān dengan perkembangan zaman sehingga al-Qur'ān menjadi elastis dan fleksibel.[14]

Usaha penafsiran ayat-ayat al-Qur'ān berdasarkan ijtihad pada mulanya masih sangat terbatas dan terikat dengan kaidah-kaidah bahasa serta arti-arti yang dikandung oleh satu kosakata. Namun sejalan dengan lajunya perkembangan zaman dan masyarakat, berkembang dan bertambah besar pula porsi peranan akal atau ijtihad dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ān, sehingga bermunculan berbagai kitab atau penafsiran yang beraneka ragam coraknya.

Al-Farmāwī menyatakan bahwa penafsiran ayat-ayat al-Qur'ān dengan menggunakan nalar yang terkenal dengan istilah *tafsīr bi al-ra'y* seharusnya menggunakan beberapa metode tafsir, sehingga pemahaman al-Qur'ān dapat menyentuh para pembacanya. Metode tafsir tersebut terbagi menjadi empat macam, yaitu *taḥlīlī*, *ijmālī*, *muqārin*, dan *mawḍū'ī*. Sedangkan corak tafsir yang berkembang hingga kini meliputi *lughāwī* (sastra bahasa), *falsafī wa kalāmī* (filsafat dan teologi), *'ilmī* (penafsiran ilmiah), *fiqhī wa hukmī* (fikih dan hukum), *ṣūfī* (tasawuf), dan *adabī ijtimā'ī* (sosial budaya kemasyarakatan).[15]

---

[13] al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, Vol. 1, 61.
[14] Kurdi, dkk. *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010), 59.
[15] 'Abd Ḥayy al-Farmāwī, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī* (Kairo: al-Haḍārah al-'Arabīyah, 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

Dalam konteks kajian tafsir di Indonesia, pemahaman terhadap ayat-ayat al-Qur'ān melalui penafsiran-penafsiran dengan berbagai macam metode dan ragam corak mempunyai peranan penting dalam sejarah pertumbuhan dan perkembangan tafsir di Indonesia. Sebagai bangsa yang ramah dan bersahabat, Islam hadir ke Indonesia secara damai tanpa kekerasan, dan disiarkan dengan cara-cara yang humanis dan persuasif oleh para pedagang Islam, baik dari Persia, Gujarat, maupun Arab.[16] Kondisi ini juga ikut membantu peran aktif para saudagar Islam dalam upaya menumbuhkembangkan pengajaran al-Qur'ān di Indonesia.

Sejarah mencatat bahwa umat Islam di Indonesia sudah menaruh perhatian yang sangat besar dalam memahami makna yang terkandung dalam al-Qur'ān. Fakta menunjukkan bahwa salah satu naskah tertua yang dibawa pedagang VOC dari kesultanan Johor ke Rotterdam Belanda adalah al-Qur'ān.[17] Hal ini menunjukkan bahwa al-Qur'ān telah menjadi bagian penting dalam kehidupan masyarakat Muslim di Indonesia.

Menurut Mahmud Yunus (1899-1982 M), sistem pendidikam Islam di Indonesia tidak terlepas dari peran al-Qur'ān. Kitab suci al-Qur'ān telah diperkenalkan pada masyarakat Muslim Indonesia sejak dini melalui kegiatan

---

[16] Dalam sebuah seminar yang diadakan di Medan pada tahun 1963 menegaskan bahwa Islam pertama kali masuk wilayah Indonesia pada abad pertama Hijriyah (abad ke-7/8 M) yang langsung dibawa dari Jazirah Arabia. Menurut catatan Arnold sebagaimana dikutip Nasharuddin Baidan, bahwa di pantai barat pulau Sumatera telah dijumpai kelompok perkampungan orang-orang Arab pada tahun 684 Masehi (masa pemerintahan Bani Umayah,Yasid 1). Informasi yang diberikan Arnold ini dapat dijadikan bukti bahwa Islam telah masuk wilayah Indonesia sejak abad 1 Hijriyah (VII M). Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir al-Qur'an Di Indonesia* (Solo: Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2003), 48. Bandingkan dengan Hasyim, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia* (Jakarta: al-Ma'arif, 1981), 43.

[17] Didin Syafruddin, "Ilmu al-Qur'an sebagai Sumber Pemikiran," dalam Taufik Abdullah (ed.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Vol. 4 (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005), 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

pengajian al-Qur'ān baik di surau maupun di masjid. Hal itu dilakukan sebelum masyarakat diperkenalkan dengan praktek-praktek ibadah.[18] Pada tahap berikutnya, upaya mempelajari al-Qur'ān adalah mengkaji konsep tertentu dari al-Qur'ān, misalnya konsep salat dan puasa. Selanjutnya mempelajari tafsir dan ilmu-ilmu al-Qur'ān dalam bentuk penjelasan lisan, kemudian menuangkannya dalam bentuk karya ilmiah, baik dalam bentuk terjemahan maupun karya tafsir mandiri. Oleh karena itu, kajian terhadap al-Qur'ān menempati tempat yang paling khusus dalam masyarakat Muslim Indonesia.

Sepanjang sejarah Indonesia, kajian tafsir mengalami kemajuan dan perkembangan yang membanggakan. Hal ini tidak terlepas dari minat dan apresiasi umat Islam Indonesia yang begitu tinggi akan kajian tafsir. Perkembangan dan kemajuan kajian tafsir di Indonesia dapat dilihat dari pemetaan periodesasi penafsiran al-Qur'ān, yaitu: *Pertama*, penafsiran lisan yang berlangsung pada abad 7/8 H atau 14/15 M. Usaha memahami al-Qur'ān pada periode awal ini dilakukan dengan menggunakan bahasa lokal. Penafsiran lisan ini masih integral dengan ajaran Islam yang lain, seperti tauhid, fikih, akhlak, tasawuf dan lain sebagainya, dan disajikan secara praktis dalam bentuk amaliyah sehari-hari. Contoh populer yang dapat dirujuk pada saat itu adalah ajaran *molimo* Sunan Ampel (w. 1478 M),[19] yaitu lima hal yang harus ditinggalkan jika ingin selamat di

---

[18] Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: Hidakarya Agung, 1984), 34.

[19]*Mo limo* mengandung makna *emoh limo* (Tidak mau melakukan lima hal yang dilarang agama Islam) yang terdiri dari *emoh main* (tidak mau main judi), *emoh ngombe* (tidak mau minum minuman keras atau yang memabukkan), *emoh madat* (tidak mau menghisap candu atau ganja), *emoh maling* (tidak mau mencuri), dan *emoh madon* (tidak mau main perempuan atau berzina). Indal Abrar, "Potret Kronologis Tafsir Indonesia," *Esensia*, Vol.3, No.2 (2002), 191. Lihat juga Baidlowi Syamsuri, *Kisah walisongo: Penyebar Agama Islam di Tanah Jawa* (Surabaya: Apollo, t.th.), 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

dunia dan akhirat.[20] Penafsiran dalam bentuk lisan ini cukup menyatu dalam kehidupan masyarakat Islam Indonesia yang dapat dikatakan dengan periode islamisasi, yaitu mengislamkan bangsa Indonesia yang awalnya penganut kepercayaan (*animisme*) untuk menjadi penganut ajaran agama Islam.

Kedua, periode pertengahan yang berlangsung pada abad ke-16-19 M. Pada periode pertengahan ini, ulama sudah mulai menulis karya tafsir al-Qur'ān meskipun masih dalam bentuk penggalan-penggalan surah dan ayat, sebagaimana manuskrip terjemahan tafsir surah al-Kahfi [18]: 9 yang dibawa dari Aceh ke Belanda oleh seorang ahli bahasa Arab dari Belanda, Erpinus (w.1624 M) pada awal abad ke-17 M dan menjadi koleksi Cambridge University Library, namun tidak diketahui siapa penulisnya.[21] Juga, tafsir surah al-Ma'ārij ayat 1-10 dengan menggunakan tulisan Arab berbahasa Madura.[22] Pada periode ini, juga ditemukan dua karya tafsir yang ditulis secara utuh sesuai mushaf mulai dari surah al-Fātiḥah hingga al-Nās, yaitu *Tarjumān al-Mustafīd* karya Abdur Ra'uf Singkel (1615-1693 M) yang ditulis dalam bahasa Melayu dan *Tafsīr Marāḥ Labīd* karya Syaikh Nawawi al-Bantani (1813-1897 M) yang ditulis di Mekah pada tahun 1886 M.

---

[20]Ajaran Sunan Ampel tersebut jika dicermati dengan seksama akan ditemukan dalam tafsir ayat-ayat yang ada dalam al-Qur'ān. Ajaran *emoh main, emoh ngombe,* dan *emoh madat* merupakan tafsir dari Q.S. al-Māidah [5]: 90, *emoh maling* merupakan tafsir dari Q.S. al-Māidah [5]: 38,39, dan *emoh madon* merupakan tafsir dari Q.S. al-Māidah [5]: 5 dan Q.S. al-Isrā'[17]: 32.

[21] Dilihat dari corak dan nuansanya, tafsir ini sangat kental dengan warna sufistik. Diduga manuskrip ini dibuat pada masa awal pemerintahan Sultan Iskandar Muda (1607-1636 M), di mana mufti kesultanannya adalah Syamsuddin as-Sumatrani (w.1630 M), atau bahkan sebelumnya, yaitu pada masa Sultan Sayyid al-Mukammil (1537-1604 M), di mana mufti kesultanannya adalah Hamzah Fansuri (w.1607 M). Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia* (Jakarta: Teraju, 2002), 43.

[22] Tahun penulisan kitab ini tidak dapat ditemukan, dan bahan yang digunakan untuk menulis memakai kertas kayu. Masyarakat Madura sudah terbiasa dengan tulisan (aksara) Arab berkat ajaran para Walisongo. Tidak heran jika mereka menulis pelajaran termasuk tafsir al-Qur'ān dengan menggunakan Arab Jawi. Naskah ini sekarang terdapat di musium Istiqlal Jakarta. Indal Abror, "Potret Kronologis Tafsir Indonesia,", 192.

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

Ketiga, periode modern yang berlangsung pada abad ke-20 M. Pada periode ini, kajian tafsir di Indonesia mengalami perkembangan yang pesat dan cukup membanggakan. Beragam bentuk, metode, dan corak tafsir muncul, mulai dari sekedar terjemah, tafsir yang berkonsentrasi pada juz-juz tertentu, tafsir yang berkonsentrasi pada tema-tema tertentu,[23] hingga karya tafsir yang utuh, seperti *al-Ibrīz li Ma'rifat Tafsīr al-Qur'ān al-Azīz* (1950) karya Bisri Musthofa (1915-1977 M), *Tafsir al-Qur'an al-Majid* (1952) karya TM Hasby Ash Shiddiqy (1904-1975 M), *Tafsir al-Azhar* (1966) karya Hamka (1908-1981 M), dan *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an* (2003) karya M. Quraish Shihab.

Masing-masing dari karya tafsir mufasir Indonesia ini memiliki karakteristik unik yang membedakan satu dengan yang lainnya sebagai implikasi dari respon sang mufasir ketika mendialogkan pesan nilai-nilai dalam al-Qur'ān dengan problem sosial masyarakat yang dihadapinya, termasuk *Al-Ibrīz li Ma'rifat Tafsīr al-Qur'ān al-Azīz* karya Bisri Musthofa (1915-1977 M).

Bisri merupakan sosok multitalenta. Ia adalah orator ulung, kiai pesantren, pengarang yang produktif, dan seorang muballigh yang bisa berbicara tentang persoalan agama, sosial, dan politik dengan kemampuan yang dapat menguraikan persoalan rumit menjadi gamblang, yang sulit dan pelik menjadi mudah dicerna, yang membosankan menjadi mengasyikkan, yang sepele menjadi penting, yang

[23] Misalnya *Ensiklopedi al-Qur'an* karya Dawam Rahardjo dan *Membumikan al-Qur'an* (1992), karya M. Quraish Shihab.

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

berat menjadi ringan, namun kritiknya tetap tajam. Bisri, juga seorang organisatoris aktif dan cukup berpengaruh di masanya. [24]

Sebagai karya *masterpeace* dari Bisri, *al-Ibrīz* memiliki beberapa keunikan. Secara perwajahan, *al-Ibrīz* terdiri dari 30 jilid sesuai jumlah juz yang ada dalam al-Qur'ān. Dalam setiap jilid, Bisri tidak menggunakan kata jilid dalam tafsirnya, namun menggunakan kata juz. Dalam setiap satu juz yang dicetaknya dalam *al-Ibrīz*, diuraikan pula penafsiran ayat-ayat al-Qur'ān yang tercantum dalam setiap juz dalam al-Qur'ān. Misalnya dalam juz 1, ia menafsirkan ayat al-Qur'ān mulai surah al-Fātiḥah hingga juz pertama dalam al-Qur'ān, yaitu lafal *Sayaqūl al-Sufahā'*, demikian seterusnya. Selain itu, keunikan *al-Ibrīz* juga terletak pada nomor halaman yang ada, di mana ditulis secara urut dan menyambung terus mulai dari juz (jilid) pertama hingga juz yang terakhir, walaupun tiap juz terpisah satu sama lain dan berdiri sebagai buku tersendiri hingga menjadi 30 buku. Misalnya juz ke 28 berakhir dengan nomer 2104, maka juz ke 29 dimulai dengan nomer 2105, dan demikian seterusnya.

Sementara dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ān, Bisri menggunakan bahasa Jawa *ngoko*; bahasa yang banyak dipergunakan masyarakat Jawa pada waktu itu dalam menjalankan seluruh aktifitas dalam kehidupan sehari-hari. Pilihan bahasa *ngoko* adalah pilihan yang tidak main-main, sebab melalui cara tersebut Bisri harus mempertaruhkan kewibawaannya sebagai seorang tokoh dalam mengekspresikan totalitas karyanya. Secara tidak langsung, cara itu adalah refleksi dari rasa tanggungjawabnya dalam dunia sosial kemasyarakatan, sehingga

[24] Saifullah Ma'sum, *Karisma Ulama: Kehidupan Ringkas 26 Tokoh NU* (Bandung: Mizan, 1998), 324.

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

ia tidak ingin "mengambil jarak" dalam menyampaikan pesan-pesan al-Qur'ān kepada para pembaca karyanya yang notabene adalah masyarakat Jawa. Bisri mengungkapkan pesan-pesan ayat al-Qur'ān dengan sederhana, polos, ringan, dan mudah dipahami, sehingga masyarakat Jawa yang mengkonsumsi karyanya dapat memahami pesan moral dalam al-Qur'ān dengan mudah, sebagaimana dinyatakan sendiri oleh Bisri dalam mukadimah *al-Ibrīz*, "Kepada kawan Muslim yang memahami bahasa Jawa, saya suguhkan terjemah tafsir al-Qur'ān yang baik, ringan, dan mudah dipahami."[25]

Dalam melakukan penafsiran, fungsi bahasa memang sangat penting, sebab tafsir yang bermutu tentu memperhatikan metode dan materi pembahasan yang benar. Kekuatan tafsir selain terletak pada kandungannya juga terletak pada cara penyajiannya.[26] Di dalam *al-Ibrīz*, Bisri selalu mencoba menginternalisasikan budaya-budaya Jawa, misalnya dengan menyematkan gelar khas Jawa untuk nama-nama yang dimuliakan, seperti memberi tambahan *gusti* ketika menyebut nama Allah, *kanjeng* sebelum nama nabi, menambahkan kata *dewi* atau *siti* kepada nama-nama perempuan dalam beberapa ayat *qaṣaṣ*, ayat-ayat yang menunjukkan cerita.

Sesuai dengan perkembangan zaman, karya yang awalnya ini dicetak menjadi 30 jilid atau juz sesuai dengan jumlah juz yang ada dalam al-Qur'ān dengan bentuk kecil dan ringan, kini juga dicetak menjadi 3 jilid dengan bentuk

---

[25] Bisri Mustofa, *al-Ibrīz li Ma'rifat Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz.* Vol. 1 (Kudus: Maktabah wa Matba'ah Menara Kudus, 1960), 1.

[26] Ahmad Zainul Hamdi, "Hermeneutika Islam: Intertekstualisasi, Dekonstruksi, dan Rekonsiliasi," *Gerbang: Jurnal Studi Agama dan Demokrasi*, Vol. 5, No,14 (2003), 228-229.

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

lebih tebal dan menarik seperti umumnya kitab-kitab tafsir Timur Tengah. Setiap jilid terdiri dari 10 juz dengan format yang sama.

Format yang ditampilkan dalam *al-Ibrīz* adalah dengan menulis ayat al-Qur'ān di tengah halaman bagian atas dengan terjemahan juga dalam bahasa Jawa, dan nomer ayat terletak di belakang ayat. Sedang tafsirnya berada di tepi kanan, kiri, dan bawah seluruh halaman dengan menggunakan bahasa Jawa pula, dan nomer ayat al-Qur'ān berada di depan ayat yang akan ditafsirkannya. Sebelum memulai penafsirannya terhadap ayat-ayat al-Qur'ān dalam sebuah surah, Bisri terlebih dahulu menjelaskan mengenai status surah tersebut, apakah surah tersebut diturunkan di Mekah (*Makkīyah*) ataukah surah itu diturunkan di Madinah (*Madanīyah*). Setelah itu, Bisri mengemukakan jumlah ayatnya. Misalnya, surah al-Isrā', surah ini diturunkan di Mekah dan berjumlah 111 ayat.

Merujuk pembacaan peneliti terhadap *al-Ibrīz*, tafsir ini mengadopsi metode analitis (*taḥlīlī*),[27] yaitu sebuah metode yang sangat populer dan paling diminati dalam tradisi penafsiran al-Qur'ān.[28] Sementara isi penafsirannya diuraikan dengan model terjemah tafsir al-Qur'ān yang baik, ringan, dan mudah dipahami, karena disesuaikan dengan kondisi masyarakat Jawa yang dihadapinya. Dalam penafsirannya, kadangkala Bisri menggunakan pendekatan *fiqhī* jika berkenaan dengan ayat-ayat hukum, *ṣūfī* jika berhubungan dengan ayat-ayat tasawuf, *kalāmī wa tawḥīdī* jika titik sentral penafsirannya menguatkan

[27] Lihat Abu Rokhmad, "Telaah Karakteristik Tafsir Arab Pegon Al-Ibriz," *Analisa*, Vol. 18, No. 1 (2011), 27-38; Maslukin, "Kosmologi Budaya Jawa dalam *Tafsir al-Ibrīz* karya KH. Bisri Musthofa," *Mutawatir*, Vol. 5, No. 1 (2015), 74-94.
[28] al-Farmāwī, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*, 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

pemahaman akidah dan keimanan umat Islam yang kala itu dalam cengkraman penjajah.

Penafsiran Bisri juga bercorak *lughāwī* jika ungkapan bahasa penafsirannya memunculkan beragam bentuk sastra lisan (*parikan* dan *gancaran prosa*), mengadopsi produk khas keraton (*tembang* dan *serat*), ekspresinya membentuk beberapa varian (*dandhang gulo*, *sinom*, *macopat*), ataupun guritan. Di samping itu, tidak kalah menariknya dari itu semua, penafsiran yang ditampilkan Bisri serat dengan nilai-nilai yang budaya dan kehidupan sosial masyarakat Indonesia, khususnya Jawa (*adabī ijtimā'ī*).

Sebagai seseorang yang besar dalam kebudayaan pesantren Jawa, Bisri sepertinya berhasil memilah dan memilih yang terbaik dari semua metode dan corak penafsiran yang sedang berkembang dalam diskursus tafsir al-Qur'ān. Di samping itu, ia mampu mengelaborasi lokalitas budaya Jawa serta melarutkannya dalam seluruh totalitas pemikirannya ketika menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ān sebagai respon atas problem sosial yang dihadapinya. Proses eklektik ini pada akhirnya membuahkah sebuah karya tafsir yang mudah dipahami oleh masyarakat Jawa yang menjadi targetnya, yaitu *al-Ibrīz li Ma'rifat Tafsīr al-Qur'ān al-Azīz*. Oleh karena itu, penelitian ini ingin menitikberatkan kajiannya pada bentuk eklektisisme[29] *al-Ibrīz* karya Bisri Musthofa. Sebuah karya yang mampu dengan baik mentransformasikan pesan ayat-ayat suci al-Qur'ān ke dalam bahasa Jawa

[29] Eklektisisme dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia mempunyai makna paham atau aliran filsafat yang mengambil yang terbaik dari semua sistem. http://kbbi.web.id/eklektisime. Eklektisisme memiliki arti suatu sikap berfilsafat yang mengambil teori yang sudah ada, dengan memilah mana yang disetujui dan mana yang tidak, sehingga dapat selaras dengan semua teori yang diambilnya. Eklektisisme bermakna sikap berfilsafat yang mengambil teori yang sudah ada, dengan mengambil nilai yang berguna dan dapat diterima, sehingga tercipta sistem terpadu. Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia Pustaka Umum, 2000), 181.

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

dan mengelaborasi nilai-nilai budaya masyarakat Jawa sebagai horizon dalam melakukan kontekstualisasi terhadap ayat-ayat al-Qur'ān. Dengan kata lain, eklektisisme tafsir yang merefleksikan makna yang terkandung dalam pesan suci ayat-ayat al-Qur'ān dan kearifan kultural lokal Jawa ini yang digunakan Bisri dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ān, sehingga masyarakat Jawa mudah memahami pesan suci ayat-ayat al-Qur'ān dan diterapkannya dalam kehidupan sehari-hari sesuai dengan karakter dan budaya Jawa. Tentunya, hal ini tidak terlepas dari pengembangan karakteristik kajian tafsir di Indonesia yang tidak akan sampai pada titik final selama akal masih eksis dalam diri manusia.

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Mengacu kepada pokok pikiran masalah di atas, maka permasalahan utama dalam penelitian ini dapat diidentifikasi sebagai berikut:

1. Tafsir Indonesia terus menerus tumbuh dan berkembang sepanjang masa dengan metode dan corak yang sesuai dengan nuansa budaya Indonesia.
2. Para pemikir dan intelektual Indonesia berperan aktif dalam pengembangan produk tafsir Indonesia dengan ragam metode dan coraknya.
3. Tafsir *al-Ibrīz* merupakan karya salah satu intelektual Indonesia, Bisri Musthofa yang menggunakan bahasa Jawa dan dikontekstualisasikan dengan kebudayaan Jawa.
4. Bisri Musthofa merupakan sosok multitalenta. Ia merupakan sosok orator ulung, kiai pesantren, pengarang yang produktif, organisatoris, dan tokoh masyarakat.

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. Eklektisisme *al-Ibrīz* diramu oleh Bisri Musthofa untuk memudahkan masyarakat Jawa dalam memahami pesan ayat-ayat al-Qur'ān.

Dari beberapa pokok permasalahan tersebut, penelitian ini hanya membatasi permasalahannya pada dua hal, yaitu:

1. Karakteristik *al-Ibrīz* karya Bisri Musthofa.
2. Eklektisisme *al-Ibrīz* karya Bisri Musthofa yang bertujuan menyampaikan pesan ayat-ayat al-Qur'ān sesuai dengan konteks budaya Jawa, sehingga mudah dipahami masyarakat Jawa.

C. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah di atas, maka pokok permasalahan yang akan diteliti dapat dirumuskan sebagai berikut:

1. Bagaimana karakteristik *al-Ibrīz* karya Bisri Musthofa?
2. Bagaimana bentuk eklektisisme dalam *al-Ibrīz* karya Bisri Musthofa?

D. Tujuan Penelitian

Penelitian ini dilakukan dengan tujuan sebagai berikut:

1. Untuk menemukan karakteristik yang menjadi keunikan dari tafsir *al-Ibrīz*, baik terkait tipologi, sumber, metode, corak, dan pendekatan penafsiran yang digunakan oleh Bisri Musthofa.
2. Untuk menemukan bentuk eklektisisme *al-Ibrīz* karya Bisri Musthofa, yang menggunakan bahasa Jawa sehingga pesan ayat-ayat al-Qur'ān dapat

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

ditransformasikan kepada masyarakat Jawa dan mudah dipahami sesuai nilai-nilai budaya Jawa.

E. Kegunaan Penelitian

Dalam penelitian ini ada dua signifikansi yang akan dicapai, yaitu aspek keilmuan yang bersifat teoritis, dan aspek praktis yang bersifat fungsional.

1. Secara teoritis

   Dengan mengungkap karakteristik dan bentuk eklektisisme dari penafsiran Bisri Musthofa dalam *al-Ibrīz* yang kaya dengan nilai-nilai budaya lokal Jawa dapat memperluas kajian metodologi tafsir di Indonesia, sebab perkembangan ilmu pengetahuan dan tuntutan menyelesaikan problem kehidupan manusia dengan merujuk pada teks-teks keagamaan mengharuskan adanya elaborasi metodologis untuk menemukan alternatif metode yang lebih akomodatif sehingga pesan al-Qur'ān dan al-Sunnah dengan mudah dapat dipahami sesuai dengan konteks di mana mufasir menyejarah. Di samping itu, disiplin ilmu tafsir al-Qur'ān tidak terbatas untuk problem masa lalu saja, ia juga mengakomodir perkembangan diskursus baru yang sesuai dengan kemampuan manusia dalam setiap zamannya.

2. Secara Praktis

   Dari sisi nilai praktis, hasil penelitian ini diharapkan dapat menjadi contoh alternatif dalam menafsirkan al-Qur'ān sesuai dengan kondisi sosial-historis yang dihadapi oleh mufasir, sebab Bisri Musthofa dalam mengarang *al-Ibrīz* telah memilah dan memilih model metode tafsir yang sesuai dengan

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

kebutuhan yang dihadapinya, di samping ia juga mengintegrasikan nilai-nilai budaya lokal Jawa serta menyampaikannya dengan gaya bahasa yang ringan, sehingga karyanya menjadi mudah dipahami oleh masyarakan Jawa yang menjadi sasarannya.

F. Kerangka Teoretik

Eklektisisme dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia mempunyai makna paham atau aliran filsafat yang mengambil yang terbaik dari semua sistem.[30] Eklektisisme juga memiliki arti suatu sikap berfilsafat yang mengambil teori yang sudah ada, dengan memilah mana yang disetujui dan mana yang tidak, sehingga dapat selaras dengan semua teori yang diambilnya.[31] Berangkat dari dua definisi di atas, dapat disimpulkan bahwa eklektisisme merupakan sikap untuk mengambil teori yang sudah ada, dengan mengambil nilai yang berguna dan dapat diterima, sehingga tercipta sistem terpadu.

Menurut Masdar Hilmy, eklektisisme dalam bahasa yang sederhana bermakna campur-campur. Dalam artikelnya yang berjudul *Eklektisisme Islam Indonesia*, Hilmi menggambarkan bahwa Islam di Indonesia adalah versi keberagaman yang eklektik; campur-campur. Keberagaman di Indonesia yang merefleksikan eklektisisme Islam yang penuh makna dan kearifan kultural. Salah satu kekuatan keberagaman eklektik adalah kemampuan meruangkan perbedaan

[30] http://kbbi.web.id/eklektisime
[31] Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia Pustaka Umum, 2000), 18.

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

dan multikulturalisme. Islam eklektik tetap memperhatikan kompoisi ideal dalam sebuah persilangan budaya antara elemen inti dan elemen pinggiran.[32]

Para filsuf mengerahkan pikirannya dengan menguji hasil karya intelektual orang lain, dan mengadakan penggabungan kebenaran-kebenaran ilmiah dengan usaha yang serius dalam berfilsafat. Proses menggabungkan ide-ide dengan melihat konteks dan kesahihan ide seperti ini merupakan model eklektisisme. Hal ini dipandang cara terbaik agar dapat memakai semua teori yang bernilai dan dapat diterapkan dalam semua lini kehidupan, baik dalam bidang pendidikan, sosial, budaya, politik, masyarakat, dan lain sebagainya.

Salah seorang filsuf yang menggunakan teori eklektisisme adalah Cicero (106-43) SM, seorang tokoh orator terkenal di Roma. Tokoh lain yang tersohor adalah Philo (25 SM- 50 M), seorang intelektual Yahudi dari Aleksandria yang mempertemukan dan mendamaikan agama Yahudi dengan pemikiran filsafat Yunani.[33] Ada juga tokoh besar eklektisisme yang terkenal dalam Masa Pencerahan, yaitu Victor Cousin (1792-1867 M).

Eklektisisme tidak hanya digunakan dalam bidang pemikiran, namun juga tampak dalam arsitektur atau gaya bangunan dalam abad modern, sebagaimana terdapat dalam arsitektur Belanda pada abad 20 yang membangun vila-vila dengan gaya romantisme abad 18. Namun hal itu tidak berlangsung lama, sebab gaya bangunan itu kemudian diganti menyesuaikan dengan iklim tropis dengan gaya Indo Eropa yang sudah ada. Gaya bangunan di Hot Springs Arkansas juga

[32] Masdar Hilmy, "Eklektisisme Islam Indonesia," *Kompas* (09 Desember 2014), 2.
[33] Kees Bertens, *Ringkasan Sejarah Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1975), 7.

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

menggunakan teori ekletisisme yang menggabungkan gaya klasik dengan gaya modern.[34]

Eklektisisme juga digunakan sebagai metode dalam penafsiran, yang dikenal dengan istilah metode eklektik. Metode eklektik ini memiliki beberapa arti. *Pertama*, metode yang tersusun dari segi-segi positif berbagai metode pembelajaran dan penafsiran. *Kedua*, metode campuran, kombinasi, dan metode pilihan. *Ketiga*, memiliki makna pemilihan dan penggabungan. *Keempat*, memiliki makna metode pilihan dan gabungan dari dua metode atau lebih. *Kelima*, istilah yang digunakan dalam praktik pemakaian ciri-ciri metode yang berbeda.[35]

Istilah sinonim yang biasa digunakan dalam bahasa Arab untuk merujuk pada arti eklektik adalah *al-Ṭarīqah al-Intiqā'īyah, al-Ṭarīqah al-Mukhtārah, al-Ṭarīqah al-Tawfīqīyah, al-Ṭarīqah al-Muzdawijah*. Sedangkan dalam diskursus kajian tafsir al-Qur'ān, pengertian eklektisisme ditemukan padanannya dengan istilah *tawfīq* dalam ungkapan, *Wa immā 'alā wajh al-tawfīq bayn al-ma'nā al-qur'ānī wa bayn al-masā'il al-ṣaḥīḥah min al-'ilm ḥayth yumkin al-jam'* (Penafsiran ayat-ayat al-Qur'ān itu kadangkala menggunakan metode eklektik antara pesan-pesan Qur'ānī dan persoalan-persoalan keilmuan yang otentik selama bisa dikumpulkan dan digabungkan).[36] Dalam praktiknya, metode eklektik

---

[34] P. Nas, Martien de Vletter, *Masa Lalu dalam Masa Kini: Arsitektur di Indonesia* (Jakarta: Gramedia Pustaka Umum, 2002), 133.

[35] Ishlahul Muslim, "Metode Eklektik," dalam http://.wordpress.com.net/artikel/ishmu02.asp /08 Juni 2012/diakses 9 Januari 2014, 2-4.

[36] Ibn 'Āshūr menyatakan bahwa dalam mengungkap apa yang dimaksud oleh ayat al-Qur'ān ia menggunakan metode *Ṭawfīq*, yaitu mengkompromikan dan menyatukan antara makna ayat-ayat al-Qur'ān dan masalah-masalah keilmuan *an sich* selama memungkinkan untuk dikumpulkan. Muḥammad Ṭāhir b. 'Āshūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1999), 40.

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

dalam penafsiran al-Qur'ān ini digunakan oleh Ibn 'Āshūr (1879-1973 M) dalam menyampaikan pesan teks al-Qur'ān yang digabung dengan permasalahan-permasalahan ilmiah dalam karyanya *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Metode eklektik ini juga digunakan oleh al-Marāghī dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ān, di mana ia menggabungkan antara ilmu pengetahuan, filsafat, dan al-Qur'ān (*ra'yuh fī al-tawfīq bayn al-'ilm wa al-falsafah, wa bayn al-Qur'ān*).[37]

Dengan kerangka teori ini, penelitian tentang eklektisisme *al-Ibrīz* karya Bisri Musthofa bermaksud ingin mengungkap adanya kombinasi dan kompromisasi pesan teks yang disampaikan ayat-ayat al-Qur'ān dengan nilai-nilai budaya yang ditulis dengan keindahan bahasa Jawa, yaitu menggabungkan pesan teks ayat-ayat al-Qur'ān dengan budaya bahasa Jawa.

G. **Penelitian Terdahulu**

Sebagaimana lazimnya penulisan ilmiah, diperlukan adanya kajian pustaka untuk menjelajahi artikel, skripsi, tesis, disertasi, dan buku-buku yang mengkaji eklektisisme tafsir Indonesia, khususnya terkait *al-Ibrīz* karya Bisri Musthofa. Sepanjang penelusuran yang dilakukan penulis, sampai saat ini masih belum ditemukan satu karya yang membahas secara khusus aspek eklektisisme *al-Ibrīz* karya Bisri Musthofa, meskipun banyak ditemukan penelitian tentang *al-Ibrīz* karya Bisri Musthofa.

---

[37]Muṣṭafā al-Marāghī dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ān menggunakan metode *tawfīqī* dengan menggabungkan antara ilmu, filsafat, dan teks al-Qur'ān. Lihat Muṣṭafā Muḥammad al-Ḥadīdī al-Ṭayr, *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-'Aṣr al-Ḥadīth* (Kairo: Majma' al-Buḥūth al-Islāmīyah, 2000), 100.

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

Kajian tafsir Indonesia telah mengalami perkembangan signifikan. Ada beberapa penelitian yang telah dilakukan baik oleh sarjana Indonesia maupun luar Indonesia. Dari sejumlah penelitian yang ada, penulis belum menemukan suatu kajian yang membahas secara khusus tentang aspek eklektisisme *al-Ibrīz* karya Bisri Musthofa secara utuh dan komprehensif. Oleh karena itu, untuk menemukan signifikansi dan orisinalitas penelitian ini, diperlukan penjelasan terhadap kajian-kajian tafsir di Indonesia sebelumnya secara umum, maupun *al-Ibrīz* secara khusus.

Anthony Hearle Johns, misalnya menulis artikel berjudul *Qur'anic Exegesis in the Malay World: in Search of a Profile*.[38] Penelitian Johns ini mengungkap sejarah awal kajian tafsir di Indonesia dengan memberikan profil beberapa karya tafsir di Indonesia yang menjadi objek penelitiannya. Objek penelitiannya, misalnya tafsir yang diindikasikan ditulis Hamzah al-Fansuri (w. 1590 M), *Tarjumān Mustafīd* karya Abd al-Rauf al-Singkeli (1615-1693 M), *Maraḥ Labīd* karya Nawawi al-Bantani (1813-1897 M), *Tarjamat al-Qur'an* karya Mahmud Yunus (1899-1982 M), *al-Qur'an al-Karim Bacaan Mulya* karya H.B. Jassin (1917-2000 M), *Tafsir al-Qur'an al-Madjid al-Nuur* karya M. Hasbi ash-Shiddiqie (1904-1975 M), dan *Tafsir al-Azhar* karya Hamka (1908-1981 M). Penelitian ini sama sekali tidak mengekplorasi eklektisisme penafsiran Bisri Musthofa yang terimplementasi dalam *al-Ibrīz li Ma'rifat al-Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*.

[38] A.H. Johns, "Qur'anic Exegesis in the Malay World: ins Search of a Profile," dalam Andrew Rippin (ed.), *Appoaches to the History of the Interpretations of the Qur'an* (Oxford: Oxford University Press, 1998).

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

R. Michael Feener dalam *Notes Towards the History of Qur'anic Exegesis in Southeast Asia*.[39] Feener memfokuskan penelitiannya pada proses perkembangan sistematika dan metode tafsir yang digunakan mulai dari abad ke-17 hingga abad ke-20. Feener berkesimpulan bahwa perkembangan tafsir di Indonesia yang cepat baru terjadi pada abad ke-20. Meski penelitian Feener juga menyinggung *al-Ibrīz* karya Bisri Musthofa, namun hanya dieksplorasi dalam satu paragrap. Di sini Feener hanya menjelaskan bahwa *al-Ibrīz* merupakan satu-satunya karya tafsir di Jawa yang ditulis menggunakan bahasa Jawa dalam aksara Pegon. Feener sama sekali tidak menggambarkan metode eklektisisme *al-Ibrīz*.

Penelitian selanjutnya dilakukan Howard M. Federspiel dengan judul *Popular Indonesian Literatur of the Qur'an (Kajian al-Qur'an di Indonesia: dari Mahmud Yunus hingga M. Quraish Shihab)*.[40] Federspiel mengkaji 60 literatur yang berhubungan dengan kajian al-Qur'ān di Indonesia. Orientasi penelitian Federspiel sebatas menjelaskan perkembangan keislaman abad ke-20 di Indonesia melalui karya tafsir. Federspiel berkesimpulan bahwa karya tafsir di Indonesia memiliki predikat baik dibandingkan karya tafsir di negara lain yang non-Arab. Secara konten, kajian ini tidak secara spesifik membahas tentang tafsir di Indonesia, sehingga beberapa hal penting dalam kajian tafsir tidak terbahas, khususnya eklektisisme *al-Ibrīz*.

Lebih lanjut, Yunan Yusuf dalam beberapa artikelnya juga menulis tentang tafsir di Indonesia sebagai objek kajiannya, di antaranya artikel berjudul

---

[39] R. Michael Feener, "Notes Towards the History of Qur'anic Exegesis in Southeast Asia," *Studia Islamika: Indonesian Journal of Islamic Studies*, Vol. V, No. 3, 1998.
[40] Howard M. Federspiel, *Kajian al-Qur'an di Indonesia: dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab*, terj. Tajul Arifin (Bandung: Mizan, 1996).

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

Perkembangan Metode Tafsir Indonesia[41] dan *Karekteristik Tafsir di Indonesia Abad ke-20.*[42] Dalam penelitian ini, Yunan mengarahkan pada tipologi tafsir Nusantara melalui tiga klasifikasi, yakni metode, sistematika penulisan, dan pendekatan. Penelitian ini menyimpulkan metode dan karakteristik sembilan kitab tafsir, yaitu *Tafsir Karim Bahasa Indonesia* karya Mahmud Yunus (1899-1982 M), *al-Furqan Tafsir Qur'an* karya A. Hasan (1887-1958 M.), *Tafsir Qur'an* karya H. Zainuddin Hamidy dan Fachruddin HS, *al-Qur'an dan Terjemahnya* karya Tim Departemen Agama RI, *Tafsir Rahmat* (1981 M) karya H. Oemar Bakry, *Tafsir an-Nuur* dan *Tafsir al-Bayan* karya TM. Hasbi ash-Shiddieqy (1904-1975 M), *Tafsir al-Qur'an al-Karim* karya H.A. Halim Hassan, H. Zainal Arifin Abbas dan Abdurrahman Haitami, dan *Tafsir al-Azhar* karya Hamka (1908-1981 M).

Nashruddin Baidan juga menulis buku berjudul *Perkembangan Tafsir al-Qur'an di Indonesia*.[43] Penelitian yang dilakukan Baidan tidak langsung pada literatur tafsir sebagai objek kajian, akan tetapi lebih pada deskripsi perkembangan tafsir al-Qur'ān di Indonesia. Kesimpulan dalam penelitian ini menghasilkan periodesasi kajian tafsir di Indonesia. Ia membagi periode kajian tafsir di Indonesia menjadi empat. *Pertama*, periode klasik antara abad ke-8 M. sampai abad ke-15 M. *Kedua*, periode tengah antara abad ke-16 M. sampai abad ke-18 M. *Ketiga*, periode pra-modern yakni abad ke-19 M. *Keempat*, periode modern Abad ke-20 M.

---

[41] M. Yunan Yusuf, "Perkembangan Metode Tafsir di Indonesia", *Pesantren*, Vol VIII, No. 1, (1991).
[42] M. Yunan Yusuf, "Karakteristik Tafsir di Indonesia Abad ke-20", *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol III, No. 4, (1992).
[43] Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir di Indonesia* (Solo: PT. Tiga Serangkai, 2003).

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

Islah Gusmian menulis buku dengan judul *Khazanah Tafsir di Indonesia: dari Ideologi hingga Hermeneutika*.[44] Penelitian Gusmian mengambil fokus literatur tafsir di Indonesia dari tahun 1990-2000. Gusmian memasukkan seluruh literatur kajian tafsir baik tafsir tematik ataupun tafsir dalam bentuk lain yang berada pada rentang waktu tersebut. Penelitian ini membahas karya tafsir di Indonesia dalam prespektif yang berbeda dari para sarjana sebelumnya yang digadang sebagai arah baru metodologi kajian tafsir atas tafsir al-Qur'ān. Oleh karena itu, Gusmian tidak secara spesifik mengkaji tafsir *al-Ibrīz.*

Penelitian lain adalah buku bunga rampai yang dieditori Majid Daneshgar, Peter G. Riddell, dan Andrew Rippin dengan judul *The Qur'an in the Malay-Indonesian World: Context and Interpretation*.[45] Penelitian dalam buku ini menyimpulkan bahwa penafsiran di dunia Melayu dilakukan dengan cara vernakulasi. Penelitian ini tidak secara khusus membahas tafsir di Indonesia, melainkan juga beberapa literatur tafsir di Malaysia dan Thailand, sehingga kajian mereka tidak memiliki kaitan secara khusus dengan penelitian ini.

Adapun penelitian yang secara spesifik menjadikan *al-Ibrīz* sebagai objek penelitiannya, di antranya dilakukan Nurul Millah dengan judul *Kontribusi Tafsir al-Ibrīz karya KH. Bisri Mustofa dalam Penguatan Wawasan dan Perilaku Keagamaan Masyarakat Muslim Lokal (Studi Kasus di Majelis Taklim Kubra Muslimat Kecamatan Prambon Kabupaten Sidoarjo)*.[46] Penelitian ini menjelaskan

---

[44] Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir di Indonesia* (Yogyakarta: Lkis, 2013).
[45] Majid Daneshgar, Peter G. Riddell, dan Andrew Rippin, *The Qur'an in the Malay-Indonesian World: Context and Interpretation* (Oxford: Routledge, 2016).
[46] Nurul Millah, "Kontribusi Tafsir al-Ibriz karya KH. Bisri Mustofa dalam Penguatan Wawasan dan Perilaku Keagamaan Masyarakat Muslim Lokal (Studi kasus di Majelis Taklim Kubra Muslimat Kecamatan Prambon Kabupaten Sidoarjo)," (Tesis--UIN Sunan Ampel, 2013).

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

kontribusi dari pengajian *al-Ibrīz* yang dilakukan Majlis Taklim Kura Muslimat di Prambon Sidoarjo terhadap wawasan dan pola keagamaan jamaahnya. Millah lebih menjelaskan pada implikasi prakmatis dari pengajian *al-Ibrīz* tanpa lebih dalam membahas unsur-unsur eklektisisme di seputar *al-Ibrīz* sebagai karya tafsir.

M. Ramli HS melakukan penelitian tentang *Corak Pemikiran Kalam KH. Bisri Mustafa*.[47] Ramli memfokuskan penelitiannya pada penafsiran Bisri Musthofa terhadap ayat-ayat tentang kalam, sehingga penelitian Ramli berbeda dengan penelitian ini, yakni tentang eklektisime dalam tafsir *al-Ibrīz*. Begitu juga penelitian yang dilakukan Iing Misbahuddin yang berjudul *Tasfir al-Ibrīz fī Ma'rifah Tafsīr al-Qur'ān al-Azīz karya KH. Bisri Mustofa (Studi Metodologi dan Pemikiran)*.[48] Penelitian yang dilakukan Iing Misbahuddin hanya membahas tentang corak tafsir Bisri Mustofa, tanpa memberikan penjelasan tentang eklektisismenya.

Penelitian berikutnya digarap oleh Fejrian Yazdajird Iwanebel dengan judul *Corak Mistis dalam Penafsiran KH. Bisri Musthofa (Telaah Analitis Tafsir al-Ibrīz)*.[49] Penelitian Iwanebel menekankan pada corak penafsiran Bisri Mustofa dalam tafsir *al-Ibrīz,* yang meliputi *adabī ijtimā'ī, mistis*, dan *sains*. Penelitian ini menyimpulkan bahwa kontek budaya yang melingkupi Bisri Musthofa membawa penafsirannya dalam kedudukan transisi keilmuan dari mistis menuju modern quasi sains.

---

[47] M. Ramli HS, "Corak Pemikiran Kalam KH. Bisri Mustafa" (Tesis--UIN Syarif Hidayatullah, 1994).
[48] Iing Misbahuddin, "Tasfir al-Ibrīz fī Ma'rifati Tafsīr al-Qur'ān al-Azīz karya KH. Bisri Mustafa (Studi Metodelogi dan Pemikiran)," (Tesis--IAIN Sunan Kalijaga, 1989).
[49] Fejrian Yazdajird Iwanebel, "Corak Mistis dalam Penafsiran KH. Bisri Mustafa (Telaah Analitis Tafsir *al-Ibriz*)," *Jurnal Rasa'il*, Vol. I No. 1, (2014).

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

Ada juga artikel yang ditulis oleh Maslukhin dengan judul *Kosmologi Budaya Jawa dalam Tafsir al-Ibrīz karya KH. Bisri Musthofa*.[50] Penelitian ini secara spesifik mengeksplorasi pilihan bahasa Jawa yang digunakan Bisri Musthofa dalam menulis *al-Ibrīz*. Bagi Maslukhin, refleksi dan apresiasi terhadap bahasa lokal ini dilakukan Bisri bukan tanpa maksud, tapi bagaimana Bisri melarutkan seluruh totalitas pemikirannya sebagai orang yang besar dalam kebudayaan pesantren Jawa dengan realitas sosial pembaca tafsir *al-Ibrīz* sebagai penggunaan bahasa. Oleh karenanya, *al-Ibrīz* yang dikemas dalam bentuk *gancaran* dan menggunakan bahasa *ngoko* akan mudah mendapatkan tempat bagi masyarakat yang dihadapinya. Dari sini terlihat bahwa Bisri sangat paham akan fungsi penting bahasa dalam melakukan penafsiran, sebab kekuatan tafsir selain pada kandungannya adalah pada cara penyajiannya.

Penelitian terbaru terkait *al-Ibrīz* dilakukan oleh Mahbub Ghozali dengan judul disertasi "Modifikasi Tafsir Nusantara Perspektif *al-Thābit wa al-Mutaḥawwil* (Studi tentang Eksistensi Tradisi ke-Indonesiaan dalam Tafsir *al-Ibrīz* karya Bisri Mustafa)."[51] Penelitian ini menghasilkan kesimpulan bahwa tafsir *al-Ibrīz* mengakomodasi nilai-nilai lokalitas yang terkandung dalam masyarakat Jawa sebagai objek penyampainya. Nilai tersebut memuat tentang kaidah-kaidah dasar tentang kerukunan dan sikap hormat yang merupakan bagian dari etika masyarakat Jawa, nilai tentang konsep *kerajawian* tentang relasi *kawula-pangeran*, dan mengakomodasi watak pemikiran masyarakat Jawa yang

[50] Maslukhin, "Kosmologi Budaya Jawa dalam Tafsir al-Ibrīz karya KH. Bisri Musthofa," dalam *Mutawatir*, Vol. 5, No. 1 (2015).
[51] Mahbub Ghozali, "Modifikasi Tafsir Nusantara Perspektif *al-Thābit wa al-Mutaḥawwil* (Studi tentang Eksistensi Tradisi ke-Indonesiaan dalam Tafsir *al-Ibrīz* karya Bisri Mustafa)," (Disertasi—UIN Sunan Ampel Surabaya, 2018).

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

bersifat imaginatif-proyektif. Sedangkan bentuk modifikasi dalam tafsir *al-Ibrīz* tercermin dalam dua poin utama, prinsip kemapanan dengan mempertahankan mayoritas penafsiran klasik dengan segala aspek yang dibawanya dengan mengeluarkan sebagian yang tidak sesuai dengan cara pandang masyarakat jawa, dan prinsip kreativitas dengan berdasarkan pada alam pikiran masyarakat lokal tanpa menghilangkan makna asal yang dituju oleh suatu ayat.

Sedangkan penelitian yang membahas eklektisisme dapat ditemukan dalam karya A. Qadri Azizy yang berjudul *Eklektisisme Hukum Nasional*: *Kompetisi antara Hukum Islam dan Hukum Umum* yang diterbitkan oleh penerbit Gama Media pada tahub 2002 di Yogyakarta. Buku ini memberikan konsep yang amat signifikan, serta mengarahkan jalan menuju hukum nasional yang dapat terwujud. Bagi Azizy, untuk membentuk hukum nasional secara kritis, maka harus memilih unsur-unsur dari doktrin hukum yang sudah berlaku di Indonesia. Selain itu dibutuhkan kesamaan persepsi antara para ulama sebagai pemegang otoritas hukum Islam dan para ahli hukum umum. Oleh karena itu, konsep eklektisisme hukum ini perlu dijadikan wacana nasional sehingga melahirkan kepastian hukum nasional yang yang khas Indonesia dengan mengkompromikan antara hukum Islam dan hukum umum.

Jadi, sejauh pengamatan penulis belum ada satu tulisan pun yang mambahas eklektisisme *al-Ibrīz* karya Bisri Musthofa secara proporsional, holistik, dan komprehensif, di mana fokus kajiannya mengkompromikan pesan suci ayat-ayat al-Qur’ān dengan nilai-nilai budaya lokal Jawa serta disampaikan dengan keunikan dan keindahan bahasa Jawa.

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

Tabel 1
Peta Hasil Penelitian Terdahulu
tentang Kajian Tafsir di Indonesia

No	Penulis	Judul	Isi
1	Anthony H. Johns	*Qur'anic Exegesis in the Malay World: in Search of a Profile*	Penelitian ini mengungkap sejarah awal kajian tafsir di Indonesia dengan memberikan profil beberapa karya tafsir di Indonesia. Meski demikian, penelitian ini sama sekali tidak mengekplorasi eklektisisme penafsiran Bisri Musthofa yang terimplementasi dalam *al-Ibrīz li Ma'rifat al-Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*.
2	R. Michael Feener	*Notes Towards the History of Qur'anic Exegesis in Southeast Asia*	Feener memfokuskan penelitiannya pada proses perkembangan sistematika dan metode tafsir yang digunakan mulai dari abad ke-17 hingga abad ke-20. Feener berkesimpulan bahwa perkembangan tafsir di Indonesia yang cepat baru terjadi pada abad ke-20. Meski penelitian Feener menyinggung *al-Ibrīz* karya Bisri, namun hanya dieksplorasi dalam satu paragrap. Di sini Feener hanya menjelaskan bahwa *al-Ibrīz* merupakan satu-satunya karya tafsir di Jawa yang ditulis menggunakan bahasa Jawa dalam aksara Pegon.
3	Howard M. Federspiel	*Popular Indonesian Literature of the Qur'an*	Federspiel mengkaji 60 literatur yang berhubungan dengan kajian al-Qur'ān di Indonesia. Orientasi Federspiel sebatas menjelaskan perkembangan Islam abad ke-20 di Indonesia melalui karya tafsir tafsir. Federspiel berkesimpulan tafsir di Indonesia memiliki predikat baik dibandingkan karya tafsir di negara lain yang non-Arab.
4	Yunan Yusuf	Perkembangan Metode Tafsir Indonesia	Penelitian ini mengarahkan pada tipologi tafsir Nusantara melalui tiga klasifikasi, yakni metode, sistematika penulisan, dan pendekatan. Penelitian ini menyimpulkan metode dan karakteristik sembilan kitab tafsir tanpa memasukkan *al-Ibrīz*

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

			sebagai objek kajian.
5	Nashruddin Baidan	Perkembangan Tafsir al-Qur'an di Indonesia	Penelitian Baidan lebih pada deskripsi perkembangan tafsir al-Qur'ān di Indonesia. Kesimpulan penelitian ini menghasilkan periodesasi kajian tafsir di Indonesia. Ia membagi periode kajian tafsir di Indonesia menjadi empat. *Pertama*, periode klasik antara abad ke-8 M. sampai abad ke-15 M. *Kedua*, periode tengah antara abad ke-16 M. sampai abad ke-18 M. *Ketiga*, periode pra-modern yakni abad ke-19 M. *Keempat*, periode modern Abad ke-20 M
6	Islah Gusmian	Khazanah Tafsir di Indonesia: dari Ideologi hingga Hermeneutika	Penelitian Gusmian mengambil fokus literatur tafsir di Indonesia dari tahun 1990-2000. Penelitian ini membahas karya tafsir di Indonesia dalam prespektif yang berbeda dari para sarjana sebelumnya yang digadang sebagai arah baru metodologi kajian tafsir atas tafsir al-Qur'ān. Oleh karena itu, Gusmian tidak secara spesifik mengkaji tafsir *al-Ibrīz*
7	Majid Daneshgar, Peter G. Riddell, dan Andrew Rippin	*The Qur'an in the Malay-Indonesian World: Context and Interpretation*	Penelitian dalam buku ini menyimpulkan bahwa penafsiran di dunia Melayu dilakukan dengan cara vernakulasi. Penelitian ini tidak secara khusus membahas tafsir di Indonesia, melainkan juga beberapa literatur tafsir di Malaysia dan Thailand, sehingga kajian mereka tidak memiliki kaitan secara khusus dengan penelitian ini
8	Nurul Millah	Kontribusi Tafsir *al-Ibrīz* karya KH. Bisri Mustofa dalam Penguatan Wawasan dan Perilaku Keagamaan Masyarakat Muslim Lokal (Studi Kasus di Majelis Taklim Kubra Muslimat	Penelitian ini menjelaskan kontribusi dari pengajian *al-Ibrīz* yang dilakukan oleh Majlis Taklim Kura Muslimat di Prambon Sidoarjo terhadap wawasan dan pola keagamaan jamaahnya. Millah lebih menjelaskan pada implikasi prakmatis dari pengajian *al-Ibrīz* tanpa lebih dalam membahas unsur-unsur eklektisisme di

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

		Kecamatan Prambon Kabupaten Sidoarjo)	seputar *al-Ibrīz* sebagai karya tafsir
9	M. Ramli HS	Corak Pemikiran Kalam KH. Bisri Mustafa	Penelitian ini fokus pada penafsiran Bisri Musthofa terhadap ayat-ayat tentang kalam tanpa mengaitkan, sehingga penelitian Ramli berbeda dengan penelitian ini, yakni tentang eklektisime dalam tafsir *al-Ibrīz*
13	Iing Misbahuddin	Tafsir *al-Ibrīz fī Ma'rifah Tafsīr al-Qur'ān al-Azīz* karya KH. Bisri Mustofa (Studi Metodologi dan Pemikiran)	Penelitian Iing Misbahuddin hanya membahas tentang corak tafsir Bisri Mustofa dan hal-hal penting yang menjadi perhatian khusus Bisri Musthofa ketika menafsirkan al-Qur'ān, tanpa memberikan penjelasan tentang eklektisismenya.
14	Fejrian Yazdajird Iwanebel	Corak Mistis dalam Penafsiran KH. Bisri Mustofa (Telaah Analitis Tafsir *al-Ibrīz*)	Penelitian Iwanebel menekankan pada corak penafsiran Bisri Mustofa dalam tafsir *al-Ibrīz*, yang meliputi *adabī ijtimā'ī*, *mistis*, dan *sains*. Penelitian ini menyimpulkan bahwa kontek budaya yang melingkupi Bisri Mustofa membawa penafsirannya dalam kedudukan transisi keilmuan dari mistis menuju modern quasi sains.
15	Mahbub Ghozali	Modifikasi Tafsir Nusantara Perspektif *al-Thābit wa al-Mutaḥawwil* (Studi tentang Eksistensi Tradisi ke-Indonesiaan dalam Tafsir *al-Ibrīz* karya Bisri Mustafa)	Penelitian ini menghasilkan kesimpulan bahwa tafsir *al-Ibrīz* mengakomodasi nilai-nilai lokalitas yang terkandung dalam masyarakat Jawa sebagai objek penyampainya. Nilai tersebut memuat tentang kaidah-kaidah dasar tentang kerukunan dan sikap hormat yang merupakan bagian dari etika masyarakat Jawa, nilai tentang konsep *kerajawian* tentang relasi *kawula-pangeran*, dan mengakomodasi watak pemikiran masyarakat Jawa yang bersifat imaginatif-proyektif. Sedangkan bentuk modifikasi dalam tafsir *al-Ibrīz* tercermin dalam dua poin utama, prinsip kemapanan dengan mempertahankan mayoritas

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 klasik dengan segala aspek yang dibawanya dengan mengeluarkan sebagian yang tidak sesuai dengan cara pandang masyarakat jawa, dan prinsip kreativitas dengan berdasarkan pada alam pikiran masyarakat lokal tanpa menghilangkan makna asal yang dituju oleh suatu ayat.

H. Metode Penelitian

Dalam setiap penelitian ilmiah pasti diperlukan adanya metode[52] tertentu untuk menjelaskan obyek penelitian. Ini dilakukan agar penelitian dapat berjalan secara tepat, terarah, dan mencapai sasaran yang diharapkan. Secara terperinci metode dalam penelitian ini dapat dirumuskan sebagai berikut:

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif, yaitu suatu proses penelitian dan pemahaman yang berdasarkan pada metodologi yang menyelidiki suatu fenomena sosial dan kehidupan masyarakat, sejarah, dan tingkah laku manusia.[53] Menurut Bogdan dan Taylor, seperti yang dikutip Moleong, prosedur penelitian ini menghasilkan data deskriptif yang memuat kata-kata tertulis atau ungkapan lisan dari perilaku yang diamati. Penelitian kualitatif dilakukan pada kondisi alamiah dan bersifat penemuan.[54] Model penelitian ini juga bertumpu pada

[52] Metode adalah *way of doing anything*, yaitu suatu cara yang ditempuh untuk mengerjakan sesuatu agar sampai kepada suatu tujuan. A.S. Hornbay, *Oxford Advanced Learners Dictionary of Current English* (Oxford: Oxford University Press, 1963), 533.
[53] Anselm Strauss dan Juliet Corbin, *Dasar-dasar Penelitian Kualitatif*, terj. Djunaidi Ghony (Surabaya: Bina Ilmu, 1997), 11.
[54] Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2004), 112.

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

penelitian pustaka (*library research*),[55] dengan model historis faktual, yaitu penelitian tentang substansi teks berupa pemikiran dan gagasan seorang tokoh yang memiliki muatan filosofi penafsiran. Berdasarkan bidang keilmuan, jenis penelitian ini lebih mengarah pada penelitian keagamaan mengenai teks al-Qur'ān yang dikaji secara akademis terhadap agama dan keberagamaan sebagai perwujudan dan kepercayaan terhadap teks-teks suci yang berkaitan erat dengan realitas sosial.[56] Dengan kata lain, penelitian ini merupakan penelitian kualitatif yang dimaksudkan untuk mendapatkan data tentang aspek eklektisisme penafsiran Bisri Musthofa yang tertuang dalam *al-Ibrīz* melalui riset kepustakaan dan disampaikan secara deskriptif-analitis.

Di sisi lain, penelitian ini juga berusaha mendeskripsikan tujuan Bisri Musthofa dalam menulis tafsir *al-Ibrīz*, langkah-langkah metodis yang ditempuh Bisri Musthofa dalam menafsirkan al-Qur`ān, serta menyingkap corak penafsirannya sebagai bentuk ekspresi intelektualnya ketika mendialogkan pesan-pesan suci ayat al-Qur'ān dengan konteks sosial-politik di mana karyanya diproduksi, sehingga menghasilkan karya tafsir yang serat dengan muatan budaya lokal Jawa.

2. Sumber Data

Menurut teori, penelitian kualitatif dapat dikatakan betul-betul berkualitas, jika data yang dikumpulkan lengkap menggunakan dua sumber, yaitu data primer

---

[55] Penelitian yang mengumpulkan dan bertumpu pada data dan informasi dengan bantuan bermacam-macam studi yang terdapat dalam literatur kepustakaan. Mardalis, *Metode Penelitian* (Jakarta: Bumi Aksara, 1990), 2.

[56] Imam Suprayogo dan Tobroni, *Metodologi Penelitian Sosial Agama* (Bandung: Rosdakarya, 2001), 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

dan data sekunder.[57] Data primer adalah data dalam bentuk verbal, yaitu buku, kitab, dokumen, kata-kata yang tertulis dan terucap, serta gerak-gerik atau perilaku yang dapat dipercaya yang berhubungan langsung dengan objek penelitian. Oleh karena fokus penelitian ini pada bentuk eklektisisme yang dilakukan oleh Bisri Musthofa ketika menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ān, maka data primer dalam penelitian ini adalah *al-Ibrīz li Ma'rifati Tafsīr al-Qur'ān al-Azīz* yang notabene merupakan karya *masterpice* dari Bisri Musthofa.

Selain itu, juga menyertakan buku-buku karya Bisri Musthofa yang lain untuk melihat pemikirannya dalam *frame* kajian tafsir di Indonesia sebagai sumber sekunder, dan karya-karya tulis berupa buku atau artikel yang membahas tentang segala hal yang berhubungan dengan Bisri Musthofa dan metode tafsir secara umum, antara lain *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* karya Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (1445-1505 M), *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* karya Badr al-Dīn Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Zarkashī (745-794 H), *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn* karya Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī (1915-1977 M), *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī* karya 'Abd al-Ḥay al-Farmāwī, *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-'Aṣr a-Ḥadīth* karya Muṣṭofā Muḥammad al-Ḥadīdī al-Ṭayr, *Mutiara Pesantren: Perjalanan Khidmah Bisri Musthofa* karya Achmad Zainal Huda, dan *Perkembangan Tafsir di Indonesia* karya Nasaruddin Baidan.

[57] Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, 115.

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

3. Teknik Pengumpulan Data

Tehnik pengumpulan data pada penelitian ini menggunakan metode dokumentasi.[58] Metode ini diterapkan untuk mengumpulkan data-data yang diperoleh dari benda-benda tertulis, seperti kitab, buku, majalah, jurnal ilmiah, atau dokumentasi tertulis lainnya. Langkah-langkah yang ditempuh sebagai berikut. *Pertama*, orientasi, investigasi, dan intensifikasi informasi yang berkaitan, baik langsung ataupun tidak langsung dengan pembahasan eklektisisme *al-Ibrīz* karya Bisri Musthofa. *Kedua*, melakukan pengklasifikasian data dan informasi tentang objek penelitian, baik terkait latar belakang kultur sosial Bisri Musthofa, tipologi, metode, corak, bentuk, dan karakteristik penafsirannya dalam *al-Ibrīz* sesuai dengan urutan rumusan masalah yang ditemukan. Selanjutnya, setelah data dan informasi terkumpul dilakukan pengayaan secara deskriptik historis analitik dengan pola penarikan kesimpulan yang variatif antara metode deduksi[59] dan induksi,[60] yang selanjutnya dideskripsikan dalam bentuk hasil penelitian.[61]

4. Teknik Analisis Data

Data yang terkumpul, baik primer maupun sekunder diklasifikasi dan dianalisis sesuai dengan sub bahasan masing-masing. Setelah itu dilakukan telaah mendalam atas karya-karya yang memuat objek penelitian dengan menggunakan

---

[58] Fadjrul Hakam Chozin, *Cara Mudah Menulis Karya Ilmiah* (Surabaya: Alpha, 1997), 44.
[59] Metode deduksi yaitu cara menarik kesimpulan pengetahuan yang didasarkan pada suatu kaidah yang bersifat umum. Sutrisno Hadi, *Metodologi Research*, Vol. 1 (Yogyakarta: Yayasan Penerbitan Fakultas Psikologi UGM, 1974), 48.
[60] Metode induksi yaitu cara menarik kesimpulan yang didasarkan pada pengetahuan-pengetahuan dan fakta-fakta khusus. Ibid., 50.
[61] Sumadi Suryabrata, *Metodologi Penelitian* (Jakarta: Rajawali, 1983), 92-93.

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

content analysis. Dalam konteks ini, *content analysis* merupakan teknik sistematis untuk menganalisis isi pesan yang tersirat dari satu atau beberapa pernyataan dan mengelolahnya. Selain itu, *content analysis* dapat juga berarti mengkaji bahan dengan tujuan spesifik yang ada dalam benak (peneliti). Sementara Holsti mengartikulasikan *content analysis* sebagai teknik membuat inferensi-inferensi secara obyektif dan sistematis dengan mengidentifikasikan karakteristik-karakteristik yang spesifik dari pesan (*messages*).[62] Dalam hal ini, teknik ini dipergunakan sebagai penunjuk untuk membongkar selubung-selubung yang menutupi bentuk eklektisisme *al-Ibrīz* karya Bisri Musthofa serta karakteristik metode dan corak penafsirannya, di samping kepentingan-kepentingan yang melatar belakangi Bisri Musthofa menyusun karya tafsir *al-Ibrīz*.

Sedang pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan hermeneutika, yaitu suatu pendekatan yang berusaha memberikan pemahaman terhadap isi sebuah teks kepada masyarakat (pembaca) yang hidup dalam tempat dan kurun waktu yang berbeda dengan kondisi penulisnya. Dengan kata lain, hermeneutika adalah suatu metode atau cara menafsirkan teks atau sesuatu yang diperlakukan sebagai teks untuk dicari maksud dan maknanya, di mana metode ini mensyaratkan adanya kemampuan untuk menafsirkan masa lampau yang tidak dialami, kemudian dibawa ke masa sekarang.[63]

Dalam pengertian ini, pendekatan hermeneutika merupakan upaya bagaimana menafsirkan dan memahami sebuah teks "asing" untuk menjadi milik interpreter yang hidup di zaman dan tempat serta kultural yang berbeda. Dengan

[62] Cole R. Holsti, *Content Analysis for the Social Sciences and Humanities* (Vantower: Department of Political Science University of British Columbia, 1969), 14.
[63] Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), 85.

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

demikian pendekatan ini hendak menjembatani tiga komponen penting dalam memahami sebuah teks, yaitu dunia pengarang, dunia teks, dan dunia pembaca.[64] Dengan kata lain, sebagai sebuah metodologi penafsiran, hermeneutika memperhatikan tiga hal sebagai komponen pokok dalam upaya penafsiran, yaitu teks, konteks, kemudian melakukan upaya kontekstualisasi.[65] Hermeneutika berupaya memahami fenomena masyarakat sebagai teks, dan selanjutnya teks tersebut ditafsirkan.

Dalam konteks penelitian ini, pendekatan hermeneutik digunakan untuk mengungkap hubungan *triadic* dalam proses penafsiran yang dilakukan oleh Bisri Musthofa, serta kondisi sosial-kultur di mana Bisri Musthofa memahami teks al-Qur'ān, sehingga ia menemukan formulasi yang pas untuk menyampaikan pesan ayat-ayat al-Qur'ān kepada masyarakat Jawa. Dengan demikian, bentuk eklektisisme yang mewarnai dan menjadi karakteristik *al-Ibrīz* dapat dielaborasi dengan baik.

Selain itu digunakan analisis wacana kritis untuk mengungkap kepentingan Bisri Musthofa dalam menulis tafsir *al-Ibrīz*, serta ideology-ideologi yang terselip dibalik penggunaan bahasa dalam penafsirannya. Analisis ini penekanannya pada proses produksi dan reproduksi makna. Dengan kata lain, seseorang mufasir tidak dipandang sebagai subjek netral yang bisa menafsirkan

---

[64] Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics* (London: Routledge & Kegan Paul, 1980), 9. Lihat juga E. Sumaryono, *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2000), 31; Roy J. Howard, *Hermeneutika: Wacana Analitik, Psikososial, dan Ontologis*, terj. Kusuma dan M.S. Nasrullah (Bandung: Nuansa, 2000) 14.

[65] Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani: antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi* (Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2003), 12.

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

ayat-ayat al-Qur'ān secara bebas sesuai dengan pikirannya, sebab proses itu juga dipengaruhi oleh kondisi sosial yang ada dalam masyarakat yang sedang dihadapi.

Selanjutnya, untuk menjelaskan kondisi objektif latar belakang pendidikan dan kondisi sosial-politik yang melingkupi kehidupan Bisri Musthofa, terutama yang memberi inspirasi dalam menulis karya tafsir *al-Ibrīz*, serta rumusan metode dan corak penafsirannya digunakan pendekatan fenomenologi. Untuk itu, analisis bentuk eklektisisme penafsiran Bisri Musthofa yang tertuang dalam karya tafsirnya *al-Ibrīz* diposisikan dalam konteks kajian yang lebih luas dengan terlebih dahulu melakukan penelusuran klasifikasi metode dan karakteristik aliran-aliran tafsir yang berkembang dalam diskursus ilmu tafsir, khususnya di Indonesia menurut para pakar studi tafsir.

5. Sistematika Pembahasan

Kerangka penelitian ini secara garis besar meliputi beberapa bab sesuai dengan keperluan kajian yang akan dilakukan. Bab pertama menjelaskan latar belakang masalah, identifikasi dan pembatasan masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, kegunaan penelitian, kerangka teoritik, penelitian terdahulu, metode penelitian, dan sistematika pembahasan, sehingga letak posisi penelitian ini dalam kajian tafsir al-Qur'ān, khususnya di Indonesia akan diketahui secara jelas.

Bab kedua merupakan landasan teori yang menjadi asas dalam penelitian ini, karenanya dalam bab ini akan mengulas definisi dan macam-macam tafsir, syarat-syarat dan kebebasan tafsir, serta metode, corak, dan pendekatan tafsir. Bahasan ini sebagai pijakan dalam memetakan kapasitas Bisri Musthofa sebagai mufasir, posisi metode yang dipilih Bisri Musthofa dalam menafsirkan ayat-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

al-Qur'ān, serta corak penafsirannya ketika mendialogkan ayat-ayat al-Qur'ān dengan realitas sosial yang dihadapinya. Di samping itu juga membahas tentang eklektisime dalam berbagai tinjauan, mulai dari definisi eklektisisme, sejarah kehadiran metode eklektik, dan tokoh-tokoh eklektisime sebagai pijakan metodologis dalam membaca aspek-aspek eklektisisme dalam *al-Ibrīz* karya Bisri Musthofa. Penjelasan tentang khazanah tafsir di Indonesia yang meliputi sejarah masuknya Islam di Indonesia, periodenisasi tafsir indonesia, bentuk, metode, dan pendekatan karya-karya tafsir Indonesia juga penting ditampilkan untuk melihat posisi *al-Ibrīz* dalam konstelasi wacana tafsir di Indonesia.

Bab ketiga menjelaskan tentang biografi Bisri Musthofa, latar belakang pendidikan dan karir intelektualnya, kondisi sosio-kultur, dan peran Bisri Musthofa dalam kajian tafsir. Mengungkap sisi kehidupan yang mengitari Bisri Musthofa ini sangat penting untuk melihat berbagai macam dimensi yang mempengaruhi pemikiran Bisri Musthofa secara umum dan eklektisisme penafsirannya secara khusus.

Bab keempat merupakan kajian aspek karakteristik dan eklektisisme *al-Ibrīz* yang meliputi bentuk, metode, corak, dan referensi yang digunakan Bisri Musthofa dalam menulis *al-Ibrīz*. Selain itu, akan juga dijelaskan latarbelakang penulisan *al-Ibrīz*, *technical terms* dan keunikan *al-Ibrīz*, serta muatan nilai budaya dan peradaban lokal Jawa yang terinternalisasi dalam bahasa pengantar tafsir *al-Ibrīz*. Sebagai penutup bab empat, akan dijelaskan pembacaan mufasir kontemporer terhadap *al-Ibrīz* baik berupa refleksi, apresiasi, relevansi dan kritik.

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 kelima yang *notabene* sebagai bab terakhir akan menjelaskan kesimpulan dari uraian-uraian yang telah dibahas dan dianalisis dalam keseluruhan penulisan penelitian. Pembahasan ini merupakan jawaban terhadap permasalahan-permasalahan yang diajukan dalam rumusan masalah. Di samping itu, juga dijelaskan tentang implikasi teoritis, dan rekomendasi untuk penelitian lebih lanjut tentang *al-Ibrīz.*

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

EPISTEMOLOGI DAN EKLEKTISISME TAFSIR

Bab ini diorientasikan sebagai kajian teori yang digunakan standar dalam membaca metode eklektisisme penafsiran Bisri Musthofa dalam *Al-Ibrīz li Ma'rifat Tafsīr al-Qur'ān al-Azīz.* Oleh karenanya, bab ini akan membahas tiga hal pokok, yaitu tinjauan umum tafsir, wacana perkembangan tafsir di Indonesia, dan eklektisisme dalam berbagai perspektif. Bahasan pada poin pertama sebagai pijakan dalam memetakan kapasitas Bisri sebagai mufasir, posisi metode yang menjadi pilihan Bisri dalam menafsirkan al-Qur'ān, serta corak penafsirannya ketika mendialogkan ayat-ayat al-Qur'ān dengan realitas sosial yang dihadapinya. Selanjutnya, poin kedua juga penting ditampilkan untuk melihat posisi *al-Ibrīz* dalam konstelasi wacana tafsir di Indonesia. Sementara pada poin ketiga yang akan membahas tentang eklektisime dalam berbagai tinjauan, mulai dari definisi eklektisisme, sejarah kehadiran metode eklektik, dan tokoh-tokoh eklektisime ditampilkan sebagai pijakan metodologis dalam membaca aspek-aspek eklektisisme dalam *al-Ibrīz*.

A. Tinjauan Umum Tafsir al-Qur'ān

Dalam studi al-Qur'ān, istilah tafsir dan takwil seringkali diperdebatkan terkait dengan pengertian dan ruang lingkup objek kajiannya. Demikian juga tentang kebebasan dalam menafsirkan kitab suci al-Qur'ān, syarat-syarat mufasir, wacana metode, corak, dan pendekatan penafsiran. Oleh karena itu, dalam sub bab

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

ini akan dijelaskan hal-hal tersebut sebagai pijakan dalam membaca karakteristik tafsir *al-Ibrīz* karya Bisri Musthofa yang menjadi objek penelitian.

1. Pengertian *Tafsīr* dan *Ta'wīl*

Kata *tafsīr* berasal dari kata benda *al-fasr* yang berarti keterangan yang memberikan penjelasan (*al-bayān wa al-fasr*). Kalimat *fassar al-shay'* berarti menjelaskan sesuatu (*abānah*). Kata *tafsīr* juga berarti mengungkap arti yang dimaksud dari lafal yang sulit (*kashf al-murād 'an al-lafẓ al-mushkil*).[1] Menurut Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī (1915-1977 M), kata *tafsīr* adalah *maṣdar* dari kata kerja (*fi'il*) *fassar – yufassir – tafsīan* yang bermakna memberikan penjelasan. *Tafsīr* juga bermakna keterangan (*al-īḍāḥ*) dan penjelasan (*al-bayān*).[2] Pengertian semacam ini selaras dengan Q.S. al-Furqān [25]: 33 yang berbunyi:

وَلَا يَأۡتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئۡنَٰكَ بِٱلۡحَقِّ وَأَحۡسَنَ تَفۡسِيرًا

> Tidaklah orang-orang kafir itu datang kepadamu (membawa) sesuatu yang ganjil, melainkan Kami datangkan kepadamu suatu yang benar dan yang paling baik penjelasannya.[3]

Sementara Hasbi Ash Shiddieqy (1904-1975 M) menyatakan bahwa kata *tafsīr* bermakna menerangkan dan menyatakan.[4] Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (1445-1505 M) juga berpendapat bahwa *tafsīr* berarti menjelaskan dan mengungkap (*al-bayān wa al-kashf*).[5] Sementara Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān (w. 1999 M) mengartikan kata *tafsīr* dengan menjelaskan dan menyingkap sesuatu yang tertutup (*al-ibānah wa*

---

[1] Abū Fāḍl Jamāl al-Dīn Muḥammad b. Manẓūr, *Lisān al-'Arab* (Beirut: Dār al-Fikr, 1990), 55.
[2] Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, Vol. 1 (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), 13.
[3] Depag RI, *Al-Qur'an dan Terjemahanya* (Jakarta: CV. Katoda, 2005), 506.
[4] M. Hasbi ash Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an/Tafsir* (Jakarta: Bulan Bintang, 1954), 178.
[5] Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Vol. 2 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 173.

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

kashf al-mughaṭṭī).[6] Basuni Faudah mengatakan *tafsīr* adalah usaha untuk menyingkap sesuatu yang tertutup (*al-fasr wa kashf al-mughaṭṭī*), *tafsīr* juga bermakna memahami (*al-fahm*), lebih lanjut Faudah menyatakan bahwa *tafsīr* diambil dari kata *maṣdar tafsīrah* yang memiliki arti stetoskop; sebuah nama bagi sesuatu yang dipergunakan dokter untuk mengetahui suatu penyakit.[7]

Tidak berlebihan jika dalam sudut pandang bahasa ini, Roem Rowi menyatakan bahwa *tafsīr* berarti penjelas, menyingkap tabir atau analisa laborat untuk mendapatkan kejelasan, atau dalam pengertian lain *tafsīr* secara bahasa digunakan untuk menyingkap sesuatu baik yang indrawi maupun yang abstrak dan rasional.[8] Sedang di dalam kamus bahasa Indonesia, *tafsīr* diartikan dengan keterangan atau penjelasan tentang ayat-ayat al-Qur'ān.[9] Poerwadarminta menambahkan dalam kamusnya bahwa *tafsīr* adalah keterangan dan penjelasan tentang ayat-ayat al-Qur'ān atau kitab suci yang belum jelas maksudnya.[10] Terjemahan al-Qur'ān masuk dalam definisi ini, seperti yang diungkapkan Nashruddin Baidan.[11]

Sedangkan pengertian *tafsīr* secara terminologi dipahami berbeda oleh para ulama. Menurut Badr al-Dīn al-Zarkashī (745-794 H), *tafsīr* adalah suatu ilmu yang berguna untuk memahami kitab Allah yang diturunkan kepada Nabi Muḥammad, menjelaskan makna-maknanya, serta mengungkap hukum-hukum,

---

[6] Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Fikr, 1973), 323.
[7] Maḥmūd Basuni Fawdah, *al-Tafsīr wa Manāhijuh* (Mesir: Maṭba'ah al-Amānah, 1977), 2.
[8] Baca M. Roem Rowi, *Pendekatan Teks dan Konteks dalam Tafsir al-Qur'an* (Surabaya: IAIN Sunan Ampel Surabaya, 1993), 1.
[9] Tim Penyusun KBBI, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1996), 882.
[10] WJS. Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka., 1991), 990.
[11] Nashruddin Baidan. *Metode Penafsiran al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 40.

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

dan hikmah-hikmah yang terkandung di dalamnya.[12] Sedangkan al-Suyūṭī (1445-1505 M) berpendapat bahwa *tafsīr* adalah ilmu yang menerangkan tentang turunnya ayat, hal ikhwalnya, kisah-kisah, sebab-sebab kronologi turunnya, *makkīyah* dan *madanīyah*, *muḥkam* dan *mutashābih*, *nāsikh* dan *mansūkh*, *khāṣ* dan *'ām*, *muṭlak* dan *muqayyad*, *mujmāl* dan *mufaṣṣal*, *halāl* dan *harām*, *wa'd* (janji) dan *wa'īd* (ancaman), perintah dan larangannya, *tamthīl*, dan lain sebagainya.[13]

Lain halnya dengan Abū Ḥayyān (654-754 H) dalam *al-Baḥr al-Muḥīṭ* yang menyatakan bahwa *tafsīr* adalah ilmu yang membahas tentang cara-cara mengucapkan lafal-lafal al-Qur'ān, cara mengungkap petunjuk yang benar mengenai makna (*madlūl*) dan hukum-hukum (*aḥkām*) dari ayat-ayatnya baik secara *ifrādī* (sendiri-sendiri) maupun *tarkīb* (tersusun), serta maknanya yang mengandung keterangan tentang hal-ikhwal susunannya.[14]

Sedangkan Maḥmūd Basuni Faudah mendefinisikan *tafsīr* sebagai ilmu yang membahas tentang hal-ikhwal *al-Qur'ān al-Karīm* dari segi indikasinya akan apa yang dimaksud oleh Allah. Hal-ikhwal al-Qur'ān mengisyaratkan kedudukan al-Qur'ān sebagai kitab petunjuk yang benar, kitab yang berbahasa Arab yang agung dan mukjizat abadi bagi Nabi Muhammad.[15] Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī (1915-1977 M) juga mendefinisikan *tafsīr* dalam karyanya *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn* dengan penjelasan tentang arti atau maksud firman-

---

[12] Badr al-Dīn Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Mesir: 'Īsā al-Bāb al-Ḥalābī, 1959), 12.
[13] al-Suyūṭī. *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Vol. 2, 174.
[14] Abū Ḥayyān al-Andalūsī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1978), 2.
[15] Lihat Fawdah, *al-Tafsīr wa Manāhijuh*, 2.

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

firman Allah sesuai dengan kemampuan manuasia (mufasir).[16] Quraish Shihab sependapat dengan pendapat al-Dhahabī ini.[17]

Definisi-definisi tersebut memberi ruang tanpa batas bahwa siapapun bisa untuk menafsirkan al-Qur'ān sesuai dengan kemampuannya, karena kepastian arti satu ayat tidak mungkin atau hampir tidak mungkin dicapai kalau pandangan hanya tertuju kepada kosakata dari ayat tersebut secara berdiri sendiri. Adalah suatu kebenaran yang tidak dapat dibantah bahwa seorang mufasir, walaupun telah mencapai kedudukan yang tinggi dalam keilmuannya, tidak mungkin mengatakan secara pasti dan final bahwa pendapatnya itulah yang dimaksud oleh Allah.

Al-Qur'ān hadir di tengah-tengah kehidupan manusia dengan membuka lebar-lebar mata dan hati manusia, agar mereka menyadari jati diri dan hakikat keberadaannya di atas pentas dunia fana ini, serta tidak terlena dalam kehidupan duniawi. Al-Qur'ān mengajak manusia berpikir tentang kekuasaan Allah dengan berbagai argumentasi, memikirkan hari kebangkitan dan memiliki keyakinan yang kuat bahwa kebahagian yang mereka dapatkan itu semata-mata karena anugerah dan kehendak dari sang Khāliq, Tuhan Maha Pencipta.

Bisikan hati yang melahirkan keyakinan semacam ini menjadikan manusia berusaha memahami sesuatu yang dikehendaki Allah melalui firman-Nya, al-Qur'ān al-Karīm, demi meraih kebahagian dunia dan akherat. Hal inilah yang terungkap dari definisi tafsir sebagai upaya memahami maksud firman Allah sesuai dengan kemampuan manusia. Kebutuhan terhadap tafsir menjadi sangat

---

[16] al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, Vol. 1, 59.
[17] M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1992), 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

penting jika manusia menyadari bahwa petunjuk Ilahi menjamin kebahagian dan kesejahteraan di dunia akhirat.

Kebutuhan untuk menafsirkan al-Qur'ān terasa sangat mendesak mengingat redaksi al-Qur'ān yang beragam, ada yang jelas dan rinci, ada yang samar-samar dan tersembunyi, serta ada yang singkat dan global. Oleh karena itu, tidak berlebihan jika 'Abd Allāh Darrāz (1894-1958 M) menyatakan dalam karyanya *al-Nabā' al-Aẓīm* bahwa seseorang yang membaca al-Qur'ān, maknanya menjadi jelas dihadapannya, tetapi bila dia membacanya sekali lagi, maka dia merasa menemukan makna-makna lain yang berbeda dengan makna-makna sebelumnya. Demikian seterusnya, sampai-sampai dia dapat menemukan kalimat atau kata yang memiliki arti yang bermacam-macam, semuanya benar atau mungkin benar. Ayat-ayat al-Qur'ān itu bagaikan mutiara dan berlian, setiap sudutnya memancarkan cahaya yang berbeda dengan yang terpancar dari sudut-sudut yang lain. Dan tidak mustahil, jika seseorang mempersilahkan orang lain memandangnya, maka dia pasti melihat sesuatu lebih banyak daripada sesuatu yang dilihat seseorang tersebut.[18]

Mohammed Arkoun juga mengatakan bahwa al-Qur'ān memberikan kemungkinan arti yang tidak terbatas, kesan yang diberikannya mengenai pemikiran dan penjelasan berada pada tingkat wujud yang mutlak. Dengan demikian, ayat-ayatnya selalu terbuka untuk interpretasi baru, tidak pernah pasti dan tertutup dalam interpretasi tunggal.[19] Betapa indah gambaran Muhammad

---

[18] 'Abd Allāh Darrāz, *al-Nabā' al-'Aẓīm* (Mesir: Dār al-'Uqbah, 1960), 111.

[19] Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam Today* (New York: Times Book review, 1987), 170; Hunter, Shireen T. (Ed.), *The Politics of Islamic Revivalism* (Bloomington: Indiana Unversity Press, t.th.), 182-183. Lihat juga http://www.goodreads.com-book-show.

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

Arkoun dalam menjelaskan al-Qur'ān. Sepanjang zaman, al-Qur'ān selalu mengalami perkembangan penafsiran (interpretasi baru) sesuai *background* sang mufasir.

Redaksi-redaksi yang tertuang dalam al-Qur'ān sangat memukau, indah mempesona, dan sarat dengan berbagai makna. Selain itu, al-Qur'ān juga selaras dengan tingkat kecerdasan dan pengetahuan para pembacanya. Penafsiran ayat-ayat al-Qur'ān tidak pernah kering sepanjang masa. Dari masa ke masa terdengar dan terbaca sesuatu yang baru sesuai dengan perkembangan zaman dan pengetahuan.

Luas dan beragamnya tema al-Qur'ān juga merupakan hal yang unik. Tidak ada hal yang terlupakan di dalamnya. Al-Qur'ān memberitahukan segala hal dari makhluk yang paling kecil yang tersembunyi di tengah batu yang terletak di dasar lautan hingga bintang yang bergerak dalam orbitnya ke arah tujuan yang telah ditentukan. Al-Qur'ān menembus sudut paling kabur dalam pikiran manusia, menembus dengan kekuatan nyata jiwa orang yang beriman dan bahkan orang yang tidak beriman mampu merasakan sesuatu dalam gerak-gerik jiwanya. Al-Qur'ān mengalihkan perhatian kepada masa lalu yang jauh dalam sejarah perjalanan umat manusia dan juga ke arah masa depan dengan tujuan mengajarkan tugas-tugas masa kini.

Berpijak dari berbagai argumen di atas maka penafsiran atas ayat-ayat al-Qur'ān tidak akan pernah berakhir. Kitab suci ini selalu terbuka untuk dieksplorasi. Melalui berbagai upaya penafsiran dan penafsiran ulang yang dilakukan oleh peminat tafsir dari masa ke masa, makna yang terkandung dalam

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-Qur'ān selalu menghidangkan hal-hal baru. Layaknya alam raya, dengan penelitian dan pengamatan yang terus menerus, maka tampak terbuka tabir-tabir rahasia yang terkandung di dalamnya yang belum tersentuh oleh generasi-generasi terdahulu.

Selain istilah *tafsīr*, dalam wacana interpretasi al-Qur'ān juga populer dengan istilah *ta'wīl*. Dalam al-Qur'ān, kata *ta'wīl* disebutkan tiga kali, yakni dalam Q.S. Āl 'Imrān [3]: 7, Yūsuf [12]: 44, dan Q.S. Yūsuf [12]: 100. Ulama juga berbeda pendapat mengenai pengertian dari dua lafal tersebut, ada yang membedakannya dan ada yang menyamakannya. Pada dasarnya, kata *ta'wīl* berasal dari kata *al-awl* yang berarti kembali. Kata ini membutuhkan objek (*ta'dīyah*) supaya berarti mengembalikan, yakni mengembalikan kata atau kalimat ke arah yang bukan arah makna harfiahnya yang dikenal secara umum.[20] Kalimat *wa awwal al-kalām wa ta'awwalah* bermakna merenunginya, memahaminya, dan menafsirkannya (*dabbarah*; *qaddarah*; dan *fassarah*).[21]Ada juga yang berpendapat bahwa kata *ta'wīl* berasal dari *al-iyālah* yang berarti mengatur (*al-siyāsah*), yakni mengatur makna yang tersirat dari sebuah ucapan atau kalimat ke tempat asalnya.[22] Badr al-Dīn al-Zarkashī (745-794 H) menambahkan makna *al-ta'wīl* dangan *al-ma'āl* yang berarti *al-'āqibah wa al-maṣīr* (akhir dan tempat kembali).[23] Kalimat *awwal al-kalām* berarti

---

[20] M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an* (Tangerang: Lentera Hati, 2013), 220.
[21] Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *'Ilm al-Tafsīr* (t.t.: Dār al-Ma'ārif, t.th.), 6.
[22] al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, Vol. 2, 148-149; al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Vol. 2, 956; al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Vol. 1, 14-15; Louis Ma'luf, *al-Munjid fī al-Lughah wa al-A'lām* (Beirut: Dār al-Mashriq, 1986), 21; Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic* (London: Wiesbaden 1971), 34. Hans Wehr mengartikan آل dengan *return* dan *revert* (kembali).
[23] al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Vol. 1, 148-149.

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

mengembalikan kata kepada konteks yang ada dalam rangkaian kalimat. Sedangkan *ta'wīl al-kalām* berarti mengaturnya, menetapkannya dan menerangkannya.[24] Selain berarti kembali, kata ini juga mempunyai arti penjelasan (*al-tafsīr*).[25] Ada juga yang mengartikan *ta'wīl* dengan memalingkan (*al-ṣirfah*).[26]

Al-Raghīb al-Aṣfihānī (w. 502 H) menyatakan bahwa *tafsīr* lebih umum dari *ta'wīl*. *Tafsīr* lebih ditekankan pada penggunaan dalam lafal dan mufradatnya, sedangkan *ta'wīl* pemakaiannya lebih pada makna-makna dan susunan-susunan kalimat (jumlahnya). *Tafsīr* lebih banyak dipergunakan dalam kitab suci dan kitab-kitab lainnya, sedangkan *ta'wīl* hanya dipergunakan dalam kitab suci saja.[27] Sedangkan al-Tirmidhī (209-279 H) menyatakan, *tafsīr* adalah memutuskan bahwa yang dikehendaki oleh suatu lafal adalah begini atau begitu, dan bersaksi dengan atas nama Allah bahwa makna itulah yang dimaksudkan dengan lafal tersebut. Jika terdapat dalil yang jelas (*ṣarīḥ*), maka itulah tafsir yang benar. Sementara *ta'wīl* adalah mencari yang lebih kuat dari beberapa kemungkinan makna, tanpa memberikan kata putus, juga tanpa bersaksi atas nama Allah.[28]

Muḥammad al-Sayyid al-Jiliyand berkesimpulan bahwa arti kata *ta'wīl* mencakup tiga pengertian. *Pertama*, bermakna *al-marja'*, *al-maṣīr* dan *al-'āqibah*. *Kedua*, bermakna *al-tafsīr* dan *al-bayān* (penjelasan). *Ketiga*, *al-ṣirfah*

---

[24] Fawdah. *al-Tafsīr wa Manāhijuh*, 3.
[25] Muḥammad Adīb Ṣāliḥ, *Tafsīr al-Nuṣūṣ fī al-Fiqh al-Islāmī: Dirāsah Muqāranah*, Vol. 1 (Kairo: Manshūrāt al-Maktab al-Islāmī, t.th.), 356.
[26] Aḥmad b. Fāris, *Mu'jam al-Maqāyīs fī al-Lughah*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Jayl, 1991), 161.
[27] al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 173.
[28] al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, Vol. 1, 19.

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

(pengalihan makna tekstual kepada makna lainnya dalam sebuah ungkapan.[29] Menurut al-Jiliyand, pengertian yang ketiga, belum dikenal sebelum abad ke-4 Hijriyah (*salaf*), tetapi mulai populer di kalangan ahli fikih, teolog, filosof, dan ulama sufi yang datang setelah generasi *salaf*.[30]

Istilah *ta'wīl* pada periode *salaf* memiliki dua pengertian. *Pertama*, bermakna penjelasan makna yang sesuai dengan arti tekstual (*ẓāhir*) atau pun bertentangan (*tafsīr*). Artinya, *ta'wīl* adalah tafsir dan tafsir adalah *ta'wīl*.[31] Ulama tafsir yang menyatakan bahwa *tafsīr* dan *ta'wīl* adalah sama, di antaranya Mujāhid (21-104 H/642-722 M), Ibn Jarīr al-Ṭabārī (224- 310 H), dan Abū 'Ubayd b. Salām (774 -838 M).[32] *Kedua*, *ta'wīl* bermakna hakikat yang dimaksud dari suatu pembicaraan. Jika ungkapannya dalam bentuk perintah, makna *ta'wīl* yang dikehendaki adalah berlangsungnya perbuatan yang diperintahkan itu sendiri.[33]

Setelah generasi *salaf*, kalangan ahli fikih, teolog, filosof, dan ulama sufi mendefinisikan *ta'wīl* dengan pengalihan makna kata kepada makna lain yang dikandungnya atau mengalihkan makna kata yang unggul (*rājiḥ*) kepada makna

---

[29] Makna pertama dirujuk dalam kamus-kamus bahasa Arab yang ditulis pada abad keempat Hijriah, seperti *Taḥdhīb al-Lughah* karya al-Azharī (w. 370 H.) dan *Maqāyīs al-Lughah* karya Ibn Fāris (w. 395 H). Makna kedua ditemukan dalam *Lisān al-'Arab* karya Ibn Manẓūr (w. 711 H) yang mengutip pendapat al-Layth dan al-Jawharī. Sedangkan makna ketiga juga kutipan Ibn Manẓūr dari pendapat Ibn al-Athīr dalam *Nihāyah fī Gharīb al-Ḥadīth*, al-Zubaydī dalam *Tāj al-'Ārūs*, al-Subkī dalam *Jam' al-Jawāmi'* dan dari Ibn al-Jawzī. Lihat Muḥammad al-Sayyid al-Jiliyand, *al-Imām Ibn Taymīyah wa Mawqifuh min Qaḍīyah al-Ta'wīl* (Kairo: al-Maṭābi' al-'Āmirīyah, 1973), 28-34.

[30] Ibid., 33.

[31] Pengertian itulah yang mereka pahami dari doa Nabi kepada Ibn 'Abbās; *Allāhumm faqqihh fī al-dīn wa 'allamah al-ta'wīl*. Karenanya, pernyataan Mujāhid (w. 103 H), "Sesungguhnya para ulama mengetahui *ta'wīl al-Qur'ān*" maksudnya adalah tafsirnya. Ini senada dengan pernyataan Ibn Jarīr al-Ṭabarī (w. 310 H.), "*al-Qawl fī ta'wīl* (*tafsīr*) *qawlihī ta'ālā kadhā wa kadhā.* al-Qaṭṭān, *Mabāḥīth fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 327. Bandingkan dengan al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, Vol. 1, 15.

[32] al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, Vol. 1, 17.

[33] Ibid., 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

yang tidak diunggulkan (*marjūḥ*) karena adanya dalil yang menyertainya.[34] Artinya, merupakan usaha menentukan salah satu dari beberapa kemungkinan makna yang diunggulkan dengan disokong adanya dalil yang kuat. Sebaliknya, dianggap menyimpang jika menggunakan dalil lemah atau bahkan tanpa dalil sama sekali.[35]

Dari sini dapat dilihat bahwa ada perbedan penting antara *tafsīr* dan *ta'wīl*. Perbedaan penting tersebut tercermin dalam proses *tafsīr* dan *ta'wīl*. Proses *tafsīr* selalu membutuhkan medium yang diamati mufasir sehingga dapat menyingkapkan sesuatu yang dikehendakinya (*tafsīrah*), sementara proses *ta'wīl* tidak selalu membutuhkan medium tersebut, bahkan kadang-kadang *ta'wīl* didasarkan pada gerak mental intelektual dalam menemukan asal mula gejala dalam mengamati akibatnya. Dengan kata lain, *ta'wīl* dapat dijalankan atas dasar semacam hubungan langsung antara subjek dengan objek. Sementara dalam proses *tafsīr* tidak ada hubungan langsung melainkan melalui medium yang berupa teks bahasa.

Tafsīr terkait khusus dengan aspek-aspek umum yang eksternal dari teks, seperti tentang *asbāb al-nuzūl*, *makkīyah* dan *madanīyah*, serta *nāsikh* dan *mansūkh*. Sedangkan *ta'wīl* mengalihkan ayat ke makna yang dimungkinkannya. *Tafsīr* dapat dipergunakan untuk menjelaskan kata-kata asing (*gharīb al-alfāẓ*), atau untuk kalimat ringkas yang memerlukan penjelasan. *Ta'wīl* kadang-kadang

[34] Ibid.,15.
[35] Muḥammad b. 'Alī b. Muḥammad al-Shawkānī, *Irshād al-Fuḥūl ilā Taḥqīq al-Ḥaqq min 'Ilm al-Uṣūl* (Makkah: al-Maktabah al-Tijārīyah, 1993), 300-301.

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

dipergunakan secara umum, dan kadang-kala secara khusus, juga dipergunakan untuk kata-kata yang memiliki berbagai macam makna (*mushtarak*).[36]

Selain itu, *tafsīr* berkaitan dengan *riwāyah*, sedangkan *ta'wīl* berkaitan dengan *dirāyah*. Pada umumnya *tafsīr* didominasi oleh *naql* dan riwayat. Sementara *ta'wīl* berkaitan dengan *istinbāṭ*. *Tafsīr* adalah memahami ayat-ayat al-Qur'ān yang *qaṭ'ī*, jelas, dan pasti. Sedangkan *ta'wīl* adalah memahami ayat-ayat al-Qur'ān yang bersifat *ẓannī*, samar, dan tidak jelas. Ini artinya *ta'wīl* dapat digunakan manusia dalam memahami ayat-ayat al-Qur'ān mulai dari hal-hal yang bersifat umum hingga hal-hal yang memuat informasi teori-teori ilmu pengetahuan. Teori ini dilakukan untuk membuktikan kebenaran informasi teoritis al-Qur'ān agar sesuai dengan realitas empiris ilmu pengetahuan. Tentunya hal ini harus memenuhi dua hal. *Pertama*, wahyu tidak bertentangan dengan akal. *Kedua*, wahyu tidak bertentangan dengan realitas. Dengan demikian, jika informasi-informasi yang terdapat dalam al-Qur'ān di lakukan *ta'wīl*, maka menjadi rasional dan sejalan dengan realitas empiris perkembangan teori ilmu pengetahuan.

Namun, meskipun ayat-ayat al-Qur'ān dapat dipahami manusia dengan cara *ta'wīl*, namun hasil penakwilan ini hanya bersifat nisbi dan relatif, karena *ta'wīl* harus bersifat *ṣayrūrah*, berkembang terus-menerus seiring dengan perkembangan dan kemajuan teori ilmu pengetahuan. Untuk itu, seseorang tidak boleh terburu-buru menyalahkan suatu teori ilmu pengetahuan dengan al-Qur'ān

[36] al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, Vol. 1, 20.

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

sebelum menakwilkannya dengan baik, sebab boleh jadi hal itu dikarenakan proses *ta'wīl* yang dilakukan belum sampai pada makna yang pas.[37]

Dari sini dapat disimpulkan, jika makna *tafsīr* dan *ta'wīl* dibedakan maka akan memunculkan dikotomi ayat-ayat *qaṭ'ī* dan *ẓannī*, namun jika makna *tafsīr* dan *ta'wīl* dipersamakan maka akan menghilangkan adanya dikotomi ayat-ayat *qaṭ'ī* dan *ẓannī* dalam al-Qur'ān. Hal ini dikarenakan *tafsīr* adalah suatu keterangan yang berkaitan erat dengan periwayatan (*riwāyah*), sedangkan *ta'wīl* berkaitan erat dengan pengetahuan, kognisi (*dirāyah*). Di sisi lain, al-Qur'ān adalah kumpulan ayat. Ayat pada hakikatnya adalah tanda dan simbol yang tampak. Namun, simbol tersebut tidak dapat dipisahkan dari sesuatu yang tersirat, sebagaimana diperkenalkan dalam konsep *tafsīr* dan *ta'wīl*. Hubungan antara keduanya, antara makna yang tersurat dan makna yang tersirat terjalin sedemikian rupa, hingga bila tanda dan simbol itu dipahami oleh pikiran, maka makna yang tersirat akan dipahami pula oleh jiwa seseorang.[38]

2. Syarat-syarat dan Kebebasan dalam Penafsiran al-Qur'ān

Dalam beberapa ayatnya, al-Qur'ān secara tegas memerintahkan kepada manusia untuk merenungkan ayat-ayatNya.[39] Selain itu, al-Qur'ān juga menyatakan bahwa ia diturunkan untuk setiap manusia dan masyarakat kapan dan di mana pun,[40] sehingga al-Qur'ān selalu relevan sepanjang zaman dan dalam

---

[37] Muḥammad Shaḥrūr berpendapat bahwa *ta'wīl* hanya bisa dilakukan oleh *al-Rāsihūna fī al-'ilm*; yaitu para ilmuan, seperti ahli fisika, ahli matematika, dan para filsuf secara kolektif. Masing-masing ahli diperkenankan untuk menakwilkan ayat-ayat al-Qur'an sesuai dengan latar belakang disiplin keilmuannya. Muḥammad Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah* (Damaskus: al-Ahālī, 1990), 60.
[38] Fawdah, *al-Tafsīr wa Manāhijuh*, 6-7.
[39] al-Qur'ān, 3 (Āl 'Imrān): 7; 13 (al-Ra'd): 19; 14 (Ibrāhīm): 52; 38 (Ṣād): 29.
[40] al-Qur'ān, 16 (al-Naḥl): 44; 25 (al-Furqān): 1; 38 (al-Qaṣaṣ): 87; 45 (al-Jāthiyah): 20.

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

kondisi apapun (*ṣāliḥ li kull zamān wa makān*). Kondisi objektif ini mengimplikasikan bahwa setiap manusia dalam lintasan sejarah kehidupan dituntut untuk memahami al-Qur'ān yang notabene sebagai kitab petunjuk,[41] serta tidak boleh ada seseorang, institusi, atau aliran keagamaan mana pun yang menghalang-halangi seseorang dalam merenugkan, memahami, dan menafsirkan al-Qur'ān.

Di sisi lain, hasil pemikiran seseorang pasti dipengaruhi oleh tingkat kecerdasannya, kapasitas keilmuannya, kondisi dan problem pribadinya, situasi tempat tinggalnya, perkembangan sosio-politik yang melatarinya, penemuan-penemuan ilmiah, dan sebagainya.[42] Kondisi ini bisa menyebabkan seseorang melakukan pembacaan yang bias ketika mendialogkan antara wahyu al-Qur'ān, rasio mufasir, dan realitas sebagai konteks.

Dari sini kemudian para ulama membuat aturan-aturan yang harus dipenuhi oleh seseorang yang hendak menafsirkan al-Qur'ān dalam rangka menghindari adanya bias dalam penafsiran dan meminimalisir kesalahan-kesalahan penafsiran. Dengan kata lain, kebebasan dalam menafsirkan al-Qur'ān harus berbanding lurus dengan kapabelitas keilmuan yang dimiliki oleh orang yang akan menafsirkan al-Qur'ān serta harus dilakukan secara sadar dan penuh tanggungjawab.[43]

'Abd Allāh b. 'Abbās (w. 68 H/687 M), seorang tokoh tafsir terkemuka di kalangan sahabat, jauh sebelumnya bahkan telah mengklasifikasikan kajian tafsir kepada empat domain, yaitu: [1] tafsir yang dapat diketahui oleh manusia secara

[41] al-Qur'ān, 2 (al-Baqarah): 185.
[42] M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, 77.
[43] Ibid., 76-77.

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

umum; [2] tafsir yang hanya diketahui oleh orang-orang Arab karena bahasa mereka sendiri; [3] tafsir yang hanya diketahui oleh para ulama, dan; [4] tafsir yang hanya diketahui Allah yang *notabene* sebagai pemilik al-Qur'ān.[44] Lain halnya dengan al-Ṭabarī yang menyatakan setidaknya ada tiga materi kajian dalam penafsiran al-Qur'ān, yaitu [1] ayat-ayat yang hanya dapat ditafsirkan oleh Nabi Muḥammad, terutama yang memilki konsekuensi hukum dan hanya dapat dipahami berdasarkan penjelasan Nabi; [2] ayat-ayat yang maknanya hanya diketahui oleh Allah semata, misalnya yang berkiatan dengan peristiwa yang akan terjadi di masa depan dan sebagainya; dan [3] ayat-ayat yang dapat ditafsirkan oleh setiap orang yang memiliki pengetahuan bahasa al-Qur'ān.[45]

Dari pemetaan ini paling tidak ada dua hal yang harus dijadikan tolak ukur dalam diskursus penafsiran al-Qur'ān, yaitu [a] hal-hal yang menyangkut materi ayat-ayat al-Qur'ān, dan [b] hal-hal yang menyangkut syarat-syarat mufasir. Dilihat dari segi materi ayat-ayatnya, al-Qur'ān telah membagi substansi kajiannya pada ayat-ayat yang jelas lagi tegas (*muḥkamāt*) dan ayat-ayat yang samar maknanya (*mutashābihāt*) dalam Q.S. Āl 'Imrān [3]: 7.

Sementara dari segi syarat-syarat yang harus dipenuhi oleh seseorang yang hendak menafsirkan al-Qur'ān secara mendalam dan menyeluruh, di temukan syarat-syarat yang telah dirumuskan oleh pakar studi tafsir. Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (1445-1505 M) menyebut lima belas syarat yang harus dipenuhi oleh seseorang yang hendak tampil dalam menafsirkan al-Qur'ān, yaitu: penguasaan terhadap ilmu bahasa Arab; *'ilm al-naḥw*; *'ilm al-ṣarf*; *'ilm al-ishtiqāq* (akar kata); *'ilm al-*

[44] al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Vol. 2, 85; al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān*, Vol. 2, 10.
[45] Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl āy al-Qur'ān*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 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

ma'ānī; *'ilm al-bayān*; *'ilm al-badī'*; *'ilm 'uṣūl al-dīn*; *'ilm al-fiqh*; *'ilm uṣūl al-fiqh*; *'ilm al-qirā'ah*; *'ilm asbāb al-nuzūl*; *'ilm al-nāsikh wa al-mansūkh*; ḥadīth-ḥadīth Nabi yang berkaitan dengan penafsiran al-Qur'ān; dan *'ilm al-mawhibah*, yaitu ilmu yang dianugerahkan Allah kepada seseorang sehingga ia berpotensi menjadi mufasir.[46] Sementara itu Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān (w. 1999 M) menambahkan empat etika yang harus dimiliki oleh seseorang yang hendak menafsirkan al-Qur'ān, yaitu: [1] harus berakidah yang benar; [2] bersih dari hawa nafsu, sebab hal itu bisa mendorong seseorang untuk membela kepentingan mazhabnya; [3] mendahulukan model penafsiran al-Qur'ān dengan al-Qur'ān, setelah itu mencari penafsiran dari Nabi, dari sahabat, dan dari *tābi'īn*; dan [4] memiliki pemahaman yang mendetail, sehingga dapat mengelaborasi makna ayat-ayat al-Qur'ān yang sesuai dengan ajaran syariat Islam.[47]

Bagi Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, seorang yang ingin menafsirkan al-Qur'ān hanya disyaratkan untuk menguasai ilmu al-Qur'ān dan bahasa Arab, sebab kerja penafsiran terkait erat dengan aspek teks al-Qur'ān. Menurut dia, ilmu bahasa yang harus diketahui oleh mufasir terlebih dahulu berawal dari ilmu tentang bentuk-bentuk marfologis dan semantik, kemudian ilmu tentang hubungan kata-kata dengan penandanya, ilmu tentang proses derivasi dan perubahannya konjungsinya yang notabene merupakan ilmu-ilmu yang berkaitan dengan kosa kata. Setelah itu, ia harus mengkaji kaidah-kaidah *naḥw* dan *i'rāb*. Termasuk dalam ilmu bahasa yang harus diketahui oleh mufasir, yaitu ilmu balaghah. Dengan ini penguasaannya yang baik terhadap ilmu-ilmu ini, seseorang akan

---

[46] al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 174.
[47] al-Qaṭṭān, *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 414-417; al-Suyuṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 174.

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

mampu menyingkap makna lafal dalam ayat-ayat al-Qur'ān, dan dengan ilmu tersebut seseorang beralih dari tingkatan pembaca menjadi seorang mufasir.[48]

Lain halnya dengan Quraish Shihab, ia menyatakan bahwa lima belas syarat yang ditetapkan oleh al-Suyūṭī (1445-1505 M) hanya ditujukan kepada mereka yang akan tampil mengemukakan baru berdasarkan analisis independennya terhadap ayat-ayat al-Qur'ān. Di samping itu, lima belas syarat tersebut juga harus terpenuhi bagi mereka yang ingin menafsirkan seluruh ayat al-Qur'ān. Bagi mereka yang ingin menafsirkan ayat-ayat dalam tema-tema tertentu, misalnya ayat-ayat astronomi atau ayat-ayat tentang embriologi, maka baginya tidak mutlak harus menguasai *'ilm uṣūl al-fiqh*, *'ilm al-nāsikh wa al-mansūkh*, atau *'ilm al-fiqh*. Mereka hanya dituntut untuk menguasai pengetahuan tentang astronomi atau embriologi, dan tentunya juga penguasaan terhadap bahasa Arab.[49]

Selanjutnya, Quraish Shihab juga mengatakan bahwa lurusnya akidah penafsir perlu direvisi atau diberi pemaknaan yang berbeda, sebab dengan syarat ini menjadikan penafsiran yang dilakukan oleh orientalis (non-Muslim) tidak dapat diterima. Syarat ini idealnya diganti dengan sikap objektivitas, sebab siapapun yang objektif, ia berpotensi dapat memahami ayat-ayat al-Qur'ān dengan baik selama syarat minimal terpenuhi. Pendapat Quraish Shihab ini dilegitimasi dengan Q.S. al-Tawbah [9]: 6.[50] Quraish Shihab juga menambahkan satu syarat lagi yang harus dimiliki oleh orang yang ingin menafsirkan al-Qur'ān, yaitu

---

[48] Naṣr Ḥamid Abū Zayd, *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta: LKiS, 2005), 299-300.
[49] Shihab, *Kaidah Tafsir*, 397-398.
[50] Menurut Quraish Shihab, ayat ini mengilustrasikan bahwa orang musyrik yang mendengar mendengar firman-firman Allah berpotensi untuk mengetahui kebenaran melalui al-Qur'ān, meskipun pada saat mendengarnya hari mereka masih dipenuhi kemusyrikan. Hal penting yang harus dipenuhi darinya adalah sikap tidak memusuhi Islam (objektif).

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 pengetahuan tentang objek uraian ayat. Syarat ini menjadi penting mengingat seseorang tidak mungkin dapat memahami dengan baik, misalnya ayat-ayat tentang ekonomi atau embriologi, tanpa memiliki latar belakang pengetahuan tentang ilmu-ilmu tersebut.[51]

3. Klasifikasi Metode Tafsir

Dalam menafsirkan al-Qur'ān, seorang penafsir biasanya merujuk kepada tradisi ulama *salaf*, namun tidak jarang yang merujuk pada temuan ulama kontemporer. Adapun metode tafsir yang merujuk kepada tradisi ulama *salaf* dalam menafsirkan al-Qur'ān adalah: (1) tafsir berdasarkan *riwāyah* (*tafsīr bi al-ma'thūr*), (2) tafsir berdasarkan *dirāyah* yang dikenal dengan *tafsīr bi al-ra'y* atau *bi al-ijtihād*, dan (3) tafsir berlandaskan isyarat yang popular dengan nama *al-tafsīr al-ishārī*.[52]

Tafsīr bi al-ma'thūr, yaitu keterangan atau penjelasan ayat-ayat al-Qur'ān dengan perincian ayat-ayat al-Qur'ān sendiri, sesuatu yang dinukil dari Rasulullah, dan penjelasan yang dikutip dari para sahabat. Sedangkan penafsiran yang berdasarkan penukilan dari para *tābi'īn*, masih terdapat perselisihan. Muḥammad 'Abd al-'Aẓīm al-Zarqānī (w. 1367 H/ 1948 M) membatasi *tafsīr bi al-ma'thūr* dengan tafsir yang hanya diberikan oleh ayat-ayat al-Qur'ān, ḥadīth Nabi, dan perkataan para sahabat tanpa penafsiran dari para *tābi'īn*.[53] Hal ini dikarenakan banyak di antara *tābi'īn* yang menafsirkan al-Qur'ān terpengaruh riwayat *isrā'ilīyāt* yang berasal dari kaum Yahudi dan Ahli Kitab lainnya.

---

[51] Ibid., 397-398.
[52] al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān*, Vol. 2, 11.
[53] Ibid., 12.

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

Faktanya, dalam diskursus kajian tafsir riwayat *isrā'ilīyāt* tidak selamanya harus ditanggapi negatif sebgai sumber dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ān. Jika *isrā'ilīyāt* tidak bertentangan dengan al-Qur'ān dan al-Sunnah, maka *isrā'ilīyāt* bisa diterima. Namun jika bertentangan dengan al-Qur'ān dan al-Sunnah, maka riwayat *isrā'ilīyāt* tersebut tidak diperkenankan untuk menjadi acuan dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ān.[54]

Sedangkan al-Dhahabī (1915-1977 M) memasukkan penukilan dari *tābi'īn* ke dalam *tafsīr bi al-ma'thūr*. Dia berpendapat, walaupun *tābi'īn* tidak menerima tafsir langsung dari Nabi, namun kitab-kitab yang termasuk *tafsīr bi al-ma'thūr*, misalnya *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* karangan Ibn Jarīr al-Ṭabarī (224-310 H) yang terkenal dengan sebutan *Tafsīr al-Ṭabarī* tidak hanya memuat tafsir al-Qur'ān dari al-Qur'ān sendiri, dari Nabi, dan sahabat, namun juga berisi tafsir dari *tābi'īn*.[55] Tidak hanya al-Ṭabarī, sebagian besar mufasir juga mendayagunakan al-Qur'ān, ḥadīth Nabi, pendapat para sahabat, dan pendapat *tābi'īn* sebagai rujukan dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ān.

Berdasarkan hal tersebut, maka *tafsīr bi al-ma'thūr* meliputi tafsir al-Qur'ān dengan al-Qur'ān; tafsir al-Qur'ān dengan ḥadīth Nabi baik yang *qawlī*, *fi'lī*, maupun yang *taqrīrī*; tafsir al-Qur'ān dengan nukilan dari pendapat sahabat dan *tābi'īn*. Aplikasi dari model *tafsīr bi al-ma'thūr* diawali dengan mencari ayat-ayat al-Qur'ān yang bisa didayagunakan untuk menjelaskan ayat yang sedang ditafsirkan, selanjutnya jika tidak ditemukan ayat-ayat al-Qur'ān yang notabene

---

[54] Jamāl Muṣṭafā 'Abd al-Ḥumayd, *Uṣūl al-Dakhīl fī Tafsīr āy al-Tanzīl* (Kairo: Jāmi'ah al-Azhār, 2001), 27.
[55] al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, Vol. 1, 152.

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

bisa difungsikan sebagai penjelasan ayat yang dimaksud, maka harus merujuk pada ḥadīth Nabi Muḥammad. Apabila penafsiran al-Qur'ān dengan ḥadīth Nabi tidak diperoleh, maka penafsiran al-Qur'ān dengan nukilan pendapat para sahabat, dilanjutkan dengan pendapat para *tābi'īn*.

Sedangkan *tafsīr bi al-ra'y* atau yang dikenal juga dengan sebutan *tafsīr bi al-dirāyah* dan *tafsīr bi al-ma'qūl* adalah penjelasan mengenai ayat-ayat al-Qur'ān melalui pemikiran (nalar) dan ijtihad. Dalam tafsir ini, seorang yang akan menafsirkan al-Qur'ān (mufasir) dianjurkan untuk memahami bahasa Arab dan gaya-gaya ungkapannya, memahami lafal-lafal Arab dan segi-segi petunjuk yang benar mengenai maknanya (*dalālah*), mengkaji syair-syair Arab sebagai pendukung, dan memperhatikan *asbāb al-nuzūl*, *nāsikh-mansūkh*, *muḥkam-mutashābihāt*, *'ām-khās*, *makkīyah-madanīyah*, *qirā'at*, dan lain-lain.

Metode ini bisa diaplikasikan oleh mufasir dengan uraian yang sangat panjang (*iṭnāb*) dalam menafsirkan al-Qur'ān, misalnya oleh Fakhr al-Dīn al-Rāzī (1149-1209 M) dalam karyanya *al-Tafsīr al-Kabīr*, 'Abd Allāh Muḥammad b. Aḥmad al-Qurṭubī (1214-1273 M) dalam karyanya *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, dan Maḥmūd b. 'Abd Allāh al-Ḥusaynī al-Alūsī (1802-1854 M) dalam karyanya *Rūh al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān wa al-Sab' al-Mathānī*. Ada juga yang mengaplikasikannya dengan uraian yang singkat (*i'jāz*), seperti al-Fayruz Abādī (1329-1414 M) dalam karyanya *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr Ibn 'Abbās*, dan ada pula yang mengambil dengan cara pertengahan (*musāwah*), seperti 'Abd Allāb b. Abī al-Qāsim al-Bayḍāwī (w. 685 H/1286 M) dalam karyanya *Anwār al-Tanzīl*

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

wa Asrār al-Ta'wīl, dan Muḥammad 'Abduh (1849-1905 M) dan Rashīd Riḍā (1865-1935 M) dalam karyanya *Tafsīr al-Manār*.

Menurut Mannā' al-Qaṭṭan (1925-1999 M), *tafsīr bi al-ra'y* biasanya dibuat pedoman oleh mufasir untuk menjelaskan makna dalam suatu pemahaman tertentu, sehingga dalam perkembangannya *tafsīr bi al-ra'y* bisa mengalahkan *tafsīr bi al-ma'thūr*. Dengan kata lain, *tafsīr bi al-ra'y* pada akhirnya lebih banyak diminati dari pada *tafsīr bi al-ma'thūr* sebagai rujukan dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ān.[56] Dari tafsir yang mengandalkan nalar ini berkembanglah corak tafsir sehingga pembahasan tafsir menjadi sangat luas dalam menelusuri ayat demi ayat dalam mengungkap makna al-Qur'ān.

Tafsīr ishārī merupakan bentuk penakwilan ayat-ayat al-Qur'ān dengan penawilan yang menyalahi ketentuan-ketentuan *ẓāhir* ayat, karena ingin mengemukakan isyarat-isyarat yang tersembunyi yang terlihat oleh mufasir penganut sufi setelah melakukan berbagai bentuk latihan kerohanian sehingga ia sampai pada satu keadaan yang bisa menerima isyarat-isyarat dan limpahan-limpahan Ilahi, serta makna-makna *ilhamīyah* yang datang kepada hati orang-orang arif tersebut.

Kaum sufi sebagai ahli hakikat dan pengemban isyarat mengakui makna lahiriah al-Qur'ān, akan tetapi dalam menafsirkan kandungan batin al-Qur'ān kaum ini mengemukakan hal-hal yang terkadang tidak sejalan dengan tujuan al-Qur'ān dan eksistensinya sebagai kitab berbahasa Arab yang jelas. Ucapan-ucapan sufi dalam menafsirkan al-Qur'ān adalah tafsir-tafsir yang hakiki bagi

[56] al-Qaṭṭān, *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 342.

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

makna-makna al-Qur'ān, dan bukan sekedar bandingan-bandingan saja bagi makna-makna tersebut.

Tidak bisa dipungkiri adanya suatu limpahan rahmat dan isyarat-isyarat anugerah Allah yang diberikan kepada siapa saja yang dikehendaki di antara makhluk-makhluk-Nya. Dan juga bukan hal yang mustahil, jika Allah berkehendak, maka Allah pasti memberikan kekhususan dan keistimewaan bagi sebagian hamba-hamba-Nya dengan rahasia-rahasia dan hikmah-hikmah yang dimiliki-Nya.

Dalam perkembangan kajian metodologi tafsir dewasa ini, para pakar studi tafsir mengklasifikasikan metode tafsir al-Qur'ān menjadi empat metode, yaitu metode analitis (*taḥlīlī*), global (*ijmālī*), perbandingan (*muqārin*), dan tematik (*mawḍū'ī*).[57] Hal ini bisa dirujuk pada temuan ulama kontemporer yang dianut sebagian pakar studi al-Qur'ān semisal al-Farmāwī, M. Quraish Shihab, dan Nasaruddin Baidan. Bahkan, menanggapi adanya kerancuan istilah tehnis dalam pengelompokan metode tafsir,[58] Nashruddin Baidan menyebut istilah *tafsīr bi al-ma'thūr* dan *tafsīr bi al-ra'y* sebagai bentuk atau jenis penafsiran yang diterapkan oleh para mufasir sejak pada masa Nabi hingga dewasa ini,[59] sedangkan *al-tafsīr al-ishārī* dikategorikan sebagai corak penafsiran.[60]

---

[57] 'Abd al-Ḥayy al-Farmāwī, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī* (Kairo: al-Ḥaḍarah al-'Arabīyah, 1977), 11.

[58] Seperti tampak dalam buku *Membumikan al-Qur'an* oleh M. Quraish Shihab dalam halaman 83-84, di mana *tafsīr bi al-ma'thūr* dan *tafsīr bi al-ra'y*, misalnya dinyatakan sebagai "corak dan metode tafsir." Kemudian pada halaman 85-86 dinyatakan pula ada empat metode tafsir berdasarkan pendapat al-Farmāwī, yaitu *taḥlīlī, ijmālī, muqārin*, dan *mawḍū'ī*.

[59] Pembagian *tafsīr* yang hanya ada dua (*al-tafsīr bi al-ma'thūr* dan *al-tafsīr bi al-al-ra'y*) ini mengacu pada beberapa karya *'Ulūm al-Qur'ān*, di antaranya *al-Itqān* karya al-Suyūṭī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn* karya M. Ḥusayn al-Dhahabī, *al-Burhān* karya al-Zarkashī, *Manāhil al-'Irfān* karya al-Zarqānī, *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'ān* karya Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāhith fī 'Ulūm 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

Berikut ini elaborasi singkat dari masing-masing metode tafsir dan karya-karya yang mendukungnya:

a. Metode Analitis (*Taḥlīlī*)

Metode analitis adalah suatu metode tafsir yang bermaksud menjelaskan kandungan ayat-ayat al-Qur'ān dari segala segi dan maknanya dengan memperhatikan runtutan ayat-ayat al-Qur'ān sebagaimana tercantum dalam mushaf. [61] Di dalam metode ini mufasir memaparkan arti kosakata, menjelaskan arti yang dikehendaki, sasaran yang dituju dan kandungan ayat baik unsur *i'jāz*, *balāghah* dan keindahan susunan kalimatnya, *asbāb al-nuzūl*, *munāsabah*, pendapat para ulama tafsir dan lain-lain yang berkaitan dengan teks atau kandungan ayat-ayat al-Qur'ān.

Di dalam metode ini juga dijelaskan tentang sesuatu yang dapat diistinbatkan dari ayat baik hukum fikih, dalil syar'i, arti secara bahasa, norma-norma akhlak, akidah, perintah, larangan, janji, ancaman, *ḥaqīqah*, *majāz*, *kināyah*, *isti'ārah*, serta mengemukakan kaitan antara ayat-ayat dan relevansinya dengan suatu surah sebelum dan sesudahnya. Bāqir al-Ṣadr (1935-1980 M) memberi nama lain pada metode *taḥlīlī* dengan metode *tajzī'ī*, yaitu menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ān dari beberapa segi.[62]

Qur'ān Subḥī Ṣāliḥ, dan lain-lain. Sedangkan *tafsīr bi al-ishārī* ini hanya di temukan dalam karya yang sangat sedikit, di antaranya *al-Tafsīr wa Manāhijuh* karya Maḥmūd Basuni Fawdah.

[60] Proyeksi Nashruddin Baidan ini lebih pada upaya untuk membedakan identifikasi serta didorong oleh kebutuhan terhadap kajian tafsir yang sesuai dengan kebutuhan zaman, agar tafsir al-Qur'ān dapat berkembang sejalan dengan perkembangan umat yang semakin modern dengan teknologi yang semakin canggih. Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), 369-370.

[61] Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, 86; Ṣalāḥ'Abd al-Fattāḥ al-Khālidī, *al-Tafsīr al-Mawḍū'ī bayn al-Naẓarīyah wa al-Taṭbīq* (t.t.: Dār al-Nafā'is, 1997), 27.

[62] Muḥammad Bāqir al-Ṣadr, *al-Tafsīr al-Mawḍū'ī wa al-Tafsīr al-Tajzī'ī fī al-Qur'ān al-Karīm* (Beirut: Dār al-Ta'āruf, 1980), 10.

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

Sitematika metode analitis biasanya diawali dengan mengemukakan korelasi (*munāsabah*), baik antar ayat maupun surat. Lalu menjelaskan latar belakang turunnya ayat (*asbāb al-nuzūl*), menganalisis kosa kata dalam konteks bahasa Arab, menyajikan kandungan ayat secara global, menjelaskan hukum yang dapat dipetik dari ayat, dan terakhir menerangkan makna dan tujuan syara' yang terkandung dalam ayat. Khusus untuk corak tafsir ilmu pengetahuan (*'ilmī*) dan sastra sosial kemasyarakatan (*al-adabī al-ijtimā'ī*), biasanya si penulis karya tafsir memperkuat argumennya dengan mengutip pendapat para ilmuan dan teori ilmiah kontemporer.[63]

Karya tafsir yang mengadopsi metode ini bisa dalam bentuk *tafsīr bi ma'thūr*, seperti *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl ay al-Qur'ān* karya Ibn Jarīr al-Ṭabarī (224-310 H), *Ma'ālim al-Tanzīl* karya Ḥusayn b. Mas'ūd al-Baghawī (433-516 H), dan *Tafsīr al-Qur'ān al-Aẓīm* karya Ismā'īl b. 'Umar b. Kathīr (701-774 H). Bisa juga dalam bentuk *tafsīr bi al-ra'y* yang berorientasi pada corak disiplin tertentu, seperti *Aḥkām al-Qur'ān* karya Aḥmad b. 'Alī al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ (918-981 M) yang bercorak hukum, *Ḥaqā'iq al-Tafsīr* karya Muḥammad b. al-Ḥusayn al-Sulamī (937-1021 M) yang bercorak sufi, *Jawāhir al-Qur'ān* karya Abū Ḥamīd Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazālī (1058-1111 M) dan *al-Qur'ān wa al-'Ilm al-Ḥadīth* karya 'Abd al-Razzāq Nawfal (1917-1984 M) yang bercorak ilmu pengetahuan, serta *Tafsīr al-Manār* karya Muḥammad 'Abduh (1849-1905 M)

[63] al-Farmāwī, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*, 12; Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, 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

dan Rashīd Riḍā (1865-1935 M) dan *Tafsīr al-Maraghī* karya Aḥmad Muṣṭafā al-Marāghī (1881-1945 M) yang bercorak sastra sosial masyarakat.[64]

Dalam penyampaiannya, metode ini bisa dipergunakan mufasir dengan uraian yang sangat panjang, misalnya *Jāmi‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān* karya Ibn Jarīr al-Ṭabārī (224- 310 H), *Mafātīḥ al-Ghayb* karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī (1149-1209 M), *al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur’ān* karya ‘Abd Allāh Muḥammad b. Aḥmad al-Qurṭubī (1214-1273 M), dan *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qur’ān wa al-Sab‘ al-Mathānī* karya Maḥmūd b. ‘Abd Allāh al-Ḥusaynī al-Alūsī (1802-1854 M). Ada juga yang menguraikannya dengan cara singkat (*ījāz*) seperti Jalāl al-Dīn al-Suyuṭī (1445-1505 M) dengan karyanya *al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi al-Ma’thūr* dan al-Fayruz Abādī (1329-1414 M) dalam *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr Ibn ‘Abbās*. Ada pula yang mengambil dengan cara pertengahan (*musāwah*), yaitu ‘Abd Allāb b. Abī al-Qāsim al-Bayḍāwī (w. 685 H/1286 M) dalam *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*, Ismā‘īl b. ‘Umar b. Kathīr (701-774 H) dalam *Tafsīr al-Qur’ān al-Aẓīm*, dan Muḥammad ‘Abduh (1849-1905 M) dan Rashīd Riḍā (1865-1935 M) dalam *Tafsīr al-Manār*.[65]

b. Metode Global (*Ijmālī*)

Ṣalāḥ ‘Abd al-Fattāḥ al-Khālidī mendefinisikan metode *ijmālī* sebagai suatu metode untuk menafsirkan ayat-ayat al-Qur’ān dengan cara mengemukakan makna global, tanpa penjelasan panjang lebar dan terperinci.[66] Dengan kata lain, metode ini digunakan mufasir menjelaskan ayat-ayat al-Qur’ān dengan uraian

[64] al-Farmāwī, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū‘ī*, 18-29.
[65] ‘Alī Ḥasan al-Arīḍ, *Tārīkh ‘Ilm al-Tafsīr wa Manāhij al-Mufassirīn* (Kairo: al-Azhar, 1992), 41-42.
[66] al-Khālidī, *al-Tafsīr al-Mawḍū‘ī*, 27.

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

yang singkat yang dapat menjelaskan sebatas artinya saja tanpa menyinggung hal-hal selain arti yang dikehendaki.

Dengan metode ini, mufasir kadangkala menafsirkan al-Qur'ān dengan lafal saja sehingga bagi yang membacanya merasa bahwa uraian tafsirnya tidak jauh dari konteks al-Qur'ān yang penyajiannya mudah dan indah. Pada ayat-ayat tertentu, juga diungkapkan sebab turun ayat, peristiwa yang dapat menjelaskan arti ayat, mengemukakan ḥadīth Nabi dan hikmah dibalik sabdanya, dan lain-lain. Dengan uraian yang demikian ini diharapkan dapat mengkaji al-Qur'ān dengan mudah, bagus, terarah, dan sempurna.[67]

Prosedur metode *ijmālī* yang praktis dan mudah dipahami pada akhirnya turut memotivasi mufasir untuk menulis karya tafsir dengan menerapkan metode ini. Di antara kitab-kitab tafsir yang menggunakan metode ini adalah *Tafsīr al-Jalālayn* karya Jalāl al-Dīn al-Maḥallī (1389-1459 M) dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (1445-1505 M), *Tafsīr al-Qur'ān al-Aẓīm* karya Muḥammad Farīd Wajdī (1878-1954 M), *Ṣafwat al-Tafāsir* karya Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī, *al-Tafsīr al-Wasīt* yang diplubikasikan oleh tim *Majma' al-Buḥūth al-Islamīyah* Universitas al-Azhar Mesir, dan *al-Tafsīr al-Mukhtaṣar* karya Commite Ulama produk Majlis Tinggi Urusan Umat Islam.[68]

c. Metode Perbandingan (*Muqārin*)

Metode *muqārin* didefinisikan sebagai suatu metode penafsiran yang bersifat perbandingan dengan mengemukakan penafsiran ayat-ayat al-Qur'ān yang

[67] al-Farmāwī, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*, 29-30.
[68] Ibid., 30.

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

ditulis oleh para penafsir.[69] Dalam hal ini, seorang penafsir mengkoleksi sejumlah ayat-ayat al-Qur'ān, lalu dikaji dan diteliti penafsiran para pakar tafsir menyangkut ayat-ayat tersebut dengan mengacu pada karya-karya tafsir yang mereka sajikan. Sementara yang menjadi sasaran kajiannya meliputi: perbandingan ayat al-Qur'ān dengan ayat lain, perbandingan ayat al-Qur'ān dengan ḥadīth, dan perbandingan penafsiran penafsir dengan penafsir lain. Di antara karya tafsir yang menerapkan metode ini adalah *Durrāt al-Tanzīl wa Ghurrāt al-Ta'wīl* karya Muḥammad al-Khaṭīb al-Iskāfī (w. 420 H/1028 M).[70]

Dalam membandingkan pendapat ulama tafsir menyangkut ayat al-Qur'ān, ada beberapa hal yang perlu diperhatikan, yaitu: (1) kondisi sosial politik pada masa seorang penafsir hidup; (2) kecenderungan dan latar belakang pendidikannya; (3) pendapat yang dikemukakannya, apakah pendapatnya sendiri, atau pengembangan pendapat sebelumnya, atau juga merupakan pendapat pengulangan; dan (4) melakukan analisis untuk mengemukakan penilaian tentang pendapat tersebut.[71]

Keunggulan metode *muqārin* terletak pada kemampuannya dalam memberikan wawasan penafsiran yang realtif luas kepada pembaca, mentolerir perbedaan pandangan sehingga dapat mencegah sikap fanatik pada suatu aliran tertentu, memperkaya pendapat dan komentar tentang suatu ayat, ḥadīth, dan

---

[69] Nashruddin Baidan menyatakan, jika suatu penafsiran dilakukan tanpa memperbandingkan berbagai pendapat yang telah dikemukakan oleh para pakar tafsir, maka pola semacam ini tidak dapat dinamakan metode komparatif (*muqārin*). Dalam konteks ini ia menyitir pendapat al-Farmāwī yang menyatakan bahwa yang dimaksud dengan metode komparatif (*muqārin*) adalah "menjelaskan ayat-ayat al-Qur'ān yang berdasarkan pada apa yang telah ditulis oleh sejumlah mufasir." Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an* (Jakarta: Pustaka Pelajar, 1998), 68. Lihat juga al-Farmāwī, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*, 30. al-Khālidī, *al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*, 28.

[70] Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, 119.

[71] Ibid., 120.

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

pendapat penafsir lain. Sementara kelemahannya terletak pada tidak cocoknya untuk dikaji oleh penafsir pemula, karena memuat materi bahasan yang luas dan terkadang agak ekstrim, kurang dapat diandalkan dalam menjawab problem sosial yang berkembang di masyarakat, dan terkesan dominan membahas penafsiran ulama terdahulu dibanding penafsiran baru.[72]

d. Metode Tematik (*Mawḍū'ī*)

Satu metode tafsir yang mufassirnya berupaya menghimpun ayat-ayat al-Qur'ān dari berbagai surah dan yang berkaitan dengan persoalan dan topik yang ditetapkan sebelumnya. Kemudian penafsir membahas dan menganalisa kandungan ayat-ayat tersebut sehingga menjadi satu kesatuan yang utuh. Metode ini di Indonesia dikenal dengan metode tafsir Tematik, yang kemudian di kembangkan oleh Quraish Shihab, salah seorang pakar tafsir dan ilmu-ilmu al-Qur'ān kebanggaan masyarakat Indonesia.[73]

Secara umum, metode *mawḍū'ī* memiliki dua model. *Pertama*, penafsiran mengenai satu surat dalam al-Qur'ān dengan menjelaskan tujuan-tujuannya secara umum dan yang menjadi tema sentralnya, kemudian menghubungkan persoalan-persoalan yang beraneka ragam dalam surat tersebut antara satu dengan lainnya sesuai tema sehingga satu surat tersebut dengan berbagai masalahnya merupakan satu kesatuan yang tak terpisahkan. *Kedua*, Penafsiran yang bermula dari menghimpun ayat-ayat al-Qur'ān yang membahas satu masalah tertentu dari berbagai ayat atau surah al-Qur'ān dan sedapat mungkin diurut sesuai dengan urutan turunnya, kemudian menjelaskan pengertian menyeluruh dari ayat-ayat

[72] Baidan, *Metodologi Penafsiran*, 142-144.
[73] Shihab, *Membumikan al-Qu'an*, 87 dan 111.

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, untuk menarik petunjuk al-Qur'ān secara utuh tentang masalah yang dibahas.

Dua model tersebut berpijak pada pendapat al-Shāṭibī yang mengatakan bahwa setiap surah walaupun masalah-masalah yang dikemukakan berbeda-beda, namun ada satu tema sentral yang mengikat dan menghubungkan masalah yang berbeda tersebut. Lebih jauh Ibrāhīm b. Mūsā al-Shāṭibī (w. 790 H/1388 M) menjelaskan bahwa satu surah walaupun mengandung beberapa masalah namun masalah-masalah tersebut berkaitan antara yang satu dengan yang lainnya.[74] Oleh karena itu, seseorang yang mengkaji al-Qur'ān hendaknya jangan mengarahkan pandangannya pada awal surah saja, namun juga harus memperhatikan akhir surah, atau sebaliknya. Karena jika tidak demikian, maka maksud ayat-ayat yang diturunkan tersebut terabaikan.

Dari sini dapat dipahami bahwa tafsir tematik merupakan metode tafsir terhadap ayat yang membahas satu tema spesifik diluar tema-tema al-Qur'ān yang lain. Ruang lingkupnya dibatasi pada ayat-ayat yang mempunyai kesamaan tema. Selain itu, tafsir ini juga dibatasi pada ayat-ayat yang terdapat dalam satu surah, yang kemudian dikenal dengan tafsir tematik dalam satu surah (*al-waḥdah al-muwḍūīyah fī al-sūrah*).

Pada bulan Januari 1960 M, Shaikh Maḥmūd Shalṭūṭ (1893-1963 M) menyusun kitab yang berjudul *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* dalam bentuk penerapan ide. Shalṭūṭ tidak lagi menafsirkan ayat demi ayat, tetapi membahas surah demi surah, atau bagian-bagian tertentu dalam satu surah, dengan menjelaskan tujuan-

[74] Ibrāhīm b. Mūsā al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, Vol. 2 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1975), 144.

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

tujuan utama dan petunjuk-petunjuk yang dapat dipetik darinya, kemudian merangkainya dengan tema sentral yang terdapat dalam satu surah tersebut. Meski demikian, apa yang ditempuh Shalṭūṭ belum menjadikan pembahasan tentang petunjuk al-Qur'ān dipaparkan dalam bentuk menyeluruh, karena satu masalah dapat ditemukan dalam berbagai surah, seperti masalah riba akan ditemukan dalam berbagai surah, misalnya dalam Q.S. al-Baqarah, Q.S. Āl 'Imrān, dan Q.S. al-Rūm. Atas dasar ini, timbul ide untuk menghimpun semua ayat yang berbicara tentang satu masalah tertentu, kemudian mengaitkan satu dengan yang lain, dan menafsirkannya secara utuh dan menyeluruh. Ide tersebut kemudian dikembangkan oleh Aḥmad Sayyid al-Kūmī (1912-1991 M) pada akhir tahun 1960, yang pada hakekatnya merupakan kelanjutan dari metode yang dicetuskan oleh Maḥmūd Shalṭūṭ.

Al-Kūmī memandang penting untuk menerapkan metode *mawḍū'ī* dalam menafsirkan al-Qur'ān mengingat era di mana manusia hidup saat ini adalah era ilmu dan kebudayaan; era yang membutuhkan kepada metode penafsiran yang dapat mengantarkan manusia untuk sampai pada suatu maksud dan hakikat suatu persoalan yang dihadapi umat manusia dengan cara yang paling mudah. Persoalan tersebut tidak dapat terselesaikan kecuali dengan menggunakan metode *mawḍū'ī* yang dapat diterapkan untuk bermacam-macam tema dalam al-Qur'ān dan meliputi segala seginya.[75]

Di Irak, Muḥammad Bāqir al-Ṣadr 1935-1980 M) melakukan upaya-upaya penafsiran al-Qur'ān dengan menggunakan metode ini. al-Ṣadr menulis uraian

[75] Aḥmad Sayyid al-Kūmī, *al-Tafsīr al-Mawḍū'ī* (Mesir: Dār al-Ma'rifah, 1999), 10.

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 tentang hukum-hukum sejarah dalam al-Qur'ān dengan menggunakan metode yang mirip dengan metode tersebut yang ia beri nama metode *tawhīdī* (kesatuan).[76]

Di antara karya-karya tafsir yang menggunakan metode *mawḍū'ī* adalah *Min Hudā al-Qur'ān* karya Maḥmūd Shalṭūt (1893-1963 M), *al-Mar'ah fī al-Qur'ān* karya 'Abbās Maḥmūd al-'Aqqād (1889-1964 M), *al-Ribā fī al-Qur'ān* karya Abū al-A'lā al-Mawdūdī (1903-1979 M), *al-'Aqīdah fī al-Qur'ān* karya Muḥammad Abū Zahrah (1898-1974 M), *Tafsīr Sūrah al-Fatḥ* karya Aḥmad Sayyid al-Kūmī (1912-1991 M), *Ayat al-Qasam fī al-Qur'ān* karangan Aḥmad Kamāl Mahdī, *al-Muqawwamāt al-Insānīyah fī al-Qur'ān* karya Aḥmad Ibrāhīm Mihannā, *Tafsīr Sūrah Yāsin* karya 'Alī Ḥasan al-'Arīḍ, *Ādam fī al-Qur'ān* karangan 'Alī Naṣr al-Dīn.

Pada tahun 1977 M, 'Abd al-Ḥayy al-Farmāwī menulis sebuah karya yang berjudul *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*. Dalam buku itu diungkapkan secara rinci tentang langkah-langkah dalam menggunakan metode *mawḍū'ī*, yaitu menetapkan masalah (topik) yang dibahas; menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah tersebut; menyusun runtutan ayat sesuai masa turunnya (*asbāb al-nuzūl*); memahami korelasi ayat-ayat dalam surahnya masing-masing; menyusun pembahasan dalam kerangka yang sempurna; melengkapi pembahasan dengan ḥadīth-ḥadīth yang relevan dengan pokok bahasan; dan mempelajari ayat-ayat secara keseluruhan dengan tata cara menghimpun ayat-ayatnya yang mempunyai pengertian yang sama, atau mengkompromikan antara yang *'ām* dan

[76] Shihab. *Membumikan al-Qur'an*, 74

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

yang *khās*, *muṭlaq* dan *muqayyad*, atau yang pada lahirnya bertentangan sehingga semuanya bertemu dalam satu muara tanpa perbedaan atau pemaksaan.[77]

Menurut Quraish Shihab, walau metode ini tidak mengharuskan uraian tentang pengertian kosakata, namun kesempurnaannya dapat dicapai apabila sejak dini sang mufasir berusaha memahami arti kosakata ayat dengan merujuk pada penggunaan al-Qur'ān sendiri. Hal ini dapat dinilai sebagai pengembangan dari *tafsīr bi al-ma'thūr*, yang pada hakikatnya merupakan benih awal dari metode *mawḍū'ī*. Lebih lanjut Shihab menjelaskan bahwa metode ini memiliki beberapa keistimewaan dibandingkan dengan metode-metode lain yang dipergunakan dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ān, di antaranya menghindari problem atau kelemahan metode lain; menafsirkan ayat dengan ayat atau ḥadīth Nabi adalah salah satu cara terbaik dalam menafsirkan al-Qur'ān; kesimpulan yang dihasilkan mudah dipahami; dan metode ini memungkinkan seseorang untuk menolak anggapan adanya ayat-ayat yang bertentangan dalam al-Qur'ān, sekaligus membuktikan bahwa ayat-ayat al-Qur'ān sejalan dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan masyarakat.[78]

Sedangkan dalam buku *Memahami al-Qur'ān: Perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqarin*, Ridlwan Nasir mengklasifikasikan metode tafsir menurut titik tekan dan sudut pandangnya masing-masing menjadi empat kategori, yaitu:

1. Metode tafsir al-Qur'ān bila ditinjau dari segi sumber penafsirannya terbagi menjadi tiga macam, yaitu: [a] Metode tafsir *bi al-ma'thūr*, yaitu tata cara

[77] al-Farmāwī, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*, 62.
[78] Shihab. *Membumikan al-Qur'an.* 115

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

menafsirkan ayat-ayat al-Qur`ān yang didasarkan atas sumber penafsiran al-Qur`ān, hadis, riwayat sahabat dan *tabi'īn*; [2] Metode tafsir *bi al-ra'y,* yaitu cara menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ān yang didasarkan atas sumber ijtihad dan pemikiran mufasir terhadap tuntutan kaidah bahasa Arab dan kesusasteraannya, teori ilmu pengetahuan setelah menguasai sumber-sumber tadi; dan [3] Metode tafsir *bi al-iqtirānī* (perpaduan antara metode *bi al-ma'thūr* dan *bi al-ra'y*) adalah cara menafsirkan al-Qur`ān yang didasarkan atas perpaduan antara sumber tafsir riwayat yang kuat dan *ṣaḥīḥ* dengan sumber hasil ijtihad pikiran yang sehat. Metode ini banyak dipakai dalam tafsir modern, yang ditulis sesudah kebangkitan kembali umat Islam. Shaykh Muḥammad Rashīd Riḍā (1865-1935 M) menamakan metode ini dalam tafsir *al-Mānar* dengan sebutan *ṣaḥīh al-manqūl wa ṣarīh al-ma'qūl*, adapun Abdul Djalal menyebutnya dengan *bī al-izdiwajī*.

2. Metode tafsir al-Qur'ān bila ditinjau dari segi cara penjelasannya terhadap tafsiran ayat-ayat al-Qur'ān, maka terbagi menjadi 2 macam, yaitu: [a] Metode deskriptif (*bayānī*), yaitu penafsiran dengan cara menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ān hanya dengan memberikan keterangan secara deskripsi tanpa membandingkan riwayat atau pendapat dan tanpa menilai (*tarjīh*) antar sumber; [b] Metode komparasi (*muqārīn*), 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.

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

3. Metode tafsir al-Qur'ān bila ditinjau dari segi keluasan penjelasan tafsirnya terbagi menjadi 2 macam, yaitu: [a] Metode tafsir *ijmālī*, yaitu penafsiran dengan cara menafsirkan ayat al-Qur'ān hanya secara global saja yakni tidak mendalam dan tidak pula secara panjang lebar, sehingga bagi orang awam akan lebih mudah untuk memahaminya; [b] Metode tafsir *iṭnābī* atau *tafṣīlī*, yaitu penafsiran dengan cara menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ān secara mendetail atau rinci, dengan uraian-uraian yang panjang lebar, sehingga cukup jelas dan terang yang banyak disenangi oleh para cerdik pandai.
4. Metode tafsir al-Qur'ān bila ditinjau dari segi sasaran dan tertib ayat-ayat yang ditafsirkan, maka metode tafsir al-Qur'ān terdiri dari 3 macam, yaitu: [a] Metode tafsir *taḥlīlī*, yaitu menafsirkan ayat-ayat a1-Qur'ān dengan cara urut dan tertib sesuai dengan uraian ayat-ayat dan surat-surat dalam *muṣḥaf* dari awal Surat al-Fātiḥah hingga akhir Surat al-Nās; [b] Metode *mawḍū'ī*, yaitu suatu penafsiran dengan cara mengumpulkan ayat mengenai satu judul atau topik tertentu dengan memperhatikan masa turunnya dan *asbāb al-nuzūl* 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 dan dilalah ayat-ayat yang ditafsirkan secara terpadu; [c] Metode *nuzūlī*, yaitu menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ān dengan cara urut dan tertib sesuai dengan urutan turunnya ayat al-Qur'ān.[79]

[79] Ridlwan Nasir, *Memahami al-Qur'an; Perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqarin* (Surabaya: CV. Indra Media, 2003), 14-17.

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

4. Macam-macam Corak Tafsir al-Qur'ān (*Lawn al-Tafsīr*)

Teks suci al-Qur'ān itu *multi interpretation*, sangat terbuka untuk ditafsirkan. Meski demikian, para mufasir ketika menafsirkan al-Qur'ān sangat dipengaruhi kondisi sosio kultural di mana ia tinggal dan situasi politik yang melingkupinya. Dalam diri seorang mufasir juga ada kecendrungan sesuai dengan disiplin ilmu yang dimilikinya ketika memahami al-Qur'ān, sebagaimana disampaikan 'Abd al-Hayy al-Farmāwī, bahwa karya tafsir selalu diwarnai oleh latar belakang pendidikan pengarangnya. Masing-masing penafsir mempunyai kecenderungan dan arah bahasan tersendiri yang berbeda dengan lainnya. Ada yang memberi porsi lebih pada aspek sastranya, hukum syariah, qiraat, aliran-aliran kalam dan filsafat, tasawuf, teori ilmu pengetahuan dan penemuan ilmiah, dan persoalan-persoalan kemasyarakatan. Fenomena ini terjadi karena seorang ulama bisa jadi disamping penafsir juga sebagai ahli bahasa, filosof, ahli fikih, ahli falak, teolog, dan lain sebagainya.[80] Hal ini yang menjadikan teks-teks al-Qur'ān, walaupun objek kajiannya tunggal, namun hasil penafsirannya plural.[81]

Bagi Aḥmad Kamal al-Mahdī, kecenderungan semacam ini sering kali muncul dalam karya tafsir, sehingga apabila kandungan suatu ayat mempunyai hubungan dengan bidang ilmu yang menjadi keahliannya, ia akan menuangkan ide-ide ilmunya tersebut, dan bisa jadi ia akan asyik dengan ilmunya sampai-

---

[80] al-Farmāwī, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*, 15; Mani' 'Abd Ḥalim Maḥmūd, *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, terj. Syahdianor dan Faisal Saleh (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2006), VII.

[81] Abdul Mustaqim, *Madzahibut Tafsir: Peta Metodologi Penafsiran al-Qur'an Periode Klasik Hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003), 5. Bandingkan dengan Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, 77.

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

sampai mengesampingkan tafsir.[82] Implikasinya, setiap karya tafsir pasti memiliki karakteristik yang unik sebagai wujud dari bentuk ekspresi intelektual seorang mufasir ketika ia mendialogkan ayat al-Qur'ān dengan realitas objektif yang dihadapinya.

M. Qusaish Shihab memetakan corak atau aliran dalam tafsir menjadi tujuh macam, yaitu corak *fiqhī*, *ṣūfī*, *'ilmī*, *bayānī*, *falsafī*, *adabī*, dan *ijtimā'ī*.[83] Sementara Abdul Jalal berpendapat bahwa aliran-alirat tafsir itu adalah *lughawī/adabī*, *fiqhī/aḥkām*, *ṣūfī/ishārī*, *i'tizālī*, *shi'ī/baṭnī*, *'aqlī/falsafī*, dan *ilmī/'aṣrī*.[84] Dari kedua pendapat ini dapat disintesakan bahwa corak penafsiran itu adalah *al-lughawī/adabī*, *al-fiqhī*, *ṣūfī*, *i'tiqadī*, *falsafī*, *'aṣrī/'ilmī*, *ijtimā'ī*.[85]

a. Tafsir Corak Sastra Bahasa (*Tafsīr al-Lughawī*)

Penafsiran dengan corak *lughawī* berorientasi untuk menjelaskan keistimewaan dan kedalaman arti (kosakata) kandungan al-Qur'ān. Hal ini dikarenakan banyaknya orang non-Arab yang memeluk Islam, serta lemahnya sebagian orang Arab sendiri dalam bidang sastra. Dalam corak ini, mufasir mengorientasikan penafsirannya pada kaidah bahasa dalam segala seginya, baik *naḥw*, *ṣaraf*, *i'rāb*, *i'lāl*, *ishtiqāq*, juga bidang balaghah dari segi *ma'ānī*, *badī'*, dan *bayān*. Bagi Quraish Shihab tafsir ini menitikberatkan penjelasan ayat-ayat al-Qur'ān pada segi ketelitian redaksi al-Qur'ān, kemudian menyusun kandungan ayat-ayat tersebut dalam suatu redaksi yang indah dengan menonjolkan tujuan

---

[82] Aḥmad Kāmal al-Mahdī, "Ayāt al-Qasm fī al-Qur'ān al-Karīm," dalam al-Farmāwī, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr*, 15.
[83] Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, 155.
[84] Abdul Jalal, *Urgensi Tafsir Maudhu'i Pada Masa Kini* (Jakarta: Kalam, 1990), 72-78.
[85] Ridlwan Nasir, *Memahami al-Qur'an perspektif Baru Metodologi Tafsir* Muqarin (Surabaya: Kopertais IV, 2003), 18-19.

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 tujuan diturunkannya al-Qur'ān, yakni sebagai petunjuk dalam kehidupan.[86] Memang dalam al-Qur'ān banyak ditemukan term-term asing, seperti kosakata *malakūt*, *jālūt*, *mārūt*, dan *hārūt*. Tentunya, term-term tersebut membutuhkan penafsiran yang detail untuk mengungkap sebuah makna yang tersembunyi, dan hal itu hanya bisa dilakukan dengan pendekatan bahasa.

Bagi Muḥammad 'Abduh, pengungkapan tafsir dengan redaksi yang indah dan menarik itu, tiada lain untuk menarik jiwa manusia dan menuntun agar giat beramal serta melaksanakan petunjuk al-Qur'ān. Hal ini dimaksudkan bahwa al-Qur'ān yang notabene sebagai petunjuk dan rahmat (*hudan wa raḥmah*) bagi seluruh manusia dapat tercapai dengan baik. Di sisi lain, tafsir dengan corak bahasa dapat menonjolkan ketelitian redaksi ayat al-Qur'ān, sebab al-Qur'ān tersusun secara serasi dan harmonis, sehingga tidak ada satu kalimat pun dalam al-Qur'ān yang dikedepankan atau diakhirkan untuk tujuan *faṣilah* seperti yang terjadi dalam sajak dan sair.[87]

Memang, sejak awal diwahyukan keindahan sastra al-Qur'ān yang tak tertandingi ini mempesona orang-orang jazirah Arab. 'Umar b. Khaṭṭāb (579-644 M) sendiri berpindah memeluk agama Islam karena terpesona keindahan ayat-ayat al-Qur'ān. Sementara Walīd b. al-Mughīrah (527-622 M) yang terkenal kefasihannya dalam kesusastraan Arab juga mengakui keindahan bahasa al-Qur'ān, yang tidak disibukkan oleh soal-soal mistis atau metafisis seperti yang terungkap dalam kebanyakan sastra Arab.

---

[86] al-Qur'ān, 2 (al-Baqarah): 2.
[87] Rif'at Shauqi Nawawi, *Rasionalitas Tafsir Muhammad 'Abduh: Kajian Masalah Akidah dan Ibadah* (Jakarta: Paramadina, 2002), 111.

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

Terminologi al-Qur'ān juga selaras dengan tuntutan-tuntutan sederhana kehidupan internal dan eksternal jazirah Arab yang mayoritas hidup secara nomaden. Gagasan yang diekspresikan ayat-ayat al-Qur'ān dalam sebuah bentuk syair bebas merupakan sesuatu yang baru dalam struktur bahasa Arab, sehingga mampu menghapuskan kepopuleran syair jahili yang selalu mempertahankan ritme puisi. [88]

Penafsiran dengan corak *lughawī* ini tampak dalam *al-Majāz* karya Abū Ubaydah Ma'mar b. al-Muthannā (728- 825 M), *I'jāz al-Qur'ān* karya 'Abd al-Qahhār al-Jurjānī (1009- 1078 M), dan *Tafsīr al-Kashshāf* karya Maḥmūd b. 'Umar al-Zamahsharī (1075- 1144 M).

b. Tafsir Corak Falsafi (*al-Tafsīr al-Falsafī*)

Pada masa keemasan Islam (Abbasiyah), ada gerakan penerjemahan buku-buku filsafat ke dalam bahasa Arab, di antaranya adalah penerjemahan karya Aristoteles (384-322 SM) dan Plato (427-347 SM). Menyikapi hal ini, ulama berbeda pendapat. *Pertama,*ada ulama yang menolak ajaran filsafat dengan alasan di antara isinya bertentangan dengan akidah dan agama, seperti yang diungkapkan Abū Ḥāmid al-Ghazālī (1058-1111 M), meskipun ia sendiri melahirkan karya filsafat yang menjadi referensi para pemikir Islam, yaitu *Taḥāfut al-Falāsifah. Kedua*, kelompok ulama yang mengagumi filsafat. Mereka menerima dan menekuni materi-materi filsafat sepanjang tidak bertentangan dengan ajaran-ajaran agama Islam. Kelompok yang kedua ini berusaha memadukan antara filsafat dan agama serta menghilangkan pertentangan yang terjadi di antara

[88] Mālik Ben Nabī, *Fenomena al-Qur'an: Pemahaman Baru Kitab Suci Agama-agama Ibrahim*, terj. Farid Wajdi (Bandung: Marja', 2002), 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

keduanya, misalnya Ibn Sinā (980-1037 M), Ibn Rushd (1126-1198 M), dan Fakhr al-Dīn al-Rāzī (1149-1209 M) yang melahirkan karya tafsir *Mafātīḥ al-Ghayb*.

Untuk mengkompromikan antara filsafat dan ajaran-ajaran agama Islam, ditempuh dengan dua cara. *Pertama*, dengan mentakwilkan teks-teks keagamaan sesuai dengan pandangan para filosof. Dengan kata lain, cara ini berusaha menundukkan ayat-ayat al-Qur'ān maupun al-Sunnah kepada pandangan-pandangan filosof sehingga keduanya tampak sejalan. *Kedua*, dengan cara menjelaskan ayat-ayat al-Qur'ān maupun al-Sunnah dengan menggunakan berbagai pandangan dan teori filsafat.[89] Kedua cara ini yang pada akhirnya membentuk model *tafsīr falsafī*, yaitu tafsir yang didominasi oleh teori-teori filsafat atau tafsir yang menempatkan teori-teori filsafat sebagai paradigmanya.

c. Tafsir Corak Ilmiah (*al-Tafsīr al-'Ilmī*)

Tafsir corak ilmiah direkonstruksi berdasarkan asumsi bahwa al-Qur'ān mengandung berbagai macam ilmu baik yang sudah ditemukan maupun yang belum.[90] Di dalam al-Qur'ān tidak kurang dari delapan ratus ayat-ayat *kawnīyah* yang membicarakan perihal langit, bumi, udara (*aerologi*), hewan (*zoologi*), tumbuh-tumbuhan (*botani*), perbintangan (*astronomi*), industri, geografi, sejarah, fisika, dan lain-lain.[91] Hal ini tentu tidak lepas dari perhatian para ahli tafsir untuk mengungkap dan membahasnya dalam sebuah karya tafsir. Oleh karena itu, tafsir

---

[89] 'Azzah Aḥmad 'Abd al-Raḥman, *Ittijāḥāt al-Tafsīr fī al-Qar'ān al-'Ishrīn* (Kairo: al-Azhar Press, 2000), 13.

[90] 'Abd al-Mājid 'Abd al-Salām al-Muḥtasib, *Ittijāḥāt al-Tafsīr fī al-Aṣr al-Ḥadīth* (Beirut: Dār al-Fikr, 1973), 247. Definisi yang identik juga dikemukakan oleh al-Dhahabī dan Aḥmad 'Umar Abū Ḥajar. Lihat al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, 474; Aḥmad 'Umar Abū Ḥajar, *al-Tafsīr al-'Ilmī li al-Qur'ān fī al-Mizān* (Beirut: Dār Qutaybah, 1991), 65.

[91] Lihat Agus Purwanto, *Ayat-ayat Semesta: Sisi-sisi Al-Qur'an yang Terlupakan* (Bandung: Mizan, 2012).

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

corak ini merupakan tafsir yang menempatkan berbagai istilah ilmiah dalam ujaran-ujaran tertentu al-Qur'ān atau berusaha mendeduksi berbagai ilmu serta pandangan-pandangan filosofisnya dan ayat-ayat al-Qur'ān.

Munculnya tafsir corak ilmiah, juga mengundang pro-kontra di kalangan para ulama. Sebagian yang tidak setuju berpendapat bahwa al-Qur'ān bukanlah buku ilmu pengetahuan, melainkan kitab petunjuk untuk umat manusia, sehingga apabila ada seseorang yang berupaya melegitimasi teori-teori ilmu pengetahuan dengan ayat-ayat al-Qur'ān, dikhawatirkan ketika pada saatnya teori itu runtuh oleh teori yang baru, maka akan menimbulkan kesan bahwa ayat itu pun ikut runtuh, bahkan seolah kebenaran ayat tersebut dapat dipatahkan oleh teori baru ilmu pengetahuan tersebut. Untuk itu tidak diperlukan penafsiran secara ilmiah, jika hanya dimaksudkan untuk melegitimasi teori-teori ilmu pengetahuan yang sifatnya relatif dan nisbi.

Di antara kitab-kitab tafsir yang bercorak ilmiah adalah *al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur'ān* karya Ṭanṭāwī Jawharī (1870-1940 M), *al-Islām fī 'Asr al-'Ilmī* karya Muḥammad Aḥmad al-Ghamrāwī (1893-1971 M), *al-Widhā' wa al-Dawā'* karya Jamāl al-Dīn al-Fandī (1913-1998 M), *al-Qur'ān wa al-'Ilm al-Ḥadīth* karya 'Abd Razzāq Nawfal (1917-1984 M), dan *al-Islām Yatahaddā* karya Waḥīd al-Dīn Khān,

d. Tafsir Corak Fikih (*al-Tafsīr al-Fiqhī*)

Cikal bakal tafsir fikih sebenamya sudah tampak semenjak Nabi Muḥammad meninggal dunia, di mana saat itu banyak muncul kasus hukum yang pada zaman Nabi belum ada, sehingga belum mendapatkan solusi. Di sisi lain,

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

adanya desakan untuk mendapatkan solusi jawaban yang benar menurut syariat, menyebabkan mereka menggali dasar-dasar hukumnya dari al-Qur'ān dan al-Sunnah. Kondisi ini, berimplikasi dengan munculnya mazhab hukum fikih yang berbeda-beda di kalangan umat Islam yang pada akhirnya juga memunculkan sikap fanatik yang mempengaruhi orang-orang yang menaruh minat atas kajian hukum fikih. Setiap mazhab memiliki pengikut fanatik terhadap mazhabnya. Sebagai konsekuensinya, *tafsīr fiqhī* bisa dipastikan untuk tampil mewakili setiap mazhab hukum sesuai kadar fanatisme mufasirnya, sehingga tidak jarang penafsiran dengan corak fikih menjadi tafsir liar karena merepresentasikan penafsiran lafal-lafal tertentu dalam al-Qur'ān di luar yang semestinya.[92] Dengan kata lain, aksi penafsiran al-Qur'ān berada di bawah dominasi kepentingan nalar fikih setiap mazhab yang diikuti sang mufasir.

Oleh karena itu, tafsir corak fikih seakan-akan melihat al-Qur'ān sebagai kitab suci yang berisi ketentuan-ketentuan perundang-undangan[93] atau menganggap al-Qur'ān sebagai kitab hukum. Dalam bentuknya yang ekstrim, tafsir model ini bahkan hampir menyerupai kumpulan diskusi fikih menyangkut berbagai persoalan, lengkap dengan sikap pro dan kontra para ulama.

Di antara kitab-kitab tafsir yang bercorak fikih yaitu, *Aḥkām al-Qur'ān* karya Aḥmad b. 'Alī al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ (918-981 M), *Aḥkām al-Qur'ān* karya Abū Bakr Ibn al-'Arabī (1076-1148 M), *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān* karya 'Abd Allāh Muḥammad b. Aḥmad al-Qurṭubī (1214-1273 M), dan *Āyāt al-Aḥkām* karya 'Alī al-Ṣābūnī.

---

[92] al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, Vol.2, 435.
[93] Taufiq Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1990), 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. Tafsir Corak Teologis (*al-Tafsīr al-I'tiqādī*)

Tafsir corak teologis adalah salah satu jenis penafsiran al-Qur'ān yang tidak hanya ditulis oleh simpatisan kelompok teologis tertentu, tetapi lebih jauh merupakan tafsir yang dimanfaatkan untuk membela sudut pandang sebuah aliran teologi tertentu. Tafsir corak ini akan lebih banyak mendiskusikan tema-tema teologi dibanding mengedepankan pesan-pesan pokok al-Qur'ān, sehingga sarat dengan muatan sektarian dan pembelaan terhadap faham teologi yang menjadi referensi utama bagi mufasirnya.

Ayat-ayat al-Qur'ān yang tampak kontradiksi satu sama lain secara lahiriah, seringkali didayagunakankan oleh aliran-aliran teologi sebagai dasar penafsirannya. Faktanya, ayat-ayat seperti ini memang memberi peluang yang potensial untuk dijadikan sebagai alat pembenar atas faham-faham teologi. Di samping, adanya pernyataan dari al-Qur'ān sendiri tentang adanya kategorisasi ayat-ayatnya menjadi *muḥkam* dan *mutashābih*. Implikasinya, hal ini menjadi sumber teoritis perbedaan penafsiran bercorak teologi yang dibangun di atas keyakinan-keyakinan teologis.

f. Tafsir Corak Tasawuf (*Tafsīr al-Ṣūfī*)

Pasca munculnya konflik politis sepeninggal Nabi Muḥammad, praktik-praktik asketisme yang dilakukan oleh generasi awal Islam mulai berkembang. Bahkan, oleh sebagian para kalangan tertentu praktek asketisme ini diteorisasikan dan dicarikan dasar-dasar teori mistiknya, sehingga memuncul teori-teori sufisme, semisal *khawf*, *maḥabbah*, *ma'rifah*, *ḥulūl* dan *wiḥdat al-wujūd*. Oleh karena itu, dalam dunia Islam muncul dua aliran dalam dunia sufisme, yaitu para praktisi sufi

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

yang cenderung mengedepankan laku-tirakat untuk mendekati Allah, dan para pemikir yang lebih konsen dengan teori-teori mistisnya.

Lahirnya dua model aliran sufistik yang kemudian dikenal dengan istilah *ṣūfī ishārī* dan *ṣūfī naẓarī* ini juga berimplikasi dengan munculnya dua model penafsiran al-Qur'ān dalam perspektif tokoh-tokoh sufi, *tafsīr ṣūfī ishārī* dan *tafsīr ṣūfī naẓarī*. *Tafsīr ṣūfī naẓarī* adalah sebuah penafsiran yang dibangun untuk mempromosikan salah satu di antara sekian teori mistik dengan menggeser tujuan al-Qur'ān kepada tujuan dan target mistis mufasirnya. Sedangkan *tafsīr ṣūfī ishārī* adalah pentakwilan ayat-ayat al-Qur'ān yang berbeda dengan makna lahirnya, dan disesuaikan dengan petunjuk khusus yang diterima para tokoh sufisme tetapi antara kedua makna tersebut masih dapat dikompromikan.[94]

Berpijak pada alasan di atas, maka *tafsīr ṣūfī ishārī* dapat diterima selama tidak menafikan makna lahir, diperkuat oleh dalil syara', dan tidak bertentangan dengan dalil syariat. Meskipun demikian, penafsiran yang bersifat sufi ini juga jangan diakui sebagai satu-satunya penafsiran yang dikehendaki oleh Allah. Seorang sufi harus mengakui bahwa pengertian tekstual dari ayat tersebut juga sangat berperan penting dalam sebuah penafsiran.[95] Di antara kitab-kitab tafsir yang bercorak *ṣūfī* adalah *Tafsīr al-Qur'ān al-Aẓīm* karya Sahl b. 'Abd Allāh al-Tusturī (818-896 M), *Ḥaqāiq al-Tafsīr* karya Muḥammad b. al-Ḥusayn al-Sulāmī (937-1021 M), dan *Tafsīr 'Arāis al-Bayān fī Ḥaqāiq al-Qur'ān* karangan Ruzbahān al-Baqlī al-Shīrāzī (1128-1209 M).

---

[94] al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, Vol.2, 435.
[95] Ibid., 43.

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

g. Tafsir Corak Sosial Budaya Masyarakat (*Adabī Ijtimā'ī*)

Tafir corak sosial budaya masyarakat merupakan tafsir yang cenderung menjelaskan petunjuk-petunjuk ayat al-Qur'ān yang berkaitan langsung dengan kehidupan masyarakat. Dengan kata lain, tafsir jenis ini lebih banyak mengungkapkan hal-hal yang ada kaitannya dengan perkembangan kebudayaan yang sedang berlangsung.[96] Mufasir yang mengaplikasikan tafsir jenis ini biasanya menjelaskan makna ayat-ayat al-Qur'ān dari segi keindahan bahasa dan kemukjizatannya, menampilkan sunatullah yang tertuang di jagat raya dan sistem-sistem sosial kemasyarakatan, sehingga ia mampu memberikan jawaban bagi persoalan umat Islam secara khusus dan persoalan kemanusiaan secara universal sesuai dengan petunjuk yang diberikan oleh al-Qur'ān sebagai rahmat bagi alam semesta dengan menggunakan bahasa yang indah dan mudah dipahami.

Di antara kitab-kitab tafsir yang bernuansa corak ini adalah *Tafsīr al-Manār* karya Muḥammad 'Abduh (1849-1905 M) dan Rashīd Riḍā (1865-1935 M), *Tafsīr al-Qur'ān* karya Aḥmad Musṭafā al-Marāghī (1881-1945 M), *Tafsīr al-Qur'ān al-Aẓīm* karya Maḥmūd Shalṭūṭ (1893-1963 M), dan *al-Tafsīr al-Wāḍih* karangan Muḥammad Maḥmūd Ḥijāzī.

Tafsir corak sosial budaya masyarakat ini dipopulerkan oleh Muḥammad 'Abduh (1849-1905 M), di mana ia menjelaskan bahwa upayanya menghubungkan ayat-ayat al-Qur'ān dengan hukum alam yang berlaku dalam masyarakat, dimaksudkan agar tafsir dapat diterima masyarakat dengan mudah,

[96] Abd Muin Salim, *Metodologi Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: Teras, 2005), 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

mengingat adanya keterkaitan antara apa yang dikandung oleh ayat-ayat al-Qur'ān dengan kenyataan-kenyataan atau realitas kehidupan yang dihadapi mereka.[97]

Fungsi al-Qur'ān sebagai petunjuk (*hūdan*) mengantarkan manusia untuk selalu mengharapkan hidayah sesuai dengan petunjuk al-Qur'ān, pemberi peringatan dan kabar gembira kepada umat manusia. Al-Qur'ān diturunkan tidak hanya untuk mendidik dan menyucikan jiwa manusia dari sifat syirik, kesesatan, dan perbuatan aniaya, tapi ia juga mengisi jiwa manusia dengan cahaya dan kesucian yang bisa mendorong manusia untuk melakukan hal-hal yang bisa membawa pada kebahagiaan dan menghindarkannya dari kesesatan dan kebodohan. Semua itu pada hakikatnya untuk menuju puncak makrifah Allah yang selalu menuntun manusia untuk hidup bermasyarakat yang didasari semangat cinta dan kesucian jiwa.

5. Pendekatan Tafsir al-Qur'ān

Al-Qur'ān berbicara melintasi zaman, tidak dibatasi ruang dan waktu. Namun ada alur yang tak bisa diabaikan, bahwa ia diturunkan kepada Nabi Muḥammad yang notabene sebagai orang Arab. Meski demikian, al-Qur'ān adalah panduan lengkap mengenai berbagai ritual, politik, dan hukum bagi umat Muslim di seluruh dunia, sebuah *masterpiece* yang menginspirasi umat dengan kesetiaan, hasrat, ketakutan, dan keagungan walaupun kadang disalahartikan.[98]

Al-Qur'ān telah mentransformasi Nabi Muḥammad berpikir tentang dirinya, masyarakatnya, dan dunianya. Wahyu al-Qur'ān telah menjadikan Nabi Muḥammad menantang kerabat dan kabilah, memotivasi seseorang untuk

[97] Nawawi, *Rasionalitas Tafsir Muḥammad Abduh*, 112-113.
[98] Bruce Lawrence, *The Qur'an, A Biografhy* (New York: Atlantic Monthly Press, 2006), xii-xv.

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

mengikuti jejaknya, membentuk masyarakat baru dan menjadikan masyarakat sebagai pusat gerakan baru.

Sebagai kitab suci, penekanan pada pembacaan sangat penting untuk memahami formasi dan kekuatan al-Qur'ān. Ia adalah kitab lisan yang berbunyi, sehingga lebih baik diucapkan daripada dibaca diam-diam. Di samping al-Qur'ān sebagai kitab lisan, juga sebagai kitab tulisan. Al-Qur'ān lebih evokatif sebagai pembacaan daripada tulisan, karena ia benar-benar dinamakan al-Qur'ān yang utuh ketika diucapkan dan dibaca.

Dalam memahami ayat-ayat al-Qur'ān dibutuhkan perhatian yang sangat besar terhadap persoalan bahasa sebagai media untuk mengkomunikasikan pikiran, terutama dalam kaitannya dengan problem makna (*meaning*). Charles S. Peirce (1839-1914 M) menawarkan metode dasar logika dalam pengertiannya yang luas. Logika mengejawantah suatu teori tentang kebenaran dan realitas (*truth and reality*) dan teori tentang makna (*meaning*). Makna harus dipahami secara pragmatis, dan teori tentang makna perlu dirumuskan karena kejelasan gagasan (*clarity of ideas*) adalah syarat bagi tercapainya pemahaman yang benar.[99]

Pemahaman sendiri tidak lepas dari konsepsi mengenai keyakinan (*belief*) sebagai lawan dari keraguan (*doubt*). Jika sebuah realitas (konteks) juga diragukan, maka seseorang tidak memiliki justifikasi apapun untuk melakukan penelitian (*inquiry*). Seseorang tidak harus berpura-pura meragukan sesuatu yang tidak meragukan dalam hati.[100]

---

[99] Milton K. Munitz, *Contemporary Analytic Philoshopy* (New York: MacMillan Publishing Co, 1981), 41-51.
[100] Carl R. Hausman, *Charles S. Peirce's Evolusionary Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 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

Faktanya, manusia secara insting selalu berusaha untuk bergerak dari keraguan menuju keyakinan. Dalam konteks ini, Peirce menyebut empat metode untuk mencapai keyakinan, yaitu metode kegigihan, metode otoritas, metode apriori, dan metode sains atau investigasi.

Di sisi lain, Cahrles J. Adams (1924-2011 M) menawarkan dua aspek yang bisa digunakan dalam memahami agama (Islam), yaitu keyakinan (*faith*) dan tradisi (*tradition*). Kedua aspek ini dikategorikan sebagai hal-hal yang bersifat batiniyah dalam agama (*inward experience*) dan wujud luar atau manifestasi eksternal dari agama yang dapat diamati dan dikomunikasikan (*outward behavior*).[101]

Sama halnya dengan Charles J. Adams (1924-2011 M). Richard C. Martin dan Omid Safi sama-sama menyuguhkan pendekatan yang memadukan metode studi Islam konvensional yang berkarakter deskriptif historis, filologis, dan sastrawi dengan metode *humanities studies* kontemporer, seperti hermeneutik, fenomenologi, sosiologi, dan antropologi.

Lebih jauh, pendekatan ini diterapkan Martin dalam tiga area *subject matter* studi Islam, yaitu kajian teks yang meliputi kajian al-Qur'ān dan al-Ḥadīth; kajian terhadap praktek ritual keislaman; dan kajian realitas sosial, politik, budaya, dan ekonomi.[102]

---

[101] Charles J. Adams, "Islamic Religiuos Tradition," dalam Lionard Binder (ed). *The Study of Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and Social Sciences* (New York: John Wiley & Soons, 1976), 31-32.

[102] Richard C. Martin, "Islam and Religious Studies: an Introductory Essay," dalam Richard C. Martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson: The University of Arizona Press, 1985), 1-3.

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 M. ‘Ābid al-Jābirī (1935-2010 M) mengungkapkan bahwa dalam memahami al-Qur’ān, perlu pendekatan epistemologi rasional (*bayānī*), empirik (*burhānī*), dan intuisi (*‘irfānī*). Pada pendekatan rasional (*bayānī*), titik tekannya kepada pola pikir yang bersumber dari *naṣ*, *ijmā‘*, dan *ijtihād*, serta otoritas kebenarannya terletak pada wahyu, sementara akal menempati posisi sekunder sebagai perangkat membedah kebenaran yang memiliki otoritas lebih rendah dari wahyu. Akal dalam konteks ini menjelaskan teks yang ada. *Burhānī* sebagai pengukur benar tidaknya sesuatu, berdasarkan pengalaman manusia dan kemampuan akal yang terlepas dari teks wahyu yang sakral. Realita, data empiris, alam sosial, dan humaniti dapat diperoleh melalui percobaan, pembuktian, peneltian, dan eksprimen. Sedangkan *‘irfānī* sebagai pengetahuan langsung yang bertumpu pada hati yang mendapatkan ilham (intuisi) dalam memahami realitas atau hakikat.[103]

Dalam perkembangannya, kajian-kajian Islam (al-Qur’ān) tidak hanya dilakukan *insider* (umat Islam), namun juga banyak kalangan *outsider* (non-Muslim) yang berperan penting dalam tataran ilmiah yang banyak memberi sumbangan pemikiran terhadap Islam. Salah satunya adalah Kim Knott yang berpandangan bahwa terdapat hubungan antara agama, lokalitas, dan masyarakat. Knott mengembangkan metode ilmiah (*spatial*) untuk menganalisis lokasi agama dalam masyarakat Barat kontemporer.

---

[103] Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī, *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabī: Dirāsah Taḥlīlīyah Naqdīyah li Nuẓūm al-Ma‘rifah fī al-Thaqāfah al-‘Arabīyah* (Beirut: Markaz Dirāsah al-Wiḥdah al-‘Arabīyah, 1990), 467-468. Lihat juga Muḥammad ‘Ābd al-Jābirī, *Takwīn al-‘Aql al-‘Arabī* (Beirut: Markaz al-Thaqafī al-‘Arabī, 1991), 11; Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī, *al-‘Aql al-Siyāsī al-‘Arabī* (Beirut: Markaz al-Thaqafī al-‘Arabī, 1991), 7.

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

Menurut Knott ada tiga konsep dalam memahami lokasi agama, yaitu teori dan metode analisis, tempat dan proses spasial sosial lokasi, dan konseptualisasi operasional agama.[104] Di antara *outsider* yang mendalami al-Qur'ān adalah Ignaz Goldziher (1850-1921 M), Paul Ricouer (1913-2005 M), Helmut Gaetje (1927-1986 M), John Wansbrough (1928-2002 M), Johannes Juliaan Gijsbert Jansen (1942-2015 M), dan Bruce Lawrence.

Metode hermeneutika juga dijadikan sebagai tawaran baru dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ān. Ada sebuah keyakinan yang demikian kental dalam sejarah peradaban Islam bahwa teks merupakan inti pokok kebudayaan dan ajaran Islam. Teks al-Qur'ān dan ḥadīth telah membentuk dasar-dasar tekstual peradaban Islam. Sepanjang sejarah, telah berlangsung dialektis antara teks dan sejarah pemikiran manusia.

Tafsir hermeneutika merupakan produk dialektika antara teks, pembaca, dan realitas, sehingga betapapun teks yang ditafsirkan suci atau disucikan, namun hasil interpretasi terhadap teks suci tersebut tidaklah suci dan absolut. Oleh karena itu, karena kebenaran tafsir tidak bersifat absolut dan juga tidak suci, maka tentu saja boleh dikritisi, bahkan perlu didekonstruksi jika memang sudah tidak relevan lagi dengan situasi dan tuntutan zaman.[105]

Produk-produk penafsiran al-Qur'ān, terutama yang berkaitan dengan ilmu pengetahuan harus berkorespondensi dengan teori keilmuan kontemporer, sebab

---

[104] Kim Knott, *Spatial Theori and Method for Study of Religion* (Temenos: The Finnish Society for the Religion, 2005), 153-154.

[105] Dekonstruksi adalah suatu tindakan subjek terhadap objek yang tersusun dari berbagai unsur. Tujuannya antara lain untuk mempertanyakan dasar dan dampak, serta menolak kebenaran tunggal yang absolut. Christopher Norris, *Membongkar Teori Dekonstruksi Jacques Derrida* (Yogyakarta: ar-Ruzz, 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

antara akal, wahyu, dan realitas tidak saling bertentangan. Dengan kata lain, ada kesesuaian antara ayat-ayat *Qur'ānīyah* dan ayat-ayat *Kawnīyah*. Tafsir juga bersifat transformatif, yaitu memiliki daya dobrak ke arah perubahan yang positif terhadap konteks yang dihadapi, tentunya sesuai dengan nilai-nilai dan semangat al-Qur'ān.[106]

Produk tafsir bersifat relatif dan tentatif. Kebenaran tafsir tidaklah bersifat final. Produk penafsiran harus berfungsi sebagai solusi atas problem yang dihadapi umat dan sekaligus sebagai agen perubahan masyarakat sesuai dengan nilai-nilai al-Qur'ān.[107] Bercermin dari formulasi tafsir tersebut, penting sekali melakukan kajian secara intensif terhadap metode tafsir yang ditawarkan para tokoh tafsir modern dan kontemporer dalam merespon permasalahan kontemporer sesuai dengan sosio historis perkembangan ilmu pengetahuan dan sains modern.

Berbicara mengenai dinamika sosial umat Islam (mufasir) memang harus dikaitkan dengan bagaimana pemahaman dan pemaknaan umat Islam terhadap teks-teks ajaran Islam terlebih dahulu, lalu menelisik realitas yang membentuk dinamika tersebut. Umat Islam cenderung mendominasi teks atas konteks dengan ikatan yang sangat kuat hingga nalar mufasir terpenjara oleh teks. Hal inilah yang menjadikan interaksi mufasir dengan teks menjadi aktifitas konsumtif, bukan produktif.

---

[106] Tafsir transformatif adalah tafsir al-Qur'ān yang mengangkat masalah umat di era transformasi sosial budaya dan informatika sebagai titik persoalan dengan pisau pembedah wacana gerakan sosio kultural bernuansa pada transformasi sosial dalam konteks kehidupan bermasyarakat dan berbangsa. Musyarrofah, *Tafsir Transformatif: Dialog Historis Tafsir al-Qur'an dengan Perubahan Sosial* (Surabaya: al-Kaff, 2001), 112.

[107] Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LkiS, 2012), 130.

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

Kenyataan ini membutuhkan pergeseran paradigma dan pendekatan dalam memahami al-Qur'ān di tengah realitas (konteks) yang berhubungan dengan isu-isu kontemporer; dan pendekatan hermeneutika berpotensi dalam memenuhi kebutuhan tersebut dengan tawaran konsep baru, yaitu *asbāb al-nuzūl al-jadīdah*.

Contoh kasus dalam aplikasi pendekatan hermeneutika, misalnya dalam penafsiran Q.S. al-Nisā' [4]: 34 yang tema pokoknya berbicara masalah laki-laki dan perempuan.

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا ۞

> "Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. Sebab itu maka wanita yang saleh, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka). Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka mentaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar."

Ayat ini diturunkan karena ada seorang perempuan yang datang kepada Rasulullah seraya mengadu bahwa sang suami telah memukulnya. Rasulullah menyatakan bahwa suami tidak berhak melakukan hal tersebut. Dalam riwayat yang lain disebutkan bahwa Rasulullah memutuskan hukum *qiṣāṣ*, yaitu agar istri memukul suami sebagaimana suami memukul dia.[108]

---

[108] Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Asbāb al-Nuzūl: Ḥāshiyah Tafsīr Jalālayn* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 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

Ayat tersebut berbicara tentang hak dan kewajiban suami dan istri dalam kehidupan rumah tangga. Suami sebagai seorang imam dalam rumah tangga berkewajiban untuk memberi nafkah dan mempergauli istri dengan baik. Sedangkan seorang istri wajib melaksanakan kewajibannya terhadap suami, menjaga kehormatannya, tidak berlaku curang serta memelihara rahasia dan harta benda suami jika tidak ada di rumah.

Ibn Jarīr al-Ṭabārī (224- 310 H) dan Fakhr al-Dīn al-Rāzī (1149-1209 M) memahami ayat tersebut sebagai legitimasi superioritas laki-laki (suami) atas perempuan (istri), karena kekuatan akal dan fisiknya,[109] sehingga yang pantas menjadi pemimpin itu adalah kaum laki-laki, baik dalam lingkungan rumah tangga maupun kehidupan sosial yang lebih luas.[110]

Sedangkan dari kacamata hermeneutik menunjukkan bahwa kepemimpinan bersifat umum, laki-laki dan perempuan memiliki hak yang sama untuk menjadi seorang pemimipin. Studi analisis gender mengisyaratkan bahwa kesetaran antara laki-laki dan perempuan itu tidak hanya bersifat *given*[111] namun juga berdasarkan konstruk sosial.[112] Analisis ini menggambarkan bahwa kesetaraan gender merupakan tatanan hidup masyarakat yang diperuntukkan bagi perempuan yang berasal dari kebudayaan yang dapat dirubah manakala tatanan tersebut ternyata menciptakan ketidakadilan bagi perempuan dan manusia pada umumnya.[113]

---

[109] al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, Vol. 3, 20.
[110] Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Vol. 4, (Kairo: Dār al-Kutub al-'Arabīyah, 1977), 21.
[111] Muḥammad Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, Vol. 4 (Beirut: Dār al-Fikr, 1973), 68.
[112] Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), 72.
[113] Nurjannah Ismail, *Perempuan Dalam Pasungan* (Yogyakarta: LKiS, 2003), 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

Amina Wadud dalam bukunya menjelaskan bahwa ada tujuh istilah dalam mencari akar kebenaran bahwa laki-laki dan perempuan itu sama dalam Islam, yaitu paradigma tauhid, khalifah, teori etika, takwa, keadilan dan derajat manusia, syariat dan fikih, serta kekuatan atau kekuasaan.[114] Dengan konsep khalifah tersebut, Amina menegaskan bahwa laki-laki dan perempuan memiliki tugas yang sama sebagai pengemban tugas khalifah di atas muka bumi. Dengan kata lain, perempuan juga memiliki hak yang sama untuk menjadi seorang pemimpin.

Selain itu, dalam Q.S. al-Nisā' [4]: 34 dijelaskan bahwa istri tidak boleh melakukan *nushūz*.[115] Jika seorang istri melakukan *nushūz*, suami berhak untuk memberi pelajaran kepada isteri, mula-mula diberi nasehat, bila nasehat tidak bermanfaat baru dipisahkan dari tempat tidur mereka, bila tidak bermanfaat juga baru dibolehkan memukul, dengan pukulan yang tidak meninggalkan bekas. Apabila tatacara pertama telah ada manfaatnya jangan dijalankan tatacara yang lain dan seterusnya. Bahkan di dalam suatu ḥadīth dijelaskan, jika seorang istri tidak mau melayani suami ketika suami menghendakinya, maka para malaikat melaknatnya hingga menjelang pagi. Artinya, istri diharuskan tunduk pada suami dalam situasi dan kondisi apapun.

Penafsiran bias gender ini banyak ditemukan pada fatwa-fatwa keagamaan Islam yang dikeluarkan oleh para ahli hukum Islam. Fatwa tersebut

---

[114] Aminah Wadud, *Inside the Gender Jihad: Women Reform's in Islam* (England: Oneworld Publication, 2006), 28-54. Baca juga Amina Wadud Muhsin, *Qur'an and Women* (Kuala Lumpur: Fajar Bakti, 2004), 29-30.

[115] Suatu istilah yang digunakan untuk pihak isteri seperti meninggalkan rumah tanpa izin suaminya, istri tidak mau melayani suami karena adanya alasan tertentu, dan istri tidak taat pada suami.

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

merendahkan dan menghina kaum perempuan atas nama juru bicara Tuhan dan merepresentasikan kehendak Tuhan. Keadaan ini menggelitik Khaleed Abou El-Fadl dengan menawarkan metodologi hermeneutika negosiatif;[116] seorang suami harus negosiasi dulu dengan istri jika menginginkan sesuatu sehingga tetap tercipta keharmonisan dalam sebuah rumah tangga. Istri juga harus dihormati, disayangi, dan dijunjung tinggi.

Sementara Nasr Ḥamid Abū Zayd mengalami kegelisahan yang memuncak dan geram terhadap fatwa yang dikeluarkan ketua Lembaga Kajian dan Fatwa, Syeikh ʻAbd al-ʻAzīz b. Bāz (1910-1999 M) di Saudi Arabia yang melecehkan perempuan keluar rumah atau bekerja di sektor publik dengan pernyataan,*ʻAmal al-Mar'ah min Aʻdām Wasāil al-Zinā*. Fatwa ini sangat menyudutkan perempuan, dan mengkerangkeng perempuan dengan alasan seks biologis, melakukan zina, dan skandal seks.[117]

Lebih lanjut, Nasr memberi komentar bahwa ayat tersebut berimplikasi pada kewenangan laki-laki untuk menghukum perempuan dengan cara mendiamkan, pisah ranjang, hingga memukul dalam rangka mendidik. Sedangkan *qawwāmah* dalam ayat tersebut merupakan ketetapan tentang perbedaan sosial dan ekonomi yang terjadi pada manusia. Perbedaan tersebut disebabkan hukum-hukum perubahan sosial. Oleh karena itu, deskripsi ayat tersebut pemberian nasehat dan pelajaran bagi perempuan.[118]

---

[116] Khaleed Abou El-Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women* (Oxforda: Oneworld, 2001), 122.
[117] Fatwa tersebut dikutip Nasr Ḥāmid Abū Zayd dari majalah *Ruz al-Yusuf*, 24 Agustus 1998, edisi 3663.
[118] Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Dawāir al-Khawf: Qirā'ah fī Khiṭāb al-Mar'ah* (Beirut: al-Markaz al-Thaqafī al-ʻArabī, 2000), 204-205.

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

Hal ini juga sesuai dengan pendapat Omid Safi tentang tiga agenda besar yang harus dilakukan Muslim progresif, yaitu mewujudkan keadilan sosial, kesetaraan gender, dan pluralisme.[119] Demikian pula pemikiran Islam progresif yang ditawarkan Abdullah Saeed dengan enam karakteristiknya, di mana karakteristik yang keenam adalah menitiktekankan pada keadilan sosial, keadilan gender, Hak Azazi Manusia (HAM), dan relasi yang harmonis antara Muslim dan non-Muslim.[120]

Hukum Islam atau fikih dalam kajian historis merupakan suatu kekuatan yang dinamis dan kreatif. Hal ini berkaitan dengan munculnya beberapa mazhab hukum Islam yang beraneka ragam yang memiliki corak masing-masing sesuai dengan latar belakang sosio kultural dan politik di mana mazhab itu tumbuh dan berkembang.[121]

Dalam paradigma *Uṣūl al-Fiqh* klasik terdapat lima prinsip hukum Islam yang dapat diterapkan sesuai konteks masa kini, yaitu *ijmā'*, *qiyās*, *maṣlaḥah mursalah*, *'urf*, dan berubahnya hukum sesuai perkembangan zaman. Kelima prinsip tersebut dengan jelas memperlihatkan betapa fleksibelnya hukum Islam.

Dalam perkembangannya, hukum Islam yang dinamis dan kreatif pada masa awal kemudian menjelma ke dalam bentuk mazhab-mazhab atas inisiatif beberapa ahli hukum terkenal. Namun demikian, terjadinya kristalisasi mazhab-mazhab tersebut menjadikan ijtihad dibatasi dan akhirnya pintu ijtihad ditutup.

---

[119] Omid Safi, "Introduction," dalam The Times They Are A-Changin: A Muslim Quest for Justice, Gender Equality, and Pluralism (ed.), *Progresive Muslim: On Gender, Justice, and Pluralism* (Oxford: Oneworld, 2005) 9-25

[120]Abdullah Saeed, *Islamic Thought an Introduction* (London and New York: Routledge, 2006) 142-151

[121] Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 1994), 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

Kenyataan di atas, mendapat respon positif dari Jasser Auda dalam memandang ayat-ayat yang berhubungan dengan kajian hukum Islam. Tawaran yang diberikan Jasser Auda dalam bukunya yang berjudul *Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: a Syistems Approach* dapat mendobrak paradigma lama tertutupnya pintu ijtihad. Dalam mengkaji hukum Islam, Auda menawarkan enam karakteristik pendekatan sistem, yaitu sifat kognitif, integritas, keterbukaan, hirarki, multidimensi, dan memiliki tujuan. Sistem tersebut bertujuan untuk kehidupan yang lebih adil, sejahtera, saling menghormati, penuh rahmat, dan penuh kedamaian.[122]

B. Bangsa Indonesia dan Dialektika Tafsir al-Qur'ān

Sebelum Bisri Musthofa menulis tafsir *al-Ibrīz*, tradisi penafsiran al-Qur'ān di Indonesia telah berkembang cukup lama dengan keragaman metode, corak, dan bahasa yang digunakan. Hal ini karena umat Islam di Indonesia sudah mengenal al-Qur'ān sejak pertama kali agama Islam dikenalkan oleh penyebar Islam, baik dari Persia, Gujarat, maupun Arab. Pada sub bab ini akan diuraikan proses masuknya agama Islam di Indonesia, dinamika perkembangan tafsir al-Qur'ān, dan karakteristik kitab tafsir yang ditulis ulama-ulama di Indonesia.

1. Islam Masuk Wilayah Indonesia

Bangsa Indonesia dikenal masyarakat dunia sebagai bangsa yang ramah, bersahabat, suka menolong, dan senang terhadap tamu-tamu yang datang berkunjung ke wilayah Indonesia. Kondisi yang seperti ini mengantarkan bangsa

---

[122] Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: a Syistems Approach* (London: The International Institute of Islamic Thought, 2008), 45-55.

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

lain yang singgah ke Indonesia merasa betah dan ingin menetap di bumi pertiwi ini.

Wilayah Indonesia dikelilingi lautan yang berjajar pulau-pulau yang begitu indah dan mempesona. Walau kepulauan Indonesia terletak amat jauh dari tempat kelahiran Islam, namun hal ini tidak menyurutkan para saudagar Persia, Gujarat, maupun Arab Islam untuk berdagang di Indonesia sambil membawa misi penyebaran agama Islam.

Islam pertama kali masuk wilayah Indonesia pada abad pertama Hijriyah (abad 7/8 M) yang langsung dibawa dari Arab.[123] Menurut catatan Arnold sebagaimana dikutip Hamka dan Nashruddin Baidan, bahwa di pantai barat pulau Sumatera telah dijumpai kelompok perkampungan orang-orang Arab pada tahun 684 M atau bertepatan dengan abad 1 H pada masa pemerintahan Yasid 1, dan di Jawa pun juga sudah ada orang Arab Islam yang menetap di sana. Informasi yang diberikan Arnold ini dapat dijadikan bukti bahwa Islam telah masuk wilayah Indonesia sejak abad 1 H (VII M).[124]

Sejarah membuktikan bahwa bangsa Indonesia tidak mengadakan perlawanan terhadap para pedagang Arab Islam yang menyebarkan agama Islam di Indonesia. Fakta ini menunjukkan bahwa Islam sejak pertama kali masuk ke Indonesia datang secara damai, dan disiarkan hingga kini dengan cara-cara yang humanis, bersahabat, dan persuasif. Hal ini berbeda dengan sejarah yang menginformasikan bahwa bangsa Indonesia terus menerus melakukan perlawanan kepada Belanda yang ingin menguasai, merongrong, dan menjajah Indonesia.

---

[123] Hasyim, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia* (Jakarta: al-Ma'arif, 1981), 7.
[124] Nashruddin Baidan. *Perkembangan Tafsir al-Qur'an di Indonesia* (Solo: Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2003), 48.

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

Islam yang hadir dengan damai tanpa kekerasan ini memudahkan para saudagar Islam untuk memasukkan nilai-nilai ajaran Islam dalam jiwa bangsa Indonesia. Kondisi ini juga ikut membantu peran aktif para saudagar Islam dalam upaya pertumbuhan dan pengembangan tafsir al-Qur'ān di Indonesia.

Tafsir Indonesia adalah sebuah kajian tafsir dengan membahas karya-karya tafsir yang ditorehkan tangan dingin para mufasir, pemikir, dan intelektual Indonesia. Ada 3 istilah yang berhubungan dengan tafsir Indonesia. *Pertama*, tafsir di Indonesia. Istilah ini bisa dipahami semua karya tafsir yang ada di Indonesia, baik itu karya orang Indonesia asli seperti *Tafsir al-Misbah* yang ditulis Quraish Shihab maupun karya orang luar Indonesia seperti *Tafsīr Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl al-Qur'ān* karya Ibn Jarīr al-Ṭabarī (224- 310 H). Intinya semua tafsir yang ada di Indonesia. *Kedua*, tafsir keindonesiaan. Istilah ini dapat dipahami sebagai semua tafsir yang kajiannya kental nuansa Indonesianya, apakah itu karya orang Indonesia asli sebagaimana Hamka (1908-1981 M) dengan karyanya *Tafsir al-Azhar*, Bisri Mustofa (1915-1977 M) dengan tafsir *al-Ibriz*, dan Quraish Shihab dengan *Tafsir al-Misbah*, di mana karya-karya tafsirnya memiliki ciri khas Indonesiaan, ataupun karya orang luar negeri seperti yang dilakukan Thomas Walker Arnold (1864-1930 M), Howard M. Federspiel, dan Peter Riddell. *Ketiga*, tafsir Indonesia. Istilah ini menurut hemat peneliti lebih pas dan sesuai dengan hal-hal yang terkait dalam berbagai kajian tafsir yang dikarang para mufasir Indonesia yang kompeten terhadap ayat-ayat al-Qur'ān yang dituangkan dalam sebuah karya besarnya, baik dari sisi sumbernya, metodenya, dan corak pendekatannya.

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. Perkembangan Tafsir al-Qur'ān di Indonesia

Sejarah Indonesia menyatakan bahwa umat Islam di Indonesia menaruh perhatian yang sangat besar dalam memahami makna yang terkandung dalam al-Qur'ān. Sejak tahun 1606 M sekitar abad ke-16, salah satu naskah tertua yang dibawa pedagang VOC dari kesultanan Johor ke Rotterdam Belanda adalah al-Qur'ān.[125]

Hal ini menunjukkan bahwa perhatian dan usaha mengkaji al-Qur'ān tidak hanya terjadi pada masyarakat yang berada di pusat-pusat kajian tafsir, seperti Mekah, Madinah, dan Irak, namun kajian tentang al-Qur'ān juga terjadi di belahan bumi Indonesia. Pada abad ini, al-Qur'ān telah menjadi bagian penting dalam kehidupan masyarakat muslim Melayu.

Sistem pendidikam Islam pertama di Indonesia dalam pandangan Mahmud Yunus (1899-1982 M) tidak terlepas dari peran al-Qur'ān, bagaimana al-Qur'ān diperkenalkan pada masyarakat Muslim sejak dini melalui kegiatan pengajian al-Qur'ān baik di surau, langgar, maupun di masjid. Yunus bahkan lebih lanjut menyatakan dalam analisisnya bahwa pendidikan al-Qur'ān pada masa itu adalah pendidikan Islam pertama yang diberikan kepada anak-anak sebelum mempelajari dan diperkenalkan dengan praktek-praktek ibadah.[126]

Upaya mempelajari al-Qur'ān pada tahap berikutnya adalah mengkaji konsep tertentu dari al-Qur'ān, misalnya konsep salat dan puasa. Selanjutnya mempelajari tafsir dan *'Ulum al-Qur'ān* dalam bentuk penjelasan lisan. Selang beberapa waktu kemudian, muncul para ulama yang kompeten terhadap kajian al-

---

[125] Didin Syafruddin, "Ilmu al-Qur'an sebagai Sumber Pemikiran," dalam Taufik Abdullah (ed.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Vol. 4 (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, t.th.), 23.
[126] Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: Hidakarya Agung, 1984), 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

Qur'ān dan tafsir untuk menuangkan ilmunya dalam bentuk karya ilmiah, baik dalam bentuk terjemahan maupun karya tafsir mandiri.

Kajian terhadap al-Qur'ān menempati tempat yang paling khusus dalam masyarakat Muslim Indonesia. Sepanjang sejarah Indonesia, tafsir mengalami kemajuan dan perkembangan yang membanggakan. Hal ini tidak terlepas dari minat dan apresiasi umat Islam Indonesia yang begitu tinggi akan kajian tafsir. Oleh karena itu, terdapat periodenisasi penafsiran al-Qur'ān yang sangat signifikan dalam perkembangan kajian tafsir di Indonesia, yaitu:

a. Periode Awal: Penafsiran Lisan (Abad I H atau 7/8 M)

Islam hadir ditengah-tengah masyarakat Indonesia pada abad 1/2 H atau abad k 7/8 M, dibawa langsung oleh saudagar Arab Islam dari Jazirah Arab. Pada abad ini, usaha memahami al-Qur'ān dilakukan dengan menggunakan bahasa setempat (lokal), seperti yang diungkapkan pada pembahasan sebelumnya bahwa orang-orang Arab, ada yang menetap di Sumatera dan di Jawa. Tentunya, untuk mempermudah pemahaman terhadap kandungan al-Qur'ān, maka masyarakat Sumatera menggunakan bahasa Melayu dan masyarakat Jawa menggunakan bahasa Jawa.

Pada awalnya bahasa yang dipakai dengan menggunakan bahasa lisan (penafsiran lisan). Penafsiran lisan ini masih integral dengan ajaran Islam yang lain, seperti tauhid, fikih, akhlak, tasawuf dan lain sebagainya, dan disajikan secara praktis dalam bentuk amaliyah sehari-hari. Dengan demikian, masyarakat tidak perlu berpikir panjang karena ilmu yang diberikan dapat langsung dikerjakan secara riil.

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 populer yang dapat dirujuk pada saat itu adalah istilah *molimo* yang dikemukakan Sunan Ampel (1401-1481 M) yang mengandung makna *emoh limo* (tidak mau melakukan lima hal yang dilarang agama Islam), yang terdiri dari *emoh main* (tidak mau main judi), *emoh ngombe* (tidak mau minum minuman keras atau yang memabukkan), *emoh madat* (tidak mau menghisap candu atau ganja), *emoh maling* (tidak mau mencuri), dan *emoh madon* (tidak mau main perempuan atau berzina).[127]

Sunan Ampel tidak menjelaskan bahwa apa yang terurai dari lima hal yang dilarang tersebut adalah tafsir dari ayat-ayat al-Qur'ān. Ia hanya menyampaikan bahwa lima perkara tersebut harus ditinggalkan jika ingin selamat di dunia dan akhirat. Bila dicermati dengan seksama, ajaran Sunan Ampel tersebut ditemukan dalam tafsir ayat-ayat yang ada dalam al-Qur'ān. Ajaran *emoh main*, *emoh ngombe*, dan *emoh madat* merupakan tafsir dari Q.S. al-Māidah [5]: 90; *emoh maling* merupakan tafsir dari Q.S. al-Māidah [5]: 38-39; dan *emoh madon* merupakan tafsir dari surat Q.S. al-Māidah [5]: 5 dan Q.S. al-Isrā' [17]: 32.

Meskipun hanya satu contoh yang dikemukan dalam penafsiran secara lisan, namun contoh tersebut cukup mewakili adanya bentuk penafsiran lisan pada periode awal ini. Penafsiran dalam bentuk lisan ini cukup menyatu dalam kehidupan masyarakat Islam di Indonesia. Kurang lebih 8 abad, umat Islam dalam kondisi seperti ini, yaitu mulai abad 1 H/7 M hingga abad 7 H/15 M.

Mengingat kondisi masyarakat Indonesia yang masih baru mengenal Islam, pada periode ini juga dapat dikatakan periode islamisasi, yaitu

[127] Indal Abrar, "Potret Kronologis Tafsir Indonesia," *Esensia*, Vol.3, No.2, 2002. 191. Lihat juga Baidlowi Syamsuri, *Kisah Walisongo: Penyebar Agama Islam di Tanah Jawa* (Surabaya: Apollo, t.th.), 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

mengislamkan bangsa Indonesia yang awalnya penganut kepercayaan (*animisme*) untuk menjadi penganut Islam. Oleh karena itu, hal yang paling baik dalam memberi pemahaman tentang ayat-ayat al-Qur'ān pada masa ini dengan menggunakan penafsiran lisan. Dengan kata lain, karena islam belum membumi dalam masyarakat Indonesia, maka penafsiran dalam bentuk tertulis belum ditemukan dalam periode awal ini.

b. Periode Pertengahan (Abad ke-16-19 M)

Pada periode pertengahan ini, ulama yang mendalami tafsir mulai mengkaji tafsir dalam bentuk tulisan. Merujuk pada naskah-naskah yang ditulis ulama Aceh, memasuki abad ke-16 muncul ulama yang berusaha menulis tafsir al-Qur'ān, walaupun dilakukan dengan terpotong-potong dan dalam penggalan-penggalan surah dan ayat.

Namun demikian, pada periode ini juga ada penulisan tafsir yang berbentuk terjemahan dalam bahasa lokal, dan juga ada penulisan tafsir yang dalam bentuk karya utuh sebuah tafsir seperti karya tafsir Timur Tengah.

Pada periode ini, memasuki abad 16 ditemukan penulisan tafsir yang dilakukan dengan terpotong-potong. Setidaknya hal ini dapat dilihat dari naskah terjemahan *Tafsīr Sūrah al-Kahfi* [18]: 9 yang mengikuti tradisi *Tafsīr al-Khāzin*, namun tidak diketahui siapa penulisnya. Dilihat dari corak dan nuansanya, tafsir ini sangat kental dengan warna sufistik. Ini tentu mencerminkan bahwa penulisnya adalah orang yang mempunyai pandangan spiritual yang tinggi. Manuskrip tafsir ini dibawa dari Aceh ke Belanda oleh seorang ahli bahasa Arab dari Belanda, Erpinus (w.1624 M) pada awal abad ke-17 M dan menjadi koleksi

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

Cambridge University Library. Diduga manuskrip ini dibuat pada masa awal pemerintahan Sultan Iskandar Muda (1607-1636 M), di mana mufti kesultanannya adalah Syamsuddin al-Sumatrani (w.1630 M), atau bahkan sebelumnya, yaitu pada masa Sultan Sayyid al-Mukammil (1537-1604 M), di mana mufti kesultanannya adalah Hamzah Fansuri (w.1590 M).[128]

Informasi lain mengenai ditemukannya penggalan-penggalan beberapa surah atau ayat yang ditemukan di Sumenep Madura dan diperkirakan ditulis pada abad ke-16-18 M, yaitu surah al-Ma‘ārij [70]: 1-10 dengan menggunakan tulisan Arab berbahasa Madura.[129] Tahun penulisan kitab ini tidak dapat ditemukan, dan bahan yang digunakan untuk menulis memakai kertas kayu.[130] Fakta ini menunjukkan bahwa masyarakat Madura sudah terbiasa dengan tulisan (aksara) Arab berkat ajaran para Walisongo. Tidak heran jika mereka menulis pelajaran termasuk tafsir al-Qur’ān dengan menggunakan Arab Jawi. Naskah ini sekarang tersimpan di musium Istiqlal Jakarta.[131]

Pada periode ini juga ditemukan karya tafsir yang ditulis secara lengkap dan utuh sesuai mushaf mulai dari surat al-Fātiḥah hingga surat al-Nās. Karya tulis lengkap 30 juz ini ditulis oleh Abdur Ra’uf Singkel (1615-1693 M), seorang ulama terkemuka Aceh yang berjudul *Tarjumān al-Mustafīd* dalam bentuk terjemah bahasa Melayu.

---

[128] Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia* (Jakarta: Teraju, 2002), 43.
[129] Abror, “Potret Kronologis Tafsir Indonesia”, 192.
[130] Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir al-Qur’an di Indonesia* (Solo: Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2003), 61.
[131] Naskah ini berasal dari Sumenep Madura, tersimpan dalam koleksi Museum Istiqlal Jakarta. No. Katalog MD2124.

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

Dengan karyanya tersebut, Singkel merupakan seorang alim pertama dari Melayu yang berjasa menyiapkan tafsir lengkap al-Qur'ān dalam bahasa Melayu. Snouck Hurgronje, tanpa meneliti lebih dahulu menyimpulkan dengan gayanya yang sinis bahwa tafsir *Tarjumān al-Mustafīd* hanyalah sebuah terjemahan bahasa Melayu yang buruk dari sebuah tafsir *Anwār al-Tanzīl* karya 'Abd Allāb b. Abī al-Qāsim al-Bayḍāwī (w. 685 H/1286 M). Namun, Peter G. Riddell dan Salman Harun, dalam telaah mereka, secara meyakinkan dapat membuktikan bahwa karya tersebut adalah terjemahan dari *Tafsīr al-Jalālayn.* Hanya pada bagian tertentu saja Singkel memanfaatkan *Tafsīr al-Bayḍāwī dan Tafsīr al-Khāzin* serta beberapa tafsir lain.[132] *Tafsīr al-Bayḍāwī* merupakan tafsir yang ekstensif dan rumit, sedangkan *Tafsīr Tarjumān al-Mustafīd* modelnya singkat, jelas, dan elementer.

Pilihan Singkel terhadap *Tafsīr al-Jalālayn* merupakan pilihan yang tepat, mengingat tafsir ini sederhana, jelas, dan ringkas, sehingga cocok untuk para pemula. Apalagi jika mengingat kondisi masyarakat Indonesia pada abad 17 M yang berada dibawah penjajahan Belanda. Sedangkan memilih tafsir yang rumit membutuhkan tingkat intelektual yang tinggi, hal ini bukanlah pilihan yang tepat. Karena jika hal tersebut dilakukan, sasaran yang hendak dicapai dalam penyebaran agama Islam akan sulit dicapai.

Memasuki abad 19 M kajian tafsir di Indonesia ditandai dengan munculnya sebuah karya tafsir fenomenal yang berjudul *Tafsīr Maraḥ labīd* karya

---

[132] PG. Riddel dan Salman Harun adalah dua orang sarjana yang meneliti tafsir karya Singkel. Riddel berasal dari Australia, sedangkan Harun adalah seorang doktor dari UIN Jakarta. Baca Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVII: Akar Pembaharuan Islam Indonesia* (Bandung: Mizan, 2000), 248.

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

Syeikh Nawawi al-Bantani (1813-1897 M) yang ditulis di Mekkah pada tahun 1886 M dan dicetak di Kairo pada tahun 1887 M. Sebelum dicetak, naskahnya disodorkan kepada ulama Mekah dan Madinah untuk diteliti. Atas kecemerlangannya menulis tafsir itu, ulama Mesir memberi gelar pada Nawawi al-Bantani dengan sebutan *Sayyid 'Ulamā' al-Ḥijāz*. Nawawi al-Bantani adalah ulama yang paling menonjol pada abad 19 M dan telah menghasilkan lebih dari 100 karya dalam berbagai disiplin ilmu, mulai figh, akhlak, tasawwuf, tata bahasa Arab, hingga tafsir.

Karya tafsir monumental ini terdiri dari dua jilid sebanyak 985 halaman. Mazhab tafsir yang dirujuknya bercorak Sunnī sekalipun dalam beberapa bagian merujuk pada tafsir dari kalangan Mu'tazilah, terutama *al-Kashshāf*. Ia juga dapat dikatakan seorang neo klasik karena telah memberi tempat penting bagi karya ulama pertengahan, seperti *Tafsīr Ibn Kathīr* dan *Tafsīr al-Jalālayn*, serta pada saat yang sama juga merespons perkembangan kontemporer.

Kemunculan tafsir *Tarjumān al-Mustafīd* dan *Tafsīr Maraḥ Labīd* terdapat rentang waktu yang cukup panjang, terjadi kevakuman tafsir di Indonesia selama kurang lebih dua abad. Di antara asumsi yang dapat dijadikan jawaban atas kevakuman tersebut adalah kondisi objektif bangsa Indonesia yang sedang berada dalam cengkraman penjajah.

Pada rentang waktu ini bukan tidak ada karya tafsir Indonesia, tetapi yang diketemukan hanya potongan beberapa ayat saja, misalnya sebuah karya tafsir yang menggunakan bahasa Melayu-Jawi, yaitu kitab *Farā'id al-Qur'ān*. Tafsir ini tidak diketahui siapa penulisnya. Tafsir ini juga ditulis dalam bentuk yang sangat

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

sederhana, dan tampak lebih sebagai artikel tafsir, sebab hanya terdiri dari dua halaman dengan huruf kecil dan spasi rangkap. Objek penafsiran naskah ini adalah surah al-Nisā' [4]: 11-12 yang berbicara tentang hukum waris.

Keterangan yang diberikan sederhana tetapi lebih dari sekedar terjemah. Naskahnya masuk dalam sebuah buku koleksi beberapa ulama Aceh, yaitu *Jāmi' al-Jawāmi' al-Muṣannafāt*. Manuskrip buku ini disimpan di perpustakaan Universitas Amsterdam.[133] Munculnya tafsir ini menunjukkan bahwa pada akhir abad ke-19 M sistematika penyajian tafsir tematik sudah dikenal, meskipun dalam bentuknya yang sangat sederhana.

c. Periode Modern (Abad ke-20 M)

Pada periode ini, kajian tafsir di Indonesia mengalami perkembangan yang pesat. Beragam model dan corak tafsir muncul, mulai dari sekedar terjemah al-Qur'ān (*tafsirīyah*) hingga karya tafsir utuh dan bahkan diapresiasi dunia International. Meski demikian, masih ada kajian tafsir dalam bentuk dan model.

Kajian tafsir yang diulas utuh, lengkap dan terperinci dalam bentuk 30 juz secara urut sesuai urutan mushaf yang dimulai dengan surat al-Fātiḥah dan diakhiri dengan surat al-Nās dengan metode analitis, tampak dalam penafsiran yang ditampilkan oleh Hamka (1908-1981 M) dalam karya tafsirnya yang berjudul *Tafsir al-Azhar*, dan tafsir karya Quraish Shihab yang berjudul *Tafsir al-Misbah.* Dua karya ini merupakan karya fenomenal sebuah tafsir yang menjadi kebanggaan masyarakat Indonesia yang diakui dunia International.

[133] Syafruddin, "Ilmu al-Qur'an sebagai Sumber Pemikiran," 54.

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 al-Azhar terdiri dari 30 jilid sesuai dengan jumlah juz yang ada dalam al-Qur'ān. Dalam setiap jilid, Hamka menafsirkan 1 juz dari ayat-ayat yang ada dalam al-Qur'ān. Hamka menggunakan kata *juzu'* dalam setiap jilid tafsirnya. Sedangkan Quraish Shihab menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ān yang terdiri dari 30 juz menjadi 15 jilid (volume). Dalam setiap volume tafsirnya, Quraish Quraish kadangkala mengupas tuntas 1 surah dalam al-Qur'ān, kadangkala 2 surah, dan juga ada yang lebih dari 3 surah, seperti dalam volume 1 mengupas tuntas surah al-Fātiḥah dan al-Baqarah, vol. 3 hanya 1 surah, yaitu al-Māidah, dan vol. 9 menafsirkan lebih dari 3 surah, yaitu surah al-Ḥajj, al-Mukminūn, al-Nūr, dan al-Furqān.

Tafsir yang ditulis secara utuh terdiri dari 30 juz yang ditulis secara runtut sesuai dengan urutan dalam mushaf dalam bentuk tafsir terjemah (*tafsīrīyah*) dapat ditemukan dalam karya-karya berikut ini, misalnya *Tafsir Qur'an Karim* (1922) karya Mahmud Yunus (1899-1982 M), *Tafsir al-Qur'an al-'Aẓīm* (1923) karya Raden penghulu Tafsir Anom V (1854-1933 M), *al-Furqān fī Tafsīr al-Qur'ān* (1928) karya A. Hasan (1887-1958 M), *Qoer'an Indonesia* (1932) yang diterbitkan Syarikat Kwekschool Moehammadiyah, *Tafsir Hibarna* (1934) karya Iskandar Idris (1900-1982 M), *Tafsir al-Syamsiyah* (1935) karya Ahamd Sanusi (1889-1950 M), *Qur'an Karim* (1938) karya Mahmud Yunus (1899-1982 M). Selain itu, juga ada *Tafsir Qur'an Bahasa Indonesia* (1942) karya Mahmud Aziz, *Tafsir Qur'an Karim* yang ditulis oleh tiga orang Sumatera, yakni Halim Hasan, Arifin Abbas, dan Abdurrahim Haitami, *Tafsir al-Qur'ān Karim* (1942) karya Zainuddin al-Hamidy dan Fachruddin Hs, *Tafsir Sinar* karya Malik Ahmad, *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

Ibrīz (1950) karya Bisri Mustofa (1915-1977 M), *Tafsir Al-Qur'an Al-Majid Al-Nur* (1952) dan *Tafsir al-Bayan* (1966) karya TM Hasby Ash-Shiddieqy (1904-1975 M), *Al-Qur'ān dan Terjemahnya* serta *al-Qur'ān dan Tafsirnya* (1967) karya Yayasan Penyelenggara Penterjemah al-Qur'ān, Departemen Agama RI, *Terjemah dan Tafsir al-Qur'ān* (1978) karya Bakhtiar Surin, *al-Qur'ān bacaan Mulia* karya H.B Jassin (1917-2000 M), *al-Kitabul Mubin* karya Muh. Ramli (1889-1981 M), *Tafsir Rahmat* (1983) karya Oemar Bakry, dan yang lainnya.

Selain itu, sebagian peminat kajian tafsir di Indonesia memilih juz-juz tertentu dari al-Qur'ān sebagai bahan kajian dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ān. Salah satunya adalah *Juz 'Amma*. Juz ini memuat surat-surat pendek dalam al-Qur'ān yang sering dibaca oleh imam salat dan banyak dihafal oleh umat Islam di Indonesia. Oleh karena itu, tidak heran jika sebagian ulama Indonesia memusatkan pikiran dan keilmuannya untuk memakai *Juz 'Amma* sebagai obyek penafsiran al-Qur'ān, misalnya *al-Burhan: Tafsir Juz 'Amma* (1922) karya Hamka (1908-1981 M), *al-Hidayah: Tafsir Juz 'Amma* (1930) karya A. Hasan (1887-1958 M), *Tafsir Al-Qur'an Juz 'Amma dengan Bahasa Jawa* (1938) karya Hadikusuma, *Tafsir Bahasa Boegisnja Soerah Amma* karya Anre Gurutta H.M. As'ad (w. 1952 M), *al-Abror: Tafsir Juz 'Amma* (1960) karya Mushtofa Baisa, dan lain-lain.

Ada juga para peminat kajian tafsir yang memfokuskan surah-surah tertentu dalam al-Qur'ān sebagai bahan penulisan dalam memahami maksud yang terkandung dalam al-Qur'ān, seperti *Tafsir al-Qur'ān Karim*, *Yaasin* (1951) karya Adnan Yahya Lubis, *Tafsir Surah Yaasin dengan Keterangan* (1951) karya A.

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

Hasan (1887-1958 M), *Tafsir Surah Yaasin* (1978) karya Zainal Abidin Ahmad, Tafsir Surah Yasin karya Bisri Musthofa (1915-1977 M), *Tafsir Surat al-Kahfi dengan Bahasa Melajoe* (1920) karya Abdoel Wahid Kari Moeda bin Muhammad Siddik, *Kanzur al-Raḥmah wa luth fī tafsīr sūrat al-Kahf*, *Tajrij Qulūb al-Mu'minīn fī Tafsīr Sūrat Yāsīn*, *Kasf al-Sa'ādah fī Tafsīr Sūrat Wāqi'ah*, *Hidāyah Qulūb al-Shibyān fī Faḍāil Sūrat Tabārak al-Mulk min al-Qur'ān*, *Tafsīr Sūrat al-Falaq*, *Tafsīr Surat al-Nās* karya Ahamd Sanusi (1889-1950 M). Di samping itu, juga kajian tafsir yang mengacu pada surah al-Fatihah sebagai obyek kajian, misalnya Risaalatoel Faatihah (1938) karya A. Hasan (1887-1958 M), *Tafsir al-Qur'ān Karim Surah al-Fatihah* (1955) karya M. Nur Idris, *Kandungan al-Fatihah* (1956) karya Bahroem Rangkuti, *Samudera al-Fatihah* (1972) karya Bey Arifin (1917-1995 M), dan lain-lain.

Pada masa ini para intelektual Muslim Indonesia semakin kreatif dalam mengembangkan karya tafsir di Indonesia. Kajian tafsir mengalami perkembangan yang sangat pesat, setidaknya pada periode ini bermunculan karya tafsir dengan beragam metode dan corak. Namun yang terlihat mendominasi pada masa ini karya tafsir dengan model tematik, yang merespon perkembangan yang sedang terjadi di tengah-tengah masyarakat, seperti persoalan gender, perkembangan politik, hubungan dengan non muslim, dan lain-lain.

Tidak ketinggalan karya tafsir yang berkonsentrasi pada tema-tema tertentu sebagai obyek kajian dalam menafsirkan al-Qur'ān, misalnya *Rangkaian Tjerita dalam al-Qur'ān* (1963) karya Bey Arifin (1917-1995 M), *al-Qur'ān tentang Wanita* (1969) karya M. Said, *Ayat-ayat Hukum: Tafsir dan Uraian-*

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

Uraian Perintah dalam al-Qur'ān (1976) karya Dahlan Saleh, *Tafsir Ayat Ahkam tentang Beberapa Perbuatan Pidana dalam Hukum Islam* (1984) karya Nasikun, kedua karya terakhir ini memilih ayat-ayat hukum sebagai obyek kajian dalam menafsirkan al-Qur'ān, dan lain-lain.

Di sisi lain juga ada karya tafsir *Konsep Kufr dalam al-Qur'ān: Suatu Kajian Teologis dengan Pendekatan Tafsir Tematik* (1991) karya Harifuddin Cawidu, *Tafsir al-Amanah* (1992), *Membumikan al-Qur'ān* (1992), *Studi Kritis Tafsir al-Manar*, *Lentera Hati* (1994), *Wawasan al-Qur'ān*, *Tafsir Maudhu'i Perbagai Persoalan Umat* (1996), *Mu'jizat al-Qur'ān* (1997), *Yang Tersembunyi* (2000), *Perempuan* (2005) karya M. Quraish Shihab, *Tafsir bi al-Ma'thur: Pesan Moral al-Qur'ān* (1993) karya Jalaluddin Rahmat, *Argumen Kesetaraan Gender: Perspektif al-Qur'an* (1999) karya Nasaruddin Umar, *Dalam Cahaya al-Quran: Tafsir Sosial Politik al-Qur'an* (2000) karya Syu'bah Asa, dan lain-lain.

Ini menunjukkan bahwa pada periode ini, ada perkembangan menarik dalam kajian tafsir al-Qur'ān di Indonesia. Seiring dengan perkembangan zaman, ilmu pengetahuan dan teknologi, maka semakin banyaklah intelektual Muslim Indionesia yang berlatar belakang pendidikan umum mengkaji, menulis, dan menafsirkan al-Qur'ān. Misalnya, Ahmad Baiquni, seorang doktor di bidang nuklir dari Universitas Chicago menghasilkan sebuah karya yang berjudul *al-Qur'ān, Ilmu Pengetahuan dan Tehnologi.*

Demikian pula, Baharuddin Lopa, seorang doktor ilmu hukum dari Universitas Diponegoro Semarang menulis *al-Qur'ān dan Hak-hak Azazi Manusia* (1996), Dawam Rahardjo, Guru Besar Ekonomi dari Universitas

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

Muhammadiyah Malang yang menulis karya *Ensiklopedi al-Qur'ān*, Agus Mustofa seorang ilmuan yang menghasilkan karya tafsir dalam serial diskusi tasawwufnya dengan tema bermacam-macam mulai dari *Ternyata Akherat Tidak Kekal* hingga *Ternyata Adam Tak Diusir Dari Surga*, dan Musta'in Syafi'i dalam karyanya *Tafsir Bahasa Koran.*

3. Karakteristik Tafsir di Indonesia

Corak tafsir di Indonesia terus menerus mengalami perkembangan sesuai dengan perkembangan sosial budaya masyarakat. Sejak masuknya Islam di Indonesia, kajian al-Qur'ān selalu merujuk pada model pemahaman yang diterapkan oleh ulama abad pertama Islam, karena Islam datang ke Indonesia dibawa oleh saudagar-saudagar Islam yang berdagang sambil menyiarkan Islam. Seiring dengan perkembangan zaman, masyarakat Indonesia memiliki minat yang tinggi untuk mengkaji tafsir al-Qur'ān. Kajian tafsir ini tidak hanya merujuk pada ulama abad pertengahan saja, namun juga mengacu pada karya ulama modern, sehingga memunculkan karakteristik unik yang menjadi ciri khas tafsir di Indonesia.

a. Bentuk Tafsir Indonesia

Rujukan yang dipergunakan mufasir Indonesia dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ān merujuk pada rujukan yang dipakai juga oleh mufasir-mufasir yang berada di pusat-pusat Islam, yaitu *tafsīr bi al-ma'thūr* (tafsir yang disandarkan pada keterangan Nabi, sahabat, dan *tābi'īn*) dan *tafsīr bi al-ra'y* (penafsiran al-Qur'ān yang menggunakan kaidah bahasa sebagai patokan dengan mempertajam

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

akal dalam tafsirannya dan tidak memprioritaskan riwayat dari Nabi, sahabat, dan *tābi'īn*.

Tafsir di Indonesia yang berbentuk *tafsīr bi al-ma'thūr* tampak pada karya Jalaluddin Rahmat yang berjudul *Tafsir bi al-Ma'thur: Pesan Moral al-Qur'ān* yang merujuk pada *Tafsīr al-Durr al-Manthūr* karya Jalāl al-Dīn al-Suyuṭī (1445-1505 M). Cukup menarik untuk dikaji lebih lanjut, mengapa *tafsīr bi al-ma'thūr* tidak banyak diminati oleh para penulis tafsir di Indonesia. Fenomena ini nampaknya semakin mengukuhkan pernyataan Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān (1925-1999 M) yang mengatakan bahwa *tafsīr bi al-ra'y* mengalahkan kepopuleran *tafsīr bi al-ma'thūr*.[134] Hal ini dapat dipahami bahwa akal yang diberikan oleh Allah kepada umat manusia memiliki keistimewaan yang selalu muncul dan berkembang sesuai perkembangan zaman. Tentunya hal dapat dicapai secara sempurna jika tidak berlawanan dengan syariat yang telah ditentukan.

Tafsīr bi al-ra'y ini ada yang terpuji (*maḥmūd*) dan ada yang tercela (*maẓmūm*). *Tafsīr bi al-ra'y* yang tepuji adalah yang mengkombinasikan antara kaidah bahasa dan syariat, seperti *Tafsir al-Azhar*, *Tafsir al-Misbah*, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, dan lain-lain. Sedangkan yang tercela adalah tafsir yang semata-mata menggunakan akal dan menyimpang dari kaidah syariat dan kaidah bahasa Arab.

b. Metode Tafsir Indonesia

Dilihat dari segi metode, tafsir-tafsir al-Qur'ān yang muncul di Indonesia menggunakan tiga metode dari empat metode yang diperkenalkan 'Abd al-Ḥayy

[134] al-Qaṭṭān, *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 342.

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-Farmāwī, yaitu metode *ijmālī*, *taḥlīlī*, dan *mawḍū'ī*. Untuk metode *muqārin*, penulis belum mendapatkan data yang kongkrit, siapa yang memakai metode ini dalam menafsirkan al-Qur'ān. Namun demikian, Nashruddin Baidan mengungkap lengkap akan metode *muqārin* beserta aplikasinya terhadap ayat-ayat yang beredaksi mirip dalam karyanya *Metode Penafsiran al-Qur'ān: Kajian Kritis terhadap Ayat-ayat yang Beredaksi Mirip* (2002).

Penerapan metode *ijmālī* dalam menafsirkan makna ayat-ayat al-Qur'ān, misalnya tampak pada *Tafsir Qur'an Karim* (1922) karya Mahmud Yunus (1899-1982 M), *Tafsir Rahmat* (1981) karya Oemar Bakry, *Tafsir al-Bayan* (1966) karya Hasby As Shiddieqy (1904-1975 M), *al-Ibrīz* (1950) karya Bisri Mustofa (1915-1977 M), dan lainnya. Untuk tafsir Indonesia yang menerapkan metode *taḥlīlī*, misalnya *Tafsir al-Azhar* karya Hamka yang terdiri dari 30 volume sesuai jumlah juz yang ada dalam al-Qur'ān, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an* (2003) karya M. Quraish Shihab yang terdiri dari 15 volume, dan *Al-Qur'an dan Tafsirnya* (1967) karya sekelompok ulama yang kompeten terhadap penafsiran al-Qur'ān yang dinaungi Departemen Agama Republik Indonesia.

Sementara tafsir Indonesia yang mengaplikasikan metode *mawḍū'ī*, misalnya *Samudera al-Fatihah* (1972) karya Bey Arifin (1917-1995 M), *Konsep Kufr dalam al-Qur'an: Studi Kajian Teologis dengan pendekatan Tafsir Tematik* (1991) karya Harifuddin Cawidu, *Konsep Perbuatan Manusia menurut al-Qur'an: Suatu Kajian Tematik* (1992) karya Jalaluddin Rahmat, *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam al-Qur'an* (1992) karya Musa Asy'arie, *Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir Sosial berdasarkan Konsep-konsep Kunci* (1996)

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

karya Dawam Raharjo, *Menyelami Kebebasan Manusia: Telaah Kritis terhadap Konsepsi al-Qur'an* (1996) karya Machasin, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudli'i Pelbagai Persoalan Umat* (1996) karya Quraish Shihab, *Ahl al-Kitab: Makna dan Cakupannya* (1998) Muhammad Ghalib Mattola, *Argumen Kesetaraan Gender: Perspektif al-Qur'an* (1999) karya Nasaruddin Umar, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir* (1999) karya Zaitunah Subhan, *Tafsir bi al-Ra'yi: Upaya Menggali Konsep Wanita dalam al-Qur'an: Mencermati Konsep Kesejajaran Wanita dalam al-Qur'an* (1999) karya Nashruddin Baidan, *Tafsir Hijri: Kajian Tafsir al-Qur'an Surat al-Nisa'* (2000 M) karya Didin Hafidhuddin, *Dalam Cahaya al-Quran: Tafsir Sosial Politik al-Qur'an* (2000 M) karya Syu'bah Asa, *Jiwa dalam al-Qur'an: Solusi Krisis Keruhanian Manusia Modern* (2000) karya Ahmad Mubarak, *Tafsir Tematik al-Qur'ān tentang Hubungan Sosial antar Umat Beragama* (2000) karya Majlis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam PP. Muhammadiyah, *Tafsir Maudlu'i: Solusi Qur'ani atas Masalah Sosial Kontemporer* (2001) karya Nashruddin Baidan, *Tafsir Tarbawi: Pesan-pesan al-Qur'an tentang Pendidikan* (2013) Kadar M. Yusuf, dan lainnya.

c. Corak Tafsir Indonesia

Jika dilihat dari segi coraknya, karya-karya tafsir di Indonesia memiliki corak yang beragam. Ada tafsir yang karakteristiknya menonjolkan corak *adabī ijtimā'ī* (sastra budaya kemasyarakatan), yaitu suatu corak tafsir yang menjelaskan petunjuk ayat-ayat al-Qur'ān yang berkaitan langsung dengan problem kehidupan masyarakat. Hal ini tampak pada penafsiran ayat-ayat al-Qur'ān yang tertuang dalam *Tafsir al-Azhar* karya Hamka dan *Tafsir al-Misbah* karya M. Quraish

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

Shihab. Namun demikian, jika *Tafsir al-Azhar* ditelaah lebih jauh tampak juga kajian tafsirnya bercorak kalam dan teologi. Sedangkan *Tafsir al-Misbah* juga menonjol corak bahasanya (*lughawī*).

Selain itu, ada juga karya tafsir yang menonjol corak sufinya, seperti *Tafsir Sufi Surah al-Fatihah* karya Jalaluddin Rahmat. Sementara tafsir bercorak ilmiah, misalnya *Samudera al-Fatihah* (1972) karya Bey Arifin (1917-1995 M), *Ayat-ayat Semesta: Sisi-sisi al-Qur'an yang Terlupakan* (2008) karya Agus Purwanto, dan *Tafsir Salman: Tafsir Ilmiah atas Juz 'Amma* (2014) karya Tim Tafsir Ilmiah Salman ITB. Tafsir yang bercorak *fiqhī* dapat ditemukan dalam karya Q. Shaleh, A.A. Dahlan, dan M.D. Dahlan dalam karyanya *Ayat-ayat Hukum: Tafsir dan Uraian-uraian Perintah dalam al-Qur'ān* (1976), dan Nasikun dalam karya *Tafsir Ayat Ahkam tentang Beberapa Perbuatan Pidana dalam Hukum Islam* (1984), *Tafsir Ayat Ahkam: Tafsir Tematik Ayat-ayat Hukum* (2011) karya Kadar M. Yusuf, dan *Tafsir Ahkam Ayat-ayat Ibadah* (2016) Muhammad Amin Suma.

Sedang corak yang ditampilkan dengan kombinasi corak *ṣūfī*, *falsafī*, *'ilmī*, dan *i'tiqādī* dapat ditemukan dalam karya tafsir Agus Mustofa dalam serial diskusi tasawufnya, seperti *Ternyata Akherat Tidak Kekal*, *Terpesona di Sidratul Muntaha*, *Tak Ada Azab Kubur*, *Tahajud Siang Hari Dluha Malam Hari*, dan lainnya.

Hal di atas menunjukkan bahwa kajian tafsir di Indonesia semakin lama semakin mengalami perkembangan yang cukup membanggakan, dan disampaikan

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

dengan beragam metode dan corak penafsiran. Ini sekaligus juga menunjukkan bahwa minat terhadap kajian tafsir di Indonesia juga cukup tinggi.

C. Eklektisisme dalam Berbagai Perspektif

Dalam menafsirkan al-Qur'ān, mufasir dituntut untuk mendialogkan antara al-Qur'ān sebagai teks yang terbatas, dengan perkembangan problem sosial kemanusiaan yang dihadapi manusia sebagai konteks yang tak terbatas. Oleh karenanya, tidak berlebihan bila Muḥammad Shaḥrūr menyatakan bahwa al-Qur'ān harus selalu ditafsirkan sesuai dengan tuntutan kebutuhan era kontemporer yang dihadapi manusia.[135] Kondisi objektif ini pada akhirnya memunculkan adanya metode-metode baru dalam penafsiran al-Qur'ān yang sesuai dengan perkembangan situasi sosial, budaya, dan ilmu pengetahuan yang dihadapi mufasir. Salah satunya adalah metode eklektisisme. Untuk itu, dalam sub bab ini akan dijelaskan tentang definisi eklektisisme, sejarah munculnya metode eklektisisme, serta tokoh-tokoh yang memperkenalkan metode eklektisisme.

1. Definisi Eklektisisme

Istilah eklektik terambil dari bahasa Inggris *eclectic* yang memiliki arti pemilihan sesuatu yang dianggap terbaik dari beberapa doktrin, metode, atau gaya, dan susunan dari bagian-bagian yang diambil dari berbagai sumber.[136] Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, eklektisisme mempunyai makna paham atau aliran filsafat yang mengambil yang terbaik dari semua sistem.[137] Lorens

---

[135] Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān*, 33.
[136] M. Taufik, "Metode Eklektik," dalam http://mtaufikf.blogspot.com. (29 November 2013), 1.
[137]http://kbbi.web.id/eklektisime,- definisi kata eklektisisme.

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

Bagus mengartikan eklektisisme sebagai suatu sikap berfilsafat yang mengambil teori yang sudah ada, dengan memilah mana yang disetujui dan mana yang tidak, sehingga dapat selaras dengan semua teori yang diambilnya.[138]

Sedangkan A. Qadri Azizy dalam bukunya yang berjudul *Eklektisisme Hukum Nasional*, *Kompetisi Antara Hukum Islam dan Hukum Nasional* mendefinisikan eklektisisme dengan suatu sistem (agama atau filsafat) yang dibentuk dengan kritis untuk memilih yang terbaik dari berbagai sumber dan doktrin.[139] Menurut Masdar Hilmi, eklektisisme dalam bahasa yang sederhana bermakna campur-campur. Dalam artikelnya yang berjudul *Eklektisisme Islam Indonesia*, Hilmi menggambarkan bahwa Islam di Indonesia adalah versi keberagaman yang eklektik; campur-campur. Keberagaman di Indonesia yang merefleksikan eklektisisme Islam yang penuh makna dan kearifan kultural. Salah satu kekuatan keberagaman eklektik adalah kemampuan meruangkan perbedaan dan multikulturalisme. Islam eklektik tetap memperhatikan kompoisi ideal dalam sebuah persilangan budaya antara elemen inti dan elemen pinggiran.[140]

Berangkat dari definisi di atas, dapat disimpulkan bahwa eklektisisme merupakan sikap untuk mengambil teori yang sudah ada, dengan mengambil nilai yang berguna dan dapat diterima, sehingga tercipta sistem terpadu. Istilah metode eklektik juga bisa diartikan dengan metode yang tersusun dari segi-segi positif berbagai metode; metode campuran, kombinasi, dan metode pilihan; metode pilihan dan gabungan dari dua metode atau lebih. Intinya, eklektik adalah istilah

---

[138] Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia Pustaka Umum, 2000), 181.
[139] A. Qadri Azizy, *Eklektisisme Hukum Nasional*, *Kompetisi antara Hukum Islam dan Hukum Nasional* (Yogyakarta: Gama Media, 2002), vii.
[140] Masdar Hilmy, "Eklektisisme Islam Indonesia," *Kompas* (09 Desember 2014), 2.

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

yang digunakan dalam praktek pemakaian ciri-ciri metode yang berbeda, di mana eklektik memiliki makna pemilihan dan penggabungan.[141]

Dalam perkembangannya, bentuk eklektisisme juga digunakan sebagai metode dalam penafsiran, yang dikenal dengan istilah metode eklektik. Di dalam bahasa Arab, metode eklektik ini menggunakan beberapa istilah,[142] yaitu *al-ṭarīqah al-intiqā'īyah*, *al-ṭarīqah al-mukhtārah*, *al-ṭarīqah al-tawfīqīyah*, *al-ṭarīqah al-mazdūjah*. Sedangkan dalam wacana penafsiran ayat-ayat al-Qur'ān, istilah eklektisisme ditemukan padanan maknanya dengan kata *tawfīq*, sebagaimana ungkapan Ibn 'Āshūr, *Wa immā 'alā wajh al-tawfīq bayn al-ma'nā al-qur'ānī wa bayn al-masāil al-ṣaḥīḥah min al-'ilm ḥayth yumkin al-jam'* (Penafsiran ayat-ayat al-Qur'ān itu kadangkala menggunakan metode kombinasi (eklektik) antara pesan-pesan Qur'ānī dan persoalan-persoalan keilmuan yang otentik selama bisa dikumpulkan dan digabungkan).[143] Selain itu, model eklektisisme dalam penafsiran juga terungkap dalam pernyataan Muṣṭafā Muḥammad al-Ḥadīdī al-Ṭayr ketika mendeskripsikan metode penafsiran Aḥmad Muṣṭafā al-Marāghī (1881-1945 M), *ra'yuh fī al-tawfīq bayn al-'ilm wa al-falsafah wa bayn al-qur'ān* (Penafsirannya (al-Marāghī) mengkombinasikan antara ilmu pengetahuan, filsafat, dan ayat-ayat al-Qur'ān).[144]

---

[141] Ishlahul Muslimin Senteluk, "Metode Eklektik (*al-Ṭarīqah al-Mukhtārah*)," dalam http://ishmu.wordpress.com. (08 Juni 2012), 3.
[142] Ahmad Fuad Efendy, *Metodologi Pembelajaran Bahasa Arab* (Malang: Misykat, 2005), 71.
[143] Muḥammad Ṭāhir b. 'Āshūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1999), 40.
[144] Muṣṭafā Muḥammad al-Ḥadīdī al-Ṭayr, *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-'Aṣr al-Ḥadīth* (Kairo: Majma' al-Buḥūth al-Islāmīyah, 2000), 100.

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. Sejarah Metode Eklektisisme

Metode eklektik merupakan suatu upaya yang dilakukan para pakar Barat untuk menyempurnakan metode *audio lingual* yang sangat popular pada tahun 1960 M.[145] Pada saat itu, metode eklektik adalah istilah yang kadang-kadang digunakan bagi praktik pemakaian ciri-ciri beberapa metode yang berbeda dalam pengajaran bahasa.[146] Munculnya metode ini merupakan kreatifitas seseorang yang mengajar bahasa Arab untuk mengefektifkan proses belajar mengajar bahasa asing. Metode ini juga memberi kebebasan untuk menciptakan variasi metode.[147]

Kehadiran metode eklektik dalam pengajaran bahasa, berawal dari ketidakpuasan seseorang terhadap metode lain atau metode sebelumnya. Awalnya metode ini digunakan dalam metode pembelajaran bahasa Arab. Banyak sekali metode-metode dalam pembelajaran bahasa Arab yang memiliki perbedaan antara yang satu dengan lainnya, yang diakibatkan adanya teori-teori bahasa yang berbeda, jenis-jenis diskripsi yang beragam, dan ide-ide yang bermacam-macam.

Metode eklektik yang memiliki definisi menggabungkan dan memilih metode yang terbaik, dapat dilakukan dengan menyajikan bahan pelajaran bahasa asing melalui bermacam-macam kombinasi berbagai metode, baik itu metode *direct*, metode *grammar-translation*, maupun metode *reading* dalam pembelajaran bahasa Arab. Proses pengajaran lebih banyak ditekankan pada kemahiran berbicara, menulis, membaca, dan memahami tentang berbagai hal

---

[145] Henry Guntur Tarigan, *Strategi Pengajaran dan pembelajaran Bahasa* (Bandung: Angkasa, 1993), 116.
[146] Richard Jack, Jhon Platt, and Heidi Weber, *Language Dictionary of Opplied Languistics* (London: Longaran, 1987), 89.
[147] Acep Hermawan, *Metodologi Pembelajaran Bahasa Arab* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2011), 196.

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

tertentu. Metode ini juga lahir sebagai bentuk usaha pemilihan dan penggabungan berbagai metode yang sudah ada, yaitu metode tata bahasa, terjemah, metode langsung, dan metode *audio lingual*.

Dengan metode eklektik, diharapkan seseorang dapat melatih diri dalam berbicara dengan menggunakan bahasa Arab, baik secara individu maupun kelompok, dengan orang lain sesuai perbendaharaan kata-kata yang dikuasai. Tentunya, metode ini harus diterapkan dengan persiapan yang baik, sistematis, dan sungguh-sungguh dalam mempraktekkannya,[148] sehingga kegiatan belajar mengajar menjadi sangat variatif dan tidak hanya terfokus pada satu kegiatan.

Pembelajaran bahasa Arab menghadapi kondisi objektif yang berbeda-beda antara satu negara dengan negara yang lain, antara satu lembaga dengan lembaga yang lain, dan antara satu kurun waktu dengan kurun waktu yang lain. Kondisi objektif ini meliputi tujuan pembelajaran, kondisi, keadaan, sarana, prasarana, dan lain sebagainya. Oleh karena itu, metode eklektik diharapkan memacu kegiatan seseorang dalam belajar bahasa Arab dengan baik sesuai dengan konsep dasar metode eklektik[149] dan langkah-langkah penggunaanya,[150] walau dalam penerapannya tentu masih ada sisi kelebihan dan kelemahannya.[151]

---

[148] Ahmad Izzan, *Metodologi Pembelajaran Bahasa Arab* (Bandung: Humaniora, 2009), 111.

[149] Konsep dasar metode elektik ini berpijak pada beberapa argumentasi, yaitu [a] setiap metode mempunyai kelebihan dalam pembelajaran yang digunakan dalam pengajaran bahasa asing; [b] tidak ada metode yang sempurna atau tidak ada metode yang salah, tetapi semuanya mempunyai kelebihan dan kekurangan masing-masing. Kelebihan itu dapat digunakann untuk mengefektifkan pembelajaran; [c] setiap metode memiliki latar belakang, karakteristik, dan dasar pikiran yang berbeda. Bahkan, metode itu muncul karena karena menolak metode sebelumnya. Jika metode-metode tersebut digabungkan, maka menjadi sebuah kolaburasi yang saling menyempurnakan; [d] tidak ada suatu metode yang sesuai dengan semua tujuan, semua peserta pembelajaran, dan semua program pengajaran bahasa asing; [e] Yang terpenting dalam pengajaran adalah memberi perhatian kepada peserta pembelajaran dan memenuhi kebutuhannya; [f] setiap pengajar mempunyai kebebasan untuk menggunakan langkah-langkah dan tehnik-tehnik dalam menggunakan metode pengajaran yang sesuai dengan kebutuhan para peserta pembelajaran yang sesuai dengan

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

Metode eklektik berkaitan erat dengan subjektifitas seseorang (pengajar), yang seringkali dihadapkan dengan keharusan memilih prosedur yang paling esensial dalam pembelajaran dengan efisien. Dalam hal ini, seseorang diharapkan untuk melukiskan secara tepat hal-hal yang berkaitan erat antara eklektisisme dengan subjektivisme, sehingga semua aspek metode yang berbeda dapat diseleksi dan dikombinasikan, dapat dipilih dan digabungkan.

Metode eklektik dapat menjadi metode yang ideal apabila didukung oleh penguasaan yang memadai terhadap berbagai macam metode. Seseorang tersebut dapat mengambil secara tepat segi-segi kekuatan dari setiap metode yang bermanfaat dan efektif, dan menyesuaikannya dengan kebutuhan program pembelajaran yang diampunya, lalu menerapkannya dengan proporsional.[152]

---

kemampuannya. Muḥammad ʻAlī al-Khawlī, *Asālīb Tadrīs al-Lūghah al-ʻArabīyah* (Riyad: Dār al-ʻUlūm, 1989), 25-26.

[150] Langkah-langkah metodis penerapan metode eklektik, yaitu [a] pendahuluan; [b] memberikan materi; dialog-dialog pendek yang rileks, dengan tema aktifitas sehari-hari secara berulang-ulang. Materi ini disajikan secara lisan dengan gerakan-gerakan, isyarat-isyarat, dramatisasi-dramatisasi maupun gambar-gambar; [c] diarahkan untuk disiplin menyimak dialog-dialog, dan menirukannya dengan baik dan lancer; [d] dibimbing untuk mempraktekkan dialog-dialog tersebut dengan orang lain secara bergiliran; [e] setelah lancar menerapkan dialog-dialog tersebut, maka seseorang memberi teks bacaan yang temanya berkaitan dengan dialog-dialog tersebut, selanjutnya memberi contoh cara membaca yang baik dan benar, diikuti orang lain yang mendengarnya secara berulang-ulang; [F] jika terdapat kosa kata yang sulit, awalnya seseorang menggunakan isyarat, gerakan, gambar, atau lainnya. Jika tidak mungkin, maka harus menerjemahkannya ke dalam bahasa popular; [g] seseorang mengenalkan beberapa struktur yang penting dalam teks bacaan, lalu membahas secukupnya; [h] seseorang menyuruh orang lain menelaah teks bacaan, lalu mendiskusikan isinya; [I] penutup. Jika diperlukan, ada evaluasi berupa pertanyaan-pertanyaan, yang bisa dilaksanakan secara individual atau kelompok sesuai dengan situasi dan kondisi. Jika tidak memungkinkan dengan waktu, maka perlu ada tugas yang dapat dikerjakan di rumah. Hermawan, *Metodologi Pembelajaran Bahasa Arab*, 198-199.

[151]Kelebihan metode eklektik, yaitu [a] kegiatannya lebih bervariasi; [b] kemampuan peserta lebih merata. Sedangkan kelemahannya adalah: [a] alokasi waktu, kesediaan peserta harus terencana dengan baik; [b] belum tentu semua orang menggunakan metode ini, sebab metode ini membutuhkan seseorang yang energik dan serba bisa. Kegiatan yang monoton, terasa membosankan, dan harus bervariasi; [c] butuh waktu yang lama, padahal waktu untuk materi pelajaran bahasa Arab relatif terbatas, kecuali lembaga-lembaga tertentu. Wa Muna, *Metodologi Pembelajaran Bahasa Arab* (Yogyakarta: Teras, 2011), 100.

[152] Ṣalāh ʻAbd al-Majīd al-ʻArabī, *Taʻallum al-Lughah: al-Ḥayāh wa Taʻlīmuhā* (Beirut: Maktabah al-Lubnān, 1981), 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

Tidak ada metode yang ideal, karena setiap metode memiliki aspek kekuatan dan kelemahan. Sebuah metode lahir karena adanya ketidakpuasan terhadap metode sebelumnya, namun metode yang baru pun akan mengalami hal yang sama, dikritik dan dianggap tidak lagi mampu memuaskan kepentingan pengajaran pada masanya. Lahirnya metode baru harus dilihat sebagai penyempurnaan, bukan penolakan. Berbagai metode datang silih berganti dengan kekuatan dan kelemahan yang datang silih berganti pula.

Oleh karena itu, eklektisisme tidak hanya digunakan dalam bidang pemikiran dan pengajaran bahasa saja. Ia juga bisa diadopsi dalam setiap diskursus yang membutuhkan sebuah metode, termasuk hal ini adalah penafsiran al-Qur'ān. Bahkan dalam dunia arsitektur pun mengenal teori ekletisisme, di mana hal ini tampak dalam arsitektur atau model bangunan dalam abad modern. Sebagaimana terdapat dalam arsitektur Belanda pada abad 20 yang membangun vila-vila dengan model gaya romantisme abad 18. Namun hal itu tidak berlangsung lama, model bangunan itu kemudian diganti menyesuaikan dengan iklim tropis dengan gaya Indo Eropa yang sudah ada. Gaya bangunan di Hot Springs Arkansas juga menggunakan teori ekletisisme yang menggabungkan gaya klasik dengan gaya modern.[153]

Dalam wacana penafsiran ayat-ayat al-Qur'ān, tentu juga tidak bisa dilepaskan dari metode dan pendekatan yang dipakai dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ān. Hal ini dikarenakan, metode dan pendekatan penafsiran merupakan salah satu faktor yang berperan penting dalam sebuah penafsiran. Peran suatu

[153] P. Nas, Martien de Vletter, *Masa Lalu dalam Masa Kini: Arsitektur di Indonesia* (Jakarta: Gramedia Pustaka Umum, 2002), 133.

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

metode dan pendekatan sangat besar dalam membentuk keberhasilan seseorang dalam penafsiran. Dengan kata lain, tepat dan tidaknya seseorang dalam menggunakan metode dan pendekatan penafsiran merupakan salah satu penentu kesuksesan dalam penafsiran.

Menurut Nashruddin Baidan, metode tafsir merupakan salah satu substansi yang tak terpisahkan dan merupakan bagian yang integral dari '*Ilm al-Tafsīr*. Posisi metode tafsir dalam diskursus *'Ilm al-Tafsīr* ini sebagai media atau jalan yang harus ditempuh untuk sampai pada tujuan instruksional dari suatu penafsiran, yaitu corak penafsiran. Ini berarti, dalam bentuk apapun penafsiran dilakukan, *bi al-ma'thūr* atau *bi al-ra'y*, niscaya tidak dapat melampaui salah satu corak penafsiran tanpa memakai salah satu dari empat metode penafsiran itu, sedangkan untuk dapat mengoprasionalkan metode tafsir, seseorang dituntut secara mutlak agar menguasai ilmu metode tersebut.[154]

3. Tokoh-Tokoh Eklektisisme

Para filsuf mengerahkan pikirannya dengan menguji hasil karya intelektual orang lain, dan mengadakan penggabungan kebenaran-kebenaran ilmiah dengan usaha yang serius dalam berfilsafat. Hal ini dipandang cara terbaik agar dapat memakai semua teori yang bernilai dan dapat diterapkan dalam semua lini kehidupan, baik dalam bidang pendidikan, sosial, budaya, politik, masyarakat, dan lain sebagainya.

Salah seorang filsuf yang menggunakan teori eklektisisme adalah Cicero (106-43 SM), seorang tokoh orator terkenal di Roma. Tokoh lain yang tersohor

[154] Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*, 10.

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 Philo (25 SM-50 M), seorang intelektual Yahudi dari Aleksandria yang mempertemukan dan mendamaikan agama Yahudi dengan pemikiran filsafat Yunani.[155] Di samping itu, juga ada tokoh besar eklektisime yang terkenal dalam Masa Pencerahan, yaitu Victor Cousin (1792-1867 M).

Eklektisisme yang dikenal dengan istilah metode eklektik dalam pembelajaran mempunyai hubungan yang kuat dengan tokoh pengajaran bahasa, Henry Sweet dan Harold Palmer. Sweet memiliki pemikiran bahwa suatu metode yang baik harus komprehensif dan mempertimbangkan beberapa aspek. Suatu metode harus didasarkan pada suatu pengetahuan yang seksama tentang pengetahuan kebahasaan. Jika ada pertentangan dalam pengajaran, maka harus menemukan jalan tengah yang melahirkan prinsip-prinsip pokok pengajaran bahasa yang didasarkan pada berbagai metode, sehingga prinsip-prinsip tersebut dapat dipadukan dalam pembelajaran.[156]

[155] Kees Bertens, *Ringkasan Sejarah Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1975), 7.
[156] M. Taufik, "Metode Eklektik," dalam http://mtaufikf.blogspot.com. (29 November 2013), 1.

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

BIOGRAFI DAN LATAR BELAKANG SOSIAL BISRI MUSTHOFA

Untuk lebih dapat memahami karakteristik metode eklektisisme Bisri Musthofa dalam *al-Ibrīz* yang menjadi objek kajian dalam penelitian ini, perlu juga diketahui biografi dan latar belakang sosial Bisri Musthofa, pengarang kitab tafsir tersebut. Maka dari itu, di dalam bab ini akan dibahas mengenai riwayat hidupnya yang mencakup latar belakang keluarga serta pendidikannya. Selain itu, akan dibahas pula ketokohan Bisri yang telah menjalani fase kehidupan dalam di tiga zaman: zaman penjajahan, zaman orde lama, dan zaman orde baru.

Selain latar belakang keluarga dan pendidikan, penting juga untuk diketahui dinamika pemikiran dan juga karya intelektualnya sehingga bisa melahirkan sebuah karya tafsir yang sangat berharga bagi masyarakat Muslim di Indonesia. Hal yang tidak kalah penting untuk dibahas dalam bab ini adalah aktivitas sosial Bisri. Karena, selain aktivitas akademik dan intelektual yang digelutinya, ternyata Bisri juga berperan aktif di beberapa bidang sosial lain, seperti dakwah, seni, pendidikan, ekonomi, politik dan sosial budaya.

A. Riwayat Hidup Bisri Musthofa

Riwayat hidup Bisri Musthofa cukup kompleks dan penuh makna. Mutiara kehidupannya tidak ternilai harganya dan sangat bermanfaat. Sejarah kelahiran, pendidikan, pernikahan, dan predikat yang melekat padanya sebagai tokoh tiga

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

zaman, dapat diambil pelajaran oleh siapa saja. Biografi kehidupannya tidak hanya luar biasa, tetapi juga mempunyai daya tarik dan daya pikat tersendiri. Ilmunya yang luas dan gaya ceramahnya yang segar, menarik untuk dikaji dan dikenang agar menjadi bingkai panutan di masa yang akan datang.

1. Kelahiran, Pendidikan, dan Pernikahan Bisri Musthofa

Bisri Musthofa dilahirkan pada tahun 1915 di Palen, Sawahan, Rembang.[1] Panggilan kecilnya Mashadi. Namun setelah menunaikan ibadah haji, panggilan kecil tersebut diganti menjadi Bisri Musthofa.[2] Ayahnya bernama Zainul Musthofa, dan ibunya bernama Khadija Pasangan suami istri ini dikaruniai empat anak, yaitu Mashadi, Aminah (Salamah), Misbach, dan Ma'shum. Mashadi adalah anak pertama dari empat bersaudara tersebut.

Selain empat anak tersebut, pasangan ini juga memiliki anak tiri dari suami dan istri sebelumnya. Sebelum menikah dengan Khadijah, Zainul Musthofa pernah menikah dengan Dakilah dan mempunyai dua anak, yaitu Zuhdi dan Maskuna Sedangkan Khadijah pernah menikah dengan Dalimin, dan memiliki dua anak juga yang bernama Achmad dan Tasmin.[3]

Zainul Musthofa sendiri merupakan anak Yahya (Podjojo), nama aslinya Djaja Ratiban, yang juga terkenal dengan sebutan Djojo Mustopo. Setelah

---

[1] Rembang adalah salah satu kabupaten yang ada di Provinsi Jawa Tengah yang terletak di daerah pesisir pantai utara. Mata pencaharian mayoritas penduduknya adalah nelayan dan mengandalkan hasil pertanian.

[2] Pada umumnya, masyarakat Indonesia memilih mengganti nama kecilnya (lahirnya) dengan nama berbahasa Arab yang memiliki arti lebih baik setelah menunaikan ibadah haji. Hal ini dipercaya sebagai cara untuk mendapatkan barakah haji. Cara seperti ini juga dilakukan oleh Bisri Musthofa. Dia mengganti nama lahirnya, yang awalnya Mashadi menjadi Bisri Musthofa.

[3] Dakilah dan Dalimin adalah dua bersaudara, anak dari mbah Suro Doble yang memiliki 7 anak: Dalipah, Dakilah, Dardjo, Dalimin, Darmi, Dahlan, dan Tasmi. Zainul Musthofa dan Khadijah sebelum menikah merupakan menantu Mbah Suro Doble. Bisri Musthofa, *Sejarah Pribadi* (Kudus: Menara Kudus, 2012), 5.

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

menunaikan ibadah haji, terkenal dengan sebutan Zainul Musthofa. Dia adalah seorang saudagar kaya yang dermawan. Bukan seorang kiai, namun sangat mencintai kiai dan alim ulama. Sedangkan Khadijah merupakan anak dari pasangan Aminah dan E. Zajjadi, yang berdarah Makasar dari pasangan E. Sjamsuddin dan Datuk Djija[4]

Pada tahun 1923, keluarga besar Bisri Musthofa menunaikan ibadah haji dengan menggunakan kapal haji milik Chasan Imazy Bombay dari pelabuhan Rembang. Rombongan ini terdiri atas Djojo Mustopo, Khadijah, Mashadi (8 tahun), Aminah (5,5 tahun), Misbach (3,5 tahun), dan Ma'shum (1 tahun). Selama menjalankan ibadah haji, sang ayah, Zainul Musthofa, ditandu karena sakit. Setelah menjalankan ibadah haji dan pulang menuju tanah air Indonesia, kondisi sakitnya semakin parah dan akhirnya meninggal dalam usia 63 tahun.[5]

Sepeninggal ayahnya, segala urusan keluarga termasuk pendidikan Bisri menjadi tanggung jawab Zuhdi, kakak tirinya. Pada awalnya, Zuhdi mendaftarkan Bisri ke HIS (Hollands Inland School),[6] milik Belanda. Dia diterima di HIS karena diakui sebagai keluarga Raden Sodjono yang menjadi guru di sana dan menjadi tetangga keluarga Zuhdi di Sawahan Rembang. Namun, Cholil Harun, ulama dan pengasuh pesantren di Kasingan Rembang yang menjadi guru mengaji

---

[4] Ibid.
[5] Saifullah Ma'sum, *Karisma Ulama: Kehidupan Ringkas 26 Tokoh NU* (Bandung: Mizan, 1998), 320.
[6] Pada masa itu, di Rembang ada tiga model sekolah. *Pertama*, Eropese School. Sekolah ini untuk murid-murid yang terdiri atas anak-anak priyayi tinggi, seperti Bupati, Camat, Asisten Residen, dan lain sebagainya. *Kedua*, HIS (Hollands Inlands School), murid-muridnya terdiri atas anak-anak pegawai negeri yang memiliki penghasilan tetap, biaya sekolahnya sekitar Rp. 3 hingga Rp. 7. *Ketiga*, Sekolah Ongko Loro (sekolah Jawa), murid-muridnya terdiri atas anak-anak pedagang, petani, nelayan, anak-anak kampung, anak-anak tukang kayu, sayur, batu, kebun, dan lain-lain. SPP-nya Rp. 0.1 hingga 1.25. Musthofa, *Sejarah Pribadi*, 8.

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-Qur'ān, dan kelak menjadi mertuanya, tidak mengizinkan Bisri menempuh pendidikan di HIS dan menasihatinya agar membatalkan pendaftaran di HIS.

Alasannya, HIS adalah milik Belanda dan diperuntukkan bagi pegawai negeri tetap. Sedangkan Bisri hanyalah anak seorang pedagang. Dia tidak diperbolehkan mengaku sebagai keluarga orang lain hanya untuk bisa sekolah di HIS. Cholil kurang menyukai pendidikan yang berada di bawah naungan penjajah Belanda, ia khawatir Bisri nantinya memiliki watak seperti penjajah jika bersekolah di sana. Atas dasar itu, Cholil berpandangan bahwa menempuh pendidikan di sekolah-sekolah yang didirikan penjajah Belanda hukumnya haram.

Sebelum menempuh pendidikan di sekolah Ongko Loro, biasanya Bisri mengaji al-Qur'ān kepada Cholil Harun. Namun, setelah masuk di sekolah Ongko Loro, Bisri tidak bisa mengaji al-Qur'ān lagi kepada Cholil karena waktunya bersamaan, dan akhirnya memilih mengaji kepada kakaknya sendiri, Zuhdi. Suatu ketika, pada tahun 1925 Zuhdi pernah mengantar Bisri ke Pondok Pesantren Kajen yang diasuh Chasbullah untuk memperdalam ilmu-ilmu agama selama bulan puasa. Tetapi karena tidak kerasan, akhirnya hanya menjadi santri selama 3 hari dan memilih pulang ke Rembang.

Akhirnya, Bisri memulai pergumulan intelektualnya dengan menjadi siswa Ongko Loro selama 3 tahun dan memperoleh sertifikat pada tahun 1926. Setelah tamat dari sekolah Ongko Loro, Zuhdi memerintahkan Bisri untuk mengaji dan menjadi santri di Pondok Pesantren Kasingan pimpinan Cholil Harun.

Pada awalnya, Bisri kurang senang mendalami ilmu agama di dunia pesantren, sehingga hasil yang dicapai kurang maksimal. Hal ini dikarenakan

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 alasan: *Pertama*, tidak ada kemauan keras untuk belajar di pesantren karena materi pelajarannya dianggap sulit seperti Nahwu dan Saraf. *Kedua*, Bisri menganggap Cholil Harun sebagai guru yang galak dan keras. Karena itu, dia takut tidak bisa memahami materi yang diajarkan dan tidak bisa menghafal pelajaran yang diperintahkannya. *Ketiga*, kurang mendapat tanggapan positif dari teman-temannya di pesantren. *Keempat*, uang saku yang digunakannya selama satu minggu di pesantren kurang cukup, karena hanya Rp. 1. Karena alasan-alasan tersebut, Bisri lebih senang berada di kampung dan bermain bersama teman-temannya daripada berada di Kasingan.[7]

Setelah beberapa tahun di kampung, akhirnya pada permulaan tahun 1930 Bisri kembali diperintah kakaknya untuk kembali ke Pesantren Kasingan, belajar mengaji dan ilmu-ilmu agama kepada Kiai Cholil. Sebelum mengaji langsung kepada Kiai Cholil, Bisri mengaji terlebih dahulu kepada ipar Kiai Cholil yang bernama Suja'i. Hal ini dilakukan untuk membuktikan kepada teman-temannya, bahwa dia mampu serta juga untuk mempersiapkan diri sebelum mengaji secara langsung kepada Kiai Cholil.

Suja'i tidak mengajari bermacam-macam kitab kepada Bisri. Dia hanya mengajari kitab *Alfīyah Ibn Mālik*, sehingga dalam kurun waktu dua tahun Bisri dapat memahami isi kitab tersebut secara utuh dan menguasainya dengan sempurna.[8] Ketika Kiai Cholil mengadakan pengajian kitab *Alfīyah* secara

---

[7] Achmad Zainal Huda, *Mutiara Pesantren: Perjalanan Khidmah Kiai Bisri Musthofa* (Yogyakarta: LKiS Pelangi Aksara, 2005), 13.

[8] Kiai Bisri mampu menghafal seribu bait dan makna yang terkandung dalam kitab *Alfīyah*. Seribu bait ini dijadikan wirid dan zikir setiap hari. Bahkan, setiap keluar dari pintu pesantren menuju rumahnya, Bisri selalu mulai menghafal bait demi bait, dan mampu menyelesaikan seribu bait secara lengkap ketika sudah sampai kembali ke pondok.

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

langsung kepada para santrinya, Suja'i memberi izin kepada Bisri untuk mengikutinya dan duduk di barisan paling depan. Tujuannya, agar lebih paham dan cepat menjawab pertanyaan Kiai Cholil terkait isi kitab tersebut.

Setiap ada pertanyaan yang diajukan Kiai Cholil, Bisri yang pertama menjawab pertanyaan tersebut. Demikian pula, ketika ada masalah yang harus dipecahkan terkait dengan Nahwu, Bisri yang ditunjuk pertama kali untuk mencerna permasalahan tersebut dan dapat menjawab dengan tepat. Hal inilah yang menjadikan teman-teman santri di Kasingan mulai merasa segan terhadap Bisri, dan menjadikan rujukan ketika mendapatkan kesulitan dalam mata pelajaran. Setelah menguasai *Alfīyah Ibn Mālik*, Bisri dapat mendalami *Fatḥ al-Mu'īn* selama satu tahun dengan sempurna. Setelah kedua kitab tersebut dikuasai, Bisri beranjak mempelajari kitab-kitab lain, seperti *Fatḥ al-Wahhāb*, *Iqnā'*, *Jam' al-Jawāmi'*, *'Uqūd al-Lujayn*, dan lain-lain.

Pada tahun 1933, Bisri membawa adiknya, Misbach, untuk menimba ilmu agama di Pondok Pesantren Kasingan. Zuhdi memberi bekal keduanya Rp 1.75 untuk biaya hidup di pondok. Namun, uang itu tidak cukup untuk biaya kehidupan keduanya selama di pesantren. Menyadari hal tersebut, Bisri menambah penghasilan sendiri dengan berjualan kitab yang diambil dari toko kakaknya, Zuhdi.

Dalam pergulatan intelektualnya, Bisri ingin melanjutkan pendidikan dan menjadi santri di Pesantren Termas yang diasuh Kiai Dimyati,[9] seperti teman-temannya. Namun ketika meminta restu, Kiai Cholil tidak mengizinkan, bahkan

[9] Ma'sum, *Karisma Ulama*, 322.

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

menganjurkan Bisri untuk mengabdi di Kasingan. Dengan lantang, Kiai Cholil menyatakan bahwa Bisri tidak mungkin bisa menghabiskan ilmu yang sudah didapatkannya di Kasingan. Karena tidak berani melanggar perintah Kiai Cholil, akhirnya Bisri memilih tetap mengabdi di Kasingan untuk mengamalkan ilmu yang diperolehnya. Larangan tersebut, bukan tanpa alasan, karena ternyata Kiai Cholil hendak menikahkannya dengan salah seorang puterinya yang bernama Ma'rufa

Kelak setelah menikah, Bisri juga tidak berhenti menuntut ilmu agama. Kiai Cholil memerintah Bisri untuk mengikuti khataman[10] kitab *Bukhārī Muslim* kepada Ḥaḍrat al-Shaykh Hasyim Asy'ari di Tebuireng, Jombang, Jawa Timur, yang di mulai pada tanggal 21 Sha'bān 1354. Sesampai di Tebuireng, yang dibaca untuk khataman ternyata bukan kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, tetapi kitab *Ṣaḥīḥ Muslim* dan *Tajrīd al-Bukhārī*. Pada tanggal 10 Ramadan, Ḥaḍrat al-Shaykh Hasyim Asy'ari sakit, dan pengajian digantikan Kiai Ilyas untuk khataman kitab *Ṣaḥīḥ Muslim*, dan Kiai Baidhawi untuk khataman kitab *Tajrīd al-Bukhārī*.[11]

Sebagai menantu seorang kiai yang memiliki banyak santri, Bisri mengalami dan merasakan suka dan duka. Merasa suka, karena dapat mengamalkan ilmu yang didapatnya untuk langsung mengajar di pesantren. Para santri menganggap Bisri sebagai seseorang yang pandai dan menguasai banyak

---

[10] Setiap bulan Ramadan di Pesantren Salafiyah ada tradisi *khataman pasan*, yaitu tradisi yang mengkhususkan para santri untuk mengikuti khataman sebuah kitab yang harus selesai dalam waktu yang singkat, selama Ramadan. Para santri biasanya mengaji di pesantren tertentu untuk memperdalam kitab tertentu pula. Motivasinya adalah untuk mendapatkan berkah bulan puasa dan berkah dari kiai yang mengajarkannya. Biasanya kitab-kitab yang banyak dijadikan khataman adalah kitab-kitab ḥadīth, misalnya: *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Ṣaḥīḥ Muslim*, *Sunan al-Tirmīdhī*, *Sunan Abī Dāwud*, dan lain sebagainya.

[11] Musthofa, *Sejarah Pribadi*, 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

ilmu. Padahal, Bisri menyatakan bahwa ilmunya pas-pasan, belum cukup ilmu. Namun, pernyataan tersebut hanya dianggap sebagai sifat tawaduk oleh para santri. Inilah yang menjadi duka bagi seorang Bisri sebagai menantu seorang kiai.

Sementara itu, setelah Kiai Dimyati Termas wafat, para santri yang mengaji di sana pindah ke Kasingan untuk melanjutkan pengajian kitab-kitab yang diajarkan di Termas. Kebanyakan mereka meminta Bisri untuk mengajarkan kitab-kitab tersebut, padahal dia sendiri belum pernah mempelajarinya. Menghadapi hal ini, Bisri menggunakan prinsip belajar *candak kulak* (belajar sambil mengajar) bersama Kiai Kamil dan Kiai Fadholi di Karanggeneng, dengan model belajar dan bermusyawarah bersama-sama mengenai suatu kitab. Hasil musyawarah itulah yang dibawa Bisri ke Kasingan dan diajarkan kepada para santri, sehingga jadwal pengajian di Kasingan harus disesuaikan dengan jadwal musyawarah di Karanggeneng. Jika musyawarah di Karanggeneng libur, maka pengajian di Kasingan juga libur, karena Bisri belum mendapatkan hasil dari musyawarah di Karanggeneng.[12]

Dalam perjalanannya, Bisri tidak puas dengan metode *candak kulak*. Dia ingin belajar dan memperdalam ilmu ke Mekah. Ketika tiba musim haji tahun 1936, Bisri meminta restu Kiai Cholil untuk berangkat ke tanah suci. Dengan izin

[12] Pada suatu saat, Bisri datang kepada Kiai Kamil untuk mengaji suatu kitab, namun Kiai Kamil tidak percaya bahwa Bisri tidak menguasai kitab tersebut karena Bisri menantu Kiai Cholil pengasuh Pondok Pesantren Kasingan yang memiliki banyak santri waktu itu, Bisri juga dikenal sebagai orang yang pandai dan alim, sehingga Kiai Kamil menolaknya dan tidak mau mengajar Bisri. Kiai Fadholi memberi saran kepada keduanya untuk belajar bersama-sama dan saling musyawarah dalam membahas kitab-kitab tertentu, dengan menggunakan metode undian tulisan *iqra'*, siapa yang mendapatkan undian *iqra'*, maka dia yang nantinya membacakan kitab, sedang yang lain menyimaknya, kemudian saling bermusyawarah mengenai makna dan kandungannya. Dalam banyak kesempatan yang sering mendapatkan undian adalah Kiai Kamil, sedang Kiai Fadhali dan Kiai Bisri hanya sesekali saja. Musyawarah dilaksanakan setiap hari Selasa dan Jumat pada jam 07.00-11.30 WIB, dan hasil musyawarah itu lalu disampaikan Bisri kepada santri-santrinya di Kasingan. Huda, *Mutiara Pesantren*, 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

mertuanya, Bisri berangkat ke Mekah untuk menunaikan ibadah haji tanpa bekal yang cukup, hanya dengan tabungan seadanya dan ditambah ongkos dari mertuanya dari hasil menjual kitab *Iqnā'*. Harga tiket ke Mekah pada waktu itu sekitar Rp 185. Selama di Mekah, Bisri menumpang di rumah Shaykh Ḥāmid Sa'īd sebagai pembantu.[13]

Setelah melaksanakan ibadah haji dan bersiap-siap pulang menuju tanah air, Bisri termangu dan merenungi dirinya sendiri yang masih belum memiliki bekal ilmu yang cukup yang dapat dipersembahkan pada para santri, padahal dia seorang menantu kiai yang memiliki banyak santri. Alasan itulah yang membuat Bisri tetap bermukim di Mekah untuk melanjutkan pendidikan agama bersama kedua temannya, Suyuti Cholil dan Zuhdi dari Tuban. Selama di Mekah, Bisri berguru kepada Kiai Bakir, Shaykh 'Umar Ḥamdān al-Maghribī, Shaykh Mālikī, Sayyid Amīn, Shaykh Ḥasan Mashshāṭ, Sayyid 'Alawī, dan Kiai Abdul Muhaimin.[14]

Namun, pendidikan itu tidak ditempuhnya dengan sempurna. Setelah satu tahun menimba ilmu di Mekah, pada musim haji berikutnya, Kiai Cholil mengirimkan sepucuk surat kepada Bisri dan menyuruhnya untuk segera kembali ke Rembang. Jika tidak mau pulang, Bisri tidak akan diakui lagi sebagai anak dunia akhirat. Dengan perasaan yang bergejolak dan berat hati, akhirnya Bisri dan kedua temannya memutuskan untuk pulang menuju tanah air Indonesia pada tahun 1937. Bisri diperintah pulang oleh keluarganya untuk menggantikan

[13] Ma'sum, *Karisma Ulama*, 323.
[14] Ibid.

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

kedudukan mertuanya di Pesantren Kasingan, karena mertuanya telah berusia lanjut dan sering sakit.

Ada cerita menarik di balik pernikahan Bisri dengan Ma‘rufah, putri Kiai Cholil. Keilmuan Bisri yang tinggi dan kepribadiannya yang baik, memberi kesan yang mendalam bagi Kiai Cholil Harun. Akhirnya, ketika berusia 20 tahun, Bisri diambil menjadi menantu Kiai Cholil Harun untuk dipersandingkan dengan putrinya yang bernama Ma‘rufah yang masih berumur 10 tahun. Akad pernikahannya berlangsung pada hari Jumat 17 Rajab 1354, bertepatan dengan Juni 1935.

Pada awalnya, Kiai Cholil ingin menjodohkan Bisri dengan putri Kiai Murtadlo, Makam Agung, Tuban. Seorang putri yang cantik, berparas manis, dan anak seorang ulama yang disegani. Keinginan itu diutarakan Kiai Cholil pada waktu mengajak Bisri ke Tuban, pada bulan Sha‘bān 1934, ketika berada di rumah Kiai Chusain di Jenu, Tuban. Namun, Bisri memberanikan diri untuk menolak perintah tersebut karena merasa belum pantas untuk menikah dan ilmu yang dipelajarinya juga masih sangat kurang.

Meski sudah menolak, Kiai Cholil tetap bersikukuh dan menyarankan Bisri untuk menerimanya. Harapannya, agar Bisri kelak menjadi orang alim juga seperti Kiai Murtadha, seorang kiai besar dan alim. Jika hal itu terjadi, Kiai Cholil tentu ikut bangga dan terus menganggapnya sebagai anak dunia akhirat yang selalu berbakti kepada orang tua.

Ketika Kiai Cholil dan Bisri tiba di rumah Kiai Murtadha, putrinya memilih lari dan bersembunyi saat melihat Bisri. Hal ini menjadi alasan yang

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

semakin menguatkan Bisri untuk menolak permintaan Kiai Cholil dalam perjodohan tersebut. Namun, keputusan sudah bulat. Kiai Cholil dan Kiai Murtadha telah sepakat dan menetapkan lamaran balasan pada tanggal 7 Shawwāl 1934 M. Agenda kunjungan Kiai Murtadha ke Rembang dengan putrinya tersebut dalam rangka lamaran dan prosesi pernikahan.[15]

Untuk menghindari perjodohan tersebut, Bisri meninggalkan Rembang tanpa pamit kepada siapa pun. Pada tanggal 3 Shawwāl, Bisri ditemani saudaranya yang bernama Mabrur pergi ke berbagai tempat, yaitu Demak, Sayung, Semarang, Kaliwungu, dan Kendal selama satu bulan dengan bekal uang seadanya. Beruntungnya, teman-teman yang disinggahinya di beberapa tempat memberi tambahan bekal. Tempat yang paling lama menjadi singgahan mereka adalah Donosari, Pegandon, dan Kendal.

Setelah satu bulan dari kepergiannya, Bisri kembali ke Rembang dan meminta maaf kepada Kiai Cholil. Ketika mencium tangan Kiai Cholil, tiada satu kata pun yang terucap dari lisan Kiai Cholil. Suasana semacam itu terus berulang, baik ketika Bisri hadir dalam setiap pengajian maupun ketika pamit kembali dari pengajian. Kiai Cholil tetap diam dan membisu. Bahkan, Bisri tidak pernah ditanya tentang materi pengajian seperti biasanya. Peristiwa kaburnya Bisri untuk menghindari perintah kawin ini menyebabkan suasana yang renggang antara Bisri dan Kiai Cholil. Bisri merasa dikucilkan oleh Kiai Cholil. Keadaan ini berlangsung lebih dari satu tahun dan berakhir dengan kabar tak terduga, yaitu keinginan Kiai Cholil untuk menyunting Bisri sebagai menantu.

---

[15] Musthofa, *Sejarah Pribadi*, 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

Ketika Bisri pulang ke Sawahan, ibunya memberitahu bahwa Kiai Cholil telah datang dan memintanya agar merestui Bisri untuk dijodohkan dengan putrinya, Ma‘rufa. Berita itu membuat Bisri bingung dan bimbang. Namun, setelah ibu dan saudara-saudaranya, termasuk Zuhdi memberi restu dan menyetujuinya, akhirnya Bisri menjadi mantap dan setuju untuk menikah.

Setelah resmi menjadi menantu Kiai Cholil, Bisri harus mengajar berbagai kitab kepada para santri. Dengan bekal ilmu yang didapatnya dari Mekah, ia mengajar para santri dengan cara yang mudah dicerna. Dia merasa puas jika materi yang disampaikan mudah dipahami oleh para santri. Waktu mengajarnya terus bertambah seiring dengan usia Kiai Cholil yang semakin lanjut dan sering sakit-sakitan.

Pada tanggal 2 Rabī‘ al-Thānī 1358, bertepatan dengan tahun 1939, mertua sekaligus gurunya, Kiai Cholil Harun, meninggal dunia. Sepeninggal Kiai Cholil, pesantren dan urusan keluarga menjadi tanggungjawabnya. Bisri tidak lagi menempati kamar pondok, tetapi tinggal bersama ibu mertua dan keluarga lainnya. Bisri mendapat dua kamar yang digunakan untuk tempat tidur dan ruang tamu.

Ketika masih hidup, ayah Bisri pernah membeli sepetak tanah di Kasingan. Tanah inilah yang kemudian dijadikan Bisri dan istrinya untuk melangsungkan kehidupan rumah tangga. Di rumah tersebut, lahir dua putranya, Cholil dan Mustofa. Setelah itu, Bisri dan keluarga kecilnya pindah ke Sawahan dan bertempat di rumah sisir selama satu setengah tahun. Perpindahan itu dilakukan karena tuntutan pekerjaan yang harus bolak-balik antara Pati dan

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

Rembang. Setiap pagi pergi ke Pati, sore harus kembali ke Sawahan. Setelah itu, Bisri menyewa rumah kakaknya, Zuhdi, di Sawahan dengan uang sewa Rp. 7.5 per bulan.[16]

Ayah Bisri, Zainul Musthofa meninggalkan warisan rumah dan beberapa petak tanah di desa Sawahan, Kasingan, dan Lete. Saudara-saudari Bisri mendapat bagian masing-masing dari harta peninggalan ayah mereka. Tanah-tanah kosong yang ada di Leteh yang menjadi bagian Bisri dan saudara-saudarinya dibeli oleh Bisri dan menjadi hak miliknya. Setelah itu, Bisri dan keluarganya pindah dari Kasingan ke Lete. Di Leteh, Bisri membangun pesantren Raudlatut Thalibin, yang menjadi kelanjutan pesantren Kasingan yang diasuh Kiai Cholil Harun, yang bubar pada masa penjajahan Jepang tahun 1943.

Pesantren Raudlatut Thalibin yang diasuh Bisri ini, awalnya hanya dikenal dengan sebutan Pesantren Rembang, mengikuti nama daerah, desa, atau wilayahnya sebagaimana pesantren-pesantren lain yang ada di Jawa Timur. Pada tahun 1955, para santri dan pemuda meminta kepada Bisri untuk mencantumkan nama Raudhatut Thalibin pada Pesantren Rembang. Setelah itu, Pesantren Rembang terkenal dengan Pesantren Raudhatut Thalibin, Pesantren Taman Pelajar Islam (TPI).

Pernikahan Bisri dengan Ma‘rufah dikarunia delapan anak, yaitu Cholil Bisri (1941), Mustofa Bisri (1943), Adieb Bisri (1950), Faridah Bisri (1952), Najichah Bisri (1955), Labib Bisri (1956), Nihayah (1958), dan Atikah (1964).[17]

---

[16] Ibid, 32.
[17] Ibid, 329.

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 tahun 1967, Bisri Musthofa menikah lagi dengan Umi Atiyah, seorang wanita dari Tegal Jawa Tengah, dan dikaruniai seorang putra yang bernama Maimun. Di daerah ini, Bisri juga mendirikan Yayasan Mu‘awanah Li al Muslimin (Ya Mu‘allim).

Bisri Musthofa wafat meninggalkan dunia fana ini pada tanggal 12 Ṣafar 1397, bertepatan dengan tanggal 17 Februari 1977.

2. Bisri Musthofa Tokoh Tiga Zaman

Bisri Musthofa terkenal dengan sebutan tokoh yang hidup dalam tiga zaman. *Pertama*, zaman penjajahan (Belanda, Jepang). *Kedua*, zaman orde lama (kemerdekaan/pemerintahan Presiden Soekarno). *Ketiga*, zaman orde baru (pembangunan/ pemerintahan Presiden Soeharto).

a. Zaman Penjajahan (Belanda dan Jepang)

Perjuangan dan pergerakan bangsa Indonesia untuk melawan penindasan dan penjajahan senantiasa berkobar dalam jiwa dan raga. Demi tanah air tercinta, bangsa Indonesia gigih memperjuangkan kemerdekaan Indonesia dari tangan kolonialisme. Para ulama dan pejuang menjadi pelopor perjuangan dengan mendirikan arena-arena pengajian sebagai basis pergerakan melawan penjajah untuk mencapai kemerdekaan bangsa Indonesia.

Pada tahun 1908, berdirilah perkumpulan Budi Utomo yang digagas Wahidin Sudirohusodo dan Sutomo.[18] Pada tahun 1912, berdiri Syarikat Islam

[18]Akira Nagazumi, *Bangkitnya Nasionalisme Indonesia: Budi Utomo 1908-1918* (Jakarta: Pustaka Umum Grafiti, 1989), 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

yang dipimpin Samanhudi dan HOS Tjokroaminoto.[19] Di tahun yang sama, juga berdiri organisasi keagamaan Muhammadiyah yang dipelopori Ahmad Dahlan, Yogyakarta.[20] Setelah itu, pada tahun 1926 juga berdiri organisasi Nahdhatul Ulama (NU), yang dipimpin Hasyim Asy'ari dan Wahab Hasbullah. Satu tahun kemudian, yaitu tahun 1927, Partai Nasional Indonesia (PNI) yang dipimpin Soekarno juga terbentuk.[21]

Pada tahun 1941, Jepang mengumumkan perang melawan Belanda. Pada tahun ini pula, Bisri dikaruniai seorang putra yang diberi nama Cholil seperti nama guru dan mertuanya. Pada tahun 1942, Jepang mendarat di Jawa, dan pada tahun ini pula, Belanda menyerah dan takluk kepada tentara Jepang, Dai Nippon. Namun, sebelum Jepang mengumumkan perang melawan Belanda, Belanda terlebih dahulu sibuk memasang perangkap maut di mana-mana, membuat bungker perlindungan, memperketat pengawasan, dan menghancurkan jembatan yang akan dilalui Dai Nippon.

Para santri yang belajar di dunia pesantren merasa khawatir dan takut dijadikan milisi sukarela pasukan Belanda untuk menghadapi Jepang. Oleh karena itu, mereka pulang ke kampung halaman dan pesantren menjadi lengang. Padahal, Gubernur di Batavia telah mengabulkan permohonan organisasi Nahdhatul Ulama agar para santri tidak dikenakan wajib militer. Sayangnya, berita tersebut terlambat sampai di Kasingan, sehingga para santri sudah terlajur pulang kampung. Abdullah Zaini, yang menjadi penanggungjawab para santri di

---

[19] RZ. Leirizza, *Terwujudnya Suatu Gagasan Sejarah Masyarakat Indonesia 1900-1950* (Jakarta: Akademika Pressindo, 1985), 48.
[20] M.C. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern* (Yogyakarta: UGM Press, 1995), 259.
[21] Leirizza, *Terwujudnya Suatu Gagasan*, 58.

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

Kasingan, telah mempersilakan para santri untuk kembali ke rumah, sehingga pesantren Kasingan bubar.

Situasi yang mencekam dan menakutkan tersebut menyebabkan seluruh masyarakat di Kasingan menjadi cemas dan memilih mengungsi ke pelosok desa yang lain. Hal ini juga dialami Bisri dan keluarga. Mereka memilih mengungsi ke Sedan, yang terletak di sebelah selatan Rembang yang diperkirakan aman dari pertempuran. Akan tetapi, Dai Nippon, ternyata mendarat di pantai Rembang, sehingga desa-desa yang lain, seperti Kragan, Karangasem, dan Sedan juga menjadi tempat pendaratan Jepang.

Penjajah Jepang tidak jauh berbeda dari Belanda. Setelah menguasai Jawa, Dai Nippon bersikap kasar, keras, dan tidak berperikemanusiaan. Bila ada wanita cantik, dikejar dan dibawa lari. Maka dari itu, banyak wanita mencoreng wajahnya dengan arang supaya kelihatan jelek. Jika merasa haus, dengan keras Dai Nippon menyuruh warga Indonesia untuk memanjat pohon kelapa dan memetiknya. Jika ada yang menolak, mereka tidak segan untuk memukulnya.

Pada zaman Jepang, segala aktivitas politik dilarang. Organisasi yang didirikan para ulama dan tokoh pejuang, seperti NU dan Muhammadiyah juga dilarang. Seluruh organisasi Islam yang tergabung dalam Majelis Islam A‘la Indonesia (MIAI) yang berdiri tahun 1937 pimpinan W. Wondo Amiseno dan Sofwan juga dibubarkan Jepang pada tahun 1943.

Setelah MIAI dibubarkan, pada tahun 1943 Jepang membentuk organisasi baru, Masyumi (Majelis Syuro Muslimim Indonesia) yang diketuai Hasyim Asy‘ari dan diwakili Ki Bagus Hadikusomo. Masyumi memiliki cabang di setiap

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

karesidenan di Jawa. Tujuannya, agar dapat dijadikan sebagai penyambung lidah antara pemerintah Jepang dan umat Islam. Pada waktu itu, seluruh umat Islam dianggap sebagai Masyumi.[22]

Setelah Masyumi terbentuk, Jepang mengadakan pelatihan alim ulama di Jakarta selama satu bulan. Angkatan pertama diwakili A. Jalil dari Kudus. Pada tahun 1943, Bisri dari Rembang menjadi delegasi Jawa Tengah dalam latihan alim ulama se Indonesia angkatan kedua. Materi yang disampaikan dalam pelatihan tersebut meliputi pertanian, perdagangan, kunjungan ke sekolah, perpustakaan, pabrik, dan pasar. Pematerinya adalah Wahab Hasbullah, Agus Salim, dan Mas Mansur. Setelah pelatihan tersebut, Bisri diangkat menjadi ketua Masyumi Kabupaten Rembang, sedangkan Mundir menjadi wakilnya.[23]

Setelah Masyumi terbentuk, Jepang membentuk Jawatan Agama atau Kantor Urusan Agama, yang dalam istilah Jepang disebut Shumubu. Kantornya, yang ada di pusat, bernama Shumubu, sementara yang ada di daerah karesidenan, bernama Shumuka. Di tingkat pusat, ada istilah Shumubutjo (ketua Shumubu), yang dalam hal ini dipegang Hasyim Asy'ari, yang dibantu Wahid Hasyim dan Dahlan. Sedangkan di tingkat karesidenan, ada istilah Shumkatjo (ketua Shumuka). Abdul Manan diangkat sebagai Shumkatjo di Karesidenan Pati dengan dibantu Bisri sebagai Shumkatjo di Rembang. Jawatan Agama ini selalu diawasi Jepang yang terkenal dengan sebutan Sidoin.[24]

Selain mendampingi Masyumi dalam menyelenggarakan pelatihan-pelatihan ulama, Shumubu dan Shumuka juga memiliki tugas: [1] mencatat

[22] Ricklefs, *Sejarah Indonesia*, 309.
[23] Ma'sum, *Karisma Ulama*, 324.
[24] Ibid.

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

masjid, langgar, pondok pesantren, dan madrasah; [2] membuat SK (Surat Keputusan) penghulu; [3] mengadakan pelatihan alim ulama di setiap kabupaten; [4] menganjurkan pengumpulan permata dan berlian untuk dijual kepada pemerintah; [5] menganjurkan pengumpulan besi tua; [6] membagikan alat-alat sekolah seperti papan tulis, buku tulis, pensil, kapur tulis, dan ban untuk sepeda; dan [7] memberi arahan dan bimbingan kepada pekerja pabrik agar semangat bekerja.

Selain Masyumi dan Jawatan Agama, Jepang juga membentuk Hai Ho dan PETA.[25] Keduanya memiliki alat persenjataan yang lengkap dan mendapat sambutan yang positif dari masyarakat Rembang. Pemuda, harapan bangsa dan tulang punggung negara, banyak bergabung ke dalamnya, untuk dilatih kemiliteran. Hal ini pada akhirnya, sangat bermanfaat untuk kesatuan bangsa dan negara dalam mempertahankan tanah tumpah darah Indonesia.

Kepiawaian Bisri dalam berpidato berawal dari seringnya melakukan kunjungan ke pabrik-pabrik untuk memberi semangat kepada para pekerja. Jawatan Shumuka memberi peluang yang baik baginya dalam menyampaikan pesan agama dan semangat perjuangan untuk meraih kemerdekaan Indonesia sesuai janji Jepang. Pada tanggal 15 Agustus 1945, Jepang menyerah tanpa syarat setelah Nagasaki dan Hiroshima dibom Sekutu, sedangkan Soekarno dan Hatta pada waktu itu tidak dapat dipertemukan. Pada malam harinya, Soekarno dan M. Hatta diculik pemuda Indonesia, dibawa ke Garnisum PETA di Rengasdengklok, utara Cirebon. Keduanya dipaksa untuk segera mengumumkan pidato

[25] Hai Ho adalah kesatuan militer yang terdiri atas orang-orang Jepang dan pribumi (Indonesia). Sedangkan PETA adalah Pembela Tanah Air yang terdiri atas orang-orang pribumi rakyat Indonesia. Huda, *Mutiara Pesantren*, 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

kemerdekaan secepatnya. Pada tanggal 17 Agustus 1945, atas nama seluruh rakyat dan bangsa Indonesia, Soekarno dan M. Hatta membacakan proklamasi kemerdekaan Republik Indonesia.[26]

b. Zaman Orde Lama (Pemerintahan Soekarno)

Bayangan kebahagiaan dan kebebasan setelah merdeka dari tangan penjajah, ternyata tidak sepenuhnya dialami bangsa Indonesia. Kemerdekaan yang telah diperolehnya dari tangan Jepang, ternyata menggiurkan Sekutu untuk merebut kembali Indonesia dengan dalih Jepang telah dikalahkan. Belanda kembali menduduki kota-kota penting di Jawa, seperti Semarang, Yogyakarta, dan Jakarta. Sementara Inggris menduduki Surabaya.

Pergolakan terjadi di mana-mana, dan keadaan semakin tidak menentu. Menghadapi situasi yang demikian, pemerintah Indonesia mengumpulkan para pemuda untuk bergabung dalam BKR (Barisan Kemerdekaan Republik), yang menjadi cikal bakal terbentuknya TNI (Tentara Nasional Indonesia). Organisasi-organisasi Islam kembali aktif dan membentuk pergerakan baru dalam memperjuangkan dan mempertahankan tanah air tercinta. Organisasi Masyumi membentuk organisasi baru seperti Hizbullah dan Sabilillah.

Situasi ini menjadikan Bisri Musthofa undur diri dari pegawai KUA (Shumuka) Pati, dan memilih bergabung dengan tentara Hizbullah dengan menjadi ketua Masyumi cabang Rembang. Kehidupan sehari-hari keluarga Bisri semakin menderita, karena dia sudah tidak bekerja lagi dan memilih bergabung

[26] Ricklefs, *Sejarah Indonesia*, 315-316.

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

dengan tentara Hizbullah, sehingga makan dan minum pun menumpang pada tentara Hizbullah.

Pada masa-masa pergolakan ini, Bisri mengalami sakit mata yang memerlukan pengobatan, sehingga dia harus pergi berobat ke beberapa daerah seperti Yogyakarta, Jombang, dan Pare dengan membawa istri dan kedua anaknya, Cholil dan Mustofa. Untuk memenuhi kebutuhan sehari-hari, Bisri terpaksa menjual pakaian, sampai yang tersisa hanya yang melekat di badannya. Dua kitab kesayangannya *Jam' al-Jawāmi'* dan *Murshid 'Uqūd al-Jumān* juga dijual. Tidak ketinggalan, gigi emas yang pernah dimilikinya pun akhirnya juga terjual.[27]

Pada saat di Pare Kediri, Bisri bekerja membuat tas kulit, menjualnya ke Lirboyo dan Tebuireng. Ketika ke Tebuireng, dia sering berkunjung ke Wahid Hasyim, teman seperjuangan ketika ada pelatihan alim ulama di Jakarta. Bisri Musthofa utusan dari Pati, sedangkan Wahid Hasyim peserta dari Jombang.

Pada tahun 1948, ketika keluarga Bisri berada di Pare, terjadi pemberontakan PKI (Partai Komunis Indonesia) di Madiun yang dipimpin Muso, namun berhasil dilumpuhkan tentara Indonesia. Tidak hanya di Madiun, situasi di Rembang pun kacau dan dikepung tentara PKI. Maka dari itu, Abu Bakar Pamotan, Abdul Wahab, dan Mabrur, tiga teman seperjuangan Bisri di Rembang, meminta kepada Bisri untuk pulang ke Rembang dan membawa bala bantuan tentara Hizbullah dari Jawa Timur.

[27] Ma'sum, *Karisma Ulama*, 326.

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

Atas persetujuan Kiai Machrus Kediri dan Kiai Abdul Wahab Chasbullah Tambak Beras, bala bantuan dari tentara Hizbullah berangkat menuju Rembang dengan dipimpin Cholik Hasyim sebagai kepala Batalyonnya.[28] Pertempuran hebat terjadi di Karanggeneng, Rembang antara tentara Merah, sebutan tentara PKI yang berada di sebelah barat Karanggeneng dengan tentara Hizbullah, dengan sebutan tentara merah putih yang berada di sebelah timur Karanggeneng. Dalam pertempuran ini, PKI dapat ditaklukkan dan terusir dari Rembang.

Bisri kembali ke Rembang dan menjalani kehidupan baru dengan berjualan garam dengan penghasilan yang lumayan. Ada harapan baru dari berjualan garam. Namun keadaan demikian tidak berlangsung lama, karena garam yang hendak dikirim ke Babat, disita Belanda yang kembali menduduki Rembang. Pendaratan kembali Belanda membuat keluarga Bisri mengungsi dari satu desa ke desa lainnya, seperti ke Sulang, Cabeyan, Trembes, Sedan, dan Sarang.

Di masa-masa pengungsian, untuk melanjutkan kelangsungan hidup keluarga, Bisri meramu adonan jagung dan merica yang sudah digoreng dan ditumbuk sampai halus dengan gula dan minyak kelapa sampai rata sehingga menjadi jamu kuat dengan sebutan jamu Ma'jun. Di samping itu, Bisri juga membuat racikan lemak sapi dan minyak jarak yang digodok sampai lumat sehingga menjadi Paslin, yang bisa dijadikan obat koreng.[29]

Pada September 1949, diadakan rapat ulama se-kabupaten Rembang yang membicarakan tentang pernikahan seorang perempuan dengan wali hakim, sedangkan penghulu yang akan menikahkannya belum ada. Oleh karena itu, perlu

[28] Musthofa, *Sejarah Pribadi*, 42.
[29] Ibid, 43.

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

diangkat seorang penghulu darurat, sebab jika tidak ada penghulu, maka pernikahan tidak sah karena tidak ada wali hakim. Dalam rapat tersebut disepakati untuk mengangkat Bisri menjadi penghulu darurat yang meliputi wilayah Rembang dengan gaji yang lumayan. Maka pada tanggal 19 Desember 1949, keluarga Bisri kembali menetap di Rembang.

Tanggal 23 Agustus–02 Nopember 1949 terjadi perundingan Indonesia dengan Belanda yang dikenal dengan KMB (Konferensi Meja Bundar). Pasca Agresi II ini, kota-kota yang diduduki Belanda dikembalikan kepada Indonesia. Akhirnya, pada tanggal 27 Desember 1949, Belanda secara resmi menyerahkan kedaulatan Republik Indonesia kepada bangsa Indonesia.[30]

Bisri kembali melakukan rutinitas sebagai Ketua Pengadilan Agama dan Kantor Urusan Agama Kabupaten Rembang dengan mengemban tugas seputar pernikahan dan perceraian. Pada waktu itu, jawatan agama mulai diatur secara rapi dan disiplin. Keadaan ini membuat keluarga Bisri kembali menemukan harapan baru dan ketenangan hidup. Bisri kembali aktif mengajar dalam berbagai kesempatan, mulai aktif menulis, menerjemah berbagai kitab, dan menjualnya ke pondok-pondok pesantren di Jawa Tengah dan Jawa Timur.

Sebenarnya, janji terhadap penyelenggaraan Pemilu sudah ada sejak 1950, namun baru terlaksana pada tahun 1953 setelah dibentuk PPI (Panitia Pemilihan Indonesia). PPI mengumumkan bahwa pemilu untuk anggota parlemen akan diselenggarakan pada tanggal 29 September 1955, sementara untuk anggota

[30] Ricklefs, *Sejarah Indonesia*, 350.

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

konstituante pada tanggal 15 Desember 1955.[31] Menjelang Pemilu, disediakan masa kampanye bagi semua partai peserta Pemilu untuk membahas masalah-masalah bangsa dan wawasan partai. Di antara partai-partai besar yang ikut dalam Pemilu pertama tersebut antara lain Masyumi, NU, PNI, dan PKI.

Bisri menjadi juru kampanye paling handal partai NU. Pada pemilu pertama tahun 1955, Bisri telah menampakkan keistimewaannya dalam merangkai kata saat kampanye untuk partai NU, sehingga NU menjadi partai papan atas setelah PNI dan Masyumi. Kemampuan dan kepiawaian orasinya mendapat apresiasi yang besar dari Menteri Agama Republik Indonesia era Soekarno, Syaifudin Zuhri.

Menteri Agama menilai Bisri sebagai orator ulung yang mampu menguraikan persoalan yang rumit, sulit, dan pelik menjadi gamblang dan mudah dicerna, yang membosankan menjadi mengasyikkan, yang sepele menjadi penting, yang berat menjadi ringan, namun kritiknya tetap tajam. Di samping itu, Bisri juga terkenal sebagai singa podium. Kedahsyatan orasinya dapat menguras air mata. Dalam sekejap, orang yang mendengarkan pidatonya juga dapat hanyut terpingkal-pingkal mendengarkan segala uraian yang disampaikan dengan penuh humor dan jenaka.

Pada saat Syaifuddin Zuhri menjabat sebagai Menteri Agama, Bisri mendapat kepercayaan memegang jabatan Pembantu Menteri Penghubung Para Ulama. Selain itu, dia juga berhasil lolos menjadi anggota konstituante[32] dari

---

[31] Herbert Feith, *Pemilihan Umum 1955 di Indonesia* (Jakarta: Gramedia, 1999), 4.

[32] Konstituante adalah majlis pembuat Undang-Undang Dasar. Sidang pertama dilaksanakan di Gedung Merdeka Bandung. Siang malam para anggota melakukan sidang membahas tentang konstitusi negara. Di dalam sidang tersebut juga memperjuangkan kepentingan-kepentingan partai.

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

partai NU. Bisri lebih memilih menjadi anggota konstituante daripada anggota parlemen, karena kesibukannya yang relatif menyita waktu, baik sebagai anggota masyarakat, juru kampanye, juru dakwah, kepala PA dan KUA, dan pemimpin pesantren.

Majlis Konstituante dibubarkan Presiden Soekarno dengan mengeluarkan dekrit pemberlakuan kembali UUD 1945 pada tanggal 5 Juli 1959. Kemudian Presiden Soekarno membentuk MPRS (Majlis Permusyawaratan Rakyat Sementara) dari berbagai unsur masyarakat; partai, ormas, dan pribadi. Bisri ditunjuk presiden sebagai anggota MPRS dari unsur ulama.[33]

Bisri termasuk ulama yang setuju dengan ide Nasakom (Nasionalis, Agama, dan Komunis) yang dikumandangkan Presiden Soekarno, walaupun yang lain banyak yang mengkritik, mencemoh, dan tidak sependapat. Doktrin ini mengandung makna bahwa PNI untuk Nasionalisme, NU untuk Agama, dan PKI untuk Komunis. Ketiga partai ini diharapkan Soekarno dapat berperan aktif dalam segala lini pemerintahan.[34]

Bisri setuju NU bergabung dengan Nasakom dengan harapan mampu memberi kontribusi yang besar dan menjadi penengah terhadap segala konflik yang ada. NU adalah wadah berkumpulnya para ulama yang mampu menyinari

---

umat Islam dari NU, Masyumi, Muhammadiyah, dan lain-lain. Di samping juga memperjuangkan Islam sebagai dasar negara. Perdebatan-perdebatan ideologis mewarnai jalannya persidangan, dan perselisihan-perselisihan juga muncul dalam sidang sehingga sulit mencapai kesepakatan. Akhirnya Presiden Soekarno mengeluarkan Dekrit pemberlakuan kembali UUD 1945 atas usulan Nasution. PNI dan PKI sepakat dengan usulan tersebut. NU juga setuju dengan tujuan tetap ada keterwakilan Islam dalam pemerintahan, dan NU tidak akan memberikan suara dalam konstituante bagi UUD yang tidak memberi tempat khusus bagi Islam. Sikap NU ini merupakan jalan tengah untuk menghindari perselisihan-perselisihan yang lebih tajam. Sedangkan Masyumi tetap mempertahankan Islam sebagai dasar negara, dan memilih sikap nonkompromi terhadap usulan tersebut. Musthofa, *Sejarah Pribadi*, 52.

[33] Ibid., 53.

[34] Ricklefs, *Sejarah Indonesia*, 406.

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

kegelapan politik. Sebuah pemerintahan menjadi kuat dan solid jika pemerintahan berdasarkan kekuatan masyarakat mayoritas, yakni warga NU.

PKI sebagai salah satu partai terbesar di Indonesia memberontak dan melakukan kudeta dengan membunuh para jenderal yang bertugas mengamankan negara pada tanggal 30 September 1965. Tragedi nasional tersebut menjadi tragedi sejarah yang terus menerus menghantui dan sulit hilang dari ingatan bangsa Indonesia hingga saat ini. Kekejaman dan kebengisan PKI terhadap seseorang yang tidak sepaham menjadi pelajaran dan sejarah kelam bagi anak cucu bangsa Indonesia.

Pada tanggal 5 Oktober 1965, Partai NU dibawah pimpinan Idham Chalid menuntut agar PKI dibubarkan. Tuntutan itu disepakati oleh partai-partai dan organisasi-organisasi lainnya, para mahasiswa, para pemuda, dan gerakan rakyat ikut andil untuk bergerak dan menumpas PKI di berbagai daerah di Indonesia. Hal yang sama juga dilakukan Bisri yang ikut serta membubarkan dan menumpas PKI di daerah Pati dan sekitarnya.[35]

Presiden Soekarno mengeluarkan Supersemar (Surat Perintah Sebelas Maret) kepada Soeharto untuk mengambil langkah-langkah strategis dan mengamankan gejolak yang terjadi. Peristiwa ini terjadi pada tanggal 11 Maret 1966. Soeharto selaku pembawa amanat Supersemar, berhasil membubarkan PKI dan organisasi-organisai lain yang bernaung di bawahnya pada tanggal 12 Oktober 1966.

[35] Ibid., 61.

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

Partai NU sangat berperan aktif dalam menurunkan Soekarno dari kursi presiden dan menaikkan Soeharto sebagai penggantinya. Hal ini dapat dibuktikan dengan resolusi Nurdin Lubis dari partai NU yang menuntut turunnya Soekarno dari kursi presiden dan menunjuk Soeharto sebagai penggantinya, pada tanggal 9 Februari 1967. Selanjutnya, Jamaluddin Malik dari partai NU juga mengusulkan agar Soeharto diangkat menjadi presiden menggantikan Soekarno, pada tanggal 23 Februari 1967.

Pada tanggal 8-11 Maret 1967, sidang MPRS menolak pertanggungjawaban presiden Soekarno. Dalam sidang tersebut, secara resmi Soekarno turun dari jabatannya, dan Soeharto naik sebagai presiden. Bisri turut serta dalam pengangkatan Soeharto sebagai presiden yang kedua. Bahkan, dirinya mendapat amanat untuk memimpin doa pada pelantikan tersebut.[36]

c. Zaman Orde Baru (Pemerintahan Presiden Soeharto)

Pemerintahan Soeharto terkenal dengan istilah zaman orde baru. Pada zaman ini, kehidupan politik mengacu pada dua unsur. *Pertama*, rakyat ikut andil dalam politik. *Kedua*, organisasi-organisai, terutama organisasi Islam dianggap sebagai oposisi pemerintah. Menjelang pemilu 1971, pemerintahan Soeharto mendirikan organisasi pemilu sendiri untuk memperoleh dukungan masyarakat, yaitu Sekber Golkar (Sekretariat Bersama Golongan Karya), sebuah perkumpulan yang berada di bawah kendali TNI (Tentara Nasional Indonesia).

Dalam kampanye, Golkar memanfaatkan Departemen Dalam Negeri dan Departemen Pertahanan dan Keamanan. Pemerintah menetapkan konsep

[36] Ibid., 62.

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

monoloyalitas. Pejabat kelurahan, kepala desa, dan pegawai negeri harus menjadi anggota dan memilih Golkar. Dalam menghadapi sikap pemerintah yang monoloyalitas tersebut, Bisri lebih mengedepankan sikap arif dan bijaksana, dengan politik yang santun dan tidak frontal.

Bisri melarang para sahabat dan rekan seperjuangannya untuk mengundurkan diri dari pegawai negeri, ketika dihadapkan pada dua pilihan antara pegawai negeri dan Partai NU. Dia justru mempersilakan mereka untuk bergabung dengan Golkar. Sikap ini dilakukan atas dasar kemanfaatan. Dengan masuk Golkar, harapannya orang-orang NU mampu memberi kontribusi dan warna di dalam tubuh Golkar.

Meskipun demikian, Bisri tetap konsisten berjuang dalam NU. Kehebatannya dalam berkampanye tetap dipercaya dan menjadi andalan untuk mendongkrak suara dalam pemilu. Pada pemilu 1971, Bisri menjadi anggota DPRD I Jawa Tengah, dan menjadi calon anggota MPR dari fraksi Partai NU. Kemudian Bisri berhasil lolos menjadi anggota MPR mewakili Partai NU dari Jawa Tengah.

Pada pemilu 1977, pemerintah tidak hanya menerapkan konsep monoloyalitas, namun juga menyederhanakan sistem kepartaian dengan menetapkan fusi kepada 9 partai peserta pemilu 1971 (NU, PNI, Parmusi, PSII, Parkindo, Partai Katolik, Perti, IPKI, dan Partai Murba). Sembilan parpol tersebut didesak untuk berfusi menjadi dua, yaitu PPP (Partai Persatuan Pembangunan) dan PDI (Partai Demokrasi Indonesia). PPP merupakan gabungan dari partai

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

Islam: NU, Parmusi, Perti, dan PSII. Sedangkan PDI, gabungan dari PNI, Parkindo, IPKI, Partai Katolik, dan Partai Murba.[37]

Ketika partai Islam berfusi ke PPP, Bisri menjadi Ketua Majlis Syura PPP. Selain itu, Bisri juga menjadi anggota Syuriah NU kabupaten Rembang, selanjutnya ditunjuk menjadi Ketua Syuriah NU Jawa Tengah. Dia juga menjadi anggota DPR Pusat untuk Dapil Jawa Tengah. Meskipun demikian, Bisri sering mengisi pengajian di berbagai daerah untuk memberi siraman rohani bagi masyarakat.

Pada tanggal 2 Februari 1977, Bisri mengisi pengajian di Kragan Rembang dan pada tanggal 5 Februari 1977, memberi sambutan dalam Harlah PPP di Gedung Olahraga Semarang. Hari berikutnya, 6 Februari 1977, Bisri mengantar dan mengurus kepergian putranya, M. Adib Bisri, untuk melanjutkan studi ke Riyad, Saudi Arabia. Empat hari setelah itu, tepatnya tanggal 10 Februari 1977, dia menghadiri Harlah PPP di Grobogan, Purwodadi. Pagi hari berikutnya, 11 Februari 1977, menemui Rais ‘Am PBNU, Bisri Syamsuri di Jombang untuk membicarakan masalah NU.[38]

Dalam kondisi tidak sehat, Bisri tetap mengajar santri-santrinya yang haus ilmu pengetahuan agama. Pada hari Rabu, tanggal 17 Februari 1977, Bisri meninggal dunia di Rumah Sakit Umum Dr. Karyadi Semarang karena serangan jantung, tekanan darah tinggi, dan gangguan pada paru-paru.[39] Kepergian Bisri membuat denyut PPP terasa berat. Warga partai berlambang Kakbah itu merasa

---

[37] R. William Liddie, *Pemilu-pemilu Orde Baru: Pasang Surut Kekuasaan Politik* (Jakarta: LP3ES, 1999), 40.
[38] Ma’sum, *Karisma Ulama*, 328
[39] Ibid., 329.

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

sangat kehilangan. Pada zaman itu, juru kampanye yang dianggap setara dengan Bisri masih sulit ditemukan, baik dari sisi karisma, pendukung yang sangat luas, dan masyarakat yang fanatik.

Masyarakat yang menyaksikan kepergian Bisri menyatakan bahwa Bisri wafat dalam damai, tenang, senyum merekah, dan wajah kemerah-merahan pertanda *ḥusn al-khatīmah.* Rakyat sepanjang jalan berderet memberikan penghormatan terakhir. Gubernur Jawa Tengah, Supardjo Rustam, para tokoh dan ulama Jawa Tengah, dan tokoh masyarakat ikut mengantar kepergiannya hingga tempat peristirahatan terakhir.

B. Dinamika Pemikiran dan Karya Intelektual Bisri Musthofa

Setelah mengetahui riwayat hidup dan nasab Bisri Musthofa, mulai dari kelahiran, pernikahan, riwayat pendidikan, latar belakang keluarga, bahkan ketokohannya yang cukup banyak makan pengalaman hidup selama tiga zaman, kurang sempurna perkenalan terhadap tokoh asal Rembang ini jika tidak dibahas dinamika pemikiran dan karya intelektualnya. Pasalnya, dua hal inilah yang justru menjadikan tokoh ini hidup melampaui zamannya dan dapat dikenal luas oleh masyarakat hingga saat ini. Oleh karena itu, bagian ini akan membahas secara tersendiri dinamika pemikiran dan karya intelektual Bisri Musthofa.

1. Kepribadian dan Pemikiran Bisri Musthofa

Perawakan yang besar, tinggi, gagah, mengesankan, meyakinkan, dan menyenangkan akan menjadi kesan pertama kali seseorang ketika bertemu Bisri

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

Musthofa.[40] Tingkah laku ramah, perbuatan sopan, dan ucapan penuh makna, baik ketika sendirian maupun di hadapan khalayak ramai, menjadi sikap yang patut dicermati dan diteladani dari Bisri.

Selain itu, sifat-sifat lain yang bisa menjadi teladan dan tuntunan darinya antara lain: sederhana, kasih sayang, dermawan, teguh pendirian, ulet, kreatif, murah senyum, humoris, arif, bijaksana, rendah hati, ramah, tegas, berani, hormat pada orang tua, ulama juga intelektual. Di samping yang sudah disebutkan, pendapatnya juga menyejukkan, sehingga dapat diterima semua kalangan. Dia juga dapat memposisikan dirinya baik sebagai pejabat maupun kiai. Seorang yang pantang menyerah, dan senantiasa tawakal kepada Allah.

Bisri merupakan sosok multitalenta. Selain orator ulung, kiai pesantren, dan pengarang yang produktif, dia juga seorang mubalig yang mampu berbicara persoalan agama, sosial, politik, dan sebagainya. Bukan hanya itu, dia juga seorang organisatoris aktif dan cukup berpengaruh di kalangan masyarakat luas.

Dalam kehidupan sehari-hari, Bisri Musthofa termasuk sosok yang sederhana. Namun demikian, pakaiannya selalu rapi, menyesuaikan dengan kondisi yang sedang dijalani. Ketika berada pada acara-acara pemerintahan, selalu memakai dasi dan sepatu yang mengkilap. Namun, jika mengajar di pesantren dan mengisi ceramah keagamaan, selalu memakai sarung dan sorban yang diikat di atas kepala sebagaimana yang dilakukan para kiai pada umumnya.

---

[40]Achmad Zainal Huda, *Mutiara Pesantren*, 74

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. Kreativitas dan Karya Intelektual Bisri Musthofa

Bisri Musthofa termasuk salah seorang intelektual Muslim Jawa yang cukup produktif. Kecerdasan dan pemikirannya yang brilian, melahirkan kreatifitas yang tinggi, sehingga menghasilkan karya-karya fenomenal. Karya-karya tersebut mencakup masalah-masalah keagamaan dalam berbagai bidang, misalnya tafsir, hadis, fikih, tauhid, akhlak, nahwu, sharaf, mantiq, balaghah, dan lain sebagainya. Pada umumnya, karya-karya tersebut ditujukan terutama kepada santri dan masyarakat umum.[41]

Bahasa yang digunakan dalam karya-karyanya juga cukup variatif. Ada yang berbahasa Jawa bertuliskan Arab Pegon. Ada yang berbahasa Indonesia bertuliskan Arab Pegon. Ada yang berbahasa Indonesia bertuliskan Huruf Latin. Selain itu, ada juga yang berbahasa Arab murni.

M. Ramli HS menyatakan bahwa karya intelektual Bisri kurang lebih berjumlah 176, namun data yang ditemukan hanya 31,[42] yaitu *al-Ibrīz li Ma'rifat Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz*, *al-Ikthīr*, *Terjemahan Kitab Bulūgh al-Marām*, *Terjemahan Hadis al-Arba'īn al-Nawāwī*, *Terjemahan Sharḥ Alfīyah Ibn Mālik*, *Terjemahan Sharḥ al-Jurūmīyah*, *Terjemahan Sharḥ 'Imrīṭī*, *Terjemahan Sullam al-Mu'āwanah*, *Terjemahan Kitab Farā'iḍ al-Bahīyah*, *'Aqīdat Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, *al-Baiqunīyah*, *Safīnat al-Ṣalāh*, *Munīyat al-Zamān*, *'Aṭā'if al-Irshād*, *al-Nibrās*, *Kashkūl*, *al-Risālah al-Ḥasanah*, *al-Waṣāyā li al-Ābā' wa al-Abnā'*, *al-Ta'līqah al-Mufīdah li al-Qaṣīdah al-Munḥarifah*, *al-Mujāhadah wa al-*

[41] Ma'sum, *Karisma Ulama*, 328.
[42] M. Ramli HS, "Corak Pemikiran Kalam K Bisri Musthofa: Studi Komparatif dengan Teologi Tradisional Asyariyah" (Tesis Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, 1994), 19-20.

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

Riyāḍah, Risālat al-Ijtihād wa al-Taqlīd, al-Khabībah, al-Qawāid al-Fiqhīyah, 'Aqīdat al-'Awām, Syair-Syair Rajabiyah, Islam dan Keluarga Berencana, Manasik Haji, Buku Islam dan Sholat, Buku Islam dan Tauhid, Khotbah Jum'ah, Cara-Caranipun Ziarah lan Sinten Kemawon Walisongo Puniko.

C. Aktivitas Sosial Bisri Musthofa

Sebagai tokoh yang multitalenta seperti yang sudah disinggung di atas, Bisri Musthofa dapat disebut sebagai seorang ulama yang produktif. Ini terbukti dengan banyaknya karya intelektual yang dihasilkannya. Namun demikian, tidak berarti bahwa Bisri hanya berkutat pada aktivitas intelektual semata. Dia juga aktif berperan dalam berbagai aktivitas sosial, seperti yang sudah sedikit disinggung secara tidak langsung dalam sejarah biografi kehidupannya. Dalam pembahasan ini, akan diuraikan secara lebih spesifik lagi aktivitas-aktivitas sosial Bisri agar biografi kehidupannya semakin komprehensif. Di antara aktivitas yang akan dikaji di sini antara lain aktivitas dakwah, seni, dan pendidikan. Tidak ketinggalan, akan diuraikan juga aktivitas ekonomi, politik, dan sosial budaya yang dijalani oleh Bisri.

1. Aktivitas Dakwah, Seni, dan Pendidikan

Aktifitas dakwah Bisri Musthofa sudah tidak diragukan lagi. Dakwahnya menjankau seluruh tanah air. Dia tidak pernah menolak permintaan seseorang yang mengundangnya untuk memberi ceramah agama, baik di kota, desa, maupun pelosok kampung. Dalam menyampaikan dakwah, dia selalu menyesuaikan diri dengan masyarakat yang dihadapinya.

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

Materi dakwahnya kontekstual, bahasanya lugas dan mudah dipahami. Dia dapat membawa pendengar tertawa terpingkal-pingkal dengan gaya yang penuh canda dan humor. Namun demikian, dia juga bisa membuat mereka sangat sedih dan menangis tersedu-sedu tatkala membawakan materi yang sedih dan mengharukan.

Bisri juga mampu mengutarakan hal-hal yang sulit menjadi mudah, hal-hal yang berat menjadi ringan, yang membosankan menjadi mengasyikkan, dan yang terlihat sepele menjadi penting. Kritik-kritiknya sangat tajam, meluncur begitu saja dengan lancar dan menyegarkan. Pihak yang dikritik tidak menjadi marah karena disampaikan secara sopan dan menyenangkan. Mampu menyedot emosi pendengar, selain juga dapat membuat audien terbuai dan hanyut dalam mengikuti uraian pidatonya, sehingga tidak merasa penat.

Bisri juga seorang yang mencintai seni dan kebudayaan. Ini terungkap dalam beberapa hasil karyanya yang memuat syair-syair dalam bahasa Arab dan bahasa Jawa. Syair-syair itu mengandung nasihat-nasihat, petuah-petuah agama, dan petunjuk-petunjuk dalam berbangsa dan bermasyarakat. Baginya, kesenian dan kebudayaan merupakan media untuk berdakwah dan mensyiarkan agama Islam. Di antara syair-syair yang memuat tuntunan agama ini adalah syair *Ngudi Susilo*[43] dan *Tombo Ati*.[44]

---

[43] *Ngudi Susilo* adalah syair yang berisikan pesan-pesan moral agar anak-anak agar menghormati, berbuat baik, dan berbakti kepada orang tua (tatacara *birr al-wālidayn*).

[44] *Tombo Ati* (obat hati) adalah syair yang berisi kata-kata mutiara ‘Alī b. Abī Ṭālib. Diterjemahkan ke dalam bahasa Jawa dan terkenal hingga kini. Seniman dan sastrawan masa kini banyak yang menyanyikan dan melagukan syair-syair tersebut. Syair-syair itu berbunyi: *Tombo ati iku ono limang perkara. Kaping pisan moco Qur’ān sak maknane. Kaping pindha sholat wengi lakonono. Kaping telu wang kang sholeh kumpulono. Kaping papat weteng ira ingkang luwe. Kaping limo zikir wengi ingkang suwe. Salah sawijine sapa bisa ngelakoni, insya Allah Gusti Pangeran ngijabahi*.

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

Bisri juga menulis naskah drama yang bertemakan percintaan Nabi Yūsuf dengan Zulayḥah. Sayangnya, naskah tersebut belum pernah dipentaskan. Meski demikian, telah direkamnya dengan cara monolog. Banyak masyarakat yang menyukai monolog tersebut. Di samping itu, Bisri juga menghidupkan Samroh dan Kasidah sebagai wadah seni dan kebudayaan para santri di kalangan pesantren, mengingat keduanya merupakan media dakwah andalan yang sekaligus juga menghibur.

Perjuangan Bisri dalam bidang pendidikan juga patut diacungi jempol. Kesibukan dakwah ke seluruh pelosok Indonesia dan keaktifan berorganisasi, tidak menyurutkan langkahnya untuk tetap menjalankan kewajibannya mendidik dan mengajar para santri. Sebagai pengasuh pesantren, dia tidak hanya memindahkan ilmu kepada santri dalam mendidik, namun juga memberikan bimbingan dengan telaten, mengantarkan santri agar memahami dan mengamalkan ajaran agama Islam yang beraliran *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah.*

Motivasi yang kuat juga diberikan Bisri Musthofa, agar para santri mengembangkan keilmuan dan mengamalkan ilmu yang didapatnya kepada masyarakat ketika sudah kembali ke kampung halaman. Semua itu dilakukan dengan penuh kasih sayang yang tulus, layaknya orang tua kepada anak-anaknya.

2. **Aktivitas Ekonomi, Politik, dan Sosial Budaya**

Bisri Musthofa adalah seorang yang gigih dan ulet dalam berjuang menghadapi tantangan hidup. Semasa penjajahan Jepang, keluarganya mengalami kehidupan yang serba sulit dan kekurangan. Penderitaan ini mengantarkannya menjadi seorang yang gigih dan kreatif dalam mencari peluang usaha untuk

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

memenuhi kebutuhan hidup keluarganya. Dia berjualan tas kulit, jamu, garam, hingga gigi emasnya. Keahlian dalam menulis buku, menerjemahkan kitab-kitab kuning, dan membuat syair-syair Jawa juga diasahnya untuk menopang hidup keluarga.

Ayah Bisri adalah seorang pedagang yang kaya dan sukses. Hal ini menjadikannya memiliki *feeling* bisnis yang cukup kuat dan tajam. Bahkan ketika sang kakak, Zuhdi, menyuruhnya mengaji, Bisri awalnya menolak karena merasa tidak cocok. Dia lebih memilih bekerja keras mencari uang.

Dalam bidang politik, sosial, dan budaya, Bisri dikenal dengan tokoh tiga zaman. Sepak terjang dan kiprahnya dalam panggung politik sejak zaman penjajahan Belanda dan Jepang, zaman kemerdekaan era pemerintahan presiden Soekarno, dan zaman pembangunan era presiden Soeharto tidak diragukan lagi. Kiprah tersebut terbukti dari keaktifan dan kontribusinya dalam berbagai lembaga, mulai dari Pengadilan Agama, Kantor Urusan Agama, anggota Parlemen dan lain sebagainya, seperti yang sudah diuraikan di atas.

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

EKLEKTISISME PENAFSIRAN BISRI MUSTHOFA DALAM *AL-IBRĪZ LI MA'RIFAT TAFSĪR AL-QUR'ĀN AL-'AZĪZ*

Sebagaimana disinggung dalam bab dua, bahwa eklektisisme penafsiran merupakan langkah-langkah yang ditempuh oleh mufasir untuk merealisasikan arah penafsirannya, sekaligus menjadi wadah untuk menampung dasar-dasar pemikiran atau yang lainnya dengan mengkombinasikan beberapa sumber, metode, dan pendekatan penafsiran yang berkembang dalam wacana studi tafsir, sehingga setiap mufasir memiliki cara khusus dalam aplikasinya. Oleh karena itu, setiap karya tafsir memiliki karakteristik unik yang membedakannya dengan karya yang lain.

Dalam kajian metodologi tafsir, karakteristik karya tafsir dapat dilihat dari tiga kategori utama, yaitu [1] bentuk penafsirannya (*maṣdar al-tafsīr*): apakah ia mempresentasikan tafsir transferensial (*bi al-ma'thūr*), tafsir rasional (*bi al-ra'y*) atau "kombinasi" antara transferensial dan rasional yang diistilahkan dengan *bi al-izdiwāj*; [2] metode penafsirannya (*manhaj al-tafsīr*): apakah menggunakan metode global (*ijmālī*), analitis (*taḥlīlī*), perbandingan (*muqārin*), dan tematik (*mawḍū'ī*),[1] atau bahkan menggabungkan di antara empat metode tersebut, sebab penerapan metode-metode tafsir amat tergantung pada target yang akan dicapai sehingga seorang mufasir bisa saja mengaplikasikan lebih dari satu metode ketika

[1] 'Abd al-Ḥayy al-Farmāwī, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī* (Kairo: al-Haḍārah al-'Arabīyah, 1977), 11.

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

menafsirkan al-Qur'ān;[2] dan [3] corak penafsirannya (*lawn al-tafsīr*): apakah ia bercorak *lughawī*, *fiqhī*, *tasawuf*, *'ilmī*, *i'tiqādī*, *falsafī*, dan *adabī ijtimā'ī*, atau bahkan mengkombinasikan dari beragam corak penafsiran yang ada.

Atas dasar pijakan argumentasi di atas, bab ini akan mengeksplorasi bentuk, metode, dan corak penafsiran Bisri Musthofa dalam karya tafsirnya yang berjudul *al-Ibrīz li Ma'rifat Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz* sebagai upaya untuk menemukan karakteristik metode eklektisismenya. Namun, sebelum itu akan dijelaskan tentang latarbelakang penulisan *al-Ibrīz*, sistematika penyajian *al-Ibrīz*, pilihan bahasa sebagai cara Bisri dalam menyampaikan penafsirannya, dan *technical terms* sebagai ekspresi penafsiran Bisri sekaligun menjadi keunikan *al-Ibrīz* sebagai gambaran umumnya.

A. Latar Belakang Penulisan *al-Ibrīz*

Kitab *al-Ibrīz li Ma'rifat Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz* karya Bisri Musthofa merupakan salah satu kitab tafsir al-Qur'ān yang memuat penafsiran secara lengkap, 30 juz mulai dari surah al-Fātiḥah hingga surah al-Nās.

Alasan utama Bisri menulis *al-Ibrīz* adalah sebagai wujud pengabdiannya kepada agama serta keinginan agar masyarakat memahami isi kandungan pesan-pesan ajaran agama Islam yang ada di dalam kitab suci al-Qur'ān dengan baik, khususnya bagi masyarakat Jawa. Oleh karena itu, karya tafsirnya ditulis dengan menggunakan bahasa Jawa dengan ungkapan yang ringan, mudah dipahami, dan

[2] Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), 380-381.

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

gampang dicerna oleh siapapun, hingga orang awam yang mampu memahami bahasa Jawa. Dalam mukadimah tafsirnya, Bisri menyatakan:

> *Kangge nambah khidmah lan usaha ingkang sahe lan mulya punika, dumateng ngersanipun para mitra muslimin ingkang mangertos tembung daerah Jawi, kawula segahaken tarjamah tafsir al-Qur'ān al-'Aziz mawi cara ingkang persaja, enteng serta gampil pahamanipun*.[3]

Menurut putranya yang bernama Cholil Bisri, penulisan tafsir *al-Ibrīz* tidak bisa dipisahkan dari pengajian rutin yang dilakukan Bisri Musthofa setiap hari Selasa dan Jumat. Cholil Bisri mengungkapkan:

> Kegiatan menulis Bisri diawali dengan kegiatan memberi makna kitab kuning yang digunakan dalam pesantren. Dan karena dorongan teman-teman Bisri, maka kegiatan memberi makna itu ditingkat menjadi buku dan disebarkan ke pesantren-pesantren. Khusus ketika Bisri menulis tafsir *al-Ibrīz* yang dianggap hasil karya yang paling besar, Bisri selalu dalam keadaan suci tidak berhadas dan disertai ibadah puasa sunnah hari Senin dan Kamis. Bisri menulis tafsir selama kurang lebih empat tahun, jadi kira-kira tahun 1957-1960. Setiap mendapat satu juz, Bisri mengajak murid-murid yang dekat pergi ziarah ke kuburan Wali Sembilan.[4]

Mustafa Bisri yang merupakan adik dari Cholil Bisri juga menyatakan bahwa kitab tafsir ini ditulis untuk menjadi bahan bacaan bagi masyarakat yang memahami tulisan Arab-Pegon (pesantren), dan menjadi pegangan bagi para guru di Pesantren. Terkait dengan tahun dikarangnya *al-Ibrīz*, menurut Mustafa Bisri kitab ini mulai ditulis tahun 1369 H atau 1951 M., dan selesai ditulis tanggal 29 Rajab 1379 H. atau 28 Januari 1960 M,[5] sedangkan menurut Cholil Bisri dimulai tahun 1957 dan selesai tahun 1960.

---

[3] Bisri Musthofa, *al-Ibrīz li Ma'rifat Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz*, Vol. 1 (Kudus: Menara Kudus, t.th.), 2.

[4] Iing Misbahuddin, "*Tafsir al-Ibrīz lī Ma'rifah Tafsīr al-Qur'ān al-Azīz* karya KH. Bisri Mustafa Rembang: Studi Metodologi dan Pemikiran," (Tesis--Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, 1989), 98.

[5] Musthofa, *al-Ibrīz*, Vol. 1, vi.

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

Diakhir penulisan *al-Ibrīz*, ia memanjatkan doa: “Engkau Zat Yang Maha Luas, yang kami sembah. Zat Yang Maha Kuasa, Maha Penolong, semoga *al-Ibrīz* memberi manfaat di dunia dan akherat. Semoga selalu mendapat rida dari Allah dan syafaat dari Rasulullah.”

اللّهم يا مولي النعم وياراحم الأمم ويا محيي الرمم انت المعبود وانت المستعان بكرمك يا الله ثبّتنا على صراطك صراط اللذين انعمت عليهم من النبيّين والصدّيقين والشهداء والصالحين ووفّقنا لما نرافقهم به الزائغين امين. والحمد لله الذي بنعمته تتّم الصالحات. والصلاة والسلام على سيّدنا محمّد وعلى آله وصحبه اجمعين وحسبنا الله ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير ولاحول ولا قوّة الّا بالله العليّ العظيم.[6]

Sebelum *al-Ibrīz* dicetak untuk disebarluaskan ke khalayak umum, kitab tafsir ini telah dikoreksikan terlebih dahulu kepada beberapa ulama terkenal asal Kudus, Jawa Tengah, yaitu Kiai Arwani Amin, Kiai Abu ‘Umar, Kiai Hisyam, dan Kiai Sya’roni Ahmadi,[7] sehingga kandungan penafsiran dalam *al-Ibrīz* dapat dipertangngungjawabkan secara moral dan ilmiah. Dalam perkembangannya, *al-Ibrīz* dikenal luas oleh masyarakat Muslim Jawa, khususnya dilingkungan pesantren.

B. Sistematika Kitab Tafsir *al-Ibrīz*

Pada cetakan pertama, *al-Ibrīz* ditulis dalam 30 volume sesuai jumlah juz yang ada dalam al-Qur’ān. Dalam setiap volume, Bisri tidak menggunakan istilah jilid sebagai identitas nomer volumenya sebagaimana umum diaplikasikan dalam

[6] Ibid., Vol. 30, 2270.
[7] Ibid., Vol. 1, 2.

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

penulisan kitab-kitab tafsir berbahasa Arab, namun menggunakan istilah juz sebagaimana istilah dalam pembagian anatomi al-Qur'ān. Dengan kata lain, dalam setiap volume *al-Ibrīz* diuraikan penafsiran tentang ayat-ayat yang tercantum dalam setiap juz dalam al-Qur'ān. Misalnya juz 1 *al-Ibrīz*, berisi tentang penafsiran ayat-ayat al-Qur'ān mulai dari surah al-Fātiḥah hingga ayat ke 141 surat al-Baqarah yang menjadi ayat terakhir juz pertama dalam al-Qur'ān. Selanjutnya, juz kedua *al-Ibrīz* berisi penafsiran ayat-ayat al-Qur'ān yang tergabung dalam juz kedua dalam al-Qur'an, yakni dimulai dari ayat 142 surat al-Baqarah sampai ayat ke 252 dari surat al-Baqarah, sebagai ayat terakhir dalam juz kedua. Demikian seterusnya hingga juz 30 yang berisi penafsiran ayat al-Qur'ān dari surah al-Nabā' hingga surah al-Nās yang notabene sebagai kumpulan surat-surat dalam juz 30.

Sedang nomer halaman yang ada dalam *al-Ibrīz* ditulis secara urut dan menyambung terus mulai dari volume (juz) pertama hingga volume yang terakhir, walaupun tiap volume terpisah antara satu dengan yang lain dan berdiri sebagai buku tersendiri hingga menjadi 30 buku. Juz 1 dimulai dengan nomer 1 dan berakhir dengan nomer 45, juz 2 dimulai dengan nomer 46 dan berakhir dengan nomer 99, juz 3 dimulai dengan nomer 100 dan berakhir dengan nomer 153, juz 4 dimulai dengan nomer 154 dan berakhir dengan nomer 205, juz 5 dimulai dengan nomer 206 dan berakhir dengan nomer 255, juz 6 dimulai dengan nomer 256 dan berakhir dengan nomer 309, juz 7 dimulai dengan nomer 310 dan berakhir dengan nomer 371, juz 8 dimulai dengan nomer 372 dan berakhir dengan nomer 435, juz 9 dimulai dengan nomer 436 dan berakhir dengan nomer 505, juz 10 dimulai

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

dengan nomer 506 dan berakhir dengan nomer 563, juz 11 dimulai dengan nomer 564 dan berakhir dengan nomer 621, juz 12 dimulai dengan nomer 622 dan berakhir dengan nomer 683, juz 13 dimulai dengan nomer 684 dan berakhir dengan nomer 761, juz 14 dimulai dengan nomer 762 dan berakhir dengan nomer 829, juz 15 dimulai dengan nomer 830 dan berakhir dengan nomer 917, juz 16 dimulai dengan nomer 918 dan berakhir dengan nomer 1012, juz 17 dimulai dengan nomer 1013 dan berakhir dengan nomer 1094, juz 18 dimulai dengan nomer 1095 dan berakhir dengan nomer 1178, juz 19 dimulai dengan nomer 1179 dan berakhir dengan nomer 1278, juz 20 dimulai dengan nomer 1279 dan berakhir dengan nomer 1366, juz 21 dimulai dengan nomer 1367 dan berakhir dengan nomer 1454, juz 22 dimulai dengan nomer 1455 dan berakhir dengan nomer 1542, juz 23 dimulai dengan nomer 1543 dan berakhir dengan nomer 1646, juz 24 dimulai dengan nomer 1647 dan berakhir dengan nomer 1730, juz 25 dimulai dengan nomer 1731 dan berakhir dengan nomer 1824, juz 26 dimulai dengan nomer 1825 dan berakhir dengan nomer 1912, juz 27 dimulai dengan nomer 1913 dan berakhir dengan nomer 2010, juz 28 dimulai dengan nomer 2011 dan berakhir dengan nomer 2104, juz 29 dimulai dengan nomer 2105 dan berakhir dengan nomer 2196, dan juz 30 dimulai dengan nomer 2197 dan berakhir dengan nomer 2270.

Dilihat dari bentuk perwajahannya, *al-Ibrīz* agak berbeda dengan kitab tafsir pada umumnya, baik karya tafsir yang diproduksi oleh ulama Timur Tengah, maupun yang dikarang oleh mufasir Indonesia sebelum Bisri. Seseorang

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

yang sering membuka kitab tafsir, bisa jadi akan tidak percaya kalau *al-Ibrīz* adalah kitab tafsir, melihat tampilannya yang kecil dan sederhana.

Sesuai dengan perkembangan zaman, karya yang awalnya dicetak 30 volume sesuai dengan jumlah juz yang ada dalam al-Qur'ān dengan bentuk kecil dan ringan, dicetak ulang oleh penerbit Menara Kudus menjadi 3 volume dengan bentuk lebih tebal dan menarik seperti umumnya kitab-kitab tafsir Timur Tengah. Setiap volume terdiri dari 10 juz dengan format yang sama, baik tulisan dan nomernya. Bahkan saat ini sudah terbit edisi terbaru yang hanya terdiri 1 volume yang dicetak oleh Lembaga Kajian Strategis Indonesia dengan menggunakan bahasa Jawa Latin.

Dalam mukadimah tafsirnya, Bisri menuturkan bahwa *al-Ibrīz* disusun dalam tiga bagian. Bagian pertama adalah ayat al-Qur'ān yang ditulis pada posisi tengah halaman disertai makna *gandul*. Bagian kedua berupa terjemah *tafsīrīyah* yang ditulis ditepi halaman dengan menggunakan tanda nomor sebagaimana dalam sistematika kitab terjemah, di mana nomor ayat al-Qur'ān diletakan di akhir, sedangkan nomor terjemah ayatnya diletakkan di awal. Bagian ketiga adalah keterangan-keterangan tambahan yang diberi istilah *qiṣṣah*, *tanbīh*, *muhimmah*, *fāidah*, *ḥikāyah*, *tanbīh*, *mujarrab*, *fāidah*, *far'un*, *mas'alah*, *sharḥ*, *khātimah*, *keterangan*, dan *fāidah ukhrā.*[8]

Model seperti ini tentu menjadi ciri khas yang menonjol bagi *al-Ibrīz*, sehingga menjadikannya berbeda dengan karya-karya tafsir yang menjadi pendahulunya, seperti *Tarjumān al-Mustafīd* karya Abdur Rauf Singkel (1615-

[8] Ibid., Vol. 1, 2-3.

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

1693), *Maraḥ Labīd* atau *Tafsīr al-Munīr li Ma'ālim al-Tanzīl* karya Nawawi al-Bantani (1813-1897 M), *Fayd al-Raḥmān fī Tarjamat Tafsīr Kalām Mālik al-Dayyān* karya Muhammad Shaleh Ibn Umar As-Samarani (1820 -1903 M), *Tafsir al-Qur'an al-'Aẓīm* karya Raden Muhammad Qamar (1854-1933 M), *Al-Kitāb al-Mubīn: Tafsīr al-Qur'ān Basa Sunda* karya KH. Mhd. Romli (1889-1981 M), *Nurul Bajan: Tafsir Qur'an Basa Sunda* karya KH. Mhd. Romli (1889-1981 M) dan H.N.S. Midjaja (1916-2009 M), *Tafsīr Qur'ān Karīm* karya Mahmud Yunus (1899-1982 M), *Kur'an Jawen* karya Ormas Muhammadiyah (1927), *al-Furqān fī Tafsīr al-Qur'ān* karya Ahmad Hasan (1887-1958 M), *Tafsir Qoer'an Indonesia* karya Syarikat Kwekschool Mochammadiyah (1932), *Tafsir Hibarna* karya Iskandar Idris (1900-1982 M), dan *Tafsir al-Qur'an* (1942) karya Zainuddin al-Hamidy dan Hs. Fachruddin.

C. *Technical Term* dan Keunikan *al-Ibrīz*

Dalam memberikan penafsiran al-Qur'ān, Bisri Musthofa tidak selalu memberikan penjelasan pada setiap ayat al-Qur'ān. Penjelasan terhadap ayat kadang dilakukan dengan merujuk pada keterkaitan antar ayat. Jika suatu ayat memiliki keterkaitan dengan ayat berikutnya, maka penjelasan dari ayat tersebut dikumpulkan. Selain memberikan makna gandut terhadap teks al-Qur'ān dan melakukan terjemah *tafsīrīyah*, Bisri juga melakukan eksplorasi penafsiran terhadap ayat-ayat yang membutuhkan banyak penjelasan.

Hal yang unik dari tafsir eksploratif Bisri di sini adalah penggunaan *technical terms* sebagai basis dalam mengklasifikasikan konten-konten

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

penafsirannya. *Technical terms* tersebut berupa: *qiṣṣah*, *tanbīh*, *muhimmah*, *fāidah*, *ḥikāyah*, *tanbīhān*, *mujarrab*, *fāidatān*, *far'un*, *mas'alah*, *sharḥ*, *khātimah*, *keterangan*, *fāidah ukhrā*, dan *tatimmah*.

Penafsiran Bisri dalam bentuk *qiṣṣah* yang sejatinya difungsikan sebagai penjelasan-penjelasan secara panjang lebar terhadap maksud dari ayat yang ditafsirkan dilakukannya sebanyak 233 kali. Sementara dalam bentuk *tanbīh* sebanyak 148 kali, *muhimmah* 67 kali, *fāidah* 158 kali, *hikāyah* 5 kali, *tanbīhān* 2 kali, *mujarrab* 1 kali, *fāidatān* hanya 1 kali, *far'un* 1 kali, *mas'alah* 6 kali, *sharḥ* 2 kali, *khātimah* 1 kali, *keterangan* 8 kali, *fāidah ukhrā* 1 kali, dan *tatimmah* 1 kali.

Tabel I
Posisi Penafsiran Bisri Mustofa

No	Nama Judul Penafsiran	Jumlah	Posisi dalam Surat dan Ayat
1	*Qiṣṣah*	233	Q.S. al-Baqarah [2]: 55 dan 157-158; Q.S. al-Māidah [5]: 26 dan 31; Q.S. al-An'ām [6]: 123 dan 158; Q.S. al-A'rāf [7]: 70, 105, 107-112, 114, 126, 127, 136, 148, 157, 160, 175-177, dan 190; Q.S. al-Anfāl [8]: 5-6; Q.S. al-Tawbah [9]: 76, 77, dan 118; Q.S. Hūd [11]: 40-41; Q.S. Yūsuf [12]: 23-29; Q.S. Yūsuf [12]: 31-32, 35-49, 56-57, 59, 67, 69-77, 93, 100, dan 101; Q.S. al-Isrā' 17]: 6; Q.S. al-Kahfi [18]: 16, 20, 65, dan 88; Q.S. Maryam [19]: 17, 22, 27, 48, 52, 54, dan 56; Q.S. Ṭāhā [20]: 9-10, 39, 40, 48, 56-57, 59-61, 69-70, 77-79, 83, 88, dan 97; Q.S. al-Anbiyā' [21]: 58-63, 68-70, 78, 79, 81-82, 83, 85, 87-88, dan 96-97; Q.S. al-Ḥajj [22]: 52 dan 67; Q.S. al-Mukminūn [23]: 23-28 dan 50; Q.S. al-Nūr [24]: 21; Q.S. al-Furqān [25]: 38 dan 75-76; Q.S. al-Shu'arā' [26]: 32-33, 38-39, 41-42, 43-44, 46-48, 52-53, 54-55, 57-58, 83-87, 129-130, 139-140, 141-142, 154, 155, 158, 160-173, 176, 187-189, dan 214; Q.S. al-Naml [27]: 9, 16, 17, 18-19, 20, 23, 28, 29-31, 34, 35-36, 37, 39-40, 42, 44, 45, 46, 48-50, 53, 58, 82, dan 93; Q.S. al-Qaṣaṣ [28]: 4, 7, 12, 13, 19, 22, 23-24, 25, 26-27, 28, 29-30, 32, 38-40, 54, 76, 78, 80, dan 81; Q.S. al-'Ankabūt [29]: 14, 15, 24, 26, 27, 38, dan 65; Q.S. Luqmān

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

			[31]: 7 dan 12; Q.S. al-Aḥzāb [33]: 4, 6, 8, 27, 29-30, 37, 38-39, dan 70-71; Q.S. Sabā' [34]: 14-15; Q.S. al-Ṣaffāt [37]: 88-90; Q.S. al-Ṣād [38]: 13, 17, 18-19, 20-21, 23-24, 32-33, 34, 41, 44, dan 84-85; Q.S. al-Zumar [39]: 3, 39-40, 51, dan 64; Q.S. al-Mukmin [40]: 11, 25, 26, 34, 36-37, dan 44; Q.S. Fuṣṣilāt [41]: 15 dan 16-17; Q.S. al-Shūrā [42]: 14; Q.S. al-Zukhruf [43]: 16, 40, dan 50; Q.S. al-Dukhan [44]: 10-11; Q.S. al-Jāthiyah [45]: 17, 18-19, dan 21; Q.S. al-Aḥqāf [46]: 15, 24, dan 29; Q.S. Muḥammad [47]: 30; Q.S. al-Fatḥ [48]: 15, 18-19, 20-21, 24, 25, 27, dan 29; Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 6; Q.S. al-Dhāriyāt [51]: 28-30; Q.S. al-Ṭūr [52]: 30-31, 42, dan 47; Q.S. al-Najm [53]: 5-7, 18, dan 33-34; Q.S. al-Qamar [54]: 1, 19-20, 27-28, 36-37, dan 44-45; Q.S. al-Wāqi'ah [56]: 35-36; Q.S. al-Ḥadīd [(5]): 7 dan 27; Q.S. al-Mujādalah [58]: 1, 8, 12, dan 22; Q.S. al-Ḥashr [59]: 2, 4-5, dan 9; Q.S. al-Mumtaḥanah [60]: 1 dan 10; Q.S. al-Ṣaff [61]: 3-4 dan 5; Q.S. al-Jum'ah [62]: 2, 5-6, dan 11; Q.S. al-Taḥrīm [66]: 1 dan 3; Q.S. al-Qalam [68]: 10-13, 14-15, dan 50; Q.S. al-Ḥāqqah [69]: 7 dan 12; Q.S. al-Ma'ārij [70]: 4; Q.S. Nūh [71]: 10; Q.S. al-Jin [72]: 6; Q.S. al-Muzammil [73]: 10-11; Q.S. al-Mudaththir [74]: 25; dan Q.S. al-Lahab [111]: 1-5.
2	*Tanbīh*	148	Q.S. al-Baqarah [2]: 120, 121, 139, 172, 177, 184, 214, 217, 240, 243, 256, dan 257; Q.S. Āl 'Imrān [3]: 21, 65, dan 105; Q.S. al-Nisā' [4]: 16, 33, 80 (dua kali), 97-99, 101, 102, 112, , 115, 148-149, dan 171; Q.S. al-Māidah [5]: 2, 4-5, 14, 39, 45, 70, 77, 89, 95, 101, dan 106; Q.S. al-An'ām [6]: 68-69, 106, 141, 145, dan 159; Q.S. al-A'rāf [7]: 29, 54, 78, 158, dan 199; Q.S. al-Anfāl [8]: 22, 61, 66-67, 74, dan 75; Q.S. al-Tawbah [9]: 92-93; Q.S. Yūnus [10]: 3 dan 41; Q.S. Yūsuf [12]: 54, 55, dan 101; Q.S. al-Ra'd [13]: 3 dan 15; Q.S. Ibrāhīm [14]: 46; Q.S. al-Ḥijr [15]: 15; Q.S. al-Naḥl [16]: 115 dan 125; Q.S. al-Isrā' [17]: 38 dan 110; Q.S. al-Kahfi [18]: 23-24 dan 71; Q.S. Maryam [19]: 37, 49, dan 62; Q.S. Ṭāhā [20]: 2-3, 51, dan 67; Q.S. al-Anbiyā' [21]: 94 dan 107; Q.S. al-Ḥajj [22]: 32 dan 71; Q.S. al-Nūr [24]: 2, 3, 7, 8, 61, dan 62; Q.S. al-Furqān [25]: 47, 54, dan 63-75; Q.S. al-Shu'arā' [26]: 24-25; Q.S. al-Naml [27]: 91 dan 92; Q.S. al-Qaṣaṣ [28]: 74; Q.S. al-'Ankabūt [29]: 2; Q.S. al-Rūm [30]: 27 dan 60; Q.S. Luqmān [31]: 21; Q.S. al-Aḥzāb [33]: 32, 33, 42, dan 48; Q.S. Yāsīn [36]: 1, 22, 23, 35, 49, 52, 66-67, dan 68; Q.S. al-Zumar [39]: 5, 44, dan 69;

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

			Q.S. al-Mukmin [40]: 57 dan 78; Q.S. al-Shūrā [42]: 16 dan 29, Q.S. al-Zukhruf [43]: 89; Q.S. Muḥammad [47]: 19; anjuran untuk beristighfār, Q.S. Muḥammad [47]: 25-26; Q.S. al-Fatḥ [48]: 1-3; Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 2; Q.S. Qāf [50]: 38; Q.S. al-Raḥmān [55]: 24, 46, dan 58; Q.S. al-Wāqiʻah [56]: 14; Q.S. al-Ḥadīd [57]: 1, 6, 20, 23, 24, dan 25; Q.S. al-Mujādalah [58]: 22; Q.S. al-Ḥashr [59]: 7; Q.S. al-Ḥashr [59]: 17 dan 21; Q.S. al-Mumtaḥanah [60): 8; Q.S. al-Ṣaff [61]: 5-6 dan 14; Q.S. al-Jumʻah [62]: 11; Q.S. al-Mulk [67]: 5; Q.S. al-Ḥāqqah (69): 1-3 dan 4; Q.S. al-Jin [72]: 16 dan 26-27; Q.S. al-Muzammil [73]: 1-4 dan 10; Q.S. al-Dahr [76]: 8; Q.S. al-Nāziʻāt [79]: 27-30; Q.S. al-Fajr [89]: 2-3.
3	*Muhimmah*	67	Q.S. al-Baqarah [2]: 125 dan 183; Q.S. Āl ʻImrān [3]: 26, 139, dan 200; Q.S. al-Nisā' [4]: 86 dan 133; Q.S. al-Māidah [5]:72 dan 73; Q.S. al-Anʻām [6]: 33-35 dan 112; Q.S. al-Aʻrāf [7]: 138; Q.S. al-Raʻd [13]: 12-13; Q.S. al-Kahfi [18]: 28 dan 86; Q.S. Maryam [19]: 30-34; Q.S. al-Anbiyā' [21]: 91 dan 112; Q.S. al-Ḥajj [22]: 2; Q.S. al-Ḥajj [22]: 34; Q.S. al-Nūr [24]: 60 dan 61; Q.S. al-Furqān [25]: 29; Q.S. al-Shuʻarā' [26]: 227; Q.S. al-Naml [27]: 63-64 dan 80-81; Q.S. al-Qaṣaṣ [28]: 47; Q.S. al-ʻAnkabūt [29]: 8, 27, dan 45; Q.S. Luqmān [31]: 30; Q.S. al-Sajadah [32]: 4; Q.S. al-Aḥzāb [33]: 4; Q.S. Sabā' [34]: 13; Q.S. Yāsīn [36]: 1, 35-36, 48-50, 68, dan 77; Q.S. Ṣād [38]: 76; Q.S. al-Zumar [39]: 41 dan 52-53; Q.S. Fuṣṣilat [41]: 9; Q.S. al-Shūrā [42]: 15; Q.S. al-Zukhruf [(4]): 45; Q.S. al-Dukhān [44]: 3; Q.S. al-Aḥqāf [46]: 21 dan 31; Q.S. Muḥammad [47]: 4; Q.S. al-Ṭūr [52]: 25; Q.S. al-Najm [53]: 29 dan 32; Q.S. al-Raḥmān [55]: 1-4, 33, dan 56; Q.S. al-Wāqiʻah [56]: 72-73 dan 79; Q.S. al-Ḥashr [59]: 7 (dua kali); Q.S. al-Ṣaff [61]: 5-6, 8, dan 13; Q.S. al-Jumʻah [62]: 10-11; Q.S. al-Qiyāmah [75]: 1-2; Q.S. al-Dahr [76]: 1; Q.S. al-Inshiqāq [84]: 10; dan Q.S. al-Layl [92]: 17-18.
4	*Fāidah*	158	Q.S. al-Baqarah [2]: 129, 153, 179, 260, dan 286; Q.S. Āl ʻImrān [3]: 23, 35-36, 37, dan 52; Q.S. al-Nisā' [4]: 62, 116, 129, dan 171; Q.S. al-Māidah [5]: 4, 82, 95, 96, dan 103; Q.S. al-Anʻām [6]: 61, 71, dan 95; Q.S. al-Aʻrāf [7]: 26, 46, 95, 103, 117, dan 205; Q.S. al-Anfāl [8]: 62-63; Q.S. al-Tawbah [9]: 3, 60, 101, dan 122; Q.S. Yūnus [10]: 5, 10, dan 109; Q.S. al-Ra'd [13]: 38; Q.S. al-Ḥijr [15]: 16, 52, dan 87; Q.S. al-Naḥl [16]: 26, 69, 80, dan 116; Q.S. al-Isrā' [17]: 102 dan 110; Q.S. al-Kahfi

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

			[18]: 22, 45, 46, 88, dan 90; Q.S. Maryam [19]: 8, 24, 25, 42, dan 57; Q.S. Ṭāhā [20]: 80-81; Q.S. al-Ḥajj [22]: 36 dan 63-66; Q.S. al-Mukminūn [23]: 21-22; Q.S. al-Nūr [24]: 26, 27, 33, dan 43-44; Q.S. al-Furqān [25]: 58, 59, dan 61; Q.S. al-Shu'arā' [26]: 223 dan 224; Q.S. al-Qaṣaṣ [28]: 68, 73, dan 78; Q.S. al-'Ankabūt [29]: 49 dan 64; Q.S. al-Rūm [30]: 46; Q.S. Luqmān [31]: 15, 31-32, dan 34; Q.S. al-Sajadah [32]: 24 dan 30; Q.S. al-Aḥzāb [33]: 8, 9-11, 36, 50, 51, 53, dan 56; Q.S. Sabā' [34]: 10-11 dan 12; Q.S. Fāṭir [35]: 11 dan 27; Q.S. al-Ṣaffāt [37]: 87; Q.S. Ṣād [38]: 33 dan 49-52; Q.S. al-Zumar [39]: 42 dan 67-68; Q.S. al-Mukmin [40]: 51-52, 55, 78, dan 79; Q.S. Fuṣṣilāt [41]: 11, 13-14, dan 17; Q.S. al-Shūrā [42]: 19-20, 49-50, dan 51; Q.S. al-Zukhruf [43]: 12; , 13-14, dan 48; Q.S. al-Dukhān [44]: 3, 29, dan 43-48; Q.S. al-Aḥqāf [46]: 14 dan 15; Q.S. Muḥammad [47]: 4-5; Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 1; Q.S. Qāf [50]: 41; Q.S. al-Dhāriyāt [51]: 7-8 dan 19; Q.S. al-Ṭūr [52]: 21, 26, dan 48-49; Q.S. al-Najm [53]: 16-17, 32, dan 49; Q.S. al-Qamar [54]: 17 dan 54; Q.S. al-Raḥmān [55]: 13, 50, dan 62; Q.S. al-Wāqi'ah [56]: 72 dan 75-76; Q.S. al-Ḥadīd [57]: 8 dan 26-27; Q.S. al-Ḥashr [59]: 2; Q.S. al-Jum'ah [62]: 2; Q.S. al-Ṭalāq [65]: 12; Q.S. al-Taḥrīm [66]: 10-11; Q.S. al-Qalam [68]: 51; Q.S. al-Ḥāqqah [69]: 17 dan 41-42; Q.S. al-Ma'ārij [70]: 4; Q.S. Nūḥ [71]: 23; Q.S. al-Jin [72]: 28; Q.S. al-Muzammil [73]: 5 dan 20; Q.S. al-Qiyāmah [75]: 40; Q.S. al-Dahr [76]: 6; Q.S. al-Fajr [89]: 6-8 dan 27-30; Q.S. al-Shams [91]: 1-10; Q.S. al-Layl [92]: 1-4; Q.S. al-Ḍuḥā [93]: 9-11; Q.S. al-Tīn [95]: 1-8; Q.S. al-'Alaq [96]: 3-5; Q.S. al-Mā'ūn [107]: 1-7; Q.S. al-Ikhlāṣ [112]: 1-4; Q.S. al-Falaq [113]: 1-5; dan Q.S. al-Nās [114]: 1-6.
5	*Ḥikāyah*	5	Q.S. al-Baqarah [2]: 247 dan 252; Q.S. al-Māidah [5]: 115; Q.S. al-Burūj [85]: 1-7; dan Q.S. al-Fīl [105]: 1-5.
6	*Tanbīhān*	2	Q.S. al-Nisā' [4]: 59; dan Q.S. al-Māidah [5]: 24.
7	*Mujarrab*	1	Q.S. al-Naḥl [16]: 69.
8	*Fāidatāni*	1	Q.S. al-Naḥl [16]: 92.
9	*Far'un*	1	Q.S. Maryam [19]: 58.
10	*Mas'alah*	6	Q.S. al-Nūr [24]: 27, 28, 30, dan 31; Q.S. al-Najm [53]: 39; Q.S. al-Mumtahanah [60]: 10.

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

11	*Sharaḥ*	2	Q.S. al-Naml [27]: 4 dan 6.
12	*Khātimah*	1	Q.S. Yāsīn [36]: 83.
13	*Keterangan*	8	Q.S. al-Raḥmān [55]: 31 dan 54; Q.S. al-Wāqi'ah [56]: 82 dan 86; Q.S. al-Mumtahanah [60]: 10; Q.S. al-Taghābun [64]: 9; Q.S. al-Mulk [67]: 8; dan Q.S. al-Mudaththir [74]: 6.
14	*Fāidah al-Ukhrā*	1	Q.S. al-Ḥadīd [57]: 26-27.
15	*Tatimmah*	1	Q.S. al-Nās [114]: 4.
Jumlah		**635 Penafsiran**	**114 Surat**

Berdasarkan tabel di atas, terlihat bahwa Bisri tidak memberikan eksplorasi panjang lebar ketika menafsirkan Q.S. al-Fātiḥah [1] dengan *technical terms* sama sekali, baik itu *qiṣṣah, tanbīh, muhimmah, fāidah, ḥikāyah, tanbīhan, mujarrab, fāidatāni, far'un, mas'alah, sharḥ, khātimah, keterangan, fāidah ukhrā,* dan *tatimmah*. Sementara dalam Q.S. al-Baqarah [2], Bisri menggunakan 23 kali *technical terms* dalam penafsirannya, yaitu *qiṣṣah* digunakan 2 kali ketika menjelaskan ayat 55 dan 157-158; *tanbīh* digunakan 12 kali ketika menjelaskan ayat 120, 121, 139, 172, 177, 184, 214, 217, 240, 243, 256, dan 257; *muhimmah* digunakan 2 kali ketika menjelaskan ayat 125 dan 183; *fāidah* digunakan 5 kali ketika menjelaskan ayat 129, 153, 179, 260, dan 286; *ḥikāyah* digunakan 2 kali ketika menjelaskan ayat 247 dan 252.

Selanjutnya dalam Q.S. Āl 'Imrān [3] penafsiran eksploratif Bisri dengan *technical terms* dilakukan sebanyak 10 kali: *tanbīh* digunakan 3 kali ketika menafsirkan ayat 21, 65, dan 105; *muhimmah* digunakan 3 kali pada ayat 26, 139, dan 200; dan *fāidah* digunakan 4 kali ketika menafsirkan ayat 23, 35-36, 37, dan 52. Sementara dalam Q.S. al-Nisā' [4], *tanbīh* digunakan 11 kali pada ayat 16, 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

80, 80, 97-99, 101, 102, 112, 115, 148-149, dan 171; *muhimmah* digunakan 2 kali ketika menafsirkan ayat 86 dan 133; *fāidah* digunakan 4 kali pada ayat 62, 116, 129, dan 171; dan *tanbīhan* digunakan 1 kali ketika menafsirkan ayat 59. Total seluruh penafsiran Bisri dengan *technical terms* pada Q.S. al-Nisā' [4] ada 18.

Adapun pada Q.S. al-Mā'idah [5], Bisri menggunakan 22 kali *technical terms* dalam penafsiran eksploratifnya, yaitu *qiṣṣah* digunakan 2 kali ketika menjelaskan ayat 26 dan 31; *tanbīh* digunakan 11 kali ketika menjelaskan ayat 2, 4-5, 14, 39, 45, 70, 77, 89, 95, 101, dan 106; *muhimmah* digunakan 2 kali ketika menjelaskan ayat 72 dan 73; *fāidah* digunakan 5 kali ketika menjelaskan ayat 4, 82, 95, 96, dan 103; *ḥikāyah* digunakan 1 kali pada ayat 115; dan *tanbīhan* digunakan 1 ketika menjelaskan ayat 24. Lebih lanjut, dalam Q.S. al-An'ām [6], Bisri menggunakan 12 kali *technical terms* dalam penafsirannya, yaitu: *qiṣṣah* digunakan 2 kali ketika menjelaskan ayat 123 dan 158; *tanbīh* digunakan 5 kali ketika menjelaskan ayat 68-69, 106, 141, 145, dan 159; *muhimmah* digunakan 2 kali ketika menjelaskan ayat 33-35 dan 112; dan *fāidah* digunakan 3 kali ketika menjelaskan ayat 61, 71, dan 95.

Untuk Q.S. al-A'rāf [7], Bisri menggunakan 19 *technical terms*, yaitu *qiṣṣah* digunakan 12 kali ketika menjelaskan ayat 70, 105, 107-112, 114, 126, 127, 136, 148, 157, 160, 175-177, dan 190; *tanbīh* digunakan 5 kali ketika menjelaskan ayat 29, 54, 78, 158, dan 199; *muhimmah* digunakan 1 kali ketika menjelaskan ayat 138; dan *fāidah* digunakan 7 kali ketika menjelaskan ayat 26, 46, 95, 103, 117, 144, dan 205. Sedangkan dalam Q.S. al-Anfāl [8], Bisri menggunakan 7 *technical term* dalam proses penafsirannya, yaitu *qiṣṣah*

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

digunakan 1 kali tatkala menjelaskan ayat 5-6; *tanbīh* digunakan 5 kali ketika menjelaskan ayat 23, 61, 66-67, 74-75, dan 75; dan *fāidah* digunakan 1 kali pada waktu menjelaskan ayat 62-63.

Bisri menggunakan 8 *technical terms* ketika menafsirkan Q.S. al-Tawbah [9], yaitu 3 *qiṣṣah* tatkala menjelaskan ayat 76, 77, dan 118; *tanbīh* 1 kali ketika menjelaskan ayat 92-93; dan 4 *fāidah* ketika menjelaskan ayat 3, 60, 101, dan 122. Sementara dalam Q.S. Yūnus [10], *technical term tanbīh* digunakan 2 kali ketika menjelaskan ayat 3 dan 41; dan *fāidah* digunakan 3 kali pada saat menjelaskan ayat 10, dan 109. Untuk Q.S. Hūd [11], Bisri hanya menggunakan 1 *technical term*, yaitu *qiṣṣah* ketika menjelaskan ayat 40-41. Lebih lanjut dalam Q.S. Yūsuf [12], Bisri menggunakan total 13 kali *technical terms*, yaitu *qiṣṣah* yang digunakan 10 kali pada saat menjelaskan ayat 23-29, 31-32, 35-49, 56-57, 59, 67, 69-77, 93, 100, dan 101; dan *tanbīh* yang digunakan 3 kali ketika menjelaskan ayat 54, 55, dan 101. Dalam Q.S. al-Ra'd [13], Bisri menggunakan *tanbīh* 2 kali ketika menjelaskan ayat 3 dan 15; *muhimmah* 1 kali ketika menjelaskan ayat 12-13; dan *fāidah* 1 kali ketika menjelaskan ayat 38.

Lebih lanjut dalam Q.S. Ibrāhīm [14], Bisri hanya menggunakan 1 kali *tanbīh* sebagai *technical term* penafsirannya ketika menjelaskan ayat 46. Sedangkan dalam Q.S. al-Ḥijr [15], Bisri menggunakan 4 kali *technical terms*, yaitu *tanbīh* 1 kali ketika menjelaskan ayat 15; dan *fāidah* 3 kali ketika menjelaskan ayat 16, 52, dan 87. Untuk Q.S. al-Naḥl [16], Bisri menggunakan 2 kali *tanbīh* ketika menjelaskan ayat 115 dan 125; 4 kali *fāidah* ketika menjelaskan

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

ayat 26, 69,80, dan 116; *mujarrab* 1 kali ketika menjelaskan ayat 69; dan *fāidatāni* 1 kali ketika menjelaskan ayat 92.

Selanjutnya dalam Q.S. al-Isrā' [17], Bisri menggunakan *qiṣṣah* 1 kali ketika menjelaskan ayat 6; *tanbīh* 2 kali ketika menjelaskan ayat 38 dan 110; dan *fāidah* digunakan 2 kali ketika menjelaskan ayat 102 dan 110. Adapun dalam Q.S. al-Kahf [18], *qiṣṣah* digunakan Bisri 4 kali ketika menjelaskan ayat 16, 20, 65, dan 88; *tanbīh* 2 kali ketika menjelaskan ayat 23-24 dan 71; *muhimmah* 2 kali ketika menjelaskan ayat 28, dan 86; dan *fāidah* 5 kali ketika menjelaskan ayat 22, 45, 46, 88, dan 90. Sedangkan dalam Q.S. Maryam [19], Bisri menggunakan *qiṣṣah* 7 kali ketika menjelaskan ayat 17, 22, 27, 48, 52, 54, dan 56; *tanbīh* 3 kali ketika menjelaskan ayat 37, 49, dan 62; *muhimmah* 1 kali ketika menjelaskan ayat 30-34; dan *fāidah* 5 kali ketika menjelaskan ayat 8, 24, 25, 42, dan 57.

Selanjutnya dalam Q.S. Ṭāhā [20], Bisri menggunakan *qiṣṣah* 11 kali ketika menjelaskan ayat 9-10, 39, 40, 48, 56-57, 59-61, 69-70, 77-79, 83, 88, dan 97; *tanbīh* 3 kali ketika menjelaskan ayat 2-3, 51, dan 67; dan *fāidah* 1 kali ketika menjelaskan ayat 80-81. Sementara dalam Q.S. al-Anbiyā' [21], *qiṣṣah* digunakan 9 kali ketika menjelaskan ayat 58-63, 68-70, 78, 79, 81-82, 83, 85, 87-88, dan 96-97; *tanbīh* 2 kali ketika menjelaskan ayat 94 dan 107; dan *muhimmah* 2 kali ketika menjelaskan ayat 91, dan 112. Dalam Q.S. al-Ḥajj [22], *qiṣṣah* digunakan 2 kali ketika menjelaskan ayat 52, dan 67; *tanbīh* 2 kali ketika menjelaskan ayat 32 dan 71; *muhimmah* 2 kali ketika menjelaskan ayat 2 dan 34; serta *fāidah* 2 kali ketika menjelaskan ayat 36 dan 63-66.

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

Terkait Q.S. al-Mukminūn [23], Bisri menggunakan *qiṣṣah* 2 kali ketika menjelaskan ayat 23-28 dan 50; dan *fāidah* 1 kali ketika menjelaskan ayat 21-22. Sedangkan dalam Q.S. al-Nūr [24], Bisri menggunakan *qiṣṣah* 1 kali ketika menjelaskan ayat 21; *tanbīh* 6 kali ketika menjelaskan ayat 2, 3,7, 8, 61, dan 62; *muhimmah* 2 kali ketika menjelaskan ayat 60 dan 61; *fāidah* 4 kali ketika menjelaskan ayat 26, 27, 33, dan 43-44; dan *mas'alah* 4 kali ketika menjelaskan ayat 27, 28, 30, dan 31. Adapun dalam Q.S. al-Furqān [25], *qiṣṣah* digunakan oleh Bisri 2 kali ketika menjelaskan ayat 38, dan 75-76; *tanbīh* 3 kali ketika menjelaskan ayat 47, 54, dan 63-75; *muhimmah* 1 kali ketika menjelaskan ayat 29; dan *fāidah* 3 kali ketika menjelaskan ayat 58, 59, dan 61. Sedangkan dalam Q.S. al-Shu'arā' [26], Bisri menggunakan *qiṣṣah* 19 kali ketika menjelaskan ayat 32-33, 38-39, 41-42, 42-43, 46-48, 52-53, 54-55, 57-58, 83-87, 129-130, 139-140, 141-142, 154, 155, 158, 160-173, 176, 187-189, dan 214; *tanbīh* 1 ketika menjelaskan ayat 24-25; *muhimmah* 1 kali ketika menjelaskan ayat 227; dan *fāidah* 2 kali ketika menjelaskan ayat 223 dan 224.

Selanjutnya dalam Q.S. al-Naml [27], Bisri menggunakan *qiṣṣah* sebagai *technical term* penafsirannya sebanyak 21 kali ketika menjelaskan ayat 9, 16, 17, 18-19, 20, 23, 28, 29-31, 34, 35-36, 37, 39-40, 42, 44, 45, 46, 48-50, 53, 58, 82, dan 93; *tanbīh* 2 kali ketika menjelaskan ayat 91 dan 92; *muhimmah* 2 kali ketika menjelaskan ayat 63-64 dan 80-81; dan *sharaḥ* 2 kali ketika menjelaskan ayat 4, dan 6. Sementara dalam Q.S. al-Qaṣaṣ [28], *qiṣṣah* digunakan 18 kali ketika menjelaskan ayat 4, 7, 12, 13, 19, 22, 23-24, 25, 26-27, 28, 29-30, 32, 38-40, 54, 76, 78, 80, dan 81; *tanbīh* 1 kali ketika menjelaskan ayat 74; *muhimmah* 1 kali

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

ketika menjelaskan ayat 47; dan *fāidah* 3 kali ketika menjelaskan ayat 68, 73, dan 78. Dalam Q.S. al-‘Ankabūt [29], Bisri menggunakan *qiṣṣah* 7 kali ketika menjelaskan ayat 14-15, 15, 24, 26, 27, 38, dan 65; *tanbīh* 1 kali ketika menjelaskan ayat 2; *muhimmah* 3 kali ketika menjelaskan ayat 8, 27, dan 45; dan *fāidah* 2 kali ketika menjelaskan ayat 49 dan 64.

Terkait Q.S. al-Rūm [30], Bisri menggunakan 3 kali *technical terms*, yaitu *tanbīh* 2 kali ketika menjelaskan ayat 27 dan 60; dan *fāidah* 1 kali ketika menjelaskan ayat 46. Sedangkan dalam Q.S. Luqmān [31], *qiṣṣah* digunakan Bisri 2 kali ketika menjelaskan ayat 7 dan 12; *tanbīh* 1 kali ketika menjelaskan ayat 21; *muhimmah* 1 kali ketika menjelaskan ayat 30; dan *fāidah* 3 kali ketika menjelaskan ayat 15, 31-32, dan 34. Adapun dalam Q.S. al-Sajadah [32], Bisri menggunakan *muhimmah* 1 kali ketika menjelaskan ayat 4; *fāidah* 2 kali ketika menjelaskan ayat 24, dan 30.

Selanjutnya dalam Q.S. al-Aḥzāb [33], Bisri menggunakan *qiṣṣah* 8 kali ketika menjelaskan ayat 4, 6, 8, 27, 29-30, 37, 38-39, dan 70-71; *tanbīh* 2 kali ketika menjelaskan ayat 32 dan 33; *muhimmah* 1 kali ketika menjelaskan ayat 4; dan *fāidah* 7 kali ketika menjelaskan ayat 8, 9-11, 36, 50, 51, 53, dan 56. Sementara dalam Q.S. al-Sabā’ [34], *qiṣṣah* digunakan 1 kali oleh Bisri ketika menjelaskan ayat 14-15; *muhimmah* 1 kali ketika menjelaskan ayat 13; dan *fāidah* 2 kali ketika menjelaskan ayat 10-11, dan 12. Adapun dalam Q.S. Fāṭir [35], hanya digunakan 2 *fāidah* ketika menjelaskan ayat 11, dan 27. Selanjutnya dalam Q.S. Yāsīn [36], *tanbīh* digunakan Bisri 8 kali ketika menjelaskan ayat 1, 22, 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

35, 49, 52, 66-67, dan 68; *muhimmah* 5 kali ketika menjelaskan ayat 1, 35-36, 48-50, 68, dan 77; dan *khātimah* 1 kali ketika menjelaskan ayat 83.

Lebih lanjut dalam Q.S. al-Ṣāffāt [37], Bisri menggunakan *qiṣṣah* 1 kali ketika menjelaskan ayat 88-90; dan *fāidah* 1 kali ketika menjelaskan ayat 87. Sementara dalam Q.S. Ṣād [38], *qiṣṣah* digunakan Bisri sebanyak 10 kali ketika menjelaskan ayat 13, 17, 18-19, 20-21, 23-24, 32-33, 34, 41, 44, dan 84-85; *muhimmah* 1 kali ketika menjelaskan ayat 76; dan *fāidah* 2 kali ketika menjelaskan ayat 33, dan 49-52. Sedangkan dalam Q.S. al-Zumar [39], Bisri menggunakan *qiṣṣah* 4 kali ketika menjelaskan ayat 3, 39-40, 51, dan 64; *tanbīh* 3 kali ketika menjelaskan ayat 5, 44, dan 69; *muhimmah* 2 kali ketika menjelaskan ayat 41, dan 52-53; dan *fāidah* 2 kali ketika menjelaskan ayat 42, dan 68-69. Adapun dalam Q.S. al-Mukminūn [40], *qiṣṣah* digunakan Bisri 6 kali ketika menjelaskan ayat 11, 25, 26, 34, 36-37, dan 44; *tanbīh* 2 kali ketika menjelaskan ayat 57, dan 78; dan *fāidah* 4 kali ketika Bisri menjelaskan ayat 51-52, 55, 78, dan 79. Dalam Q.S. Fuṣṣilat [41], Bisri menggunakan *qiṣṣah* 2 kali ketika menjelaskan ayat 15 dan 15-17; *muhimmah* 1 kali ketika menjelaskan ayat 9; dan *fāidah* 3 kali ketika menjelaskan ayat 11, 13-14, dan 17. Sedangkan dalam Q.S. al-Shūrā [42], *qiṣṣah* digunakan 1 kali untuk menjelaskan ayat 14; *tanbīh* 2 kali untuk menjelaskan ayat 16 dan 29; *muhimmah* 1 kali untuk menjelaskan ayat 15; dan *fāidah* 3 kali untuk menjelaskan ayat 19-20, 49-50, dan 51.

Lebih lanjut Bisri menggunakan 8 *technical term* dalam Q.S. al-Zukhruf [43], yaitu *qiṣṣah* 3 kali untuk menjelaskan ayat 16, 40, dan 50; *tanbīh* 1 kali untuk menjelaskan ayat 89; *muhimmah* 1 kali untuk menjelaskan ayat 45; dan

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

fāidah 3 kali untuk menjelaskan ayat 12, 13, dan 48. Sementara dalam Q.S. al-Dukhān [44], *qiṣṣah* digunakan Bisri 1 kali untuk menjelaskan ayat 10-11; *muhimmah* 1kali untuk menjelaskan ayat 3; dan *fāidah* 3 kali untuk menjelaskan ayat 3, 29, dan 43-48. Untuk Q.S. al-Jāthiyah [45], hanya ada 3 *qiṣṣah* sebagai *technical tem* ketika Bisri menjelaskan ayat 17, 18-19, dan 21. Adapun dalam Q.S. al-Aḥqāf [46], Bisri menggunakan *qiṣṣah* 3 kali ketika menjelaskan ayat 15, 24, dan 29; *muhimmah* 2 kali ketika menjelaskan ayat 21 dan 31; dan *fāidah* 2 kali ketika menjelaskan ayat 14 dan 15.

Setelah itu dalam Q.S. Muḥammad [47], Bisri menggunakan *qiṣṣah* 1 kali ketika menjelaskan ayat 30; *tanbīh* 2 kali ketika menjelaskan ayat 19 dan 25-26; *muhimmah* 1kali ketika menjelaskan ayat 4; dan *fāidah* 1 kali ketika menjelaskan ayat 4-5. Sedangkan dalam Q.S. al-Fatḥ [48], hanya digunakan *qiṣṣah* sebanyak 7 kali ketika menjelaskan ayat 15, 18-19, 20-21, 24, 25, 27, dan 29. Adapun dalam Q.S. al-Ḥujurāt [49] hanya ada 1 *qiṣṣah* untuk menjelaskan ayat 6; dan 1 *fāidah* untuk menjelaskan ayat 1. Selanjutnya dalam Q.S. *Qāf* [50] hanya ada 1 *technical terrm* yang digunakan Bisri, yaitu *fāidah* ketika menjelaskan ayat 41. Dalam Q.S. al-Dhāriyāt [51], Bisri hanya menggunakan 1 *qiṣṣah* ketika menjelaskan ayat 28-30; dan *fāidah* 2 kali ketika menjelaskan ayat 7-8 dan 19. Sementara dalam Q.S. al-Ṭūr [52], Bisri menggunakan *qiṣṣah* 3 kali ketika menjelaskan ayat 30-31, 42, dan 47; *muhimmah* 1 kali ketika menjelaskan ayat 25; dan *fāidah* 3 kali ketika menjelaskan ayat 21, 26, dan 48-49.

Selanjutnya dalam Q.S. al-Najm [53], Bisri menggunakan *qiṣṣah* 3 kali ketika menjelaskan ayat 5-7, 18, dan 33-34; *muhimmah* 2 kali ketika menjelaskan

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

ayat 29 dan 32; dan *fāidah* 1 kali ketika menjelaskan ayat 16-17. Untuk Q.S. al-Qamar [54], Bisri menggunakan *qiṣṣah* 5 kali ketika menjelaskan ayat 1, 19-20, 27-28, 36-37, dan 44-45; dan *fāidah* 2 kali ketika menjelaskan ayat 17, dan 54. Dalam Q.S. al-Raḥmān [55], Bisri menggunakan *tanbīh* 3 kali ketika menjelaskan ayat 24, 46, dan 58; *muhimmah* 3 kali ketika menjelaskan ayat 1-4, 33, dan 56; *fāidah* 3 kali ketika menjelaskan ayat 13, 50, dan 62; dan *keterangan* 2 kali ketika menjelaskan ayat 31, dan 54. Sementara dalam Q.S. al-Wāqi'ah [56], *qiṣṣah* digunakan Bisri 1 kali ketika menjelaskan 35-36; *tanbīh* 1 kali ketika menjelaskan ayat 14; *muhimmah* 2 kali ketika menjelaskan ayat 72-73, dan 79; *fāidah* 2 kali ketika menjelaskan ayat 72, dan 75-76; dan *keterangan* 2 kali ketika menjelaskan ayat 82, dan 86. Adapun dalam Q.S. al-Ḥadīd [57], Bisri menggunakan *qiṣṣah* 2 kali ketika menjelaskan ayat 7 dan 27; *tanbīh* 6 kali ketika menjelaskan ayat 1, 6, 20, 23, 24, dan 25; *fāidah* 2 kali ketika menjelaskan ayat 8 dan 26-27; dan *fāidah Ukhra* 1 kali ketika menjelaskan ayat 26-27. Dedangkan dalam Q.S. al-Mujādalah [58], Biari menggunakan *qiṣṣah* 4 kali ketika menjelaskan ayat 1, 8, 12, dan 22; dan *tanbīh* 1 kali ketika menjelaskan ayat 22.

Selanjutnya dalam Q.S. al-Ḥashr [59], Bisri menggunakan *qiṣṣah* 3 kali ketika menjelaskan ayat 2, 4-5, dan 9; *tanbīh* 3 kali ketika menjelaskan ayat 7, 17, dan 21; *muhimmah* 2 kali ketika menjelaskan ayat 7 dan 27; dan *fāidah* 1 kali ketika menjelaskan ayat 2. Sedangkan dalam Q.S. al-Mumtahanah [60], *qiṣṣah* digunakan Bisri 2 kali ketika menjelaskan ayat 1 dan 10; *tanbīh* 1 kali ketika menjelaskan ayat 8; *mas'alah* 1 kali ketika menjelaskan ayat 10; dan *keterangan* 1 kali ketika menjelaskan ayat 10. Untuk Q.S. al-Ṣaff [61], Bisri menggunakan

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

qiṣṣah 2 kali ketika menjelaskan ayat 1 dan 10; *tanbīh* 2 kali ketika menjelaskan ayat 5-6 dan 14; *muhimmah* 3 kali ketika menjelaskan ayat 5-6, 8, dan 13. Adapun dalam Q.S. al-Jum‘ah [62], Bisri menggunakan *qiṣṣah* 3 kali ketika menjelaskan ayat 2, 5-6, dan 11; *tanbīh* 1 kali ketika menjelaskan ayat 11; *muhimmah* 1 kali ketika menjelaskan ayat 10-11; dan *fāidah* 1 kali ketika menjelaskan ayat 2. Sementara dalam Q.S. al-Munāfiqūn [63], Bisri tidak melakukan eksplorasi penafsirannya dengan menggunakan *technical term* sebagaimana yang dilakukan dalam surah sebelumnya.

Lebih lanjut dalam Q.S. al-Taghābun [64], Bisri hanya menggunakan 1 kali *keterangan* ketika menjelaskan ayat 9. Sedangkan dalam Q.S. al-Ṭalāq [65] hanya digunakan *fāidah* sebanyak 1 kali ketika menjelaskan ayat 12. Untuk Q.S. al-Taḥrīm [66], Bisri menggunakan *qiṣṣah* 2 kali ketika menjelaskan ayat 1 dan 3; dan *fāidah* 1 kali ketika menjelaskan ayat 12. Sementara dalam Q.S. al-Mulk [67], Bisri menggunakan 1 *tanbīh* ketika menjelaskan ayat 5; dan 1 kali *keterangan* ketika menjelaskan ayat 8. Dalam Q.S. al-Qalam [68], 3 kali *qiṣṣah* digunakan Bisri ketika menjelaskan ayat 10-13, 14-15, dan 50; serta 1 kali *fāidah* ketika menjelaskan ayat 51. Adapun dalam Q.S. al-Ḥāqqah [69], Bisri menggunakan *qiṣṣah* 2 kali ketika menjelaskan ayat 7 dan 12; *tanbīh* 2 kali ketika menjelaskan ayat 1-3 dan 4; dan *fāidah* 2 kali ketika menjelaskan ayat 17 dan 41-42.

Terkait dengan Q.S. al-Ma’ārij [70], Bisri menggunakan 1 *qiṣṣah* ketika menjelaskan ayat 4; dan 1 kali *fāidah* ketika menjelaskan ayat 4. Sedangkan dalam Q.S. Nūh [71], Bisri menggunakan *qiṣṣah* 1 kali ketika menjelaskan ayat 10, dan *fāidah* 1 kali ketika menjelaskan ayat 23. Sementara dalam Q.S. al-Jin

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

[72], *qiṣṣah* digunakan 1 kali ketika menjelaskan ayat 6; *tanbīh* 2 kali ketika menjelaskan ayat 16 dan 26-27; dan *fāidah* 1 kali ketika menjelaskan ayat 28. Dalam Q.S. al-Muzammil [73], Bisri memakai *qiṣṣah* 1 kali ketika menjelaskan ayat 10-11; *tanbīh* 2 kali ketika menjelaskan ayat 1-4 dan 10; *fāidah* 2 kali ketika menjelaskan ayat 5 dan 20. Adapun dalam Q.S. al-Mudhaththir [74], hanya digunakan1 *qiṣṣah* ketika menjelaskan ayat 25; dan 1 *keterangan* ketika menjelaskan ayat 6.

Selanjutnya dalam Q.S. al-Qiyāmah [75], Bisri menggunakan 1 kali *muhimmah* ketika menjelaskan ayat 1-2 dan 1 kali *fāidah* ketika menjelaskan ayat 40. Sementara dalam Q.S. al-Dahr [76], digunakan *tanbīh* 1 kali ketika menjelaskan ayat 8; 1 kali *muhimmah* ketika menjelaskan ayat 1; dan 1 kali *fāidah* ketika menjelaskan ayat 6. Adapun dalam Q.S. al-Mursalāt [77], Bisri tidak mengunakan *technical term* dalam eksplorasi penafsirannya. Demikian halnya dalam Q.S. al-Nabā' [78].

Selanjutnya dalam Q.S. al-Nāzi'āt [79], Bisri hanya menggunakan *tanbīh* 1 kali ketika menjelaskan ayat 27-30. Sedangkan dalam Q.S. 'Abasa [80], Bisri tidak mengunakan *technical term* dalam eksplorasi penafsirannya. Demikian juga dalam Q.S. al-Takwīr [81], Q.S. al-Infiṭār [82], dan Q.S. al-Taṭfīf [83]. Untuk Q.S. al-Inshiqāq [84], Bisri hanya menggunakan 1 kali *muhimmah* ketika menjelaskan ayat 10. Sama halnya dalam Q.S. al-Burūj [85], di sini Bisri hanya menggunakan 1 kali *ḥikāyah* untuk mengeksplorasi penjelasannya terhadap ayat 1-7. Sedangkan Q.S. al-Ṭāriq [86], Q.S. al-A'lā [87], dan Q.S. al-Ghāshiyah [88], Bisri tidak mengunakan *technical term* dalam eksplorasi penafsirannya.

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

Lebih lanjut dalam Q.S. al-Fajr [89], Bisri hanya menggunakan 1 kali *tanbīh* untuk menjelaskan ayat 2-3; dan 2 kali *fāidah* untuk menjelaskan ayat 6-8 dan 27-30. Untuk Q.S. al-Balad [90], Bisri tidak mengunakan *technical term* dalam eksplorasi penafsirannya. Sedangkan dalam Q.S. al-Shams [91], hanya digunakan 1 kali *fāidah* untuk menjelaskan ayat 1-10. Demikian halnya dalam Q.S. al-Layl [92], Bisri menggunakan 2 *technical term*, yaitu *muhimmah* 1 kali untuk menjelaskan ayat 17-18, dan 1 kali *fāidah* untuk menjelaskan ayat 1-4. Selanjutnya dalam Q.S. al-Ḍuḥā [93], Bisri menggunakan 1 kali *fāidah* untuk menjelaskan ayat 9-11. Sedangkan dalam Q.S. al-Inshirāḥ [94], Bisri tidak mengunakan *technical term* dalam eksplorasi penafsirannya.

Lebih lanjut dalam Q.S. al-Tīn [95], Bisri menggunakan 1 kali *fāidah* untuk menjelaskan ayat 1-8. Demikian halnya dalam Q.S. al-‘Alaq [96], hanya digunakan 1 kali *fāidah* untuk menjelaskan ayat 3-5. Adapun dalam Q.S. al-Qadr [97], Q.S. al-Bayyinah [98], Q.S. al-Zalzalah [99], Q.S. al-‘Ādiyat [100], Q.S. al-Qāri’ah [101], Q.S. al-Takāthur [102], Q.S. al-‘Aṣr [103], dan Q.S. al-Humazah [104], Bisri tidak mengunakan *technical term* dalam eksplorasi penafsirannya. Selanjutnya dalam Q.S. al-Fīl [105], Bisri hanya menggunakan 1 kali *ḥikāyah* untuk menjelaskan ayat 1-5. Untuk Q.S. al-Quraish [106], Bisri tidak mengunakan *technical term* dalam eksplorasi penafsirannya. Berikutnya dalam Q.S. al-Mā’un [107], Bisri menggunakan 1 kali *fāidah* ketika menjelaskan ayat 1-7. Sementara dalam Q.S. al-Kauthar [108], Q.S. al-Kāfirūn [109], dan Q.S. al-Naṣr [110], Bisri tidak mengunakan *technical term* dalam eksplorasi penafsirannya.

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 dalam Q.S. al-Lahab [111], Bisri menggunakan *technical term* 1 kali, yaitu *qiṣṣah* ketika menjelaskan ayat 1-5. Sedangkan dalam Q.S. al-Ikhlāṣ [112], hanya digunakan *technical term* 1 kali, yaitu *fāidah* ketika Bisri menjelaskan ayat 1-4. Demikian halnya dalam Q.S. al-Falaq [113], Bisri juga menggunakan 1 kali *technical term* yang berupa *fāidah* ketika menjelaskan ayat 1-5. Sedangkan untuk surat terakhir, Q.S. al-Nās [114], Bisri menggunakan 1 kali *fāidah* ketika menjelaskan ayat 1-6; 1 kali *tatimmah* untuk menjelaskan ayat 4.

D. Karekteristik Bahasa Penafsiran Bisri Musthofa dalam *al-Ibrīz*

Al-Ibriz ditulis Bisri Musthofa dengan menggunakan huruf Arab dan berbahasa Jawa (Arab Pegon). Pilihan huruf dan bahasa ini tentu melalui pertimbangan matang oleh Bisri. *Pertama*, bahasa Jawa adalah bahasa ibu yang digunakan Bisri dalam komunikasi sehari-hari, meskipun ia juga memiliki kemampuan menulis dalam bahasa Indonesia atau Arab. *Kedua*, *al-Ibrīz* ini ditujukan oleh Bisri kepada warga pedesaan dan komunitas pesantren yang juga akrab dengan tulisan Arab dan bahasa Jawa (Arab Pegon). Oleh karena yang hendak disapa Bisri merupakan pembaca dengan karakter di atas, maka penggunaan huruf dan bahasa di atas sangat tepat. Merujuk pada kelahiran Nabi Muḥammad di Makah dan berbahasa Arab, sehingga al-Qur'ān pun diturunkan dengan bahasa Arab, maka *al-Ibrīz* yang ditulis dengan huruf Arab dan berbahasa Jawa adalah bagian dari upaya penafsirnya untuk membumikan al-Qur'ān yang berbahasa langit (Arab) ke dalam bahasa bumi (Jawa) agar mudah dipahami.

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

Dengan penggunaan bahasa Jawa dan huruf Arab Pegon, tafsir ini menjadi eksklusif, dalam arti dibaca dan hanya dipahami oleh orang-orang yang akrab dengan bahasa Jawa dan huruf Arab Pegon (santri), meskipun demikian orang tidak akan meragukan otentisitas dan validitas gagasan yang dituangkan penulisnya, karena bahasa yang digunakan adalah bahasa yang sangat dikuasainya dan dipahami oleh masyarakat sekitarnya.

Dari sisi sosial, tafsir ini cukup bermanfaat dan memudahkan bagi masyarakat pesantren yang *notabene* adalah mayoritas warga desa yang lebih akrab dengan bahasa Jawa dibanding bahasa lainnya. Dari sisi politik, penggunaan bahasa Jawa dapat mengurangi ketersinggungan pihak lain jika ditemukan kata-kata bahasa Indonesia misalnya, yang sulit dicari padanannya yang lebih halus. Bahasa Jawa memiliki tingkatan bahasa dari *kromo inggil* sampai *ngoko kasar*, yang dapat menyampaikan pesan kasar dengan ragam bahasa yang halus.[9]

Gaya bahasa *al-Ibrīz* sangat sederhana dan mudah dipahami. Bahasa yang digunakan adalah bahasa *Jawa ngoko* halus dengan struktur sederhana. Tutur bahasanya populer dan tidak rumit. Meski harus diakui, jika dibaca oleh generasi sekarang kadang mengalami kesulitan karena kendala bahasa dan kebiasaan yang dianut.

Bisri menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ān dengan menggunakan bahasa Jawa (*Jowo ngoko*), bahasa yang banyak dipergunakan masyarakat Jawa pada waktu itu. Pilihan bahasa *ngoko* adalah pilihan yang tidak main-main, sebab melalui cara tersebut, Bisri harus mempertaruhkan wibawa dalam mengekspresikan totalitas

[9] Abu Rokhmad, "Telaah Karakteristik Tafsir Arab Pegon *al-Ibrīz*," dalam *Jurnal Analisa*, Vol. XVIII, No. 01 (Januari - Juni 2011), 27-38.

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

karyanya. Secara tidak langsung, cara itu adalah refleksi dari rasa tanggungjawabnya dalam dunia sosial kemasyarakatan, sehingga Bisri tidak ingin terlalu bersopan-santun dan bersikap elitis dalam menyampaikan maksud tafsirnya. Malah, Bisri mengungkapkan tafsirnya dengan sederhana, polos, ringan, dan mudah dipahami.[10]

Dalam *Al-Ibrīz* juga seringkali ditemukan istilah bahasa Indonesia, seperti kata "nenek moyang, pembesar, terpukul, berangkat, mempelajari, dan seterusnya." Padahal kalimat tersebut tidak sulit ditemukan padanannya dalam bahasa Jawa.[11] Secara tehnis, pilihan menggunakan bahasa *ngoko* mungkin demi fleksibilitas dan mudah dipahami, sebab dengan cara *ngoko*, pembaca dan audiennya menghilangkan jarak psikologis dalam berkomunikasi. Keduanya berdiri satu level, sehingga tidak perlu mengusung sekian basa-basi seperti ketika menggunakan *kromo madyo* atau *kromo inggil*.[12]

Oleh karena *al-Ibrīz* menggunakan bahasa Jawa, maka eksplorasi seluk-beluk lokalitas orang Jawa adalah sebagai alat untuk mengujinya. Refleksi dan apresiasi terhadap muatan lokal sangat dipertegas dalam tafsirnya. Sebagai seseorang yang besar dalam kebudayaan pesantren Jawa, Bisri melarutkan seluruh totalitas pemikirannya dalam menuangkan kemampuannya dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ān.

---

[10] Maslukin, "Kosmologi Budaya Jawa dalam *Tafsir al-Ibrīz* karya KH. Bisri Musthofa," dalam *Mutawatir: Jurnal Keilmuat Tafsir dan Hadis*, Vol. 5, No. 1 (2015), 74-94.
[11] Dalam bahasa Jawa, nenek moyang dapat diganti dengan kata *thedak turun*, pembesar diganti *punggawa* atau *pengarep*, terpukul dapat diganti *kawon*, berangkat dengan *tindhak* atau *jengkar*, dan mempelajari dengan *bibinahu* atau *enggulawentah*.
[12] Maslukin, "Kosmologi Budaya Jawa dalam *Tafsīr al-Ibrīz* Karya KH. Bisri Musthofa," 82.

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

Dalam melakukan penafsiran, fungsi bahasa memang sangat penting, sebab tafsir yang bermutu tentu memperhatikan cara bahas yang benar. Kekuatan tafsir selain terletak pada kandungannya juga terletak pada cara penyajiannya. Namun yang lebih penting dari itu semua adalah isi tafsir itu sendiri, yang dalam istilah Hamdi disebut dengan "isi perut" tafsir.[13]

Di dalam *al-Ibrīz*, Bisri juga menyematkan gelar khas Jawa bagi nama-nama yang dimuliakan, misalnya memberi tambahan *gusti* ketika menyebut nama Allah, *kanjeng* sebelum nama Nabi Muḥammad, memulai dengan kata *ngersani* sebelum perkara yang diagungkan, menambahkan kata *dewi* atau *siti* kepada nama-nama perempuan dalam beberapa ayat *qaṣaṣ*, ayat-ayat yang menunjukkan cerita.

Dalam bahasa Arab, gelar-gelar seperti itu susah ditemukan padanan tehnisnya. Dalam membedakan antara yang dihormati dan tidak, bahasa Arab memberikan dua cara. *Pertama*, menyebut sifat atau gelar. *Kedua*, melakukan perubahan dalam bentuk *mukhāṭab* (kata ganti orang kedua) dengan mengganti *ḍamīr mufrad* (kata ganti orang kedua tunggal) dengan *ḍamīr jama'* (kata ganti orang kedua banyak). Misalnya kata *anta* (*ḍamīr khiṭāb li al-mufrad*) diganti dengan *antum* (*ḍamīr khiṭāb li al-jam'*). Demikian juga, merubah bentuk orang pertama tunggal (*mutakallim waḥdah*) dengan orang pertama banyak (*mutakallim ma' al-ghayr*), seperti kata *anā* diganti *naḥnu*. Selain itu, untuk menunjukkan

[13] Isi macam apa yang akan diberikan mufasir untuk menghidupkan tafsirnya. Jika isinya saja, sudah tidak bisa dipercaya, maka nasib tafsir akan dikubur oleh pembaca. Karena setiap pembaca, selain mengharapkan pemahaman lebih, juga mencari apa yang sesuai dengan harapannya, dengan kebutuhannya, baik untuk dirinya sendiri maupun untuk lingkungan sosialnya. Ahmad Zainul Hamdi, "Hermeneutika Islam: Intertekstualisasi, Dekonstruksi, dan Rekonsiliasi," dalam *Jurnal Gerbang: Jurnal Studi Agama dan Demokrasi*, Vol. 5, No,14 (2003), 228-229.

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

penghormatan, bahasa Arab langsung menyebutkan jabatan atau gelar, misalnya keunggulan orang tua, daerah, kaum, kelompok, atau juga kesan elit.

Dalam bahasa Jawa, untuk menunjukkan status dan kehormatan, selain dengan merendahkan intonasi suara, juga ada tata krama tersendiri. *Unggah-ungguh* sangat ditekankan, sedangkan bahasa Arab tidak memperhatikan hal tersebut. Sebagai gantinya, bahasa Arab memiliki keistimewaan yang sangat jeli dalam melihat perbedaan jenis kelamin. Perempuan dan laki-laki diperlakukan sangat beda hingga dalam taraf bahasa. Kata sandang untuk perempuan selalu diakhiri dengan *ta' ta'nīth*. Cara ini berlaku untuk semua kalimat yang berhubungan dengan makna dan nama perempuan, hanya beberapa kalimat saja yang mendapat pengecualiaan.[14]

Menurut Maslukin, Bisri banyak menjinakkan metafora dan idiom bahasa Arab ke dalam konvensi bahasa Jawa. Hal ini dilakukan karena metafor dan idiom selalu memiliki spesifikasi rujukan sesuai perbedaan daerah. Bahasa Arab tidak mengenal struktur kalimat yang ketat, sedangkan bahasa Jawa tunduk pada struktur diterangkan dan menerangkan, serta menolak struktur menerangkan dan diterangkan. Misalnya kalimat *Zaid ngadek* (Zaid berdiri) dapat diterima, sedangkan kalimat *ngadek Zaid* (berdiri Zaid) akan ditolak. Bahasa Arab tidak terikat dengan struktur-struktur tersebut secara ketat. Misalnya kalimat *Zaydun Qāma* (Zaid Berdiri) dan *Qāma Zaydun* sama-sama boleh dan diterima.

[14] Muḥammad al-Ḥuḍarī, *Hashīyah 'alā Sharḥ Ibn 'Aqīl 'alā Alfīyah al-Imām Ibn Mālik*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 162.

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

Penekanan bahasa Jawa lebih ketat pada penggunaan status, sedangkan bahasa Arab lebih kuat menekankan pada jenis kelamin (gender).[15]

Bahasa Jawa, selain sebagai media komunikasi, juga menjadi bahasa yang menyentuh perasaan, apalagi jika ditulis dengan menggunakan huruf-huruf Jawa, sebagaimana yang tercantum dalam naskah-naskah kuno Jawa. Huruf-huruf Jawa menjadi tergeser dan beralih kepada huruf-huruf alphabet seiring menguatnya kekuasaan penjajah, sehingga perasaan yang memuat seni itu menjadi hilang. Hal inilah yang menginspirasi Bisri untuk menggunakan huruf Arab dengan tulisan pegon.

Pada mulanya, sastra Jawa merupakan cerminan keraton yang dikembangkan para pujangga. Masyarakat tidak dianggap memiliki sastra karena budaya mereka tidak dikenal kecuali melalui tangan penguasa. Bentuk-bentuk sastra lisan, seperti *parikan* dan *gancaran* (prosa) yang sudah lama muncul di tengah masyarakat menjadi terpinggirkan. Sedangkan *dandhang gulo*, *sinom*, *mocopat* atau *guritan* (puisi) produk khas keraton menjadi terkenal dan masyhur.

Sastra dan budaya Jawa perlahan mulai bergeser, karena hancurnya tradisi sastra kuno seiring runtuhnya Majapahit, dan bangkitnya Islam di tangan Sultan Agung. Pada abad 18, bahasa dan budaya Jawa mulai bangkit kembali dan terlepas dari genggaman istana. Bahasa Jawa yang awalnya menjadi simbol status sosial kini mulai lepas dari atributnya. Bahasa Jawa *kromo* dan *kromo inggil* yang

[15] Dengan kata lain, Maslukin menyatakan bahwa orang Arab lebih dipusingkan urusan 'seputar' kelamin, sedangkan orang Jawa lebih sibuk mengejar jabatan dan gelar kehormatan. Dalam kesehariaan manusia Jawa, masalah gender tidak menjadi masalah yang serius sebagaimana keseharian orang Arab yang tidak peduli dengan status, pangkat, dan derajat. Kedua logika ini nyata-nyata berbeda, namun Bisri Musthofa menemukan jalan keluarnya, yakni suatu pilihan untuk tidak menyakiti telinga orang Arab dan tidak merendahkan martabat orang Jawa. Maslukin, "Kosmologi Budaya Jawa dalam *Tafsīr al-Ibrīz*," 83-84.

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

semula hanya hidup dan berkembang di istana, mulai merebak dalam masyarakat yang biasa berbahasa kasar dan *ngoko*.

Al-Ibrīz hadir di tengah masyarakat dikemas dengan bahasa *ngoko* agar mendapat tempat dalam masyarakat, dan mudah dipahami. Signifikansi ini mencerminkan bahwa bahasa sangat erat hubungannya dengan status penggunanya. Hal ini bisa dirasakan dari perbedaan dalam memanggil ibu dengan sebutan *biyung*, *embok*, *emak*, *ibu*, *mama*, *mami*, dan *mummy*, serta panggilan bapak dengan *romo*, *ayah*, *bapak*, *papa*, *papi*, dan *daddy*. Orang miskin akan dibilang aneh, jika memanggil bapaknya dengan *papi*. Demikian juga, orang kaya akan terasa asing jika memanggil ibunya dengan sebutan *embok*.

Pergeseran dan performa bahasa akan ditentukan oleh keadaan sosial di mana penggunaan bahasa itu berlangsung. Pemakai bahasa akan memilih jenis-jenis kata tertentu yang selalu dipergunakan. Hal ini menunjukkan bahwa pemakaian bahasa mencerminkan siapa pemakainya, apa keinginannya, apa yang diharapkan, dan apa yang didapatkannya.[16]

Oleh karena itu, Bisri memilih karya tafsirnya dengan bahasa Jawa *ngoko*, tidak *ndakik-dakik* dan tidak *kromo inggil*, juga tidak menggunakan bahasa Arab, walau kemampuan bahasa Arabnya mumpuni, agar masyarakat Jawa yang menjadi sasaran karyanya dapat mengerti dan memahami makna al-Qur'ān dengan baik. Bahasa Jawa adalah suatu bahasa yang senantiasa dipergunakan masyarakat Jawa dalam menjalankan seluruh aktivitas dalam kehidupan sehari-hari. Oleh karena itu, tidak berlebihan jika Bisri mengungkapkan penuturannya

[16] Dede Oetomo, "Bahasa Indonesia dan Kelas Menengah Indonesia," dalam *Jurnal Prisma*, No.1, 1989,7.

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

dengan ungkapan, "Kepada kawan Muslim yang memahami bahasa Jawa, saya suguhkan terjemah tafsir al-Qur'ān yang baik, ringan, dan mudah dipahami."[17]

E. Eklektisisme Bentuk Penafsiran Bisri Mustofa dalam *al-Ibrīz*

Istilah bentuk atau jenis penafsiran dalam wacana studi tafsir al-Qur'ān pertama kali dipopulerkan oleh Nashruddin Baidan untuk mengakomodir model penafsiran transferensial (*bi al-ma'thūr*) dan rasional (*bi al-ra'y*). Hal ini dilakukan untuk mendudukkan masing-masing istilah secara proporsional,[18] sebab menurutnya istilah-istilah teknis yang dipopulerkan oleh para sarjana Muslim masih dianggap rancu. Quraish Shihab misalnya, mengkatagorikan *al-ma'thūr*, *al-ra'y*, dan *al-ishārī* sebagai metode tafsir, tapi di sisi lain ia juga menyatakan *al-ma'thūr* dan *al-ra'y* sebagai corak dan metode tafsir.[19] Sementara al-Zarqānī (w. 1367 H/ 1948 M) menulis *al-ma'thūr*, *al-ra'y*, dan *al-isyārī* sebagai kategori pembagian tafsir.[20] Oleh karenanya, Baidan menyebut *al-ma'thūr* dan *al-ra'y* sebagai "bentuk atau jenis penafsiran."[21] Sementara metode tafsir yang diterapkan para mufasir sejak pada masa Nabi Muḥammad hingga dewasa ini secara garis besarnya adalah metode *ijmālī*, *taḥlīlī*, *muqārin*, dan *mawḍū'ī*.[22]

Kategorisasi tafsir bisa dinamakan *bi al-ma'thūr* atau *bi al-ra'y* ini didasarkan pada sumber-sumber yang didayagunakan sebagai modal penafsiran

---

[17] Musthofa, *al-Ibrīz*, Vol. 1, 1.
[18] Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, 368-369.
[19] M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'ān: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1994), 83-87.
[20] Muḥammad 'Abd al-'Aẓīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Vol. 2 (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, t.th.), 11.
[21] Sebagaimana diakui Baidan bahwa hal ini dilakukan untuk mendudukkan masing-masing istilah secara proporsional dalam studi ilmu tafsir. Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, 368-369.
[22] Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'ān* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), 3.

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

ayat-ayat al-Qur'ān, yang dalam literatur *'Ulūm al-Tafsīr* disebut *al-maṣdar*, bentuk pluralnya *al-maṣādir*.[23] Dalam definisinya, *maṣdar al-tafsīr* adalah materi-materi yang dijadikan rujukan oleh mufasir dan diletakkan dalam kitab tafsirnya.[24] Rujukan ini boleh jadi dari sumber primer (*al-maṣdar al-aṣliyah*)[25] atau dari sumber sekunder (*al-maṣdar al-thanawīyah*), yaitu kitab-kitab tafsir yang dijadikan rujukan atau bahan bacaan dari seorang mufasir.[26] Walaupun demikian, tidak semua mufasir merujuk secara mutlak apa yang dikemukakan oleh mufasir yang dirujuknya.

Keberadaan sumber penafsiran dari *al-maṣdar al-aṣliyah* dan *al-maṣdar al-thanawīyah* dalam realisasinya dapat menentukan kategori tafsir disebut *bi al-ma'thūr* dan *bi al-ra'y*, atau bahkan kombinasi (eklektisisme) antara *bi ma'thūr* dan *bi al-ra'y* yang diistilahkan dengan *bi al-Izdiwāj*.[27]

---

[23] Lihat penjelasan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Vol. 3 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 175. Munī' 'Abd al-Ḥalim, *Manāhaj al-Mufasirīn* (Kairo: Dār al-Kitāb al-Miṣrā, 2000), 5; Badr al-Dīn Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Mesir: 'Īsā al-Bāb al-Ḥalābī, 1959), 173.

[24] 'Abd al-Raḥmān al-Baghdādī, *Naẓarāt fī al-Tafsīr al-'Aṣrī li al-Qur'ān al-Karīm*, terj. Abu Laila dan Mahmud Tohir (Bandung: PT. al-Ma'arif, t.th.), 29. Tentang hal ini, para mufasir dalam sejarahnya memilih acuannya sesuai dengan *mainstream* pemikiran zaman di samping minat individualnya. Akibatnya, ada mufasir yang lebih mengunggulkan al-Qur'ān, hadis, pendapat sahabat dan *tābi'īn* sebagai sumber penafsirannya, tetapi ada juga yang lebih mengunggulkan sumber atau acuan lain seperti *isrā'ilīyāt*, khazanah kesusastraan Arab klasik (*al-shi'r al-jāhilī*), ilmu-ilmu keislaman, ilmu bahasa, penemuan-penemuan di bidang ilmu pengetahuan dan sosial atau bahkan kitab-kitab tafsir yang terproduksi sebelumnya.

[25] Menurut 'Abd al-Wahhāb Fāyid, sumber primer (*al-maṣdar al-aṣlīyah*) dalam penafsiran al-Qur'ān yang dirujuk oleh para mufasir itu ada lima, yaitu al-Qur'ān, al-Sunnah, pendapat sahabat dan *tābi'īn*, kaidah-kaidah bahasa, dan ijtihad yang berlandaskan pada argumentasi yang kuat (*al-ijtihād bi al-dalīl*). Sebelumnya al-Zarkashī telah menyebutkan sumber penafsiran yang hampir sama dengan pembagian 'Abd al-Wahhāb Fāyid, yaitu: riwayat-riwayat yang ditrasfer dari Rasulullah, pendapat para sahabat, kaidah-kaidah kebahasaan, dan ijtihad yang sesuai dengan tuntutan makna kalimat dan hukum syariat. Lihat 'Abd al-Wahhāb Fāyid, *al-Dakhīl fī al-Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Vol. 2 (Mesir: al-Maktabah al-'Arabīyah: 2003),15; al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Vol. 1, 173-187.

[26] Fahd 'Abd al-Raḥmān Ibn Sulaymān al-Rūmī, *Buḥūth fī Uṣūl al-Tafsīr wa Manāhijuh* (Riyad: Maktabah al-Tawbah, 1413), 55-56.

[27] Ridlwan Nasir, *Memahami Al-Qur'ān: Prespektif Baru Metodologi Tafsir Muqarin* (Surabaya: CV. Indra Media, 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

Suatu tafsir dapat dikategorikan sebagai *tafsīr bi al-ma'thūr* apabila dalam setiap penafsirannya merujuk pada riwayat-riwayat yang menjelaskan bahwa suatu ayat ditafsirkan oleh al-Qur'ān, al-Sunnah,[28] pendapat sahabat[29] atau *tābi'īn*.[30] Sebaliknya, disebut *tafsīr bi al-ra'y* apabila penafsiran itu berdasarkan pada ijtihad[31] mufasir tentang pemahaman ayat sekalipun ia merujuknya pada al-Qur'ān, al-sunnah, maupun yang lainnya.[32] Sedangkan bila penafsiran itu didasarkan atas perpaduan antara sumber *bi al-riwāyah* yang kuat dan *ṣaḥīḥ* dengan sumber hasil ijtihad pikiran yang sehat maka disebut *bi al-izdiwāj*.[33]

Dalam mukadimah *al-Ibrīz*, Bisri menyatakan kalau dalam proses penafsirannya terhadap ayat-ayat al-Qur'ān ia merujuk kepada kitab-kitab tafsir

---

[28] Penafsiran al-Qur'ān dengan al-Qur'ān serta al-Qur'ān dengan al-Sunnah yang sahih telah disepakati sebagai tafsir yang *maqbūl* dengan alasan: *Pertama*, Allah lebih mengetahui terhadap apa yang dikehendakinya dan sebaik-baik perkataan adalah Kitab Allah. *Kedua*, sebaik-baiknya petunjuk adalah petunjuk Nabi Muḥammad yang sekaligus mempunyai misi menyampaikan dan menjelaskan maksud al-Qur'ān. al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Vol. 2, 271.

[29]Menurut Ibn Ḥajar, penafsiran dari sahabat dapat diterima dan dihukumi *marfū'* apabila tidak berdasarkan *ra'y*, seperti *asbāb al-nuzūl*, dan ia tidak dikenal sebagai orang yang suka mengambil riwayat dari orang-orang Ahl al-Kitāb yang masuk Islam. Ibid., Vol. 2, 272.

[30] al-Dhahabī memasukkan tafsir *tābi'īn* ke dalam *tafsīr bi al-ma'thūr* meskipun mereka tidak menerima secara langsung dari Nabi, sebab kitab-kitab *tafsīr bi al-ma'thūr* memuat penafsiran mereka, seperti *Tafsīr al-Ṭabarī* yang tidak hanya berisi tafsiran dari Nabi dan sahabat, melainkan juga memuat tafsiran dari *tābi'īn*. Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *'Ilm al-Tafsīr* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1119), 40. Bandingkan dengan al-Zarqānī, yang membatasi *tafsīr bi al-ma'thūr* pada tafsir yang diberikan oleh ayat al-Qur'ān, sunnah Nabi, dan para sahabat. al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān,* Vol. 2, 271.

[31] Ijtihad dilegalkan dalam aktivitas penafsiran al-Qur'ān, jika seorang mufasir terlebih dahulu mengetahui dan menguasai aspek-aspek bahasa Arab dalam berbagai bidangnya, ilmu-ilmu al-Qur'ān, *asbāb al-nuzūl*, *nāsikh-mansūkh*, *qira'āt*, hadis-hadis Nabi dan ushul fikih, dan prinsip-prinsip pokok keagamaan. Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Vol. 2 ((Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 182. Lihat juga Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasirūn*, Vol.1 (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), 254.

[32] Ada beberapa hal yang harus dihindari oleh mufasir yang cenderung menafsirkan dengan *ra'y*, yaitu: [a] memaksakan diri mengetahui makna yang dikehendaki Allah pada suatu ayat, sedangkan ia tidak memeNūḥi syarat untuk itu; [b] mencoba menafsirkan ayat-ayat *mutashābih* yang maknanya hanya diketahui Allah; [c]. menafsirkan dengan hawa nafsu dan *istiḥsān* (menilai bahwa itu baik semata-mata berdasarkan prinsipnya); [d] menafsirkan ayat untuk mendukung suatu mazhab yang salah dengan cara menjadikan paham mazhab sebagai dasar, sedangkan penafsiran mengikuti paham mazhab tersebut; [e] menafsirkan dengan disertai memastikan bahwa makna yang dikehendaki Allah adalah "demikian" tanpa didukung dalil. al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Vol. 2, 183.

[33] Nasir, *Memahami Al-Qur'ān*, 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

pilihan (*mu'tabarah*), seperti *Tafsīr al-Jalālayn*, *Tafsīr al-Khāzin*, dan *Tafsīr al-Bayḍāwī.*[34] Ia berkata:

> *Dene bahan-bahanipun tarjamah tafsir ingkang kawulo segahaken puniko, mboten sanes inngih naming metik saking tafsir-tafsir mu'tabarah, kados Tafsir al-Jalalain, Tafsir al-Baidhowi, Tafsir Khazin, lan sak panunggalipun*.[35]

Pilihan *Tafsīr al-Jalālayn*, *Tafsīr al-Khāzin*, dan *Tafsīr al-Bayḍāwī* sebagai bahan rujukan penulisan *al-Ibrīz* tentu bukan tanpa alasan, meskipun Bisri sendiri tidak memberikan argumentasinya. Oleh karena itu, perlu sedikit eksplorasi terkait popularitasnya di Indonesia serta karakteristik dari masing-masing kitab tersebut untuk memberikan argumen logis dibalik alasan Bisri memilihnya sebagai bahan rujukan, dan tidak yang lainnya.

Tafsīr al-Jalālayn merupakan karya dari dua ulama besar, Jalāl al-Dīn al-Maḥallī (1389-1459 M) dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (1445-1505 M). Menurut L. W. C. Van den Berg (1886), *Tafsīr al-Jalālayn* sangat populer bagi umat Muslim di Indonesia, khususnya di kalangan pesantren,[36] di samping *Tafsīr al-Bayḍāwī*.[37] Bahkan 'Abd al-Rauf Singkel (1615-1693 M) yang *notabene* sebagai mufasir pertama di Indonesia juga menggunakan *Tafsīr al-Jalālayn* sebagai rujukan dalam menulis *Turjumān al-Mustafīd*.[38]

---

[34] Musthofa, *al-Ibrīz*, Vol. 1, 2.
[35] Ibid.,1.
[36] Dalam penelitiannya dari tahun 1986 sampai 1993, Bruinessen mencatat setidaknya ada 39 pesantren dari 49 pesantren di Indonesia yang ia teliti memasukkan *Tafsīr al-Jalālayn* dalam kurikulum pelajarannya, yaitu wilayah Sumatra 4 pesantren dari 4 pesantren yang diteliti, Kalsel 1 pesantren dari 3 pesantren yang diteliti, Jabar 9 pesantren dari 9 pesantren yang diteliti, Jateng 9 pesantren dari 12 pesantren yang diteliti, dan Jatim 16 pesantren dari 18 pesantren yang diteliti. Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat* (Yogyakarta: Gading, 2015), 178.
[37] Pada tahun 1886, L. W. C. Van den Berg melakukan kunjungan ke beberapa pesantren penting di Jawa dan Madura untuk mengidentifikasi kitab-kitab yang diajarkan di pesantren. Di antara kitab-kitab itu, terdapat dua kitab tafsir, yaitu *Tafsīr al-Jalālayn* dan *Tafsīr al-Bayḍāwī*. Ibid., 179.
[38] Ibid., 26.

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

Dalam perkembangannya, Mahmud Yunus (1899-1982 M) meneliti bahwa pengajaran tafsir di Indonesia pada abad 20 juga menggunakan *Tafsīr al-Khāzin* dan *Tafsīr Juz 'Ammā* karya Muḥammad 'Abduh (1849-1905 M).[39] Sementara Martin van Bruinessen yang melakukan penelitian di Indonesia dari tahun 1986-1993 mencatat ada 7 karya kitab tafsir berbahasa Arab yang di ajarkan di Indonesia, yaitu *Tafsīr al-Jalālayn*, *tafsīr al-Munīr*, *Tafsīr Ibn Kathīr*, *Tafsīr al-Bayḍāwī*, *Tafsīr al-Ṭabarī*, *Tafsīr al-Manār*, dan *Tafsīr al-Marāghī*.[40] Dari sini dapat disimpulkan bahwa ketiga kitab tafsir yang menjadi rujukan Bisri dalam menulis *al-Ibrīz* merupakan kitab-kitab tafsir otoritatif (*mu'tabar*) dikalangan umat Islam di Indonesia, khususnya di pesantren.

Ada beberapa faktor yang menyebabkan *Tafsīr al-Jalālayn* banyak dikaji oleh masyarakat Muslim di Indonesia, khususnya di pesantren: [1] *Tafsīr al-Jalālayn* menggunakan metode *ijmālī* (global), di mana uraiannya ringkas dan sederhana, tidak bertele-tele serta tidak mengemukakan argumentasi-argumentasi ilmiah dan teoretis yang membosankan, terutama bagi orang awam; [2] *Tafsīr al-Jalālayn* menggunakan bahasa idiom yang mirip, bahkan sama dengan bahasa al-Qur`ān, sehingga pembacanya merasakan seolah-olah al-Qur'ān sendiri yang berbicara dengannya; dan [3] kondisi objektif mayoritas masyarakat Indonesia yang masih awan dengan kajian tafsir, sehingga tidak butuh pada karya-karya tafsir dengan analisis mendalam seperti, *Tafsīr al-Ṭabarī*, *Tafsīr Ibn Kathīr*, dan *Tafsīr al-Kashshāf*.[41] Di samping itu, yang tidak kalah penting adalah adanya

---

[39] Lihat Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: Mutiara, 1997).
[40] van Bruinessen, *Kitab Kuning*, 179.
[41] Lihat Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir al-Qur'ān di Indonesia* (Solo: PT. Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2003), 53.

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

pelestarian jaringan *isnād* keilmuan yang bersambung sampai kepada para pengarang kitab dalam tradisi pesantren. Dengan kata lain, seorang kiai pesantren tidak akan mengajarkan ilmu dalam suatu kitab kalau dia tidak memiliki *isnād* yang bersambung kepada pengarangnya.

Sedangkan *Tafsīr al-Bayḍāwī* atau yang berjudul asli *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*) karya Nāṣir al-Dīn Abī al-Khayr 'Abd Allāh b. 'Umar b. Muḥammad al-Shayrāzī al-Bayḍāwī (w. 685 H/1286 M)[42] memiliki karaktersitik penggunaan bahasa yang ringkas, meskipun ditulis menggunakan sumber rujukan *Mafātiḥ al-Ghayb* karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī (1149-1209 M) dalam bidang filsafat dan teologi, *al-Kashshāf* karya al-Zamakhsharī (W. 1144 M) dalam hal *i'rāb, ma'ānī, dan bayān*, dan *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān* karya al-Rāghib al-Aṣfahāni (w. 1108 M) dalam hal asal usul kata.[43] Menurut al-Dhahabī (1915-1977 M), al-Bayḍāwī melakukan seleksi secara ketat terhadap *al-Kashshāf*, sehingga meninggalkan paham-paham Mu'tazilah yang dianut oleh penulisnya.[44]

Terlepas dari penilaian itu, al-Bayḍāwī sendiri mengaku dalam mukadimah tafsirnya bahwa ada dua sumber yang digunakan sebagai rujukan. *Pertama*, pendapat para sahabat, *tābi'īn*, dan ulama salaf. *Kedua*, kitab-kitab tafsir yang ditulis sebelum al-Bayḍāwī.[45] Menurut Ahmad Baidowi, *Tafsīr al-Bayḍāwī* mengekspresikan model tafsir perpaduan atau kombinasi antara sumber *bi al-*

---

[42] Ulama berselisih pendapat tentang tahun wafat al-Bayḍāwī. Menurut al-Subkī dan al-Asnawī, al-Bayḍāwī meninggal pada tahun 691 Hijriah, sementara Ibn Kathīr berpendapat bahwa al-Bayḍāwī meninggal dunia pada tahun 685 Hijriah. al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasirūn,* Vol. 1, 211.

[43] Hājī Khalīfah, *Kashf al-Ẓunūn 'an Asāmī al-Kitāb wa al-Funūn*, Vol. 2 (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), 157; al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasirūn,* Vol. 1, 211-212.

[44] al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasirūn,* Vol. 1, 211.

[45] Nāṣir al-Dīn Abī al-Khayr 'Abd Allāh b. ''Umar b. Muḥammad al-Shayrāzī al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl,* Vol. 1 (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth, 2006), 3.

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

ma'thūr dan *bi al-ra'y*, di mana ia tidak hanya menggunakan riwayat-riwayat dari Nabi, sahabat, dan *tābi'īn*, tetapi juga menggunakan ijtihad untuk memperjelas analisisnya dan memperkuat argumentasinya.[46]

Adapun *Tafsīr al-Khāzin* yang judul aslinya *Lubāb al-Ta'wīl fī Ma'ānī al-Tanzīl* karya 'Alā' al-Dīn 'Alī b. Muḥammad b. Ibrāhīm al-Baghdādī al-Shāfi'ī al-Khāzin (678-471 M) merupakan ringkasan dari *Ma'ālim al-Tanzīl* karya al-Baghawī (433-516 H) yang notabene *tafsīr bi al-ma'thūr*, sebagaimana diakuinya sendiri dalam mukadimah tafsirnya.[47] Meski demikian, al-Farmāwī menilai bahwa *Tafsīr al-Khāzin* merupakan bentuk tafsir *bi al-ra'y.*[48] Sebagai bentuk ringkasan yang terdiri dari 4 volume, tentunya *Lubāb al-Ta'wīl fī Ma'ānī al-Tanzīl* tidak sepenuhnya merefleksikan pemikiran independen dari al-Khāzin. Menurut al-Dhahabī, *Tafsīr al-Khāzin* banyak memberi atensi terhadap kisah sejarah, fikih, nasehat-nasehat (*al-mawā'iẓ*), dan cerita-cerita *isrā'ilīyāt*.[49]

Dari gambaran tentang kondisi objektif *Tafsīr al-Jalālayn*, *Tafsīr al-Khāzin*, dan *Tafsīr al-Bayḍāwī* di atas, dapat dipahami kenapa Bisri menjatuhkan pilihannya kepada ketiga kitab tafsir tersebut sebagai bahan rujukannya dalam menulis *al-Ibrīz*. *Pertama*, ketiga tafsir tersebut telah dikenal luas oleh para cendekia Muslim di Indonesia, bahkan dikategorikan sebagai kitab yang otoritatif (*mu'abar*) dalam memahami al-Qur'ān. *Kedua*, para pengarang ketiga kitab tersebut, khususnya al-Bayḍāwī dan al-Khāzin telah melakukan seleksi secara

---

[46] Ahmad Baidowi, "*Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl* karya al-Bayḍāwī," dalam A. Rofiq (ed.), *Studi Kitab Tafsir* (Yogyakarta: Teras, 2004), 121.
[47] 'Alā' al-Dīn 'Alī b. Muḥammad b. Ibrāhīm al-Baghdādī al-Shāfi'ī al-Khāzin, *Lubāb al-Ta'wīl fī Ma'ānī al-Tanzīl*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2004), 3.
[48] al-Farmāwī, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*, 18.
[49] al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasirūn,* Vol. 1, 222-225

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

ketat terhadap bahan-bahan rujukannya, sehingga terbebas dari ideologi yang bersebrangan dengan paham *Ahl al-Sunnah wa al-Jāma'ah.*

Meskipun demikian, sebagai seorang kiai pesantren, mubalig, politisi, budayawan, dan organisatoris, Bisri pasti melakukan seleksi terhadap sumber-sumber penafsiran yang ia temukan dalam kitab-kitab tafsir yang menjadi rujukannya dalam menulis *al-Ibrīz* yang disesuaikan dengan kondisi umat Muslim Indonesia, khususnya masyarakat Jawa yang sedang ia hadapi. Ia juga pasti tertarik pada hasil-hasil penafsiran tertentu dari ketiga kitab rujukannya untuk diadopsi ke dalam *al-Ibrīz*. Hal ini tentu untuk disesuaikan dengan tujuannya dalam menulis *al-Ibrīzi* dengan mempertimbangkan kondisi sosiologis masyarakat Muslim Indonesia, khususnya Jawa.

Sebagai bentuk kerendahan hati serta untuk mengantisipasi adanya keberatan-keberatan tertentu oleh pihak lain yang muncul di kemudian hari, Bisri menyatakan bahwa usahanya dalam menafsirkan al-Qur'ān bukan yang pertama kali dilakukan dalam sejarah penafsiran al-Qur'ān di Indonesia, terlebih dalam pentas sejarah global dunia. Ia juga menyatakan bahwa apa yang dilakukan sebatas menterjemahkan tafsir-tafsir yang dirujuknya. Bisri berkata:

> *Al-Qur'an al-Karim sampun katah dipun terjemah dineng poro ahli tejemah, wonten ingkang mawi boso Walondi, Inggris, Jerman, Indonesia, lan sanes-sanesipun. Malah inkang mawi tembung daerah, Jawa, Sunda lan sak pinunggalanipun ugi sampun katah. Kanti terjemah-terjemah wahu, umat Islam sangking sedoyo bongso lan suku-suku, lajeng katah ingkang saget mangertos ma'na lan tegesipun*.
>
> *Dene bahan-bahanipun tarjamah tafsir ingkang kawulo segahaken puniko, mboten sanes inggih naming metik saking tafsir-tafsir mu'tabarah, kados Tafsir al-Jalalain, Tafsir al-Baidhowi, Tafsir Khazin, lan sak panunggalipun*.[50]

[50] Musthofa, *al-Ibrīz*, Vol. 1, 1.

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

Padahal kalau diamati, apa yang dilakukan Bisri jauh lebih progresif dibandingkan dengan para penulis tafsir Indonesia dalam kurun waktu antara tahun 1900-1950 yang menjadi pendahulunya, seperti A. Hasan (1887-1958 M.), Ahamd Sanusi (1889-1950 M), Mahmud Yunus (1899-1982 M), dan Zainuddin al-Hamidy dan Hs. Fachruddin. A. Hasan misalnya, dengan karyanya *al-Furqān fī Tafsīr al-Qur'ān* (1928), ia hanya menerjemahkan kata demi kata dalam al-Qur'ān ke bahasa Indonesia secara *harfīyah*, kecuali terhadap kata yang tidak mungkin diterjemahkan dengan model ini, maka ia menggunakan metode *maknawīyah*. Di sisi lain, ia juga memberi penjelasan ringkas terhadap ayat-ayat yang menurutnya butuh penjelasan lebih lanjut. Karya tafsir A. Hasan ini terdiri dari 1 volume dengan jumlah 1240 halaman, sementara *al-Ibrīr* ditulis dalam 30 volume dengan jumlah halaman 2270.

Terlepas dari hal itu, kalau dilihat dari hasil penafsirannya, sumber penafsiran yang digunakan Bisri Musthofa menempuh meliputi,

a. Penafsiran al-Qur'ān dengan al-Qur'ān

Metode ini dianggap sebagai metode tafsir yang paling sahih. Menurut al-Dhahabī (1915-1977 M) seorang mufasir dalam menafsirkan al-Qur'ān harus berpegangan terlebih dahulu pada metode *tafsīr al-Qur'an bi al-Qur'an*, dan tidak boleh menuju penafsiran dengan metode lain selama metode ini masih dimungkinkan.[51] Aplikasi metode ini oleh Bisri diteapkan ketika menafsirkan Q.S. al-An'ām [6]: 82,

الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ ۝

[51] Muḥammad Ḥuseyn al-Dhahabiy, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, Vol. I (Kairo: Maktabah Wahbah, t.th.), 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

> *Yen ora ngerti tak kandani: "ya wong-wong kang iman, lan ora nyampur imane kalawan nganiyaya (syirik) iya iku wong-wong kang oleh kaamanan saking siksa. Lan ya wong-wong iku kang padha oleh pituduh".*[52]

Penafsiran Bisri terhadap lafal *ẓulm* dengan syirik ini tentu didasarkan pada penjelasan dalam Q.S. Luqman [31]: 13, yaitu:

وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ۝

> dan (ingatlah) ketika Luqmān berkata kepada anaknya, di waktu ia memberi pelajaran kepadanya: "Hai anakku, janganlah kamu mempersekutukan Allah, sesungguhnya mempersekutukan (Allah) adalah benar-benar kezaliman yang besar".[53]

b. Penafsiran al-Qur'ān dengan hadis

Bisri kerapkali memanfaatkan hadis sebagai penjelas ayat, seperti ketika menafsirkan Q.S. al-Shu'arā' [26]: 227,[54] Q.S. al-Wāqi'ah [56]: 35-36,[55] Q.S. al-Raḥmān [55]: 33,[56] Q.S. al-Wāqi'ah [56]: 79,[57] Q.S. al-Jum'ah [62]: 10-11,[58] Q.S. al-Ṭūr [52]: 48-49,[59] Q.S. al-Raḥmān [55]: 13.[60] Q.S. al-Ikhlāṣ [112]: 1-4,[61] Q.S. al-Falaq [113]: 1-5, dan Q.S. al-Nās [114]: 1-6.[62] Meski demikian, Bisri tidak pernah mencantumkan *sanad* dari hadis yang digunakan dalam penafsirannya serta tidak menjelaskan status kualitas hadis, antara *ṣaḥīh*, *ḥasan*, atau *ḍa'īf*. Hal ini tampak ketika Bisri menafsirkan Q.S. al-Shu'arā' [26]: 227:

> "Syiir itu tergantung isi syairnya, jika syairnya baik, maka diperbolehkan. Namun jika syairnya jelek dan dilarang syari'at maka dilarang agama. Hal ini berdasarkan sebuah hadis yang menyatakan: (Diriwayatkan Imām

---

[52] Musthofa, *al-Ibrīz*, 138.
[53] Mujamma' al-Mulk Fahd. *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 654.
[54] Ibid., Vol. 19, 1251.
[55] Ibid., Vol. 27, 1978-1979.
[56] Ibid., Vol. 27, 1964-1965.
[57] Ibid., Vol. 27, 1986-1987.
[58] Ibid., Vol. 28, 2069-2070.
[59] Ibid., Vol. 27, 1930.
[60] Ibid., Vol. 27, 1961.
[61] Ibid., Vol. 30, 2267.
[62] Ibid., Vol. 30, 2268.

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

> Bukhārī dari Ubay bin Ka'b ra., bahwa Rasulullah bersabda: "Sesungguhnya dari syair itu ada hikmah." Dan 'Aisyah ra berkata: "Syair itu adalah ungkapan yang baik dan jelek. Jika syair itu baik, maka ambillah, tapi jika syair itu jelek, maka tinggalkanlah."[63]

Contoh lain yang merepresentasikan pemanfaatan hadis sebagai sumber penafsiran adalah penjelasan Bisri terhadap Q.S. al-Raḥmān [55]: 33 tentang ketentuan dan kuasa Allah.

> "Ayat ini untuk melemahkan (*ta'jiz*) terhadap orang yang tidak percaya pada ketentuan (*qada'*) Allah. Dalam hadis Qudsi dijelaskan: "Orang yang tidak rela dengan ketentuan-Ku, tidak sabar terhadap cobaanKu, tidak bersyukur terhadap nikmat-Ku, maka carilah Tuhan selain-Ku, dan keluarlah dari langit-Ku." Para professor telah banyak melakukan penelitian bahwa manusia itu bisa naik ke langit, mengitari bulan adalah hal yang mungkin, juga hal yang tidak mungkin. Ayat ini menjelaskan dengan seksama bahwa siapapun bisa untuk menembus angkasa dan bumi dengan kekuatan Allah. Percaya terhadap manusia yang dapat menembus langit itu tidak dosa dan tidak mendapat pahala. Fakta telah membuktikan, dalam peristiwa Isrā' Mi'rāj, Nabi Muḥammad dapat menembus langit ke tujuh, walau itu perkecualiaan karena mukjizat. Seandainya ada manusia yang dapat menembus langit dan bumi, hal itu lumrah dan pantas saja, bukan hal yang mustahil, karena Allah itu Maha Kuasa, dan keadaan kini sudah semakin canggih, sesuai dengan zamannya."[64]

Selain dua contoh di atas, penggunaan hadis juga terlihat dalam penafsiran Bisri terhadap Q.S. al-Jum'ah [62]: 10-11 tentang panggilan salat Jumat.

> "*Nidā' al-jum'ah* adalah panggilan azan setelah khatib duduk di atas mimbar. Pada masa Nabi Muḥammad, Abū Bakr, dan 'Umar, *nidā' al-jum'ah* hanya satu kali. Imam ada di atas mimbar, muazin mengumandangkan azan di pintu masjid, imam berkhatbah, iqamah, dan menunaikan salat Jumah. Pada masa 'Uthmān bin 'Affān, *nidā' al-jum'ah* dua kali, karena Islam semakin luas, pengikutnya semakin banyak, dan rumah-rumah umat Islam jauh dari masjid. Azan pertama untuk mengumpulkan umat Islam, lalu Imam naik ke atas mimbar, azan kedua, iqamah, dan salat Jumah. Sahabat-sahabat yang lain tidak protes terhadap inisiatif sahabat 'Uthmān, karena berdasarkan sabda Nabi Muḥammad: "Berpegang teguhlah terhadap sunnahku dan sunnah *al-Khulafā' al-Rāshidīn* setelahku," yaitu Abū Bakr, 'Umar, 'Uthmān, dan 'Alī. Namun demikian, ada sebagian ulama yang menyatakan bahwa azan 2 kali itu bidah, karena tidak pernah dilakukan Nabi Muḥammad."[65]

---

[63] Ibid., Vol. 19, 1251.
[64] Ibid., Vol. 27, 1964-1965.
[65] Ibid., Vol. 28, 2069-2070.

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

c. Penafsiran al-Qur'ān dengan pendapat sahabat dan *tābi'īn*

Bisri juga mengutip pendapat sahabat dan *tābi'īn*, seperti ketika menafsirkan Q.S. al-Aḥqāf [46]: 15,[66] Q.S. al-Māidah [5]: 95,[67] dan Q.S. Maryam [19]: 24.[68] Ketika menafsirkan Q.S. al-Māidah [5]: 95 yang menjelaskan tentang hukum sapi dan kijang hutan, misalnya, Bisri mengutip pendapat 'Abd Allāh Ibn 'Abbās dan Abū 'Ubadah yang berpendapat bahwa sapi hutan hukumnya sama dengan *ḥimar* yang dipelihara di rumah, dan kijang hutan itu sama hukumnya dengan domba.Bisri [19]: 24 Maryamketika menafsirkan Q.S. Sementara [69] mengutip pendapat Ibn 'Abbās yang menyatakan bahwa Maryam hamil tidak seperti wanita hamil pada umumnya. Ketika melahirkan, Maryam juga tidak merasakan sakit apalagi berteriak-teriak. Maryam menerima takdir yang telah ditentukan Allah dengan perut hamil walau belum disentuh seorang laki-laki. Hinaan, cercaan, dan omongan yang menyakitkan diterima Maryam dengan lapang dada.[70]

Bahkan, ketika menafsirkan Q.S. al-Isrā' [17]: 110 Bisri menyebutkan beberapa perbedaan pendapat tentang penafsiran kata *ṣalāh* dalam kalimat *wa lā tajhar bi ṣalātik*. Ibn 'Abbās menafsirkan kata *ṣalāh* dengan al-Qur'ān, sehingga untuk konteks saat ini membaca al-Qur'ān dengan keras tidak dilarang karena tidak akan didengar orang-orang kafir yang menjadi sebab bagi orang-orang kafir menjelek-jelekkan al-Qur'ān dan Allah. Sementara 'Āishah menafsirkan kata *ṣalāh* dengan doa. Membaca doa dengan suara keras itu tidak baik, membaca

[66] Ibid., Vol. 26, 1832-1833.
[67] Ibid., Vol. 7, 315.
[68] Ibid., Vol. 16, 941.
[69] Ibid., Vol. 7, 315.
[70] Ibid., Vol. 16, 941.

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

dengan suara pelan sehingga tidak bisa didengar dirinya sendiri juga kurang bagus.[71] Bisri menyebutkan tentang sebab-sebab turunnya ayat ini, di mana pada suatu malam Nabi Muḥammad membaca *Yā Allāh Yā Raḥmān Yā Allāh Yā Raḥmān*. Abū Jahal dan teman-temannya yang mendengan zikir Nabi Muḥammad tersebut seraya berkata: "Aneh Muḥammad itu, kita dilarang menyembah dua Tuhan, tapi dirinya menyebut Tuhan Allah, Tuhan Raḥmān." Karena ucapan orang-orang kafir itulah maka turun ayat 110 ini. *Asmā'* Allah atau Raḥmān , semuanya bagus karena termasuk *al-Asmā' al-Ḥusnā* yang berjumlah 99. Ayat ini memerintahkan kepada Nabi Muḥammad untuk tidak mengeluarkan suara dengan keras atau pelan, tapi yang sedang-sedang saja.[72]

d. Penafsiran al-Qur'ān dengan riwayat *isrā'ilīyāt*

Hal yang paling menonjol dalam *al-Ibrīz* adalah banyak menceritakan kisah-kisah sejarah dan *isrā'ilīyāt*. Dalam konteks ini, Bisri banyak mengadopsi atau merujuknya dari *Tafsīr al-Khāzin*. Cerita sejarah tampak ketika Bisri menafsirkan Q.S. al-Aḥqāf [46]: 15:

> "Pada usia 18 tahun, Abū Bakr berteman dengan Nabi Muḥammad, yang usianya 20 tahun. Pada suatu ketika, Nabi Muḥammad pergi ke Syam bersama Abū Bakr, di tengah perjalanan, keduanya berhenti di suatu tempat dan berteduh di bawah pohon Dara. Saat berteduh itu, Abū Bakr bertemu dengan pendeta yang tertegun melihat Nabi Muḥammad berteduh di bawah pohon Dara. Tidak ada seorang pun yang berteduh di bawah pohon itu setelah Nabi 'Īsā, kecuali Nabi Muḥammad. Pendeta itu menyatakan bahwa Muḥammad bin 'Abd Allāh bin 'Abd al-Muṭallib itu akan menjadi nabi akhir zaman. Abū Bakr yakin, teman yang ada di dekatnya itu akan menjadi nabi yang dinanti semua orang. Setelah Nabi Muḥammad berusia 40 tahun dan diangkat menjadi Rasul, Abū Bakr adalah orang pertama dari kalangan laki-laki yang beriman akan kerasulan Nabi Muḥammad, dan usianya 38 tahun. Ketika berusia 40 tahun, Abū Bakr berdoa dalam ayat ini, agar Allah

[71] Ibid., Vol. 15, dan Vol. 2, 873.
[72] Ibid.

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

> mengabulkan doanya sehingga Abū Bakr dan famili-familinya menjadi orang-orang yang beriman. Ayahnya, Abū Quḥāfah; ibunya, Umm al-Khayr binti Ṣakhr; neneknya, Qaylah; kakeknya, Qutaylah; anak-anaknya, ‘Abd al-Raḥmān dan Asmā’; cucunya, Abū ‘Ātīq, semuanya beriman kepada Allah dan Rasul-Nya Muḥammad, juga masih mengikuti masa Nabi Muḥammad. Ibn ‘Abbās menyatakan, “Tidak ada seorang sahabat yang seluruh keluarganya beriman kepada Allah dan Rasul-Nya, Muḥammad kecuali Abū Bakr al-Ṣiddīq. Abū Bakr memiliki 9 budak yang dibeli dari orang-orang Musyrik yang menyiksa mereka, budak-budak itu dimerdekakan semua dan masuk Islam, beriman kepada Allah dan Nabi Muḥammad.”[73]

Sementara keberadaan kisah-kisah *isrā’ilīyāt*, misalnya, tampak ketika Bisri menafsirkan Q.S. al-Māidah [5]: 26,[74] Q.S. al-Māidah [5]: 31,[75] Q.S. al-A‘rāf [7]: 105,[76] Q.S. al-A‘rāf [7]: 160,[77] Q.S. al-A‘rāf [7]: 175-177,[78] dan Q.S. al-A‘rāf (7): 190.[79] Ketika menafsirkan Q.S. al-Māidah [5]: 26, Bisri menceritakan kisah kaum Jabbārīn atau Jabābirah. Ia berkata:

> Di antara Banī Isrā’īl itu ada kaum Jabbārīn, orang yang keras, keji, dan galak. Banī Isrā’īl tidak akan mau masuk ke negeri Syam selama masih ada Jabbārīn, namun mereka membangkang perintah Nabi Mūsā untuk memerangi dan mengusir Jabbārīn. Akhirnya Allah mendatangkan siksa kepada mereka setelah Nabi Mūsā berdoa, seperti tertimpa pohon, merasa bingung dan tidak menemukan arah ketika berada di hamparan luas selama 40 hari, dan akhirnya meninggal sebanyak 600 orang, kecuali orang-orang yang mau memerangi Jabbārīn yang dipimpin Nabi Sham‘ūn yang hanya berjumlah beberapa orang saja. [80]

Sementara ketika menafsirkan Q.S. al-A‘rāf [7]: 105, Bisri menjelaskan sejarah Banī Isrā’īl.

> “Isrā’il itu nama lain Nabi Ya‘qūb. Banī Isrā’īl adalah anak cucu Nabi Ya‘qūb. Pada zaman itu, Nabi Ya‘qūb berada di arah bumi yang suci (*al-arḍ al-muqaddasah*), Palestina. Ketika Nabi Yūsuf (Putra Ya‘qūb) menjadi raja Mesir, semua keluarganya diboyong ke Mesir dan anak keturunannya menjadi raja Mesir juga. Keluarga ini turun temurun di Mesir dan menjadi

[73] Ibid., Vol. 26, 1832-1833.
[74] Ibid., Vol. 6, 284.
[75] Ibid., Vol. 6, 285.
[76] Ibid., Vol. 8, 442-443.
[77] Ibid., Vol. 9, 468-469.
[78] Ibid., Vol. 9, 476-477.
[79] Ibid., Vol. 9, 483.
[80] Ibid., Vol. 6, 284.

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

> banyak sehingga mendapat gelar Banī Isrā'īl. Ketika Fir'aun berkuasa dan menjadi raja Mesir, Banī Isrā'īl dianggap musuh dan banyak yang dibunuh, diperbudak, dan dipekerjakan paksa. Lalu datanglah Nabi Mūsā, salah satu keturunan Banī Isrā'īl dengan membawa misi kenabian, yang menjadi pembela Banī Isrā'īl yang ditindas dan dianiaya Fir'aun, mengangkat derajat dan nasib Banī Isrā'īl."[81]

Adapun dalam penafsiran Q.S. al-A'rāf [7]: 175-177, Bisri mengungkap cerita tentang Bal'am b. Ba'urā'.

> "Bal'am bin Ba'ura' adalah seorang pendeta yang agung, berilmu, dan doanya terkabul, sebab memiliki *al-ism al-a'ẓam*. Orang-orang yang membenci Nabi Mūsā meminta bantuan kepada Bal'am agar mendoakan Mūsā dan pengikutnya mendapat kesengsaraan dan musibah. Awalnya Bal'am tidak mau memenuhi permintaan tersebut, namun hadiah-hadiah yang diberikan membuatnya tergoda dan akhirnya mendoakan Mūsā dan pengikutnya agar terkena musibah. Doa tersebut bukannya terkabul, namun kembali kepada dirinya sendiri, Bal'am mendapat karma lidahnya terjulur hingga ke dadanya."[82]

e. Penafsiran al-Qur'an dengan kaidah bahasa

Bisri kerapkali mengungkap makna semantik sebuah kata dalam ayat yang ditafsirkannya, seperti ketika menafsirkan Q.S. al-Mā'idah [5]: 77, Q.S. al-A'rāf [7]: 158 dan 205, Q.S. Maryam [19]: 57, Q.S. al-Ḥajj [22]: 32, Q.S. Yāsīn [36]: 22, Q.S. al-Shūrā [42]: 29, dan Q.S. Fuṣṣilat [41]: 17.

Pada saat menafsirkan Q.S. al-Mā'idah [5]: 77, Bisri menjelaskan makna Kata *ḍallū*, di mana yang pertama memiliki makna sesat, karena bertentangan dengan kitab Injil. Sedang kata *ḍallū* yang kedua mengandung arti sesat, karena bertentang dengan al-Qur'ān.[83] Sedangkan ketika menafsirkan Q.S. al-A'rāf [7]: 158, Bisri menjelaskan makna kata *ummī*. Menurutnya, kata *ummī* memiliki banyak arti, yaitu bodoh, tidak bisa membaca dan menulis, dan ibu. Kalau ada seseorang yang memberi makna *nabī ummī* dengan "Nabi yang bodoh," maka

[81] Ibid., Vol. 8, 442-443.
[82] Ibid., Vol. 9, 476-477.
[83] Ibid., Vol. 6, 307.

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

seseorang itu masuk kategori *sū' al-adab* (budi pekerti yang jelek. Yang dimaksud dengan *nabī ummī* itu adalah Nabi Muḥammad tidak bisa membaca dan menulis (dalam bentuk tulisan). Malaikat Jibril membacakan al-Qur'ān kepada Nabi Muḥammad, Nabi Muḥammad membacakan al-Qur'ān kepada sahabat, hingga sampai kepada kita sekarang. *Ummī* berasal dari kata *ummun* (ibu), *nabī ummī* juga mengandung arti Nabi Muḥammad tidak punya dosa, bagaikan bayi yang berada dalam gendongan dan pangkuan seorang ibu. Sebagian ulama juga memberi makna *ummī* itu adalah anak-anak yang sudah pantas bersekolah, tapi belum bersekolah, sehingga mendapat julukan anak mama. Nabi Muḥammad memang belum pernah berada dalam dunia pendidikan dan belajar menulis dan membaca, maka dari itu disebut *ummī*. Pesan Bisri, *ummī* jangan diberi makna bodoh.[84]

Selanjutnya, ketika menafsirkan Q.S. al-Ḥajj [22]: 32, Bisri menjelaskan makna kata *sha'āir*, di mana kata *sha'āir* adalah bentuk plural dari *shi'ār* yang memiliki makna menyebarkan. Di dalam *Tafsīr al-Jalālayn*, *sha'āir* adalah unta yang dibuat hadiah di Tanah Haram. Yang dimaksud dengan "mengagungkan unta Allah" adalah memelihara unta dengan baik agar menjadi sehat dan gemuk sehingga unta menjadi hadiah yang diharapkan.[85] Dalam Q.S. Yāsīn [36]: 22, Bisri menjelaskan kedudukan lafal, yaitu lafal *in* bermakna *nafi*. Lafal *kullun* menjadi *mubtada'*. Lafal *lammā*, yang di-*tashdīd mim*-nya memakai makna *illā*. Lafal *jamī'* menjadi *khabar*, menggunakan makna *majmū'ūna*. Lafal *ladaynā* menjadi *ẓaraf* yang menghubungkan lafal *muḥḍarūna.* Lafal *muḥḍarūna* menjadi

[84] Ibid., Vol. 9, 467.
[85] Ibid., Vol. 17, 1070.

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

khabar kedua. Lafal *lammā* dapat dibaca tanpa menggunakan *tashdīd* (*lamā*). Lafal *in* juga menjadi *mukhaffaf* dengan memakai makna *qad*. Huruf *lam* pada lafal *lamā* itu *lam fāriqah*, dan *mā* itu *zāidah*, sehingga menjadi kalimat *wa inn kull lammā jamīladaynā mukhd}rūn*, yang memiliki makna "Semua makhluk dikumpulkan di padang mahsyar, dihadapkan kepada Allah, ditanya segala amal perbuatannya di dunia, dan mendapat balasan." Pada waktu itu, manusia dalam keadaan telanjang baik laki-laki dan perempuan. Siti 'Āishah bertanya kepada Nabi Muḥammad, apakah tidak malu dalam situasi itu. Nabi menjawab, manusia saat itu tidak akan memikirkan orang lain, dan hanya memikirkan diri mereka sendiri, apakah baik atau buruk amal perbuatannya di dunia.[86]

Model penafsiran di atas, memberi gambaran bahwa penafsiran Bisri menggabungkan sumber-sumber *tafsīr bi al-ma'thur* dan *tafsīr bi al-ra'y* dalam proses penafsirannya. Meskipun demikian, *al-Ibrīz* lebih pantas disebut sebagai representasi dari *tafsīr bi al-ra'y* meskipun Bisri terkadang mencantumkan hadis dan pendapat sahabat atau *tābi'īn*. Sebab, dalam konteks ini Bisri tidak menjadikan sumber-sumber riwayat sebagai titik tolak penafsiran, melainkan hanya sebagai legitimasi terhadap pemikiran atau ide yang dikemukakannya. Hal ini selaras dengan pendapat Nashruddin Baidan, bahwa sebuah penafsiran yang merepresentasikan tafsir rasional (*bi al-ra'y*), tidak terhalangi seorang mufasir untuk menggunakan riwayat, seperti hadis dan pendapat sahabat atau *tābi'īn*.[87]

Pilihan untuk menyuguhkan penafsiran dengan model *bi al-ra'y* ini bukan tanpa alasan. *Pertama*, orientasi Bisri ingin menyuguhkan sebuah penafsiran al-

[86] Ibid., Vol. 23, 1547-1548.
[87] Baidan, *Perkembangan Tafsir*, 44.

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

Qur'ān dengan cara yang sederhana, ringan, serta mudah dipahami. Oleh karena itu, akan terkesan kontra produktif jika Bisri menampilkan beragam riwayat dengan sistem transmisinya ketika menafsirka ayat al-Qur'ān, mengingat pada saat *al-Ibrīz* disusun kajian kritik hadis kurang membuming di Indonesia, sehingga hal ini akan menyebabkan kebingungan bagi pembacanya;[88] *Kedua*, spesialisasi keilmuan Bisri bukan di bidang hadis, sebab pilihan model *bi al-ma'thūr* menuntut adanya ketekunan yang luar biasa dalam menghimpun berbagai riwayat berkenaan dengan ayat yang ditafsirkan. Di samping itu, penafsir harus hati-hati dan teliti agar tafsirnya terhindar dari riwayat-riwayat yang tidak bisa dipertanggungjawabkan secara ilmiah. *Ketiga*, kondisi mayoritas umat Islam di Indonesia yang masih dibilang awam tentang kajian-kajian tafsir al-Qur'ān dan hadis. Oleh karena itu, dalam proses penafsirannya Bisri memberi pemaknaan secara *h}arfīyah* terhadap kata-kata dalam al-Qur'ān dengan sistem makna gandul, kemudian melakukan terjemahan *tafsīrīyah* terhadap ayat yang ditafsirkannya, selanjutnya memberikan penjelasan lebih luar terhadap ayat-ayat yang menurutnya perlu penjelasan lebih lanjut dengan terma-terma *qiṣṣah*, *tanbīh*, *muhimmah*, *fāidah*, *ḥikāyah*, *tanbīh*, *mujarrab*, *fāidah*, *far'un*, *mas'alah*, *sharḥ*, *khātimah*, *keterangan*, dan *fāidah ukhrā.*[89] Faktor-faktor inilah yang mempengaruhi metode eklektisisme penafsiran Bisri yang terefleksikan dalam bentuk penafsirannya (*bi al-ra'y*).

[88] Musthofa, *al-Ibrīz*, Vol. 1, 2.
[89] Ibid., Vol. 1, 2-3.

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 isi penafsiran Bisri dalam *al-Ibrīz* yang sama dengan *Tafsīr al-Jalālayn*, *Tafsīr al-Khāzin*, dan *Tafsīr al-Bayḍāwī* yang *notabene* dimanfaatkan sebagai bahan rujukan, di antaranya:

1. Sebab-sebab turunnya ayat dalam Q.S. al-An'ām [6]: 71

Ketika menafsirkan Q.S. al-An'ām [6]: 71, Bisri menuturkan peristiwa yang melatarbelakangi turunnya ayat. Keterangan Bisri dalam konteks ini identik dengan penyebutan *asbāb al-nuzūl* dalam *Tafsīr al-Bayḍāwī*.

قُلْ أَنَدْعُو مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَى أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَانَا اللَّهُ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانَ لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَى ائْتِنَا قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى وَأُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ ۝

> "Katakanlah: "Apakah kita akan menyeru selain daripada Allah, sesuatu yang tidak dapat mendatangkan kemanfaatan kepada kita dan tidak (pula) mendatangkan kemudharatan kepada kita dan (apakah) kita akan kembali ke belakang, sesudah Allah memberi petunjuk kepada kita, seperti orang yang telah disesatkan oleh syaitan di pesawangan yang menakutkan; dalam keadaan bingung, dia mempunyai kawan-kawan yang memanggilnya kepada jalan yang lurus (dengan mengatakan): "Marilah ikuti kami." Katakanlah: "Sesungguhnya petunjuk Allah itulah (yang sebenarnya) petunjuk; dan kita disuruh agar menyerahkan diri kepada Tuhan semesta alam."[90]
>
> *Dawuwo sira Muḥammad, onotoh ngajak ingsun kabeh saking sa'liyani Allah Ta'ala ing barang kang ora mamfa'ati iyo ing ingsun kabeh lan ora malarati iyo ing ingsun kabeh lan dibalek aken ingsun kabeh ingatase pirang-pirang tungkak ingsun kabeh sakwisi olehe nuduh aken ing ingsun kabeh sopo Allah koyo wong kang nasaraken ing iyo wong iku sopo pira-pira setan in dalem bumi mali bingung iku kuduwi wong utawi konco-koncone kang ngajak wong iku marang pituduh, nekanono sira ing ingsung kabeh. Dawuwo siran setuhuni pituduh Allah iku iyo iku arane pituduh, lan diperintahi ingsung kabeh supoyo pasrah ingsun kabeh marang pangeran wong alam kabeh.*[91]

Dalam *Tafsīr al-Bayḍāwī* disebutkan bahwa ayat ini diturunkan dikarenakan 'Abd al-Raḥmān bin Abū Bakr mengajak ayahandanya (Abū Bakr)

---

[90] Depag RI, *al-Qur'ān dan Terjemahnya* (Jogyakarta: UII, 1995), 198.
[91] Musthofa, *al-Ibrīz*, Vol. 7, 355.

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

agar menyembah berhala supaya jiwa mereka terhindar dari ancaman orang-orang kafir.[92]

2. Kisah kaum Jabbārīn dalam Q.S. al-Māidah [5]: 26

Kisah yang dituturkan Bisri tentang kaum Jabbārīn ketika menafsirka Q.S. al-Māidah [5]: 26 juga terdapat pada *Tafsīr al-Jalālayn.*

قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ ۝

> "Allah berfirman: "(Jika demikian), maka sesungguhnya negeri itu diharamkan atas mereka selama empat puluh tahun, (selama itu) mereka akan berputar-putar kebingungan di bumi (padang Tiih) itu. Maka janganlah kamu bersedih hati (memikirkan nasib) orang-orang yang fasik itu."[93]
>
> *(Qiṣṣah) Keceritha: Naliko Bani Israil podo mbangkang perintahe Nabi Mūsā merangi Kaum Jabābirah, Nabi Mūsā nuli dungo marang Pangeran supoyo Allah maringi keputusan. Nuli Bani Israil nomposiksa koyo kesandung wit kang abot, lan bingung ono oro-oro nganti 40 tahun. Bani Israil waktu iku ono 600.000, kabhe kepundut, kajhubo wong-wong kang gellem merangi Jabbārīn, kang jumlahe sethithik ora sampek 20 wong, sing dipimpin Nabi Sham'ūn (Yūsha').*[94]

Dalam *Tafsīr al-Jalālayn* disebutkan bahwa di antara Banī Isrā'īl itu ada kaum Jabbārīn, orang yang keras, keji, dan galak. Banī Isrā'īl tidak akan mau masuk ke negeri Syam selama masih ada Jabbārīn, namun mereka membangkang perintah Nabi Mūsā untuk memerangi dan mengusir Jabbārīn. Akhirnya Allah mendatangkan siksa kepada mereka setelah Nabi Mūsā berdoa, seperti tertimpa pohon, merasa bingung dan tidak menemukan arah ketika berada di hamparan luas selama 40 hari, dan akhirnya meninggal sebanyak 600 orang, kecuali orang-

[92] Nāṣir al-Dīn Abī al-Khayr 'Abd Allāh b. ''Umar b. Muḥammad al-Shayrāzī al Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2015), 307.
[93] Depag RI, *al-Qur'ān dan Terjemahnya,* 163.
[94] Musthofa, *al-Ibrīz*, Vol. 6, 284.

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 mau memerangi Jabbārīn yang dipimpin Nabi Sham'ūn (Yūsha') yang hanya berjumlah beberapa orang saja.[95]

3. Arti kata *sha'āir* dalam Q.S. al-Ḥajj [22]: 32

Penjelasan Bisri tentang kata *sha'āir* ketika menafsirkan Q.S. al-Ḥajj [22]: 32 sama dengan penjelasan yang terdapat pada *Tafsīr al-Jalālayn.*

ذَٰلِكَ وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ ۝

> "Demikianlah (perintah Allah). Dan barangsiapa mengagungkan syi´ar-syi´ar Allah, maka sesungguhnya itu timbul dari ketakwaan hati."[96]
>
> *Tembung sha'āir iku dadi jamae shi'ar. Miturut Tafsīr Jalālayn; iku unto-unto kang kangghu hadiah ono ing tanah Haram. Dene ngagungake unto-untone Allah iku yen arep hadiah atau qurban supoyo miyara kang bagus lan kang lemmu.*[97]

Dalam *Tafsīr al-Jalālayn* disebutkan bahwa kata *sha'āir* adalah bentuk plural (*jama'*) dari *shi'ār* yang memiliki makna menyebarkan. Di dalam *Tafsīr al-Jalālayn*, kata *sha'āir* adalah unta yang dibuat hadiah di Tanah Haram. Maksud dari "mengagungkan unta Allah" adalah memelihara unta dengan baik agar menjadi sehat dan gemuk sehingga unta menjadi hadiah yang diharapkan.[98]

4. Makna sepuluh malam dalam Q.S. al-Fajr [89]: 2

Makna sepuluh malam yang diberikan Bisri dalam *al-Ibrīz* ketika menafsirkan Q.S. al-Fajr [89]: 2 sama dengan *Tafsīr Jalālayn.*

وَلَيَالٍ عَشْرٍ ۝

---

[95] Jalāl al-Dīn Muḥammad Ibn Aḥmad al-Maḥallī dan Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān Ibn Abū Bakr al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm li al-Imāmayn al-Jalālayn* (t.t.: t.tp., t.th.), 99.
[96] Depag RI, *al-Qur'ān dan Terjemahnya,* 516.
[97] Musthofa, *al-Ibrīz*, Vol. 17, 1070.
[98] al-Maḥallī dan al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Jalālayn,* 277.

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

"dan malam yang sepuluh."[99]

Bisri menafsirkan *wa layāl 'ashr* dengan "sepolo bengngi kang kasebut iku sepolo bengngi saking wulan Dzul Hijjah."[100] Dalam *Tafsīr Jalālayn* disebutkan bahwa ulama tafsir berbeda pendapat tentang sepuluh malam tersebut. Ada yang mengatakan sepuluh malam Dhū al-Hijjah dari mulai tanggal 1 sampai 10, sebagaiman disampaikan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī dalam *Tafsīr Jalālayn*.[101]

5. Maksud *illā mā zahara minhā* dalam Q.S. al-Nūr [24]: 31

Dalam menjelaskan frase *illā mā zahara minhā* ketika menafsirkan Q.S. al-Nūr [24]: 31, keterangan yang diberikan oleh Bisri sama dengan yang terdapat pada *Tafsīr al-Jalālayn.*

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۝

"Katakanlah kepada wanita yang beriman: "Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan kemaluannya, dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) nampak dari padanya. Dan hendaklah mereka menutupkan kain kudung kedadanya, dan janganlah menampakkan perhiasannya kecuali kepada suami mereka, atau ayah mereka, atau ayah suami mereka, atau putera-putera mereka, atau putera-putera suami mereka, atau saudara-saudara laki-laki mereka, atau putera-putera saudara lelaki mereka, atau putera-putera saudara perempuan mereka, atau wanita-wanita islam, atau budak-budak yang mereka miliki, atau pelayan-pelayan laki-laki

[99] Depag RI, *al-Qur'ān dan Terjemahnya,* 1057.
[100] Musthofa, *al-Ibrīz*, Vol. 30, 2233.
[101] al-Maḥallī dan al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Jalālayn,* 499.

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

> yang tidak mempunyai keinginan (terhadap wanita) atau anak-anak yang belum mengerti tentang aurat wanita. Dan janganlah mereka memukulkan kakinyua agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. Dan bertaubatlah kamu sekalian kepada Allah, hai orang-orang yang beriman supaya kamu beruntung."[102]
>
> *Illā mā zahara minhā iyo iku rahi lan epek-epek, dadi wong lanang keno ningali rahi utowo epek-epekke wadon liyo asal ora nguatirake timbuli fitnah*.[103]

Dalam *Tafsīr al-Jalālayn* dijelaskan bahwa yang dimaksud dengan *illā mā ẓahar minhā* adalah wajah dan telapak tangan. Artinya, melihat wajah dan telapak tangan perempuan lain itu boleh asalkan tidak menimbulkan fitnah.[104]

6. Ukuran kaum 'Ād dalam Q.S. al-Fajr [89]: 6-8

Penjelasan Bisri tentang ukuran kaum 'Ād ketika menafsirkan Q.S. al-Fajr [89]: 6-8 sama seperti yang terdapat dalam *Tafsīr al-Jalālayn*.

أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ۝ إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ ۝ الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ ۝

> "Apakah kamu tidak memperhatikan bagaimana Tuhanmu berbuat terhadap kaum Aad, (yaitu) penduduk Iram yang mempunyai bangunan-bangunan yang tinggi, yang belum pernah dibangun (suatu kota) seperti itu, di negeri-negeri lain."[105]
>
> *Kaum 'Ad iku paling duwur ukurani ono 400 dhirā, sing paling ende' 300 dhirā'*.[106]

Dalam *Tafsīr Jalālayn* dijelaskan, tingginya kaum 'Ad itu mencapai 400 *dhirā*', dan yang paling pendek 300 *dhirā'*.[107]

---

[102] Depag RI, *al-Qur'ān dan Terjemahnya*, 548.
[103] Musthofa, *al-Ibrīz*, Vol. 18, 1144.
[104] al-Maḥallī dan al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Jalālayn,* 392.
[105] Depag RI, *al-Qur'ān dan Terjemahnya,* 1057.
[106] Musthofa, *al-Ibrīz*, Vol. 30, 2234.
[107] al-Maḥallī dan al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Jalālayn,* 499.

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

F. Eklektisisme Metode Penafsiran Bisri Musthofa dalam *al-Ibrīz*

Metode tafsir yang diterapkan para mufasir sejak masa Nabi hingga dewasa ini secara garis besarnya adalah metode *ijmālī*, *taḥlīlī*, *muqārin*, dan *mawḍū'ī*.[108] Sedangkan Ridlwan Nasir membagi metode tafsir menjadi empat, yaitu ditinjau dari sumber penafsirannya; ditinjau dari cara penjelasannya; ditinjau dari keluasan penjelasan; dan ditinjau dari sasaran dan tertib ayat yang dijelaskan. Metode tafsir ditinjau dari sumber penafsirannya, dibagi menjadi tiga, metode *bi al-ma'thūr*, *bi al-ra'yī* dan *bi al-iqtirānī*. Sedangkan metode tafsir ditinjau dari cara penjelasannya, oleh Ridlwan diklasifikasikan menjadi dua macam, metode *bayānī* dan metode *muqārin*. Sedangkan metode tafsir ditinjau dari keluasan penjelasan, juga diklasifikasikan Ridlwan menjadi menjadi dua, metode tafsir *ijmālī* dan *iṭnābī*. Sedangkan, metode tafsir ditinjau dari sasaran dan tertib ayat, dibagi menjadi tiga, metode *taḥlīlī*, *mawḍū'ī* dan *nuzūlī*.[109]

Nashruddin Baidan dalam bukunya *Perkembangan Tafsir al-Qur'ān di Indonesia* menilai bahwa metode yang digunakan Bisri Musthofa dalam menafsirkan al-Qur'ān adalah metode global (*ijmālī*),[110] yaitu suatu metode analisis al-Qur'ān dengan cara mengemukakan makna global, tanpa penjelasan panjang lebar dan terperinci tehadap ayat-ayatnya."[111] Sedangkan Maslukin[112] dan

---

[108] Lihat 'Abd Hayy al-Farmāwī, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī* (Kairo: al-Hadharah al-'Arabīyah. 1977); M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'ān* (Tangerang: Lentera Hati, 2013), 377-393.
[109] Nasir, *Memahami al-Qur'an*, 13-17.
[110] Baidan, *Perkembangan Tafsir al-Qur'ān di Indonesia*, 106.
[111] Ṣalāḥ'Abd al-Fattāḥ al-Khālidī, *al-Tafsīr al-Mawḍū'ī bayn al-Naẓarīyah wa al-Taṭbīq* (t.t.: Dār al-Nafā'is, 1997), 27.
[112] Maslukin, "Kosmologi Budaya Jawa dalam *Tafsīr al-Ibrīz*," 85.

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

Abu Rokhmad[113] menyatakan *al-Ibrīz* sebagai tafsir yang mengaplikasikan metode analitis (*taḥlīlī*), yaitu metode yang bermaksud menjelaskan kandungan al-Qur`ān dari seluruh aspeknya secara terperinci dengan memperhatikan runtutan ayat-ayat al-Qur`ān sebagaimana tercantum dalam mushaf.[114]

Penilaian yang ekstrim datang dari Martin Van Bruinessen yang merasa kurang menerima bahkan pesimis untuk memasukkan *al-Ibrīz* ke dalam jajaran karya tafsir. Bruinessen menilai bahwa *al-Ibrīz* hanya terjemahan dari penafsiran al-Qur'ān.[115] Namun herannya, Bruinessen mengakui *Tafsīr Jalālayn* sebagai kitab tafsir, padahal penjelasannya yang ditampilkan *al-Ibrīz* jauh lebih lengkap dan terperinci dari pada *Tafsīr Jalālayn*. Bruinessen juga beropini sama ketika menyinggung *Tarjumān al-Mustafid* karya Abdur Rauf Singkel (1615-1693 M) yang berbahasa Melayu.

Jika pembagian metode tafsir *al-Ibrīz* didasarkan pada pembagian yang dilakukan Ridlwan Nasir, maka dengan melihat pada sumber penafsirannya, *al-Ibrīz* tergolong tafsir dengan metode *bi al-ra'y*, meskipun dalam beberapa hal, Bisri mencantumkan hadis, pendapat sahabat, pendapat tabiin, serta riwayat tentang *asbāb al-nuzūl*. Katagorisasi *al-Ibrīz* dalam metode *bi al-ra'y* dari pada *bi al-iqtirān* didasarkan pada cara yang ditempuh Bisri tidak sesuai dengan apa yang dimaksud Ridlwan Nasir dalam kategori tafsir *bi al-iqtirān*. Dalam terminologinya, tafsir *bi al-iqtirān* menuntut penafsir menguraikan makna ayat al-Qur'ān dengan mengkomparasikan riwayat-riwayat kuat dengan dalil-dalil *aqlī*

---

[113] Abu Rokhmad, "Telaah Karakteristik Tafsir Arab Pegon al-Ibrīz," dalam *Jurnal Analisa*, Vol. XVIII, No. 01 (Januari - Juni 2011), 27-38.
[114] Shihab, *Membumikan Al-Qur'ān*, 86. Lihat juga al-Khālidī, *al-Tafsīr al-Mawḍū'ī,* 27.
[115] van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, 144.

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

(argumentatif), sedangkan penyebutan riwayat dalam *al-Ibrīz* memiliki porsi yang sedikit, dan hanya disebutkan sebagai penguat atau legitimasi ijtihad dari Bisri.

Sedangkan didasarkan pada cara penjelasannya, *al-Ibrīz* dapat dikategorikan sebagai tafsir *bayānī* dengan menonjolkan penjelasan secara mandiri terhadap sebuah ayat tanpa adanya pembandingan dengan ayat lain, dengan hadis ataupun pendapat para mufasir sebelumnya. Sedangkan jika ditinjau dari keluasan penjelasan, *al-Ibrīz* masuk dalam kategori *ijmālī*, dan jika didasarkan pada susunan penafsiran, *al-Ibrīz* masuk dalam kategori tafsir *taḥlīlī*, yakni penafsiran yang dimulai dari al-Fatiḥah hingga al-Nāṣ sesuai dengan tertib *muṣḥafī*.

Terlepas dari perselisihan di atas, *al-Ibrīz* ditulis dan disajikan oleh Bisri dalam bentuknya yang unik. Langkah-langkah penafsiran yang dilakukan oleh Bisri adalah:

1. Memberi Makna Pada Setiap Kata dalam Ayat

Dalam konteks ini, Al-Qur'ān diberi makna ayat demi ayat dengan menggunakan makna gandul atau terjemah antar baris, yaitu makna yang ditulis di bawah tiap kata dalam ayat al-Qur'an, lengkap dengan identifikasi kedudukan dan fungsi kalimatnya, sebagai subyek, predikat atau obyek dan lain sebagainya. Bagi pembaca *al-Ibrīz* yang *notabene* santri maupun non-santri, penyajian makna khas pesantren dan unik seperti ini sangat membantu dalam mengenali dan memahami makna dan fungsi setiap kata dalam al-Qur'ān. Hal ini sangat berbeda dengan model penyajian utuh, di mana satu ayat diterjemahkan seluruhnya sehingga pembaca yang kurang akrab dengan gramatika bahasa Arab sangat kesulitan jika

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

diminta menguraikan kedudukan dan fungsi setiap kata, seperti yang dilakukan oleh A. Hasan (1887-1958 M) dan Mahmud Yunus (1899-1982 M).

Secara teknis, Bisri meletakkan ayat-ayat al-Qur'an lengkap dengan penjelasan makna kata dengan menggunakan teknik makna pegon dalam sebuah kolom tengah halaman. Sementara penjelasan kandungan setiap ayat ditulis di luar kotak, di pinggir halaman.

Model penulisan semacam ini tentu dipengaruhi oleh budaya pemberian makna terhadap teks keagamaan yang ada di pesantren, di mana penjelasan terhadap redaksi teks diberikan secara langsung mengikuti redaksi yang dijelaskan dengan memberikan makna *gandul* pada lafal (*sharḥ*). Di sisi lain, memberikan catatan pinggir pada halaman redaksi yang dijelaskan (*hamish*).[116]

Makna gandul yang diaplikasikan Bisri merupakan bentuk terjamahan dari setiap kata dalam al-Qur'ān dengan bahasa Jawa yang ditulis miring ke bawah dengan mengunakan huruf *pegon*, atau diistilahkan dengan terjemah antar baris. Model penerjemahan seperti ini hampir biasa ditemukan di pesantren-pesantren tradisional di Jawa, Sunda, dan Madura.

Dalam konteks ini, Bisri sepertinya ingin membawa dan melestarikan tradisi keilmuan di pesantren di mana ia dibesarkan, sehingga menjadikan *al-Ibrīz* memiliki karakteristik unik yang membedakannya dengan karya tafsir lainnya. Dalam tradisi penafsiran al-Qur'ān di Indonesia, pemberian makna gandul pada teks al-Qur'ān dalam kitab tafsir tidak banyak dilakukan oleh mufasir sebelum

[116] Mahbub Ghozali, "Modifikasi Tafsir Nusantara Perspektif *al-Thābit wa al-Mutaḥawwil* (Studi tentang Eksistensi Tradisi ke-Indonesiaan dalam Tafsir *al-Ibrīz* karya Bisri Mustafa)," (Disertasi—UIN Sunan Ampel Surabaya, 2018), 124.

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

Bisri, kecuali Ahmad Sanusi (1889-1950 M) dengan karyanya *Rawḍat al-'Irfān fī Ma'rifat al-Qur'ān* yang ditulis dengan bahasa Sunda.

Ada beberapa keunggulan yang dimiliki *al-Ibrīz* dengan penggunaan makna gandul Arab Pegon sebagai cara untuk menerjemahkan tiap kata dalam al-Qur'ān:

a. Menguatkan dasar (*basic*) keilmuan gramatika Arab bagi para pembacanya. Hal ini menjadi sangat masuk akal mengingat "*ṣaraf* merupakan ibu ilmu pengetahuan, sedangkan *naḥw* adalah bapaknya," seperti ungkapan dalam mukadimah kitab-kitab *naḥw* dan *ṣaraf*.[117] Dengan kata lain, makna gandul versi pesantren ini, akan menjadikan pembaca *al-Ibrīz* terlatih untuk mengenal dan mengidentifikasi posisi setiap kata dalam struktur kalimat bahasa Arab, khususnya al-Qur'ān serta memahami perubahan masing-masing kata ketika kata tersebut telah beralih dari satu bentuk ke bentuk lainnya.
b. Mampu menjaga orisinalitas dan keindahan makna al-Qur'ān. Dalam tradisi makna gandul, aplikasi *naḥw* dan *ṣaraf* sangat ketat, sehingga melahirkan ketelitian dalam memahami maksud setiap ungkapan dari al-Qur'ān. Para pengkonsumsi terjemah al-Qur'ān dalam bahasa Indonesia seringkali tidak mampu mengungkap makna secara mendalam dikarenakan setiap olah posisi dalam struktur kalimat al-Qur'ān mengandung tekanan arti tersendiri yang sulit diungkap dalam penerjemahan. Beda halnya kalau pembaca mengetahui makna orisinalnya dari sistem makna gandul. Ia akan mampu merasakan dan meresapi keindahan dan kedalaman makna ayat-ayat al-Qur'ān.

---

[117] Lihat misalnya Aḥmad b. 'Alī b. Mas'ūd Ḥisā al-Dīn, *Marāḥ al-Arwāḥ bi Ḍiyā' al-Aṣbāḥ* (Pakistan: Maktabah al-Madīnah, 2014), 3.

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

c. Mampu menghadirkan makna al-Qur'ān dengan lebih detail dibandingkan terjemahan al-Qur'ān dalam bahasa Indonesia. Jadi, meskipun para pembaca *al-Ibrīz* yang *notabene* masyarakat Jawa akan kesulitan dalam proses penerjemahan makna ke dalam bahasa Indonesia, tetapi pada dasarnya mereka bisa memahami arti dalam ungkapan ayat-ayat al-Qur'an dengan lebih mendalam dengan bantuan makna gandul.[118]

2. Memberikan Informasi Terkait Surat yang Ditafsirkan

Sebelum Bisri memulai penafsirannya terhadap ayat-ayat al-Qur'ān dalam sebuah surah, Bisri terlebih dahulu menyibak identitas surah, apakah termasuk kategori *makkīyah* (surah yang diturunkan sebelum hijrah) ataukah *madanīyah* (surah yang diturunkan setelah Nabi hijrah ke Madina). Setelah itu, Bisri menjelaskan jumlah ayat dalam surat tersebut. Misalnya Surat al-Baqarah (*sapi*), merupakan surah *madanīyah* dan ayatnya berjumlah 286. Surat Ṭāhā, surah *makkīyahah* dan berjumlah 153 ayat. Surat al-An'ām, merupakan surat *makkīyah*, kecuali ayat 91, 92, 93, 101, 102, 103, jumlah ayatnya ada 165, dan seterusnya.

Di samping itu, kadang Bisri juga menginformasikan nama-nama lain dari sebuah surat dan filosofi dibalik nama surat tersebut serta. Pada saat menafsirkan Q.S. al-Fātiḥah [1] misalnya, Bisri menjelaskan tentang nama-manfilosofi dibalik nama surat al-Fātiḥah. Bisri menyatakan,

> *Surat Fātiḥah iku arane surat makkīyah (temurun ono ing Mekah), ana kang ngarani madanīyah; ayate iku pitu. Fatihan iku artine mbuka. Surat iki kejobo diarani surat Fātiḥah ugo diarani Umm al-Kitāb, artine: ibune kitab (al-Qur'ān), tegese isine al-Qur'ān kabeh iku wus dikumpulake ono ing surat iki. Ugo diarani Sab' al-Mathāni, artine ayat pitu kang den bolan-*

[118] Lihat Zamakhsyari Dhofir, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 2015), 53-57.

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

> *baleni. Diarani mengkunu jalaran sak jerone salat surat Fātiḥah iku paling sitik diwoco peng loro. Wallāhu A'lamu.*[119]

Demikian halnya ketika menafsirkan Q.S. Muḥammad [42], Bisri menjelaskan tentang nama lain dari surat Muḥammad, dengan menyatakan:

> *Surat Muḥammad iku ayate telong poloh wolu, kabeh ayat-ayat madanīyah kejobo ayat nomer telulas kang temurun ano ing tengah-tengan dalan waktu kanjeng nabi hijraoh menyang Madinah. Surat iki kejobo diarani surat Muḥammad ugo diarani surat al-qitāl lan ugo diarani surat al-ladhīna kafarū.*[120]

Pada saat menafsirkan Q.S. al-'Alaq, Bisri juga menjelaskan nama-nama lain dari surat al-'Alaq dan posisi 5 ayat pertama sebagai ayat yang pertama kali diturunkan kepada Nabi Muḥammad, Bisri mengatakan:

> *Surat Iqra' iku surat makkīyah, ayate akehe songolas. Surat iki asmne telu, (1) surat Iqra', (2) surat 'Alaq, (3) surat al-Qalam. Awit dawoh iqra' hinggo mā lam ya'lam, iku wiwit-wiwitane ayat-ayat kang tumoron.*[121]

3. Memberikan Terjemah Tafsīrīyah terhadap Ayat

Dalam konteks ini, Bisri menjelaskan ayat per-ayat atau gabungan dari beberapa ayat, tergantung dari apakah ayat itu bersambung atau berhubungan dengan ayat-ayat sebelum dan sesudahnya atau tidak. Penjelasannya nyaris seperti terjemahan biasa. Tafsir dalam bentuk terjemahan seperti ini sebenarnya diakui sendiri oleh Bisri. Dengan merendah, Bisri merasa hanya *njawa-ake* (menterjemah ke dalam bahasa Jawa) kitab-kitab tafsir yang menjadi rujukannya.[122] Karena sifatnya yang *tafsīrīyah*, penjelasan dengan cara ini lebih dapat dipahami oleh semua kalangan pengguna bahasa Jawa karena lebih mendekati struktur bahasa Jawa. Berbeda dengan terjemah makna gandul yang

---

[119] Musthofa, *al-Ibrīz*, Vol. 1, 3.
[120] Ibid., Vol. 16, 1845.
[121] Ibid., Vol. 30, 2248.
[122] Ibid., Vol. 1, 2.

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

hanya akrab dikalangan komunitas pesantren. Oleh karena itu, pemberian makna *tafsīrīyah* ini sangat membantu terhadap pemahaman orang-orang Jawa diluar pesantren yang membaca *al-Ibrīz*.

Menurut Nasruddin Baidan, terjemahan bisa dikatagorikan sebagai tafsir karena ia menerjemahkan sesuatu, artinya menjelaskan sesuatu itu dengan menggunakan bahasa yang berbeda dengan teks yang diterjemahkan.[123] Selain Bisri, di antara umat Islam Indonesia yang melakukan terjemah *tafsīrīyah* al-Qur'ān adalah: Raden penghulu Tafsir Anom V: Raden Muhammad Qamar (1854-1933 M) dengan karyanya *Tafsir al-Qur'an al-'Aẓīm*, A. Hasan (1887-1958 M) dengan karyanya *al-Furqan fi Tafsir al-Qur'an*, Mahmud Yunus (1899-1982 M) dengan karyanya *Tafsir Qur'an Karim*, Departemen Agama RI dengan karyanya *Al-Qur'an dan Terjemahannya* (1965 M), Hasbi asy-Shiddieqy (1904-1975 M) dengan karyanya *Tafsir al-Bayan*, Hamzah Manguluang dengan karyanya *Terjemah Al-Quran dengan bahasa dan aksara Bugis* (1978 M), Bakri Syahid (1918-1994 M) dengan karyanya *Tafsir al-Huda: Tafsir al-Qur'an Basa Jawi* (1979 M), H.B. Jassin (1917-2000 M) dengan karyanya *Al-Qur'an Bacaan Mulia* (1977 M) dan *al-Qur'an Berwajah Puisi* (1978 M), Muhammad bin Sulaiman (1329-1412 H/1991 M) dengan karyanya *Jāmi' al-Bayān min Khulâṣat Suwar al-Qur'ân al-Karîm*, dan Quraish Shihab mengingat. Maraknya penerjemahan al-Qur'ān di Indonesia dengan beragam bahasa bisa dimaklumi mengingat kondisi mayoritas umat Islam di Indonesia tidak memahami bahasa Arab sebagai bahasa pengantar al-Qur'ān.

---

[123] Baidan, *Perkembangan Tafsir*, 90.

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

Menurut Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī (1915-1977 M), agar tarjamah *tafsīriyah* menjadi absah dan bisa diterima harus memenuhi empat syarat, sebagai berikut: *Pertama*, terjemah harus sesuai dengan tafsir, tidak boleh menyalahinya. Ia harus dipetik dari hadis, ilmu bahasa Arab, dan dasar-dasar yang ditetapkan dalam syariah. *Kedua*, penerjemah tidak cenderung kepada akidah menyimpang dari apa yang dibawa oleh al-Qur'ān. *Ketiga*, penerjemah menguasai dua bahasa, bahasa asli al-Qur'ān dan bahasa terjemahan, mengetahui *uslūb*, *dalālah*, dan rahasia-rahasia kedua bahasa tersebut. *Keempat*, sistematika penulisan tarjamah *tafsīrīyah* dimulai dengan menuliskan ayat terlebih dahulu, kemudian diikuti dengan penafsiran ayat, lalu dilanjutkan tarjamah *tafsīrīyah*. Hal demikian dilakukan agar menghilangkan kesan bahwa terjemah tersebut adalah tarjamah *ḥarfiyah*.[124]

Empat syarat ini telah dipenuhi oleh Bisri dalam penafsirannya, di mana penjelasan-penjelasan dalam *Al-Ibrīz* bersumber pada hadis; kitab tafsir terdahulu seperti *tafsīr jalālayn* karya Jalāl al-Dīn al-Maḥallī (w. 864 H.) dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (w. 911 H.), *Tafsīr al-Bayḍawī* karya 'Abd Allāh bi. 'Umar al-Bayḍawī (w. 685 H.), *Tafsīr al-Khāzin* karya 'Ali b. Muḥammad al-Khāzin (w. 741 H.) dan beberapa kitab tafsir lain; dan tidak menyalahi dengan ajaran-ajaran yang ditetapkan syarat, sehingga *al-Ibrīz* dapat diterima (*al-tafsīr al-maḥmūd*).

Berikut ini adalah beberapa contoh penafsiran Bisri dalam bentuk terjemah *tafsīrīyah* setelah melakukan pemaknaan harfiah dengan sistem makna gandul, untuk selanjutnya dibandingkan dengan terjemahan yang dilakukan oleh tim dari

---

[124] Muh}ammad H{usayn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, Vol. 1 (Kairo: Dār al-H{adīth, 2005), 27.

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

Departemen Agama Republik Indonesia yang menghasilkan karya *Al-Qur'an dan Terjemahannya* pada 1965.

a. Q.S. al-An'ām [6]: 71

قُلْ أَنَدْعُو مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَى أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَانَا اللَّهُ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانَ لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَى ائْتِنَا قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى وَأُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ ۝

Dawuwo sira Muhammad, onotoh ngajak ingsun kabeh saking sa'liyani Allah Ta'ala ing barang kang ora mamfa'ati iyo ing ingsun kabeh lan ora malarati iyo ing ingsun kabeh lan dibalek aken ingsun kabeh ingatase pirang-pirang tungkak ingsun kabeh sakwisi olehe nuduh aken ing ingsun kabeh sopo Allah koyo wong kang nasaraken ing iyo wong iku sopo pira-pira setan in dalem bumi mali bingung iku kuduwi wong utawi konco-koncone kang ngajak wong iku marang pituduh, nekanono sira ing ingsung kabeh. Dawuwo siran setuhuni pituduh Allah iku iyo iku arane pituduh, lan diperintahi ingsung kabeh supoyo pasrah ingsun kabeh marang pangeran wong alam kabeh.[125]

"Katakanlah: "Apakah kita akan menyeru selain daripada Allah, sesuatu yang tidak dapat mendatangkan kemanfaatan kepada kita dan tidak (pula) mendatangkan kemudharatan kepada kita dan (apakah) kita akan kembali ke belakang, sesudah Allah memberi petunjuk kepada kita, seperti orang yang telah disesatkan oleh syaitan di pesawangan yang menakutkan; dalam keadaan bingung, dia mempunyai kawan-kawan yang memanggilnya kepada jalan yang lurus (dengan mengatakan): "Marilah ikuti kami." Katakanlah: "Sesungguhnya petunjuk Allah itulah (yang sebenarnya) petunjuk; dan kita disuruh agar menyerahkan diri kepada Tuhan semesta alam."[126]

b. Q.S. al-Isrā' [17]: 23

وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ۝

Allah wus perintah supoyo siro kabeh ora nyembah kejobo namung marang Panjenengan Dewe, lan supoyo ambeciki marang wong tuwo loro, ateges ngabekti marang bopo biyung. Lamun salah suwijine wong tuwo loro utowo karo pisan wus tuwo, tur dadi tanggungan iro, ojo pisan-pisan siro ngucap marang deweke "opo" utowo "hush." Lan siro ojo nyentak marang wong

[125] Musthofa, *al-Ibrīz*, Vol. 7, 355.
[126] Depag RI, *al-Qur'ān dan Terjemahnya,* 198.

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

tuwo loro. Ngucapo marang wong tuwo loro sarono pangucap kang bagus.[127]

"Dan Tuhanmu telah memerintahkan supaya kamu jangan menyembah selain Dia dan hendaklah kamu berbuat baik pada ibu bapakmu dengan sebaik-baiknya. jika salah seorang di antara keduanya atau kedua-duanya sampai berumur lanjut dalam pemeliharaanmu, maka sekali-kali janganlah kamu mengatakan kepada keduanya perkataan "ah" dan janganlah kamu membentak mereka dan ucapkanlah kepada mereka perkataan yang mulia"[128]

c. Q.S. al-Māidah [5]: 51

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ۝

He iling wong-wong kang iman, ojo ngalap sira kabeh ing wong-wong Yahudi lan wong-wong Nasrani igkang dadi kekasih, utawi setengahi iyo Yahudi lan Nasrani iku kekasihe setengahe. Sopo sing asih-asihan marang Yahudi lan Nasrani saka sira kabeh, mengko setuhune iyo iku saking iyo Yahudi lan Nasrani. Setuhune Allah Ta'ala iku ora nuduhaken iyo ing kaum kang pada nganiyoyo kabeh.[129]

"Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengambil orang-orang Yahudi dan Nasrani menjadi pemimpin-pemimpin (mu); sebagian mereka adalah pemimpin bagi sebagian yang lain. Barangsiapa di antara kamu megambil mereka menjadi pemimpin, maka sesungguhnya orang itu termasuk golongan mereka. Sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang zalim."[130]

Dengan melihat kondisi objektif dari perbandingan hasil terjemah *tafsīrīyah* yang dilakukan Bisri dan tim dari Departemen Agama Republik Indonesia, terdapat beberapa perbedaan. Dalam Q.S. al-An'ām [6]: 71, kata *qul* diterjemahkan Bisri dengan "Dawuwo sira Muhammad" (Katakanlah wahai Muḥammad), sementara tim Depag RI menerjemahkan "Katakanlah." Ini artinya,

[127] Ibid., Vol. 15, 839.
[128] Mengucapkan kata *ah* kepada orang tua tidak dlbolehkan oleh agama, apalagi mengucapkan kata-kata kasar atau memperlakukan mereka dengan lebih kasar daripada itu. Depag, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 427.
[129] Musthofa, *al-Ibrīz*, Vol. 6, 296.
[130] Depag RI, *al-Qur'ān dan Terjemahnya,* 169.

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

Bisri tidak sebatas memberi terjemah pada kata *qul* sebagaimana yang dilakukan oleh tim penerjemah Depag RI, lebih jauh Bisri telah melakukan penafsiran terkait dengan objek perintah (*khiṭāb*) yang terkandung dalam kata *qul*, yaitu Nabi Muḥammad.

Selanjutnya dalam Q.S. al-Isrā' [17]: 23, kata *rabbuk* diterjemahkan Bisri dengan "Allah", sementara tim Depag RI menerjemahkan "Tuhanmu"; kalimat *wa bi al-wālidayn iḥsānā* oleh Bisri diterjemahkan Bisri "lan supoyo ambeciki marang wong tuwo loro, ateges ngabekti marang bopo biyung," sementara Tim Depag RI menerjemahkan "dan hendaklah kamu berbuat baik pada ibu bapakmu dengan sebaik-baiknya."

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, kata "Allah" memiliki perbedaan arti dengan kata "Tuhan". Kata "Allah" diartikan "nama Tuhan dalam bahasa Arab; pencipta alam semesta yang mahasempurna; Tuhan Yang Maha Esa yang disembah oleh orang yang beriman",[131] sedangkan kata "Tuhan" berarti "sesuatu yang diyakini, dipuja, dan disembah oleh manusia sebagai yang Mahakuasa, Mahaperkasa, dan sebagainya; atau sesuatu yang dianggap sebagai Tuhan."[132] Ini artinya, makna terjemahan kata *rabb* yang diberikan oleh Bisri lebih spesifik dibandingkan yang diberikan oleh Tim Penerjemah al-Qur'ān Depag RI, meskipun makna *rabb* itu memiliki spesifikasi makna yang berbeda dengan kata Allah maupun Tuhan.

Menurut Quraish Shihab, kata *rabb* itu seakar dengan kata *tarbīyah*, yaitu mengarahkan sesuatu tahap demi tahap menuju kesempurnaan kejadian dan

[131] http://kbbi.web.id/Allah
[132] http:/kbbi.web.id/Tuhan

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

fungsinya. Kata *rabb* secara semantik berbeda dengan kata *Allāh.* Ketika menyebut kata *Allāh*, maka dapat terbayang dalam benak segala sifat-sifat Allah, baik berupa sifat-sifat perbuatan (*fi'līyah*) maupun sifat-sifat Zat-Nya (*dhātīyah*). Dalam konteks ini, hanya sifat *fi'līyah* yang bisa memberi dampak kepada makhluk-Nya, semisal *al-Rah}mān*, *al-Razzāq*, dan sebagainya. Sementara sifat Zat-Nya (*dhātīyah*) seperti *ulūhīyah* (ketuhanan) sama sekali dan sedikit pun tidak dapat menyentuh makhluk-Nya. Adapun ketika menyebut kata *rabb*, maka dalam kandungan makna kata ini terhimpun semua sifat-sifat Allah yang dapat menyentuh makhluk-Nya. Lebih lanjut Quraish menjelaskan bahwa pengertian *rubūbīyah* (kependidikan dan pemeliharaan) mencakup pemberian rezeki, pengampunan dan kasih sayang; juga amarah, ancaman, siksaan, dan sebagainya. Makna semacam ini menurut Quraish terasa dekat dalam benak kita pada saat mengancam, bahkan memukul anak kita, dalam rangka mendidiknya. Jadi, apa pun bentuk perlakuan Tuhan kepada makhluk-Nya, harus diyakini bahwa yang demikian itu sama sekali tidak lepas dari sifat kepemeliharaan dan kependidikan-Nya, meski perlakuan itu oleh keterbatasan nalar manusia dinilai sebagai sesuatu yang negatif.[133]

Adapun dalam Q.S. al-Māidah [5]: 51 kata *awliyā'* diterjemahkan Bisri dengan "kekasih," sementara tim Depag RI menerjemahkan dengan "pemimpin-pemimpin (mu)." Dalam perjalanannya, terjemahan al-Qur'ān tim Depag RI (1965) ini mengalami dua kali perbaikan dan penyempurnaan, pada periode 1989-1990 dan 1998-2002. Revisi untuk perbaikan dan penyempurnaan ini melibatkan

[133] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 30-31.

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

para ahli dibidangnya, sementara Depag RI hanya bertindak sebagai fasilitator. Kata *awliyā'* yang awalnya diterjemahkan dengan "pemimpin-pemimpin (mu)," pada akhirnya direvisi menjadi "teman setia." Terjemahan revisi ini (teman setia) menjadi viral di masyarakat dan media sehingga memunculkan kabar adanya al-Qur'ān palsu. Kabar ini dibantah Kepala Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'ān (LPMQ) Kemenag RI, Muchlis M. Hanafi, seraya menjelaskan bahwa al-Qur'ān yang menerjemahkan kata *awliyā'* dengan "teman setia" itu bukan palsu, hal ini merujuk pada terjemahan al-Qur'ān edisi revisi 2002. Muchlis juga membantah dugaan telah terjadi pengeditan atau perubahan terstruktur yang dilakukan Kemenag RI. [134]

Di dalam al-Qur'ān, kata *awliyā'* disebut 42 kali dengan beragam makna sesuai dengan konteksnya. Misalnya dalam Q.S. Āl 'Imrān [3]: 28, Q.S. al-Nisā' [4]: 139, dan Q.S. al-Māidah [5]: 139, kata *awliyā'* memiliki makna pemimpin. Kata *awliyā'* dalam Q.S. al-Māidah [5]: 51 dan Q.S. al-Mumtahanah [60]: 1, memiliki arti teman setia. Dalam Q.S. al-Tawbah [9]: 23 diartikan pelindung. Sedangkan dalam Q.S. al-Nisā' [4]: 89 diartikan teman-teman.

Teks al-Qur'ān itu memamg *ḥammālun zū wujūh*, mengandung beraneka ragam penafsiran. Umat Islam seyogyanya menghormati keragaman pemahaman keagamaan. Terjemahan al-Qur'ān yang telah diterbitkan Kemenag RI ini dapat menjadi sarana bagi seseorang untuk memahami kandungan ayat-ayat suci al-Qur'ān. Namun, dengan terjemahan saja tidak cukup, seseorang yang memahami al-Qur'ān juga harus merujuk pada kitab-kitab tafsir dan penjelasan ulama.

---

[134] Muchlis M. Hanafi, "al-Qur'ān Palsu Hebohkan Media Sosial," *Jawa Pos* (24 Oktober 2017), 12.

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

Terjemahan al-Qur'ān itu bukanlah al-Qur'ān. Terjemahan adalah hasil pemahaman seseorang terhadap kandungan al-Qur'ān. Mengenai perdebatan makna kata dan kalimat al-Qur'ān, Kemenag RI telah menyerahkan kepada tim yang kompeten dan ahli dalam membahas dan mendiskusikannya. Tim itu terdiri dari para ulama ilmu al-Qur'ān dan tafsir, ilmu-ilmu keislaman, dan pakar bahasa Indonesia dari Badan Bahasa Kemendikbud, yang mengerahkan segala pikiran dan tenaga dalam menelaah terjemahan al-Qur'ān dari berbagai aspek.

Di antara tim itu ada Quraish Shihab, Huzaimah T. Yanggo, Yunan Yūsuf, Malik Madani, Ahsin Sakho Muḥammad, Muchlis M. Hanafi, Rosehan Anwar, Abdul Ghofur Maemun, Amir Faisal Fath, Abbas Mansur Tamam, Umi Husnul Khotimah, Abdul Ghaffar Ruskhan, Dora Amalia, Sriyanto, dan lainnya.

4. Melakukan Penafsiran Eksploratif

Teknik ini dilakukan oleh Bisri terhadap ayat-ayat yang menurutnya memerlukan penjelasan lebih dari sekedar memberikan terjemahan *tafsīrīyah*. Tafsir eksploratif Bisri dalam konteks ini dilakukan dengan berbagai macam *technical terms*, seperti *qiṣṣah*, *tanbīh*, *muhimmah*, *fāidah*, *hikāyah*, *tanbīhān*, *mujarrab*, *fāidatān*, *far'un*, *mas'alah*, *sharḥ*, *khātimah*, *keterangan*, *fāidah ukhrā*, dan *tatimmah*.

Penafsiran eksploratif Bisri dalam *al-Ibrīz* berjumlah 635 penafsiran yang tersebar secara sporadis dengan perincian: *qiṣṣah* dilakukan sebanyak 233 kali; *tanbīh* 148 kali, *muhimmah* 67 kali, *fāidah* 158 kali, *hikāyah* 5 kali, *tanbīhān* 2 kali, *mujarrab* 1 kali, *fāidatān* hanya 1 kali, *far'un* 1 kali, *mas'alah* 6 kali, *sharḥ* 2 kali, *khātimah* 1 kali, *keterangan* 8 kali, *fāidah ukhrā* 1 kali, dan *tatimmah* 1 kali.

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

a. Kandungan Tafsir dalam *Qiṣṣah*

Penjelasan dengan terma *qiṣṣah* (kisah) yang dilakukan Bisri Musthofa ini lebih pada mengungkap cerita-cerita historis dibalik isi kandungan ayat al-Qur'ān yang sedang ditafsirkan. Tema-tema penafsiran dalam *qiṣṣah* ini berjumlah 233, yang meliputi: kisah Nabi Mūsā, Harun, dan Samiri (2: 55); kisah Nabi 'Īsā (2: 157-158); kisah kaum Jabbārīn (5: 26);[135] kisah Nabi Ādam dan Ḥawā (5: 31);[136] kisah Abū Jahal (6: 123); tugas matahari dan rembulan (6: 158); tinggi kaum 'Ād (7: 70); Nabi Ya'qūb (7: 105);[137] kisah Nabi Mūsā dan Fir'aun (7: 107-112); para tukang sihir (7: 114); kekalahan Fir'aun (7: 126); anak laki-laki dan perempuan (7: 127); kekejaman Fir'aun (7: 136); Mūsā Samirī (7: 148); aturan-aturan agama (7: 157); *mannā* dan *salwā* (7: 160);[138] Bal'am b. Ba'urā' (7: 175-177);[139] nama-

---

[135] Di antara Banī Isrā'īl itu ada kaum Jabbārīn (Jabābirah), orang yang keras, keji, dan galak. Banī Isrā'īl tidak akan mau masuk ke negeri Syam selama masih ada Jabbārīn, namun mereka membangkang perintah Nabi Mūsā untuk memerangi dan mengusir Jabbārīn. Akhirnya Allah mendatangkan siksa kepada mereka setelah Nabi Mūsā berdoa, seperti tertimpa pohon, merasa bingung dan tidak menemukan arah ketika berada di hamparan luas selama 40 hari, dan akhirnya meninggal sebanyak 600 orang, kecuali orang-orang yang mau memerangi Jabbārīn yang dipimpin Nabi Syam'ūn yang hanya berjumlah beberapa orang saja. Musthofa, *al-Ibrīz*, Vol. 6, 284.

[136] Nabi Ādam dan Siti Ḥawwā memiliki 39 putra-putri dengan 20 kali hamil dan melahirkan kembar. Setiap kali hamil, melahir dua putra-putri, m'Īsālnya Qabil dan Iqlima, Habil dan Labuda, dan seterusnya, kecuali Nabi Shits, lahir sendirian dan tidak kembar. Ibid., Vol. 6, 285.

[137] Isrā'īl itu nama lain Nabi Ya'qūb. Banī Isrā'īl adalah anak cucu Nabi Ya'qūb. Pada zaman itu, Nabi Ya'qūb berada di arah bumi yang suci (*al-Arḍ al-Muqaddasah*), Palestina. Ketika Nabi Yūsuf (Putra Ya'qūb) menjadi raja Mesir, semua keluarganya diboyong ke Mesir dan anak keturunannya menjadi raja Mesir juga. Keluarga ini turun temurun di Mesir dan menjadi banyak sehingga mendapat gelar Banī Isrā'īl. Ketika Fir'aun berkuasa dan menjadi raja Mesir, Banī Isrā'īl dianggap musuh dan banyak yang dibuNūḥ, diperbudak, dan dipekerjakan paksa. Lalu datanglah Nabi Mūsā, salah satu keturunan Banī Isrā'īl dengan membawa misi keNabian, yang menjadi pembela Banī Isrā'īl yang ditindas dan dianiaya Fir'aun, mengangkat derajat dan nasib Banī Isrā'īl. Ibid., Vol. 8, 442-443.

[138] Ketika Banī Isrā'īl berada di lapangan Tih, semua keinginannya terkabul. Ketika dilanda kehausan, Allah menurunkan hujan. Ketika dilanda kepanasan, Allah memberinya pohon yang rindang. Ketika meminta rizqi makanan, Allah memberinya *mannā* dan *salwā*. Ketika Bisri berada di Mekah, temannya yang datang dari Thaif membawakan oleh-oleh *mannā* dan rasanya manis-manis kecut. Buah *mannā* dan *salwā* itu menempel di pepohonan, masa ranumnya itu antara waktu fajar hinggga terbit matahari. Banī Isrā'īl dipersilahkan untuk memakan dan mengambil secukupnya dalam sehari, sekitar 2.5 kg, dan tidak diperbolehkan berlebih-lebihan. Ibid., Vol. 9, 468-469.

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

nama putra Ādam (7: 190);[140] perang Badar (8: 5-6); Tha'labah b. Hatib (9: 76); putusan untuk Tha'labah (9: 77); perang Tabuk (9: 118); kapal Nabi Nūḥ (11: 40-41); Qiṭmīr, Zulaykhā, dan Nabi Yūsūf (12: 23-29); wanita, apel, dan pisau (12: 31-32); penjara adalah rumah kuburan (12: 35-49); kekuasaan Nabi Yūsuf (12: 56-57); selisih masa (12: 59); pintu gerbang Mesir (12: 67); saudara Yūsuf (12: 69-77); baju Nabi Ibrāhīm (12: 93); Nabi Ya'qūb menetap di Mesir (12: 100); Nabi Yūsuf meninggal (12: 101); perilaku Banī Isrā'īl (17: 6); Raja Diqyanus dan *Aṣḥāb al-Kahfi* (18: 16); *Aṣḥāb al-Kahfi* tidur di Gua (18: 20); orang yang lebih pintar dari Nabi Mūsā (18: 65); Raja Iskandar Dhū al-Qarnayn (18: 88);[141] kebiasaan Siti Maryam (19: 17); Siti Maryam hamil (19: 22); kekhawatiran Siti Maryam (19: 27); Nabi Ibrāhīm pindah ke Syam (19: 48); Nabi Mūsā kembali ke Madyan (19: 52); Nabi Ismā'īl (19: 54); Nabi Idrīs (19: 56);[142] Nabi Mūsā (20: 9-

---

[139] Bal'am b. Ba'ura' adalah seorang pendeta yang agung, berilmu, dan doanya terkabul, sebab memiliki *al-ism al-a'ẓam*. Orang-orang yang membenci Nabi Mūsā meminta bantuan kepada Bal'am agar mendoakan Mūsā dan pengikutnya mendapat kesengsaraan dan musibah. Awalnya Bal'am tidak mau memeNūḥi permintaan tersebut, namun hadiah-hadiah yang diberikan membuatnya tergoda dan akhirnya mendoakan Mūsā dan pengikutnya agar terkena musibah. Doa tersebut bukannya terkabul, namun kembali kepada dirinya sendiri, Bal'am mendapat karma lidahnya terjulur hingga ke dadanya. Ibid., Vol. 9, 476-477.

[140] Ketika Nabi Ādam dikarunia seorang putra, kemudian diberi nama 'Abd Allāh, lalu dia meninggal. Kemudian memiliki putra lagi, diberi nama 'Ubayd Allāh, lalu meninggal, diberi nama Ubayd al-Raḥmān, lalu meninggal lagi. Iblis datang kepada Ḥawwā dan menyarankan agar anaknya kalau lahir diberi nama 'Abd al-Ḥarīth. Maka dinamailah anak tersebut dengan 'Abd al-Ḥarīth, ternyata anak tersebut bertahan hidup hingga dewasa. Itulah kekuasaan Allah yang tidak terduga. Ibid., Vol. 9, 483.

[141] Raja Iskandar Dhū al-Qarnayn adalah wali Allah. Ketika Dhū al-Qarnayn menjadi raja, patihnya adalah Nabi Khidir. Dhū al-Qarnayn mengikuti syariat Nabi Ibrāhīm. Dhū al-Qarnayn tidak hanya menguasai daerah Syam dan sekitarnya, tapi juga menguasai seluruh dunia dan seisinya. Ketika Dhū al-Qarnayn menerima ilham agar men jelajahi dunia dari arah Barat hingga arah Timur, timbul pikiran dalam benaknya, bagaimana menghadapi makhluk seluruh jagat raya yang berbeda bahasa dan perilakunya. Hanya pertolongan Allah yang b'Īsā menguatkan daya, pikiran, dan kemampuan untuk mengendalikan Dhū al-Qarnayn dalam menguasai dunia. Ibid., Vol. 16, 924.

[142] Nabi Idrīs adalah kakek ayah Nabi Nūḥ, dengan urutan; Nūḥ b. Lamkin b. Mutawasilhin b. Ukhnuh. Ukhnuh ini nama lain Nabi Idrīs. Nabi Idrīs mendapatkan julukan Idrīs karena sering memperdalam berbagai kitab. Nabi Idrīs memiliki 30 lembar tul'Īsān (*ṣaḥīfah*). Selain menulis, Nabi Idrīs juga orang pertama yang ahli menjahit. Sebelum Nabi Idrīs lahir, manusia pada waktu

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

10); ibu Nabi Mūsā (20: 39); ‘Āsiyah dan air susu ibu (20: 40); Nabi Mūsā dan Nabi Hārun (20: 48); mukjizat Nabi Mūsā (20: 56-57); kekuatan mukjizat dan sihir (20: 59-61); tongkat berubah menjadi ular (20: 69-70); durhaka Fir‘aun (20: 77-79); Nabi Mūsā menuju bukit Thursina (20: 83); peninggalan Fir‘aun dan kaumnya (20: 88); Mūsā Samirī dan sapi buatannya (20: 97); bertanya tentang Tuhan (21: 58-63); Nabi Ibrāhīm dibakar (21: 68-70); putusan Nabi Dāwud (21: 78); tasbih Nabi Dāwud (21: 79); kekuasaan Nabi Sulaymān (21: 81-82); Nabi Ayyūb (21: 83); Nabi Ismā‘īl, Nabi Idrīs, dan Nabi Dhū al-Kiflī (21: 85); Nabi Yūnus (21: 87-88); Ya‘jūj dan Ma‘jūj (21: 96-97);[143] godaan setan (22: 52); hinaan orang kafir (22: 67); doa Nabi Nūḥ (23: 23-28);[144] Siti Maryam dan bayinya (23: 50); Siti ‘Āisyah tertinggal dalam perang (24: 21); *Aṣḥāb al-Rass* (25: 38);[145] kemenangan umat Islam (25: 75-76); mukjizat Nabi Mūsā (26: 32-33); kehadiran Mūsā dan Hārun (26: 38-39); 70 tukang sihir (26: 41-42); tali dan tongkat menjadi ular (26: 43-44); keimanan tukang sihir (26: 46-48); 30 tahun

---

itu memakai pakaian dari kulit hewan. Ayah Nabi Idrīs adalah Nabi Shith, putra Nabi Ādam. Ibid., Vol. 16, 956.

[143] Bentuk Ya’jūj dan Ma’jūj seperti manusia, namun perilakunya seperti hewan ganas, yang suka ular, suka manusia, dan suka rumput. Tempatnya berada diantara dua gunung yang besar yang sudah dikunci oleh raja Dhū al-Qarnayn sehingga Ya’jūj dan Ma’jūj tidak bisa mengganggu manusia. Menjelang hari kiamat, benteng yang mengurung mereka pecah dan hancur sehingga mereka keluar dan mengamuk. Ibid., Vol. 17, 1049.

[144] Setelah Nabi Nūḥ menyampaikan risalah kenabian kepada kaumnya dalam beberapa ratus tahun, dan tetap tidak diikutinya bahkan dihina, maka Nabi Nūḥ memohon kepada Allah agar kaum yang durhaka dilenyapkan dari muka bumi. Allah mengabulkan permohonan Nūḥ dengan mendatangkan banjir yang dahsyat sehingga mereka tenggelam dan musnah. Sebelum musibah banjir itu turun, Nabi Nūḥ mendapat wahyu agar membuat perahu di atas gunung, yang panjangnya 150 m, dan luas 25 m, tinggi 15 m, dan tingkat 3. Tingkat pertama untuk hewan babi, anjing, ular, kalajengking, kaki seribu, dan lain-lain. Tingkat kedua berisi hewan ternak; sapi, kambing, kuda, kerbau, dan lain-lainnya. Sedangkan tingkat tiga untuk manusia dan burung-burung yang hinggap di tepi perahu. Ibid., Vol. 18, 1103-1104.

[145] Kaum Nabi Shu‘ayb itu bernama *Aṣḥāb al-Rass*. *al-Rass* adalah nama sebuah sumur yang sekelilingnya ditempati kaum Nabi Shu‘ayb. Kaum Nabi Shu‘ayb selalu durhaka dan berani kepada Nabi Allah tersebut. Akhirnya Allah mendatangkan siksa dengan menjungkir-balikkan sumur sehingga mereka dan rumah-rumahnya masuk ke dalam sumur dan semuanya binasa. Ibid., Vol. 19, 1186.

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

perjuangan Nabi Mūsā (26: 52-53); tentara Mūsā dan Fir‘aun (26: 54-55); fasilitas Fir‘aun (26: 57-58); doa Nabi Ibrāhīm (26: 83-87); kaum ‘Ād (26: 129-130); kekejaman kaum ‘Ād (26: 139-140); kaum Tsamud (26: 141-142); mukjizat Nabi Ṣālih (26: 154); unta Nabi Ṣāliḥ (26: 155); keadaan kaum Tsamūd (26: 158); kaum Nabi Lūṭ (26: 160-173); makna *Aykah* (26: 176);[146] kesabaran Nabi Shu‘ayb (26: 187-189); famili Nabi Muḥammad (26: 214); sumber api (27: 9); Nabi Dāwud (27: 16); balatentara Nabi Sulaymān (27: 17);[147] Nabi Sulaymān (27: 18-19); tugas burung Hud-Hud (27: 20); singgasana Ratu Bilqis (27: 23);[148] surat Sulaymān kepada Ratu Bilqis (27: 28); Ratu Bilqis menerima surat (27: 29-31);[149] Ratu Bilqis masuk Islam (27: 34); kepribadian Ratu Bilqis (27: 35-36); kunjungan Ratu Bilqis (27: 37); Jin ‘Ifrīt dan Esāf b. Barkhiya (27: 39-40);[150] kecerdasan Ratu Bilqis (27: 42); kabar palsu jin (27: 44); jarak dan usia Nabi (27: 45);[151] kedurhakaan kaum Nabi Ṣāliḥ (27: 46); ada 9 orang dari kaum Tsamūd (27: 48-

---

[146] Aikah adalah suatu daerah yang memiliki berbagai tumbuhan yang lebat, subur, dan bergerombol. Aikah ini berada di dekat kota Madyan, Negara Nabi Shu‘ayb. Jarak antara Madyan dan Mesir kira-kira 8 hari perjalanan dengan kaki. Madyan adalah nama seseorang yang membabat tanah Madyan, yaitu Madyan bin Ibrāhīm. Ibid., Vol. 19, 1240-1241.

[147] Balatentara Nabi Sulaymān sangat banyak dan sulit dihitung. Luas lapangan tentara yang berkumpul kira-kira 100 m persegi; 25 m persegi untuk manusia, 25 m persegi untuk jin, 25 m persegi untuk untuk hewan buas/hutan, dan 25 m persegi untuk burung. Ibid., Vol. 19, 1258.

[148] Ratu Bilqis memiliki singgasana yang megah dan besar. Panjangnya 40 m, lebarnya 20 m, tingginya 15 m, terbuat dari emas yang dihiasi intan permata, berwarna merah zabarjad dan zamrud. Ibid., Vol. 19, 1262-1263.

[149] Negeri kekuasaan Bilqis bernama Saba’. Hūdhūd pergi ke Saba’ untuk menyampaikan surat Sulaymān kepada Bilqis. Hūdhūd melayang-layang di udara dan menjatuhkan surat tersebut tepat di haribaan Bilqis kala menjamu tamu-tamu negara. Bilqis menerima surat tersebut dengan gemetar. Ibid., Vol. 19, 1264.

[150] Jin Ifrit sanggup untuk memindahkan singgasana Bilqis dalam waktu tidak sampai setengah hari. Waktu ini bagi Sulaymān kurang cepat, sehingga Sulaymān menginginkan waktu yang lebih cepat dari waktu tersebut. Dan, orang yang mampu memindahkan singgasana Bilqis dalam waktu sekejab (kedipan mata) adalah orang yang suci, yang memiliki ilmu yang tingi, yaitu Esof b. Barkhiya. Ibid., Vol. 19, 1268.

[151] Jarak Nabi Ṣāliḥ dengan Nabi Hūd itu kira-kira 100 tahun. Nabi Ṣāliḥ berusia 280 tahun. Nabi Hūd berusia 464 tahun. Dan jarak antara Nabi Hūd dengan Nabi Nūḥ itu 800 tahun. Ibid., Vol. 19, 1273.

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

50); Hadramaut (27: 53);[152] Nabi Lūṭ dan kaumnya (27: 58); tanda-tanda hari kiamat (27: 82);[153] perang Badar (27: 93); kekejaman Fir‘aun (28: 4); Mūsā dihanyutkan ke Nil (28: 7); Mūsā, putra angkat Siti Asiah (28: 12); air susu ibu Nabi Mūsā (28: 13); pertengkaran 2 orang (28: 19); doa Nabi Mūsā (28: 22); pertemuan Mūsā dengan 2 wanita (28: 23-24);[154] kebiasaan 2 putri Nabi Shu‘ayb (28: 25); jodoh Nabi Mūsā (28: 26-27); Mūsā menikah dengan Ṣafurā’ (28: 28);[155] Mūsā kehilangan arah (28: 29-30); mukjizat Nabi Mūsā (28: 32); panggung yang tinggi (28: 38-40);[156] Nasrani Madinah masuk Islam (28: 54); Qārun (28: 76);

---

[152] Ketika kaum Thamūd tersambar petir, Nabi Ṣāliḥ dan pengikutnya pergi meninggalkan tanah Hijr menuju Hadramaut dengan membawa 40.000 pengikut. Di Hadramaut ini ajal menjemput Nabi Ṣāliḥ, sehingga daerah itu dinamakan Hadramaut. Dan, di Hadramaut juga, Nabi Ṣāliḥ dimakamkan. Ibid., Vol. 19, 1277.

[153] Tanda-tanda hari kiamat: 1. datangnya Dajjal; 2. turunnya Nabi ‘Īsā; 3. matahari terbit dari Barat; 4. keluarnya hewan Jassāsah (hewan yang sangat besar) dari perut bumi, yang panjangnya 60 *dhirā’* seperti *dhirā’* Nabi Ādam bukan *dhirā’* umumnya manusia yang hanya ½ m, kakinya 4, memiliki sayap yang panjang dan lebar, kepalanya seperti kepala sapi, matanya seperti mata babi, telinganya seperti telingan gajah, kulitnya seperti kulit macan kumbang, ekornya seperti ekor kambing, wajahnya seperti wajah manusia laki-laki yang selalu bergumam dengan suara ”Engkau ahli neraka, Engkau ahli surge,” demikian seterusnya; 5. kedatangan Jassāsah ini menyebabkan amar ma’ruf dan nahi munkar terputus; 6. orang kafir sulit untuk berubah dan memeluk Islam; 7. tidak ada orang yang ingat Allah; 8. pintu taubat ditutup. Oleh karena itu, perbanyaklah membaca salawat “اللهمّ صلّ وسلّم على سيّدنا و مولانا محمّد عدد بعلم الله صلاة دائمة بدوام ملك الله”. Ibid., Vol. 20, 1288-1289.

[154] Nabi Mūsā bertemu dengan 2 wanita yang tinggal dipelosok desa dan dalam keadaan susah. Dua wanita itu sedang menggembala kambing dan tidak menemukan air. Mūsā mengangkat batu besar sendirian, padahal batu itu biasanya diangkat 30 orang laki-laki, dan kadang masih belum kuat. Setelah batu besar terangkat, Mūsā membuat sumur, sehingga 2 wanita itu b’Īsā mengambil air dan memberi minum hewan gembalanya. Mūsā merasa letih, karena sudah menempuh perjalanan 8 hari, dan belum makan. Mūsā berdoa kepada Allah agar menurunkan rizki yang sangat dibutuhkannya, dengan doa “ربّ انّى لما انزلت اليّ من خير فقير”. Ibid., Vol. 20, 1306-1307.

[155] Nabi Mūsā menikah dengan putri Nabi Shu‘ayb yang bernama Ṣafura’ dengan mas kawin, menggembala kambing selama 10 tahun. Tongkat yang selalu dibawa Mūsā selama menggembala kambing, akhirnya menjadi mukjizat. Ibid., Vol. 20, 1310.

[156] Fir‘aun memerintah patihnya yang bernama Haman agar mengumpulkan 50.000 pekerja bangunan dan pekerja lain yang tidak terhitung jumlahnya untuk membangun panggung yang sangat tinggi. Setelah panggung itu selesai, Fir‘aun dan para pembesar kerajaan naik ke atas panggung dengan naik kuda. Allah mengutus malaikat Jibril agar meruntuhkan panggung tersebut hingga terbelah menjadi 3 bagian. Bagian pertama, jatuh ke tanah Maghribi. Bagian kedua, terlempar ke dalam lautan. Bagian ketiga, jatuh menimpa balatentara Fir‘aun yang berjumlah 1 juta jiwa. Ibid., Vol. 20, 1315-1316.

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

kesombongan dan kekufuran Qārun (28: 78);[157] kemegahan Qārun (28: 80); musnahnya harta Qārun (28: 81); silsilah Nabi Nūḥ (29: 14-15); kaum Nabi Nūḥ (29: 15);[158] ketabahan Nabi Ibrāhīm (29: 24); kediaman Nabi Ibrāhīm (29: 26); keturunan Nabi Ibrāhīm (29: 27); Hijr Tsamūd (29: 38);[159] berhala (29: 65); al-Qur'ān (31: 7); Lukmān (31: 12);[160] Zayd b. Ḥarithah (33: 4); tali persaudaran (33: 6); janji nyawa (33: 8); tanah Banī Quraydah (33: 27); dua pilihan (33: 29-30);[161] Zayd dan Zaynab (33: 37); istri-istri para nabi (33: 38-39); mandi telanjang (33: 70-71);[162] perilaku jin (34: 14-15); kebiasaan Namrūd (37: 88-90); siksaan

---

[157] Qārun adalah keturunan Banī Isrā'īl, yang masih satu nenek dengan Nabi Mūsā ketika masih dalam keadaan susah. Perbuatannya bagus, perilakunya baik, gigih dan pekerja keras sehingga menjadi orang yang kaya raya setelah menemukan harta kekayaan Nabi Yūsuf. Setelah menjadi hartawan, Qārun lupa diri, sombong, angkuh, kikir, dan sering menganiaya Banī Isrā'īl lainnya, khususnya Nabi Mūsā. Harta Qārun melimpah, terkumpul dalam gudang lemari peti yang terbuat dari besi yang sangat berat. Kunci lemari terbuat dari tulang sapi, yang besarnya seperti telunjuk, dan berjumlah sangat banyak, sehingga 40 orangpun tidak kuat mengangkatnya. Jika Qārun bepergian, semua kunci dibawa dengan menggunakan 40 unta. Orang kaya yang seperti Qārun ini, jika meninggal dunia, akan ditelan bumi. Oleh karena itu, orang kaya harus melakukan kewajiban dan tidak lupa asal usulnya. Karena, kekayaan harta benda, emas permata, dan lainnya itu harus dimanfaatkan untuk kepentingan akherat. Kenikmatan dunia itu terbatas, jika seseorang itu meninggal dunia, maka tidak akan dikubur bersama dinar, emas permata, dan harta kekayaannya, semuanya tidak membawa manfaat baginya. Ibid., Vol. 20, 1334-1336.

[158] Nabi Nūḥ adalah putra Lamk b. Mutawaṣlikh b. Idrīs b. Bardin Ahālil b. Qīnan b. Anūṣ b. Thīth b. Ādam. Jarak antara Nabi Nūḥ dengan Nabi Ādam kira-kira 1000 tahun. Nabi Nūḥ menerima wahyu ketika berumur 40 tahun. Nama asli Nabi Nūḥ adalah Yaskur. Nabi Nūḥ dinamakan Nūḥ karena sering menangis kala kaumnya durhaka terus menerus. Allah mendatangkan siksa yang amat pedih bagi mereka, dengan mendatangkan banjir bandang sehingga tumbuh-tumbuhan, gunung, dan seluruh umat Nabi Nūḥ tenggelam kecuali yang beriman. Ibid., Vol. 20, 1351.

[159] Orang Madinah yang akan pergi ke Syam, harus melewati Hijr Thamūd, tempat kediaman kaum Thamūd, kaum Nabi Ṣāliḥ. Di Hijr Thamūd, orang-orang yang lewat d'Īsāna dapat melihat kerusakan yang hebat yang terjadi pada kaum Thamūd kala mereka mendapat siksa dari Allah atas kedurhakaannya. Ibid., Vol. 20, 1363.

[160] Luqmān dalam ayat ini adalah Luqmān b. Faghūr b. Nakhūr b. Tārīkh, kemenakan Nabi Ibrāhīm dari saudaranya yang laki-laki. Usia Lukman kira-kira 1000 tahun, masih menututi masa Nabi Dāud. Lukman menjadi juru nasehat (mufti) Banī Isrā'īl . Ketika Dāud menjadi Nabi, Lukman berhenti menjadi mufti dan memilih menjadi murid Nabi Dāud. Lukman menjadi cikal bakal lahirnya ilmu al-Hikmah. Ibid., Vol. 21, 1408.

[161] Pada suatu hari, Nabi Muḥammad mengumpulkan 9 istrinya; 'Āisyah, Ḥafsah, Sawdah, Ṣafīyah, Maymunah, Ramlah, Hindun, Zaynab, dan Juwairīyah untuk menawarkan apakah memilih diri Nabi ataukah harta dunia. Istri-istri Nabi memilih Nabi dan Islam, dan meninggalkan harta dan dunia. Istri Nabi Muḥammad yang *jarīyah* atau budak adalah Ṣafīyah binti Ḥuyay dan Juwairīyah binti Ḥarith. Ibid., Vol. 21, 1453-1454.

[162] Banī Isrā'īl jika mandi bersama, tetap telanjang sehingga auratnya terlihat. Nabi Mūsā tidak suka mandi bersama-sama dan memilih mandi sendirian. Hal ini menjadi pergunjingan di kalangan

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

Fir‘aun (38: 13); kekuatan ibadah Nabi Dāwud (38: 17); kehebatan Nabi Dāwud (38: 18-19); mihrab Nabi Dāwud (38: 20-21); istri Nabi Dāwud (38: 23-24); kebutuhan perang Nabi Sulaymān (38: 32-33); kekuatan cincin Nabi Sulaymān (38: 34); kesabaran Nabi Ayyūb (38: 41); kelihaian setan (38: 44); keangkuhan Iblis (38: 84-85); tawasul (39: 3); pasukan Badar (39: 39-40); Mekah tidak hujan 7 tahun (39: 51); ajakan menyembah berhala (39: 64); berubah menjadi kecil (40: 11); kekejaman Fir‘aun (40: 25); keserakahan Fir‘aun (40: 26); Yūsuf (40: 34); tangga dan panggung (40: 36-37); tipu daya Fir‘aun (40: 44); kaum ‘Ād (41: 15); kaum Tsamud (41: 15-17); Yahudi, Nasrani, dan Musyrik (42: 14); kebanggaan orang kafir Mekah (43: 16); harapan Nabi Muḥammad (43: 40); siksa yang berganti-ganti (43: 50); paceklik yang panjang (44: 10-11); terutusnya Nabi Muḥammad (45: 17); hinaan orang kafir Mekah (45: 18-19); kesombongan orang kafir Mekah (45: 21); kesetiaan Abū Bakr (46: 15);[163] siksa untuk kaum ‘Ād (46:

Banī Isrā’īl, dan menyatakan bahwa alat kelamin Nabi Mūsā bengkak dan membesar. Pada suatu hari, Mūsā mandi di sungai, dan bajunya diletakkan di atas batu, tiba-tiba atas izin Allah, batu tersebut melayang dan terlempar ke tengah-tengah kerumunan Banī Isrā’īl. Mūsā mengejar bajunya dengan telanjang sehingga terlihat auratnya, gunjingan itu tidak terbukti, dan kabar itu hanya kabar bohong yang tiada berguna. Ibid., Vol. 22, 1480-1481.

[163] Pada usia 18 tahun, Abū Bakr berteman dengan Nabi Muḥammad yang usianya 20 tahun. Pada suatu ketika, Nabi Muḥammad pergi ke Syam bersama Abū Bakr, di tengah perjalanan, keduanya berhenti di suatu tempat dan berteduh di bawah pohon Dara. Saat berteduh itu, Abū Bakr bertemu dengan pendeta yang tertegun melihat Nabi Muḥammad berteduh di bawah pohon Dara. Tidak ada seorangpun yang berteduh di bawah pohon itu setelah Nabi ‘Īsā, kecuali Nabi Muḥammad. Pendeta itu menyatakan bahwa Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Muṭalib itu akan menjadi Nabi akhir zaman. Abū Bakr yakin, teman yang ada di dekatnya itu akan menjadi Nabi yang dinanti semua orang. Setelah Nabi Muḥammad berusia 40 tahun dan diangkat menjadi Rasul, Abū Bakr adalah orang pertama laki-laki yang beriman akan kerasulan Nabi Muḥammad, dan usianya 38 tahun. Ketika berusia 40 tahun, Abū Bakr berdoa dalam ayat ini, agar Allah mengabulkan doanya sehingga Abū Bakr dan famili-familinya menjadi orang-orang yang beriman. Ayahnya, Abū Quḥāfah; ibunya, Umm al-Khayr binti Ṣakhr; neneknya, Qaylah; kakeknya, Qutaylah, anak-anaknya, ‘Abd al-Raḥmān, Asmā’; cucunya, Abū ‘Ātīq, semuanya beriman kepada Allah dan Rasul-Nya Muḥammad, juga masih mengikuti masa Nabi Muḥammad. Ibn ‘Abbās menyatakan, “Tidak ada seorang sahabat yang seluruh keluarganya beriman kepada Allah dan Rasul-Nya, Muḥammad kecuali Abū Bakr al-Ṣiddīq.” Abū Bakr memiliki 9 budak yang dibeli dari orang-orang Musyrik yang menyiksa mereka, budak-budak itu dimerdekakan semua dan masuk Islam, beriman kepada Allah dan Nabi Muḥammad. Ibid., Vol. 26, 1832-1833.

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

24); tujuh jin dari Yaman (46: 29); orang Munafik (47: 30); perang Ḥudaybīyah (48: 15); pohon Samrah (48: 18-19);[164] rencana Yahudi (48: 20-21); terkepung di Ḥudaybīyah (48: 24); masuk kota Mekah (48: 25); kembali ke Madinah (48: 27); kekuatan Islam (48: 29); al-Walīd b. ‘Uqbah (49: 6);[165] anak laki-laki kedua (51: 28-30);[166] syair sang penyair (52: 30-31); bebas dari kematian (52: 42); musibah paceklik (52: 47); Malaikat Jibril (53: 5-7); *Rafraf Aḥḍar* (53: 18);[167] murtad dan tidak menepati janji (53: 33-34); rembulan pecah menjadi dua (54: 1);[168] kaum ‘Ād itu tinggi besar (54: 19-20); kebiasaan kaum Tsamud (54: 27-28); kaum Nabi Lūṭ (54: 36-37); kemenangan umat Islam (54: 44-45); kembali perawan (56: 35-36);[169] anjuran Nabi dalam perang Tabuk (5: 7); sahabat Ḥawāriyyūn (57: 27);[170]

---

[164] Sahabat yang berbaiat di bawah pohon Samrah berjumlah 1300. Isi baiat itu adalah tetap berperang melawan orang-orang Quraish, dan tidak takut untuk gugur dalam peperangan. Ibid., Vol. 26, 1873-1874.

[165] Nabi Muḥammad mengutus al-Walīd b. ‘Uqbah untuk mengambil zakat dari Banī al-Muṣṭaliq, namun al-Walīd b. ‘Uqbah tidak pergi menemui mereka, karena pada zaman Jahiliyah berseteru dengan Banī al-Muṣṭaliq. al-Walīd b. ‘Uqbah datang menghadap Nabi Muḥammad dan melaporkan bahwa Banī al-Muṣṭaliq tidak mau mengeluarkan zakat dan menyatakan perang. Mendengar laporan itu, Nabi Muḥammad akan memerangi mereka. Berita ini didengar Banī al-Muṣṭaliq dan seterusnya menghadap Nabi Muḥammad seraya melaporkan bahwa apa yang disampaikan al-Walīd bin ‘Uqbah itu tidak benar. Ayat ini turun untuk menjelaskan peristiwa tersebut. Ibid., Vol. 26, 1885-1886.

[166] Nabi Ibrāhīm mendapat kabar gembira akan hadirnya anak laki-laki kedua (Ishaq) ketika berusia 120 tahun, dan istrinya Siti Sarah berusia 90 tahun. Sedangkan anak lai-laki yang pertama adalah Ismail dari istrinya Siti Hajar. Musthofa, *al-Ibrīz,* Vol. 26, 1912.

[167] Kala di alam *‘ulyā*, Nabi Muḥammad melihat sesuatu yang aneh berada di *Rafraf Aḥḍar* (Permadani hijau yang lembut), yang lebarnya memenuhi langit, yaitu malaikat Jibril memakai 600 sayap. Ibid., Vol. 27, 1933.

[168] Orang-orang kafir meminta kepada Nabi Muḥammad agar menunjukkan tanda-tanda kekuasaan Allah. Permintaan mereka dikabulkan Allah dengan memperlihatkan rembulan pecah menjadi dua, satu berada di atas gunung Abi Qubaish, dan satunya berada di puncak gunung Qa’īqa’ān. Ibid., Vol. 27, 1946.

[169] Nabi Muḥammad menjawab pertanyaan istrinya, Ummu Salamah tentang ayat ini, bahwa gadis-gadis cantik dan ayu rupawan di dunia ini akan tua renta dan keriput. Setelah wanita-wanita tua ini masuk ke dalam surga, maka akan kembali muda, perawan, cantik nan rupawan menemani suaminya tercinta. Mendengar jawaban Nabi, siti ‘Āisyah menyela dengan ucapan “sakit”. Nabi menjelaskan bahwa di surga itu tidak ada rasa sakit. Ibid., Vol. 27, 1978-1979.

[170] Sahabat Nabi ‘Īsā yang bernama *ḥawārīyūn* adalah orang-orang yang setia, taat, rukun, saling menyayangi, dan tidak pernah menyakiti orang lain. Seiring berjalannya waktu, muncullah fitnah dan kemaksiatan dalam masyarakat, sehingga *ḥawārīyūn* mengungsi ke gunung dan gua. Di gunung dan gua itu, *ḥawārīyūn* rajin ibadah dan mendekatkan diri kepada Allah, meninggalkan

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

perselisihan dan perceraian (58: 1); Yahudi dan munafik (58: 8); kunjungan tamu (58: 12); perilaku sahabat (58: 22); janji Yahudi Banī al-Naḍīr (59: 2); keingkaran Yahudi Banī al-Naḍīr (59: 4-5); harta *fay'* (59: 9);[171] utusan ke Rawḍah Kha'khin (60: 1);[172] Subay'ah b. al-Ḥārith (61: 10);[173] perang Badar dan Uhud (61: 3-4); mandi bersama dan telanjang (61: 5); Perilaku Bangsa Arab (62: 2); anggapan orang-orang Yahudi (62: 5-6); salat Jumat dan jual beli (62: 11); kecemburuan 'Āishah (66: 1); kesedihan Siti Khafsah (66: 3); al-Walīd b. al-Mughīrah (68: 10-13);[174] balasan untuk Walīd (68: 14-15); ujian Nabi Yūnus (68: 50); siksa angin

---

sifat duniawi, menyendiri, menjauhi wanita, dan tidak mau menikah, sehingga mendapat gelar *rahbānīyah* (pendeta). Namun, seiring perubahan zaman, berubah pula perilaku *ḥawārīyūn* dan menganggap 'Īsā adalah putra Allah. Hanya sedikit saja *ḥawārīyūn* yang masih setia dan mengikuti ajaran Nabi 'Īsā, sedangkan yang lainnya, banyak *ḥawārīyūn* yang fasik dan menyalahi tuntunan yang diajarkan Nabi 'Īsā. Ibid., Vol. 27, 2008-2009.

[171] Ketika Nabi Muḥammad mendapat harta *fay'* dari Yahudi Banī al-Naḍīr, sahabat Muhājirīn mendapat semua. Sedangkan sahabat Anṣār yang mendapatkan *fay'* hanya 3 orang, yaitu: Abū Dujānah Sammāk b. Kharṭah, Sahl b. Hanaf, al-Harth b. al-Sammah. Pembagian ini tidak membuat sahabat Anṣār iri dan dengki. Mereka sadar diri bahwa Muhājirīn ini lebih berhak, karena telah mennggalkan keluarga, harta benda dan tanah kelahirannya, karena cinta pada Nabi Muḥammad dan Islam. Rasa cinta dan sayang sahabat Anṣār pada Muhājirīn dapat dibuktikan dengan keikhlasan mereka yang rela menceraikan salah satu istrinya, dan setelah masa iddah, Muhājirīn menikahinya. Ibid., Vol. 28, 2033.

[172] Nabi Muḥammad mengutus 'Alī b. Abī Ṭālib, Zubayr, dan Miqdād ke Rawdah Kha'khin, 12 mil dari Madinah, untuk merampas surat yang dibawa seorang wanita yang naik kuda menuju Mekah. Dalam surat itu, ada keterangan dari Hatib b. Baltaah untuk orang-orang Quraish Mekah. Isinya menjelaskan sebagian urusan Rasulullah. Nabi memanggil Hatib dan menegurnya. Hatib membela diri, bahwa dia tidak murtad. Hatib berkirim surat ke orang-orang Quraish untuk meminta perlindungan untuk anak dan istrinya yang masih berada di Mekah, dan tidak d'Īsākiti, karena Hatib sudah tidak memiliki famili di Mekah, yang biasa menjaga keluarganya, walaupun di hatinya ada keyakinan Allah pasti menolongnya. Tindakan Hatib dibenarkan Nabi, namun ''Umar b. Khaṭṭāb ingin membunuhnya karena telah minta perlindungan kepada orang-orang Quraish. Nabi mencegah ''Umar, karena Hatib termasuk orang yang ikut perang Badar, dan Allah mengampuni dosa-dosanya. Ibid., Vol. 28, 2043-2044.

[173] Pada masa perjanjian Hūdaybīyah, ada seorang wanita yang bernama Subay'ah b. Ḥārith lolos ikut Nabi Muḥammad keluar dari Mekah, karena cinta pada Islam, dan meninggalkan suaminya, Musā fir al-Makhzūmī yang masih kafir. Musāfir menuntut Nabi agar mengembalikan istrinya. Tetapi Subay'ah tidak mau dan memilih Islam. Akhirnya maskawin yang telah diberikan Musā fir, diganti dan dikembalikan. Selanjutnya Subay'ah menikah dengan ''Umar b. Khaṭṭāb. Ibid., Vol. 28, 2051-2052.

[174] Predikat dalam ayat ini ditujukan kepada Walīd b. Mughīrah, salah seorang musuh Islam yang sangat kejam. Walīd sebenarnya bukan anak Mughīrah, tetapi diakui sebagai anak Mughīrah. Pada saat Nabi Muḥammad membacakan ayat ini untuk Walīd, dia tidak menyangkal sifat-sifat yang diberikan al-Qur'ān. Tetapi ketika dinyatakan bahwa dia bukan anak Mughīrah, maka dia langsung marah dan menanyakan kepada ibunya dengan pedang terhunus. Setelah didesak, ibunya mengakui

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

(69: 7); anak cucu pengikut Nabi Nūḥ (69: 12); al-Naḍr bin Ḥārith (70: 4);[175] Paceklik 40 tahun (71: 10); doa ketika berada di tempat angker (72: 6); terbunuh dalam perang Badr (73: 10-11); al-Walīd b. Mughīrah (74: 25); kebencian Umm Jamīl (111: 1-5).[176]

Penjelasan Bisri dengan *qiṣṣah* sebagai *technical terms* dalam *al-Ibrīz* dalam dilihat ketika menafsirkan Q.S. al-Kahfi [18]: 20; di mana Bisri menceritakan tentang *Aṣḥāb al-Kahfi* yang tidur di dalam gua sekitar 300 tahun. Raja Diqyanus telah meninggal dunia, keadaan dunia telah berubah dan zaman sudah berganti. Negara Romania telah dipimpin oleh raja Baydarus yang saleh dan beriman kepada Allah. *Aṣḥāb al-Kahfi* bangun dari tidurnya yang panjang di dalam gua. Lalu diutuslah Tamlikha, salah seorang *Aṣḥāb al-Kahfi* untuk pergi ke pasar membeli makanan. Penjaga toko kaget dan terkejut, karena uang yang digunakan membeli adalah uang kuno yang sudah tidak berlaku lagi. Kejadian ini menjadi buah bibir masyarakat dan perbincangan rakyat Romania hingga terdengar raja Baydarus. *Aṣḥāb al-Kahfi* dipanggil dan diterima dengan baik oleh raja. *Aṣḥāb al-Kahfi* menceritakan semua kejadian yang dialaminya dan menunjukkan uang kuno yang masih ada. Semua rakyat terkesima dan heran

---

bahwa dia bukan anak Mughīrah. Mughīrah adalah orang yang sangat kaya, ibunya kuatir jika Mughīrah meninggal, maka harta benda yang ditinggalkan akan hancur dan tidak ada yang mengelolanya. Ibid., Vol. 29, 2116-2117.

[175] Naḍr b. Ḥārith adalah salah seorang kafir Mekah yang sangat menentang Nabi Muḥammad. Dia menantang Muḥammad agar menurunkan hujan batu jika benar-benar seorang Nabi. Allah menurunkan hujan batu sehingga mengenai otak kepala Nadr, menembus dalam dada dan memporak-porandakan isi perutnya sehingga mati dengan lidah menjulur dan mata terbelalak seperti setan. Ibid., Vol. 29, 2134-2135.

[176] Istri Abū Lahab yang bernama Umm Jamīl sangat membenci Nabi Muḥammad. Kebencian yang mendalam ini menjadikan Umm Jamīl selalu mencari kayu yang berduri dan digendong sendiri, dengan memakai tali yang diikatkan kepada lehernya. Pada suatu saat, tiba-tiba tali itu kendor dan menjerat lehernya sehingga tercekik dan tewas. Malaikat tidak rela melihat kebencian Umm Jamīl terhadap Nabi Muḥammad, dan membalasnya dengan kematian yang seperti itu. Ibid., Vol. 30, 2266.

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

melihat kenyataan *Aṣḥāb al-Kahfi* yang sudah dianggap meninggal 300 tahun yang lalu ternyata masih hidup. Fenomrna ini semakin menambah keyakinan dan keimanan masyarakat Romania terhadap kekasaan Allah dan datangnya hari kebangkitan.[177]

Contoh lainnya juga bisa dilihat ketika Bisri menafsirkan Q.S. al-Anbiyā' [21]: 68-70. Dalam hal ini Bisri berkisah tentang Nabi Ibrāhīm yang selalu menyatakan bahwa berhala yang disembah kaumnya itu tidak punya daya dan kekuatan. Mereka tidak menerimanya, bahkan semakin marah sehingga membakar Ibrāhīm ketika berusia 16 tahun. Semua orang mengumpulkan kayu dan menumpuknya sehingga menyerupai gunung. Kayu tersebut dibakar hingga menyala dan melemparkan Ibrāhīm ke dalamnya. Sebelum Ibrāhīm dilempar ke dalam api, para malaikat banyak yang menolong dan menyiramnya dengan air, ada juga yang mendatangkan angin sehingga Ibrāhīm tidak merasakan panas. Malaikat Jibril juga bertanya kepada Ibrāhīm, apa yang diinginkannya. Namun Ibrāhīm hanya berdoa kepada Allah dengan doa حسبي من سؤالي علمه بحالي, حسبي الله ونعم الوكيل. Lalu Allah berfirman *Ya nāru kūni bardan wa salāman*. Nabi Ibrāhīm memiliki mukjizat tidak merasa panas walau dibakar dalam api yang membara. Melihat mukjizat tersebut, banyak Kaum nabi Ibrāhīm yang beriman kepadanya secara sembunyi-sembunyi karena takut kepada kekejaman Namrud. Diantara yang beriman itu ada Nabi Lūṭ yang akhirnya menjadi nabi juga.[178]

Contoh selanjutnya adalah ketika Bisri menafsirkan Q.S. al-Naml [27]: 35-36. Di sini Bisri bercerita tentang kecerdasan Ratu Bilqis. Awalnya Bilqis

[177] Ibid., Vol. 15, 888.
[178] Ibid., Vol. 17, 1034-1035.

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

mengirim hadiah kepada Raja Sulaymān untuk membuktikan apakah Sulaymān itu seorang raja ataukah seorang nabi. Kalau hadiah itu diterima, berarti Sulaymān adalah raja. Jika hadiah itu ditolak, maka Sulaymān adalah nabi. Hadiah itu terdiri dari 500 budak laki-laki, 500 budak wanita yang memakai emas intan permata yang mengendarai kuda yang pelananya terbuat dari emas yang dihiasi intan permata, alat-alat yang terbuat dari emas, emas batangan, minyak misik dan anbar. Hadiah-hadiah itu dibawa tentara yang gagah berani, terlatih, cerdas, dan bersahaja. Bilqis juga berpesan agar hadiah itu dibawa dengan hati-hati, wajah garang, tidak gentar, gagah berani, dan wibawa. Sebelum utusan pembawa hadiah itu sampai di hadapan kerajaan Nabi Sulaymān, burung Hud-Hud telah melaporkan terlebih dahulu, sehingga Nabi Sulaymān sudah siap-siap menyambut kedatangan para utusan Bilqis tersebut.[179]

Contoh selanjutnya adalah ketika Bisri menafsirkan Q.S. al-Qaṣaṣ [28]: 81. Dalam hal ini isri bercerita tentang musnahnya harta Qārun. Ketika menerima wahyu dari Allah tentang zakat, Nabi Mūsā memerintahkan Qārun agar mengeluarkan zakat 10% dari harta kekayaannya. Dalam 1000 dinar, zakatnya 1 dinar. Setiap 1000 dirham, zakatnya 1 dirham. 1000 kambing, zakatnya 1 kambing, demikian seterusnya. Ketika menghitung hartanya, Qārun merasa keberatan untuk berzakat karena jumlahnya sangat banyak yang harus dizakati. Untuk menjatuhkan nama baik Mūsā, Qārun menyediakan seorang pelacur yang akan mengaku bahwa dia telah berzina dengan Mūsā di hadapan Banī Isrā'īl ketika ada jamuan besar. Saat itu, Qārun bertanya kepada Mūsā tentang hukum

[179] Ibid., Vol. 19, 1265-1267.

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

zina. Jika perawan atau jejaka, maka harus dihukum 100 kali. Jika bersuami atau beristri, maka harus dilempar batu hingga meninggal. Hukum zina berlaku untuk siapapun, termasuk Nabi Mūsā. Ada fitnah yang sangat keji, Mūsā dituduh berzina dengan pelacur. Namun, akhirnya pelacur itu mengaku bahwa dia diperintah Qārun untuk berbohong dan diberi imbalan uang. Sebagai utusan, Mūsā memohon kepada Allah agar memberi hukuman kepada Qārun. Allah mengabulkan doa Mūsā, dan memerintahkan bumi untuk menelan harta Qārun sedikit demi sedikit. Qārun meminta pengampunan hingga 70 kali, namun harta kekayaannya tetap tertelan dan sinar.[180]

Lebih lanjut, contoh *qiṣṣah* adalah ketika Bisri menafsirkan Q.S. al-Aḥqāf [46]: 15 tentang kesetiaan Abū Bakr. Pada usia 18 tahun, Abū Bakr berteman dengan Nabi Muḥammad yang usianya 20 tahun. Pada suatu ketika, Nabi Muḥammad pergi ke Syam bersama Abū Bakr, di tengah perjalanan, keduanya berhenti di suatu tempat dan berteduh di bawah pohon Dara. Saat berteduh itu, Abū Bakr bertemu dengan pendeta yang tertegun melihat Nabi Muḥammad berteduh di bawah pohon Dara. Tidak ada seorangpun yang berteduh di bawah pohon itu setelah nabi Isa, kecuali Nabi Muḥammad. Pendeta itu menyatakan bahwa Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Muṭalib itu akan menjadi nabi akhir zaman. Abū Bakr yakin, teman yang ada di dekatnya itu akan menjadi nabi yang dinanti semua orang. Setelah Nabi Muḥammad berusia 40 tahun dan diangkat menjadi rasul, Abū Bakr adalah orang pertama laki-laki yang beriman akan kerasulan Nabi Muḥammad, dan usianya 38 tahun. Ketika berusia 40 tahun, Abū

[180] Ibid., Vol. 20, 1339-1340.

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

Bakr berdoa dalam ayat ini, agar Allah mengabulkan doanya sehingga Abū Bakr dan keluarganya menjadi orang-orang yang beriman. Ayahnya, Abū Quḥāfah; ibunya, Umm al-Khayr binti Ṣakhr; neneknya, Qaylah; kakeknya, Qutaylah; anak-anaknya, ‘Abd al-Raḥmān, Asmā’; cucunya, Abū ‘Ātīq, semuanya beriman kepada Allah dan Rasul-Nya Muhammad, juga masih mengikuti masa Nabi Muḥammad. Ibn ‘Abbās menyatakan, “Tidak ada seorang sahabat yang seluruh keluarganya beriman kepada Allah dan Rasul-Nya, Muḥammad kecuali Abū Bakr al-Ṣiddīq.” Abu Bakar memiliki 9 budak yang dibeli dari orang-orang Musyrik yang menyiksa mereka, budak-budak itu dimerdekakan semua dan masuk Islam, beriman kepada Allah dan Nabi Muḥammad.[181]

b. Kandungan Tafsir dalam *Tanbīh*

Penjelasan Bisri Musthofa dengan menggunakan kata *tanbīh* berjumlah 148 dalam *al-Ibrīz*. Kata *tanbīh* ini dimaksudkan untuk memberikan keterangan yang bersifat peringatan.[182] Meskipun demikian, *tanhīh* ternyata juga digunakan untuk penjelasan terkait *nāsikh mansūkh*, penjelasan kata, *khiṭāb* suatu ayat, cerita, qiraah, dan *asbab al-nuzūl.*

Penjelasan-penjelasan dalam *tanbīh* ini meliputi: peringatan untuk umat Islam (2: 120); belajar al-Qur’ān (2: 121); kebiasaan orang Nasrani (2: 139); hewan yang diharamkan (2: 172); rukun iman (2: 177); boleh berbuka puasa (2: 184); pertolongan Allah (2: 214); larangan berperang (2: 217); hukum wasiat (2: 240); peringatan untuk orang Mukmin (2: 243); tidak ada paksaan (2: 256);

[181] Ibid., Vol. 26, 1832-1833.
[182] Iing Misbahuddin, “*Tafsir Al-Ibriz*,” 101.

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

bersyukur kepada Allah (2: 257); nenek moyang orang Yahudi (3: 21); selisih tahun para Nabi (3: 65); perpecahan antara umat Islam (3: 105); hukum zina (4: 16); ayat ini dihapus (4: 33); turun sebelum ayat perang (4: 80); ayat ini dihapus (4: 80); hijrah dan perang Badr (4: 97-99); salat *qaṣar* (4: 101); salat *khawf* (4: 102); Ṭa'mah b. Ubayriq (4: 112); hukuman bagi pencuri (4: 115); membuka aib orang lain (4: 148-149); Nasrani ada tiga (4: 171); ayat ini dihapus (5: 2); makanan halal (5: 4-5);[183] Nasrani ada tiga (5: 14);[184] taubat seorang pencuri (5: 39); hukum *rajam* daṇ hukum *qiṣāṣ* (5: 45);[185] misi seorang rasul (5: 70);[186] fungsi kata *ḍallū* (5: 77);[187] sumpah (5: 89); hewan kurban (5: 95);[188] bertanya itu harus ada faidahnya (5: 101); orang di luar Islam bisa menjadi saksi (5: 106); jumlah pemeluk Islam sedikit, orang musyrik banyak (6: 68-69); ayat ini dihapus (6: 106); zakatnya tumbuh-tumbuhan (6: 141); sesuatu yang diharamkan (6: 145); ayat ini dihapus (6: 159); tawaf dalam keadaan telanjang (7: 29);[189] langit dan

---

[183] Makanan halal (*al-ṭayyibāt*) itu adalah makanan yang bagus menurut akal dan kesehatan. Hewan yang disembelih Ahl al-Kitāb itu halal bagi umat Islam. Demikian juga sebaliknya, hewan yang disembelih umat Islam juga halal bagi Ahl al-Kitāb. Perempuan merdeka (Islam atau Ahl al-Kitāb) juga halal dinikahi orang Islam. Musthofa, *al-Ibrīz*, Vol. 6, 274-275.

[184]Orang Nasrani ada tiga, yaitu *Nasturīyah*, *Malkanīyah*, dan *Ya'qūbīyah*. Mereka saling bertengakar dan tidak pernah akur dan damai, selalu mengkafirkan yang lain, demikian juga orang Yahudi Ibid., Vol. 6, 278.

[185] Hukum *rajam* dan hukum *qiṣāṣ* yang berlaku pada orang Yahudi sesuai dengan ketetapan dalam kitab Taurat. Hukum tersebut juga berlaku dalam hukum Islam. Musthofa, *al-Ibrīz,* Vol. 6, 293.

[186] Allah mengutus beberapa Rasul kepada Banī Isrā'īl untuk menyampaikan risalah yang haq dan batil, namun mereka tidak menyukainya. Ada sebagian dari mereka yang mendustakan, seperti kepada Nabi 'Īsā dan Nabi Muḥammad. Ada sebagian dari mereka yang membunuhnya, seperti kepada Nabi Zakarīyā dan Nabi Yaḥyā. Ibid., Vol. 6, 304.

[187] Kata *ḍallū* yang pertama memiliki makna sesat, karena bertentangan dengan kitab Injil. Sedang kata *ḍallū* yang kedua mengandung arti sesat, karena bertentang dengan al-Qur'ān. Ibid., Vol. 6, 307.

[188] Seseorang yang membunuh hewan di Tanah Haram, maka ia mendapatkan kafarah, harus menyembeleh hewan kurban di Tanah Haram dan dagingnya dikasihkan kepada orang miskin di Tanah Haram pula. Ibid., Vol. 7, 315.

[189] Orang kafir Mekah, jika melakukan *tawaf* dalam keadaan telanjang. Kaum laki-laki *tawaf* pada siang hari, sedangkan para wanita *tawaf* pada malam hari. Hal itu mereka lakukan karena

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

bumi tercipta dalam 6 hari (7: 54);[190] kaum Nabi Ṣāliḥ adalah Thamūd (7: 78);[191] makna kata *ummī* (7: 158);[192] ayat ini dihapus dengan ayat peperangan (7: 199); *asbāb al-nuzūl* (8: 22);[193] ayat ini dihapus (8: 61);[194] perang antara orang Mukmin dengan orang kafir (8: 66-67);[195] ayat ini dihapus (8: 74-75);[196] hubungan hijrah dan hubungan kerabat (8: 75); bekal dalam peperangan (9: 92-93);[197] langit dan

---

mengikuti nenek moyang mereka yang melakukan tawaf dalam keadaan telanjang. Ibid., Vol. 8, 410.

[190] Allah menciptakan langit dan bumi dalam waktu 6 hari. Jika Allah berkehendak, dalam waktu sekejab, akan terjadi. Namun ada hikmah dibalik itu, yaitu memberi tuntunan kepada manusia agar jika melakukan sesuatu itu harus bagus, kuat, kokoh, tegak, sabar, terencana, dan tidak tergesa-gesa. Ibid., Vol. 8, 422.

[191] Kaum Thamūd adalah kaum yang menentang kenabian Nabi Ṣāliḥ. Perilaku mereka angkuh, sombong, dan membanggakan diri. Sebelum Allah melenyapkan mereka, Allah memberi siksa terlebih dahulu di dunia dengan berbagai penyakit selama 3 hari. Pada hari pertama, wajahnya kuning. Hari kedua, wajahnya merah berdarah-darah. Dan hari ketiga, wajahnya hitam pekat terbakar. Ibid., Vol. 8, 433.

[192] Kata *ummī* memiliki banyak arti, yaitu bodoh, tidak bisa membaca dan menulis, dan ibu. Kalau ada seseorang yang memberi makna *nabī ummī* dengan "Nabi yang bodoh," maka seseorang itu masuk kategori *sū' al-adab* (budi pekerti yang jelek. Yang dimaksud dengan *nabī ummī* itu adalah Nabi Muḥammad tidak bisa membaca dan menulis (dalam bentuk tulisan). Malaikat Jibril membacakan al-Qur'ān kepada Nabi Muḥammad, Nabi Muḥammad membacakan al-Qur'ān kepada sahabat, hingga sampai kepada kita sekarang. *Ummī* berasal dari kata *ummun* (ibu), *nabī ummī* juga mengandung arti Nabi Muḥammad tidak punya dosa, bagaikan bayi yang berada dalam gendongan dan pangkuan seorang ibu. Sebagian ulama juga memberi makna *ummī* itu adalah anak-anak yang sudah pantas bersekolah, tapi belum bersekolah, sehingga mendapat julukan anak mama. Nabi Muḥammad memang belum pernah berada dalam dunia pendidikan dan belajar menulis dan membaca, maka dari itu disebut *ummī*. Pesan Bisri, *ummī* jangan diberi makna bodoh. Ibid., Vol. 9, 467.

[193] Ayat ini turun karena ada anggapan dari kafir Mekah bahwa mereka tidak memerlukan nasehat dan syiar Nabi Muḥammad, jika mereka dianjurkan untuk berprilaku baik, maka mereka tidak bisa menerima karena tuli. Ibid., Vol. 9, 498.

[194] Ibn 'Abbās berpendapat bahwa ayat 61 ini di-*mansūkh* dengan ayat pedang (*sayf*). Sedangkan Imām Mujāhid mengatakan bahwa ayat 61 ini tidak dihapus (*mansūkh*), tapi khusus untuk Ahl al-Kitāb. Ibid., Vol. 10, 514.

[195] Setiap 20 orang mukmin menghadapi 200 musuh kafir, 100 orang mukmin melawan 1000 orang kafir. Hal ini terasa berat bagi orang mukmin, sedangkan untuk mundur tidak mungkin dilakukan. Setelah orang Islam semakin banyak maka ayat 66 ini di-*mansūkh* dengan ayat 67. Ibid., Vol. 10, 516.

[196] Hubungan hijrah lebih kuat dengan hubungan kerabat. Hal ini dijelaskan dalam ayat 72, namun dalam ayat 75 ini hubungan kerabat lebih kuat dengan hubungan hijrah. Ayat 72 berarti dihapus (*mansūkh*) dengan ayat 75. Ibid., Vol. 10, 521.

[197] Pada masa reformasi ini, segala bekal peperangan ditanggung negara. Pada masa revolusi, menjadi tanggungan lembaga dan partai perjuangan. Pada masa Nabi Muḥammad dan sahabat, orang-orang mukmin berangkat dengan jiwa, raga, dan harta mereka sendiri menuju peperangan. Ibid., Vol. 10, 562-563.

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

bumi tercipta dalam 6 hari (10: 3);[198] ayat ini dihapus (10: 41); meminta kekuasaan (12: 54);[199] mempercantik diri (12: 55);[200] hikmah dibalik perbuatan saudara-saudara Nabi Yūsuf (12: 101);[201] bumi dan matahari (13: 3); *sujūd ḥaqīqī* dan *sujūd majāzī* (13: 15);[202] makna *jibā* (14: 46);[203] ayat ini dihapus (15: 15); makna *laḥm al-khinzīr* (16: 115); makna *wajādilhum* (16: 125); larangan perbuatan tercela (17: 38); makna *bi ṣalātik* (17: 110);[204] membaca *in shā' Allāh*

---

[198]Ayat ini mengandung hikmah yang luar biasa. Allah Maha Kuasa untuk menciptakan langit dan bumi dalam 1 hari, namun Allah menciptakan dalam 6 hari. Hal ini untuk memberi pelajaran bagi umat manusia agar selalu berhati-hati dalam mengerjakan sesuatu, direncanakan, tidak terburu-buru, sabar, bagus, kuat, dan kokoh. Ibid., Vol. 10, 583.

[199] 'Abd al-Raḥmān b. Samarah mengatakan dalam sebuah hadis Nabi, bahwa seseorang dilarang untuk meminta jabatan dan kekuasaan, karena tidak aka nada orang lain yang membantunya. Tetapi, jika seseorang diberi kekuasaan tanpa memintanya, maka siapapun akan membantunya dalam menjalankan kekuasaannya. Bagaimana dengan Nabi Yūsuf yang meminta kekuasaan dan kerajaan? Orang yang meminta kekuasaan itu tidak elok dan tidak etis, jika tidak memiliki keahlian. Tetapi jika kekuasaan itu dipegang oleh orang yang rusak dan tercela, maka seorang yang memiliki keahlian wajib meminta jabatan tersebut, karena hal ini dianjurkan dalam syariat Islam. Ibid., Vol. 12, 686-687.

[200] Seseorang tidak diperbolehkan menghias dirinya, kecuali Nabi Yūsuf dengan ucapannya dalam ayat ini. Menghias diri itu boleh selama digunakan untuk tujuan yang bagus dan mulia, bukan untuk pamer dan bermegah-megahan. Ibid., Vol. 13, 687.

[201] Perbuatan saudara-saudara Yūsuf terhadap Nabi Yūsuf itu memiliki hikmah yang agung. Nabi Yūsuf akhirnya benar-benar menjadi pejabat pemerintahan Mesir yang disegani, sesuai mimpi ayahnya, Nabi Ya'qūb. Dan saudara-saudara Yūsuf menjadi hamba yang Salih dan beriman, mendapat ampunan dari Allah, dan menjadi hamba Allah yang mulia. Ibid., Vol. 13, 709.

[202] Mufasir berbeda pendapat mengenai sujud dalam ayat ini. Sebagian mengatakan *sujūd ḥaqīqī*, yaitu meletakkan dahi di tempat sujud dengan tunduk dan patuh. Sujud ini hanya dilakukan Malaikat dan manusia yang beriman dan ikhlas. Sebagian mengatakan bahwa sujud dalam ayat ini adalah *sujūd majāzī*, yaitu sujud yang menandakan bahwa perintah harus ditaati, tunduk dan tidak boleh keluar dari kehendak dan kepastian Allah, walaupun tidak ingin mati, jika Allah menghendaki, maka datanglah kematian tersebut. Kata *ṭaw'ā* memiliki makna tunduknya makhluk yang memiliki usaha, seperti manusia. Sedangkan *karhā* adalah tunduknya makhluk yang tidak memiliki usaha, seperti batu. Ibid., Vol. 13, 724.

[203] Sebagian mufasir menyatakan bahwa yang dimaksud dengan kata *jibāl* dalam ayat ini adalah gunung dalam arti yang sesungguhnya. Sedangkan mufasir lain menyatakan bahwa *jibāl* ini memiliki makna agama Islam yang kokoh dan kuat seperti gunung. Ibid., Vol. 13, 759.

[204] Ulama berbeda pendapat mengenai kata *bi ṣalātik*. Ibn 'Abbās memahami makna *bi ṣalātik* dengan membaca al-Qur'ān, berdasarkan hadits yang menyatakan bahwa Nabi Muḥammad dilarang membaca al-Qur'ān dengan suara yang keras sehingga terdengar orang-orang kafir, mereka mencela dan menjelek-jelekkan al-Qur'ān. Hal ini berbeda dengan zaman kini, membaca al-Qur'ān dengan keras tidak dilarang, karena tidak ada pengaruh bagi orang-orang kafir masakini yang mendengar bacaan al-Qur'ān lalu mereka mencelanya. Sedangkan menurut 'Āishah, makna *bi ṣalātik* itu membaca doa. Membaca doa dengan keras itu tidak elok, membaca doa dengan pelan juga tidak bagus. Ibid., Vol. 15, 874.

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

(18: 23-24);[205] Nabi Mūsā, Nabi Khidir, dan Nabi Yusha' (18: 71);[206] golongan orang Nasrani (19: 37); Nabi Isḥāq dan Nabi Ya'qūb (19: 49); waktu pagi dan sore (19: 62); salat dan tidur (20: 2-3); Fir'aun kalah hujjah dengan Nabi Mūsā (20: 51); kekhawatiran Nabi Mūsā (20: 67); perpecahan agama (21: 94); rahmat bagi seluruh alam (21: 107); makna *sha'āir* (22: 32);[207] menyekutukan Allah (22: 71); hukuman zina (24: 2); perkawinan antar agama (24: 3); tuduhan suami (24: 7);[208] sumpah *li'an* (24: 8);[209] kebiasaan orang Arab (24: 61);[210] menghadiri

---

[205] Ayat ini memberi pelajaran kepada Nabi Muḥammad agar membaca *Inn Shā' Allāh* jika melakukan sesuatu. Ayat ini turun setelah 15 hari Nabi tidak menerima wahyu. *Inn Shā' Allāh* adalah kata *istithnā'*, oleh karena itu *mustathnā minhu* harus disebutkan. Jika seseorang mengundang orang lain untuk hadir ke rumahnya, maka jika orang itu sanggup untuk hadir, harus menjawab dengan "Ya, *Inn Shā' Allāh*," tidak boleh menjawab dengan kata *Inn Shā' Allāh* saja, harus disertai kata "ya" yang menjadi *mustathnā minhu*. Dan, jika orang itu tidak sanggup untuk hadir, maka tidak boleh menjawab dengan *Inn Shā' Allāh*. Ibid., Vol. 15, 891-892.

[206] Ketika Nabi Mūsā dan Nabi Khidr menempuh suatu perjalanan, Nabi Yūsha' juga ikut dalam perjalanan tersebut. Tapi Nabi Yūsha' tidak disebutkan dalam ayat ini, karena yang menjadi pembahasan adalah Nabi Mūsā dan Nabi Khidr. Ibid., Vol. 15, 915.

[207] *Sha'āir* adalah bentuk plural dari *shi'ār* yang memiliki makna menyebarkan. Di dalam *Tafsīr al-Jalālayn*, *sha'āir* adalah unta yang dibuat hadiah di Tanah Haram. Yang dimaksud dengan "mengagungkan unta Allah" adalah memelihara unta dengan baik agar menjadi sehat dan gemuk sehingga unta menjadi hadiah yang diharapkan. Ibid., Vol. 17, 1070.

[208] Suami yang menuduh istrinya berzina, padahal istri tidak melakukannya, maka aturannya adalah suami dihadapkan pada seorang hakim dengan membawa 4 saksi, jika suami tidak bisa menghadirkan 4 saksi, maka ia harus membaca syahadat 4 kali dengan ungkapan اشهد بالله انّي لصادق في دعواي انّ زوجتي فلانة زانية (Saya bersaksi dengan nama Allah, saya benar dalam pengakuanku, bahwa istriku Fulanah berzina). Kemudian diteruskan dengan ungkapan لعنة الله عليّ ان كنت كادبا في دعواي انّ زوجتي فلانة زانية (Laknat Allah atasku jika saya berdusta dalam pengakuanku, bahwa istriku Fulanah berzina). Ibid., Vol. 18, 1130.

[209] Setelah suami bersaksi 4 kali, kemudian istri ditanya hakim. Jika istri salah, maka istri mendapatkan hukuman sesuai hukum zina. Namun jika istri tidak bersalah dan tidak melakukan, maka istri harus mengajukan kesaksian 4 kali dengan ucapan " اشهد بالله انّ زوجي فلان لمن الكاذبين في دعواه عليّ بالزنا (Saya bersaksi dengan nama Allah bahwa suamiku Fulan termasuk orang-orang yang berdusta dalam tuduhannya padaku berzina). Kemudian melanjutkan bacaan " غضب الله عليّ ان كان زوجي فلان من الصادقين في دعواه عليّ بالزنا (Murka Allah akan menimpaku jika suamiku Fulan termasuk orang-orang yang benar dalam tuduhannya padaku berzina). Kemudian Hakim memutuskan cerai, dan hal ini dinamakan sumpah *li'an*. Ibid., Vol. 18, 1130-1131.

[210] Orang-orang Arab sempurna tidak mau makan bersama dengan orang-orang yang cacat, demikian sebaliknya. Orang-orang kaya juga tidak mau makan bersama dengan orang-orang yang miskin, demikian juga sebaliknya. Padahal kebiasaan mereka itu, adalah jika makan harus ada

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

khatbah (24: 62); malam laksana pakaian (25: 47); setetes air mani (25: 54);[211] *mubtada'* dan *khabar* (25: 63-75); hakekat Tuhan (26: 24-25); tawakal Nabi Muḥammad (27: 91); sebelum perintah perang (27: 92); dosa syirik (28: 74); orang-orang yang beriman (29: 2); semuanya mudah bagi Allah (30: 27); berjuang terus dengan gigih (30: 60); sesajen dan selamatan (31: 21);[212] kepribadian wanita (33: 32); pakaian Muslimah (33: 33);[213] membaca tasbih (33: 42); ayat ini dihapus (33: 48); lafal *Yāsīn* (36: 1);[214] *qirā'at* (36: 22);[215] lafal *al-maytah* (36: 23); lafal

---

tamu dan teman yang menemaninya makan, jika tidak ada teman, mereka tidak makan. Ibid., Vol. 18, 1165.

[211] Besi bisa diolah menjadi pisau, pedang, sabit, dan lain-lainnya. Kayu jati diolah menjadi kursi, lemari, dan lain-lainnya. Tepung terigu diolah menjadi roti. Semua itu masih terdiri dari bahan dan jenis yang sama. Hal ini berbeda dengan air mani (cair) yang bisa menjadi manusia yang terdiri dari daging, tulang, usus, dan lain-lainnya. Jantung, paru-paru, pencernaan ditata demikian bagus di dalam perut. Arloji, radio, Televisi, computer, handpone, dan sejenisnya yang hidup dibuat dengan sulit dan ruwet. Semua itu adalah tanda-tanda Kekuasaan Allah, namun manusia masih saja banyak yang tidak beriman kepada Allah. Ibid., Vol. 18, 1192-1193.

[212] Dalam Islam, masih ada tindakan yang dilakukan dengan alasan mengikuti nenek moyang. Tindakan yang bertentangan dengan Islam, harus dihilangkan, misalnya sesajen yang terdiri dari makanan, bubur, jajan, yang ditaruh di perempatan jalan dan pojok-pojok rumah dan halaman. Sedangkan tindakan yang tidak bertentangan dengan nilai-nilai Islam, misalnya selamatan 7 bulanan, maka itu tidak dilarang dengan niat sedekah. Ibid., Vol. 21, 1414.

[213] Di zaman kini, banyak wanita muslimah yang memakai pakaian yang tidak sesuai dengan tuntunan Islam. Mereka memakai pakaian mini yang kelihatan auratnya, memakai pakaian yang tembus pandang sehingga dada dan payudaranya kelihatan, memakai kerudung india yang tipis dan hanya ditaruh di separuh kepala, atau dikalungkan di leher saja. Namun demikian, masih ada wanita muslimah yang memakai pakaian yang sesuai dengan tuntunan Islam, yang sudah dimodifikasi dan sesuai dengan trend-trend masakini. Ibid., Vol. 22, 1456-1457.

[214] Lafal *yāsīn* menurut Imām Shu'bah, Imām Ḥamzah, dan Imām Alī al-Kisāī dibaca *imālah*. Sedang 7 ahli *qirā'at* yang lain membaca *yāsīn* tanpa *imālah*. Ada juga *yāsīn* dibaca dengan *qirāah shadhdhah*; membaca *yāsīn* 3 kali dengan panjang dengan *fatḥah nūn*, atau *kasrah nūn*, atau *ḍammah nūn*, bahkan kadangkala meng-*idgham*-kan *nūn* dengan *wau*. Imām Warath, Imām Shu'bah, dan Imām Alī al-Kisāī berpendapat bahwa yang paling banyak dibaca ahli *qirā'at* adalah membaca *yāsīn* dengan *idhhar*. Ibid., Vol. 22, 1529-1530.

[215] Lafal *in* bermakna *nafi*. Lafal *kullun* menjadi *mubtada'*. Lafal *lammā*, yang di-*tashdīd mim*-nya memakai makna *illā*. Lafal *jamī'* menjadi *khabar*, menggunakan makna *majmū'ūna*. Lafal *ladaynā* menjadi *ẓaraf* yang menghubungkan lafal *muḥḍarūna.* Lafal *muḥḍarūna* menjadi *khabar* kedua. Lafal *lammā* dapat dibaca tanpa menggunakan *tashdīd* (*lamā*). Lafal *in* juga menjadi *mukhaffaf* dengan memakai makna *qad*. Huruf *lam* pada lafal *lamā* itu *lam fāriqah*, dan *mā* itu *zāidah*, sehingga menjadi kalimat وان كلّ لما جميع لدينا محضرون, yang memiliki makna "Semua makhluk dikumpulkan di padang mahsyar, dihadapkan kepada Allah, ditanya segala amal perbuatannya di dunia, dan mendapat balasan." Pada waktu itu, manusia dalam keadaan telanjang baik laki-laki dan perempuan. Siti 'Āishah bertanya kepada Nabi Muḥammad, apakah tidak malu dalam situasi itu.

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

fajjarnā dan *thamarih* (36: 35);[216] lafal *yakhiṣṣimūn* (36: 49);[217] lafal *man ba'athanā* (36: 52);[218] lafal *makānatihim* (36: 66-67);[219] lafal *nunakkishu* (36: 68);[220] siang dan malam (39: 5);[221] syafaat (39: 44);[222] bumi bersinar (39: 69); ingkar (40: 57); gunung Safa (40: 78);[223] orang-orang Yahudi (42: 16); *ḍamīr fīhimā* (42: 29);[224] perintah perang (43: 89); anjuran untuk beristighfar (47: 19); sifat orang-orang munafik (47: 25-26); Nabi Muḥammad itu *ma'ṣūm* (48: 1-3);

Nabi menjawab, manusia saat itu tidak akan memikirkan orang lain, dan hanya memikirkan diri mereka sendiri, apakah baik atau buruk amal perbuatannya di dunia. Ibid., Vol. 23, 1547-1548.

[216] Para *Qurrā'* membaca فجّرنا dengan *tashdīd*. Sedangkan Junayḥ b. Jays membaca tanpa *tashdīd*. Lafal ثمره bisa dibaca *fathah tha'*-nya, juga bisa dibaca *dammah tha'* dan *mīm*-nya. Sebagian *qāri'* mengatakan lafal ما yang bergandengan dengan عملته itu *ma nafi*. Ada juga yang berpendapat *mā mawsūlah* yang *'aṭaf* pada lafal من نخيل. Ibid., Vol. 23, 1549.

[217] Lafal يخصّمون bisa dibaca يخصمون, dengan mematikan huruf *kha'* dan membaca *kasrah* huruf *ṣād*, serta membuang *tashdīd*. Ibid., Vol. 23, 1559.

[218] Sebagian ahli *qirā'ah* membaca من بعثنا dengan من بعثنا, dengan *kasrah mīm* dan *ṭā'*, serta *sukun 'ayn*. Ibid., Vol. 23, 1561.

[219] Sebagian ahli *qirā'at* membaca lafal مكانتهم dengan مكاناتهم, *kaf* dan *nūn* dibaca panjang. Jika Allah Berkehendak, Allah Maha Kuasa untuk membutakan semua orang kafir, karena kedurhakaannya. Allah juga Maha Kuasa untuk merubah wajah mereka seperti anjing, kera, babi, dan lain-lainnya. Namun, Allah tidak Menghendaki itu semua, makanya mereka harus bersyukur. Ibid., Vol. 23, 1564.

[220] Sebagian ahli *qirā'at* membaca lafal *nunakkishu* dengan *nankushu*, dengan membaca *fatḥah nūn* awal, men*sukun nūn* yang kedua, dan memberi harakat *ḍammah* pada *kaf* tanpa menggunakan *tashdīd* dan men*sukun sīn*. Manusia mendapat anugrah barakah panjang umur sesuai dengan fisiknya. Manusia awalnya lemah, lalu kuat berdiri dan lari. Ketika usia sudah senja, fisik manusia kembali seperti bayi. Ibid., Vol. 23, 1564-1565.

[221] Siang dan malam datang silih berganti. Malam kadangkala lebih lama, demikian juga dengan siang. Waktu malam kadang mencapai 15 jam, siang hanya 9 jam, demikian sebaliknya. Hal itu berlaku di tanah Jawa. Sedang di bumi lain, berbeda. Di Mekah, subuh jam 3, zuhur jam 10.30. Di tempat lain, kadangkala subuh itu jam 7, dan zuhur jam 13.00. Matahari dan bulan juga berjalan sesuai porosnya masing-masing hingga hari Kiamat. Ibid., Vol. 23, 1632.

[222] Berbagai tanggapan tentang syafaat: *Pertama*, orang yang meyakini bahwa syafaat hanya milik Allah, dan selain Allah tidak dapat memberi syafaat, termasuk manusia, batu, matahari, malaikat, jin, dan lain-lainnya. *Kedua*, orang yang meyakini bahwa syafaat itu hanya milik Allah, dan Allah juga memberi syafaat kepada Rasul, Nabi, wali, ulama, dan orang yang dikehendaki Allah. Ibid., Vol. 24, 1654.

[223] Ayat ini turun untuk menolak hinaan orang kafir Mekah yang meminta Nabi Muḥammad untuk merubah gunung Safa menjadi emas. Ibid., Vol. 24, 1705.

[224] *Ḍamīr fīhimā* dalam ayat ini kembali kepada bumi dan langit, namun sebagian ulama berpendapat hanya kembali kepada bumi saja. Ibid., Vol. 25, 1753-1754.

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

merendahkan suara (49: 2); hari Sabtu (50: 38);[225] perahu dan angin (55: 24);[226] dua surga (55: 46);[227] *yāqūt* dan *marjān* (55: 58);[228] penduduk surga terbanyak (56: 14);[229] semua makhluk (57: 1);[230] perputaran siang dan malam (57: 6);[231] evolusi manusia (57: 20);[232] ikhtiyar dan tawakkal (57: 23); harta wajib (57: 24); makna kata *ḥadīd* (57: 25);[233] makna sebuah perkumpulan (58: 22); harta *fay'* (59: 7);[234] kebohongan setan (59: 17); bersikap khusyuk (59: 21); ayat ini dihapus (60:

---

[225] Ayat ini menolak anggapan orang-orang Yahudi yang menyatakan bahwa Allah melepas penat di hari Sabtu karena lelah. Ibid., Vol. 26, 1903.

[226] Manusia bisa untuk membuat perahu, namun yang menggerakkan berjalannya perahu adalah angin. Manusia tidak bisa membuat angin, dan hanya Allah Yang Maha Kuasa membuat angin dan menggerakkannya. Ibid., Vol. 27, 1962-1963.

[227] Orang yang bertakwa kepada Allah mendapat dua surga. Mufasir berbeda pendapat dengan dua surga tersebut. Sebagian mufasir mengatakan bahwa dua surga itu adalah surga untuk membalas amal perbuatan, dan surga untuk tempat tinggal. Ada juga mufasir yang berpendapat dua surga itu adalah surga untuk manusia, dan surga untuk Jin. Ada juga mufasir yang berpendapat dua surga itu adalah surga untuk membalas amal salih, dan surga untuk membalas manusia yang meninggalkan maksiat. Dan ada juga mufasir yang berpendapat dua surga itu adalah surga dunia, dan surga akherat, sehingga orang yang bertaqwa itu mendapat kenikmatan dunia dan akhirat. Ibid., Vol. 27, 1968.

[228] *Yāqūt* adalah permata yang berwarna merah, sedangkan *marjān* adalah mutiara yang berwarna putih. Kulit wanita-wanita di surga itu putih kemerah-merahan. Musthofa, *al-Ibrīz,* Vol. 27, 1971.

[229] Penduduk surga yang terbanyak adalah umat Nabi Muḥammad. Ada 2/3 umat Muḥammad di sana. Jika penduduk surga dibagi menjadi 3, maka yang 2 itu adalah umat Muḥammad, sedangkan yang 1 adalah umat nabi-nabi terdahulu. Ayat ini menjelaskan bahwa orang-orang yang berkumpul dengan nabi-nabi terdahlulu itu itu lebih banyak dibanding dengan orang-orang yang berkumpul dengan Nabi Muḥammad. Ibid., Vol. 27, 1976.

[230] Yang dimaksud dengan lafal ما في السموات والارض adalah semua makhluk ciptaan Allah, baik malaikat, manusia, jin, batu, kayu, dan lain-lainnya, yang selalu bertasbih kepada Allah. Ibid., Vol. 27, 1990.

[231] Panjang dan pendeknya waktu siang dan malam itu tidak terlihat jelas jika berada di Indonesia. Hal ini berbeda jika berada di Mekah, waktu malam hanya 10 jam, dan siang hari 14 jam. Kadangkala waktu subuh itu terjadi pada jam 3, kadangkala jam 7. Hal ini dirasakan sendiri oleh pengarang kitab *al-Ibrīz,* Bisri Mustofa, ketika berada di Mekah. Ibid., Vol. 27, 1992.

[232] Kehidupan manusia di dunia sesuai ayat ini. Awalnya seorang anak-anak yang suka bermain, menginjak remaja, suka jalan-jalan, menginjak dewasa, suka berhias dan menikah, memperbanyak harta, membangun istana rumah mewah, dan memiliki mobil, dan kala sudah tua, memikirkan dan menemani anak cucu. Hal ini juga berlaku bagi tumbuh-tumbuhan, awalnya kuncup, lalu tumbuh, berkembang, berbunga, berbuah, dan akhirnya kering dan tumbang. Musthofa, *al-Ibrīz,* Vol. 27, 2001-2002.

[233] Ayat *ḥadīd* ini memberi isyarah bahwa umat Islam harus memiliki kekuatan seperti besi dalam menegakkan keadilan dan agama Islam. Ibid., Vol. 27, 2004-2005.

[234] Harta yang Allah berikan, sebaiknya dimanfaatkan untuk beribadah kepada-Nya. Harta yang didapat dari orang-orang kafir itu haknya Nabi Muḥammad Saw. Seluruh harta *fay'* juga harus diserahkan kepada utusan Allah. Ibid., Vol. 28, 2031-2032.

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

8); perintah untuk sabar (61: 5-6); sahabat *ḥawāriyyūn* (61: 14);[235] *khayr al-rāziqīn* (62: 11); bintang pelempar setan (67: 5);[236] makna *al-ḥāqqah* (69: 1-3); [237] makna *al-qāri'ah* (69: 4);[238] paceklik tujuh tahun (72: 16); dijaga malaikat (72: 26-27); masa *qiyām al-layl* (73: 1-4);[239] sebelum perintah perang (73: 10); makanan yang disenangi (76: 8); terciptanya langit dan bumi (79: 27-30);[240] makna 10 malam (89: 2-3).

Penjelasan Bisri dengan *tanbīh* sebagai *technical term* dalam *al-Ibrīz* dalam dilihat ketika menafsirkan Q.S. al-Māidah [5]: 101. Di sini, Bisri menjelaskan tentang peristiwa yang melatarbelakangi turunnya ayat (*sabab al-nuzūl*), yang menurutnya ada 3. *Pertama*, ada sahabat yang bertanya tentang ibadah haji. Apakah setiap tahun atau hanya sekali seumur hidup? *Kedua*, ayat ini ada hubungannya dengan pertanyaan Banī Isrā'īl yang selalu bertanya terus tentang seekor sapi dalam al-Baqarah. *Ketiga*, ada pertanyaan dari seorang sahabat yang bertanya tentang bapaknya ada di mana, apakah di neraka atau di

---

[235] *Ḥawārīyūn* adalah sahabat setia Nabi 'Īsā yang hanya terdiri dari 12 orang. Mereka dinamakan *ḥawārīyūn* karena hati mereka putih dan suci. *Ḥawārīyūn* berasal dari *ḥawar* yang bermakna putih murni. Ibid., Vol. 28, 2063.

[236] Bintang yang digunakan untuk melempar setan yang mengintip untuk mendengar kabar-kabar langit itu, tidak hancur lebur dan keluar dari tempatnya. Tetapi bintang itu hanya timbul tenggelam seperti obor yang terpisah, dan tetap berada di tempatnya. Musthofa, *al-Ibrīz,* Vol. 29, 2106-2107.

[237] *al-Ḥāqqah* memiliki makna kenyataan. Hari kiamat dinamakan *al-ḥāqqah* karena segala sesuatu yang diingkari semisal *ḥisāb* (perhitungan) dan *jazā'* (pembalasan) itu benar-benar terjadi dan nyata. Ibid., Vol. 29, 2125.

[238] *al-Qāri'ah* memiliki arti menggetarkan. Hari kiamat dinamakan *al-qāri'ah* karena pada hari itu segala sesuatu yang terjadi menggetarkan hati. Ibid., Vol. 29, 2125.

[239] Masa *qiyām al-layl* itu ada 3, yaitu ½ malam, 1/3 malam, dan 2/3 malam. Ibid., Vol. 29, 2159.

[240] Dalam ayat yang lain, Allah menciptakan bumi terlebih dahulu, lalu langit. Dalam ayat ini, Allah menciptakan langit terlebih dahulu, lalu bumi. Hal ini tidak bertentangan karena walau bumi tercipta lebih dahulu, namun belum diluaskan dan dibentangkan. Setelah langit tercipta, barulah bumi diratakan. Ibid., Vol. 30, 2205.

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

surga? Ayat ini mengisyaratkan bahwa seseorang itu hendaknya jangan selalu bertanya tentang sesuatu yang tiada berguna.[241]

Contoh lain dari penafsiran Bisri dengan *tanbīh* adalah pada Q.S. al-Ra‘d [13]: 3, yang menjelaskan tanda kekuasan Allah dengan fenomena alam semesta. Ahli Falak (*Ahli Ilmu al-Hai'ah*) mengatakan bahwa bumi itu bulat dan bundar. Matahari itu tidak berjalan, tapi yang berjalan itu bumi. Ada juga yang mengatakan bahwa langit dan lainnya itu tidak ada. Matahari dan bulan itu merupakan salah satu kekuasaan Allah. Kayu-kayu di hutan, batu, kapur, besi, semen, dan lain sebagainya itu tidak mungkin bisa dibuat rumah tanpa ada tukang yang membuatnya. Bahan-bahan seperti kaca, seng, sumbu, minyak tidak mungkin bisa menjadi lampu, alat penerang (*damar*), kecuali ada yang membuatnya. Dan lampu itu tidak akan menyala, jika tidak ada yang menghidupkannya, dan tidak akan mati, jika tidak ada yang mematikannya. Hal ini juga sama dengan bumi, tidak mungkin bisa manusia huni, jika tidak ada yang menciptakannya. Matahari itu terbit kala pagi hari dari Timur dan terbenam ke arah Barat kala senja hari. Hal itu, tidak mungkin terjadi, jika tidak ada yang menggerakkannya. Manusia telah membuktikan adanya buah-buahan di alam ini, tanahnya satu, airnya satu, matahari satu, dan hawa satu. Dalam kenyataan pula, ada yang kering dan ada yang basah, ada yang panas dan ada yang dingin. Rasanya ada yang manis, kecut, dan pahit. Bentuknya ada yang besar, kecil,

[241] Ibid., Vol. 7, 318.

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

panjang, dan pendek. Semuanya itu merupakan kekuasan Allah dan tugas Malaikat yang menggerakkannya.[242]

Contoh lain adalah ketika Bisri menafsirkan Q.S. *al-Fajr* (89): 2-3 tentang makna 10 malam. Ulama tafsir berbeda pendapat tentang 10 malam. Ada yang mengatakan 10 malam Dhū al-Hijjah dari tanggal 1 sampai 10, sebagaiman disampaikan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī dalam *Jalālayn*. Sedangkan Ibn ‘Abbās berpendapat 10 malam di bulan Ramadan dari tanggal 21 hingga 30. Kata ini dijadikan sumpah karena kemuliaan 10 malam tersebut. Kata genap untuk semua makhluk, karena makhluk itu diciptakan berpasang-pasangan, ada langit dan bumi, siang dan malam, laki-laki dan perempuan, besar dan kecil, daratan dan lautan, matahari dan bulan, manusia dan jin, iman dan kufur, selamat dan celaka, dan lain-lainnya. Sedangkan kata ganjil itu hanya untuk Allah semata.[243]

c. Kandungan Tafsir dalam *Muhimmah*

Penjelasan ayat dengan menambahkan keterangan dengan menyertakan kata *muhimmah* sebagai *technical term* terdapat dalam 67 ayat yang tersebar dalam seluruh surat. Keterangan dengan istilah ini juga memiliki beberapa tujuan yang pada umumnya digunakan untuk menunjukkan perkara penting yang perlu mendapatkan perhatian yang berkaitan dengan ayat, baik yang berkaitan dengan permasalahan sosial, *asbāb al-nuzūl*, dan lainnya.

Tema-tema dalam *muhimmah* ada 67, yaitu *maqam* Nabi Ibrāhīm (2: 125);[244] kewajiban wasiat (2: 183); manusia tercipta dari setetes air mani (3: 26);

---

[242] Ibid., Vol. 13, 715-717.
[243] Ibid., Vol. 30, 2233-2234.
[244] *Maqam* Nabi Ibrāhīm itu terbuat dari batu yaqut dari surga. Ibid., Vol. 1, 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

janji Allah (3: 139); hikmah dan hukum Allah (3: 200); aturan menjawab salam (4: 86); ayat ini selalu diulang-ulang dalam al-Qur'ān (4: 133);[245] Nasrani *ya'qūbīyah* (5:72);[246] *nasṭūrīyah* dan *marqūsīyah* (5: 73);[247] sabar dan jangan putus asa (6: 33-35); turun sebelum ayat perang (6: 112); penderitaan Banī Isrī'īl (7: 138);[248] jarak antara matahari dan bulan (13: 12-13);[249] 'Uyaynah b. Ḥiṣn (18: 28);[250] Raja Iskandar Dhū al-Qarnayn (18: 86);[251] pernyataan 8 hal Nabi 'Īsā (19:

---

[245] Hal ini menunjukkan bahwa yang mengatur dunia ini hanya Allah semata. Aturan-aturan Allah harus ditegakkan, dipelihara sesuai pesan yang disampaikan Nabi Muḥammad dan para Rasul. Ibid., Vol. 5, 249-250.

[246] Orang Nasrani yang tersebut dalam ayat tersebut adalah Nasrani *Ya'qūbīyah*, yaitu golongan yang meyakini bahwa Siti Maryam yang melahirkan Nabi 'Īsā. Nyawa Allah bersemayam dalam raga Nabi 'Īsā. Ibid., Vol. 6, 305.

[247] Orang Nasrani yang tersebut dalam ayat tersebut adalah Nasrani *Nasṭūrīyah* dan *Marqūsīyah*, yaitu golongan yang meyakini bahwa Tuhan itu terdiri dari tiga, yaitu Allah (Tuhan Bapak), 'Īsā (Tuhan Anak), dan Maryam (Tuhan Ibu). Ibid., Vol. 6, 306.

[248] Banī Isrā'īl berada dalam tekanan dan penderitaan di masa Fir'aun hingga terutusnya Nabi Mūsā. Kehadiran Nabi Mūsā mengubah penderitaan dan mengangkat derajat Banī Isrā'īl menjadi bangsa yang mulia. Namun seiring perjalanan waktu, di masa akhir-akhir ini, Banī Isrā'īl tidak memiliki pengaruh dan harkat yang tinggi karena tidak mensyukuri nikmat yang telah Allah berikan kepadanya. Oleh karena itu, kita sebagai umat Islam harus bersikap hati-hati menghadapi zaman yang hina ini. Ibid., Vol. 9, 455.

[249] Menurut keterangan Ahli Falak, jarak matahari dan bumi itu lebih dekat daripada di waktu mendung. Setiap hari matahari menyinari bumi, daratan dan lautan, yang bisa menimbulkan hawa panas lalu mengendap di bumi, kemudian terangkat menjadi uap dan terjadi mendung di angkasa yang sangat tinggi, sehingga jarak antara bumi dan matahari sangat jauh. Mendung yang mengandung air datang semakin dekat ke bumi, dan menjadi dingin, lalu timbul hawa panas di bumi. Hawa panas dan hawa dingin bertemu dan menimbulkan suara guntur yang menggelegar, dan kilat yang membahana, kadangkala mengeluarkan api, seperti bertemunya besi dan batu. Penjelasan ini bertentangan dengan pendapat para ulama yang menyatakan bahwa guntur itu suara Malaikat yang mengiringi mendung, dan kilat itu cemeti Malaikat. Jauh dekatnya jarak matahari dan bumi tergantung muncul dan berjalannya mendung, naiknya hawa panas, dan bertemunya hawa panas dan dingin. Kejadian tersebut tidak akan terjadi kecuali atas Kekuasaan dan Kehendak Allah semata, serta tugas yang dijalankan Malaikat atas perintah Allah untuk melaksanakannya. Oleh karena itu, kita sebagai hamba Allah, jangan mudah salah paham menghadapi kejadian langka tersebut. Ibid., Vol. 13, 721-722.

[250] Pada suatu hari, Nabi Muḥammad kedatangan tamu yang bernama Uyaynah b. Ḥisn dan teman-temannya yang kaya raya kala Nabi bersama Salmān dan teman-temannya, kalangan orang-orang miskin, yang berpakaian lusuh, kumal, kotor, dan berbau. Melihat situasi demikian, 'Uyaynah dan teman-temannya memohon kepada Nabi agar mendirikan majlis tersendiri untuk kalangan orang-orang kaya dan kalangan orang-orang miskin. Kemudian turunlah ayat ini. Ibid., Vol. 15, 894.

[251] Raja Iskandar Dhū al-Qarnayn pergi kearah Barat dengan lurus dan tidak berbelok-belok hingga sampai pada suatu papan yang tidak pernah tersentuh manusia. Di tempat itu, ada sebuah telaga yang sangat besar sehingga kala matahari terbenam seakan-akan masuk ke dalam telaga tersebut. Padahal itu hanya fatamorgana saja, karena matahari itu lebih besar daripada bumi, bagaimana mungkin bisa masuk ke dalam telaga. Ibid., Vol. 16, 923.

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

30-34);[252] macam-macam manusia (21: 91);[253] perintah perang (21: 112);[254] tanda-tanda kiamat (22: 2);[255] zikir kurban (22: 34);[256] perempuan tua (24: 60);[257] ucapan salam (24: 61);[258] ‘Aqabah b. Abī Mu‘īd (25: 29);[259] syair (26: 227);[260]

---

[252] Nabi ‘Īsā ketika masih berada dalam dekapan dan gendongan ibunya, Maryam telah menyatakan 8 hal, yaitu: 1. ‘Īsā adalah hamba Allah, dan tidak pantas kalau menjadi putra Allah; 2. ‘Īsā diberi kitab Injil; 3. ‘Īsā menjadi Nabi; 4. diberi anugrah barakah dan manfaat untuk sesama manusia, sehingga bisa menyembuhkan penyakit, orang bisu dapat berbicara, orang buta bisa melihat, dan bisa menghidupkan orang yang mati dengan izin Allah; 5. diperintahkan untuk melakukan shalat dan mengeluarkan zakat; 6. berbakti kepada ibunya; 7. tidak sombong dan melakukan dosa; 8. diberi keselamatan waktu lahir, wafat, dan bangkit dari kubur. Nabi ‘Īsā sama dengan manusia yang lain, juga mengalami kematian. Oleh karena itu, janganlah menganggapnya sebagai Tuhan dan putra Allah. Ibid., Vol. 16, 945.

[253] Manusia terdiri dari 4 macam: 1. manusia yang memiliki bapak dan ibu, umumnya manusia; 2. manusia yang memiliki ibu tanpa bapak, Nabi ‘Īsā; 3. manusia yang memiliki bapak tanpa ibu, Siti Maryam; 4. manusia yang tidak memiliki bapak dan ibu, Nabi Ādam. Ibid., Vol. 17, 1047. Penjelasan ini juga berada dalam *fāidah*. Ibid., Vol. 16, 947.

[254] Di akhir surah al-Anbiyā’, Allah memerintahkan kepada Nabi Muḥammad untuk berperang, menyerahkan semua urusan kepada Allah, dan berharap segala kesulitan segera dihilangkan. Diantara perang yang telah dilakukan Nabi adalah perang Badar, Uḥud, Ḥunayn, Khandaq, dan Fatḥ Makkah sehingga Mekah menjadi Kekuasaan Islam, dan Islam mendapatkan kemakmuran. Bisri menulis tafsir ayat ini, bertepatan dengan hari Selasa, 19 Desember 1961. Pada hari itu, Soekarno, Presiden Pertama Republik Indonesia RI, Bapak Revolusi, Panglima Tertinggi Angkatan Perang RI, dan Bapak Dewan Pertahanan Pembebasan Irian Barat, memberi komando terakhir mengenai pembebasan Irian Barat dari kota bersejarah Yogyakarka. Pada waktu itu pula, bangsa Indonesia mendapatkan cobaan dengan naiknya beras yang sangat tinggi hingga 1 kg mencapai Rp. 35. Pada waktu itu pula, bangsa Indonesia tetap mempertahankan keutuhan dan kemerdekaan Indonesia dari tangan penjajah Belanda, sehingga bangsa Indonesia tetap kuat, luhur, dan tawakal. Musthofa, *al-Ibrīz,* Vol. 17, 1054-1055.

[255] Menjelang kiamat matahari terbit dari Barat, bumi bergoncang, gempa terjadi terus menerus, rumah-rumah banyak yang rusak dan runtuh, udara sangat panas, pohon-pohon besar banyak yang tumbang, gunung-gunung meletus mengeluarkan lava dan lahar, manusia terpecah belah dan bingung tak tentu arah, manusia mati mendadak karena tertimpa rumah yang rubuh, kayu-kayu yang besar, dan gunung-gunung yang meletus, manusia banyak pusing seperti orang mabuk, wanita hamil banyak yang keguguran, ibu-ibu yang masih menyusui sudah tidak ingat kepada bayi yang disusuinya, suara tangisan terdengar di mana-mana saling bersahut-sahutan. Akhirnya, semua musnah dan hancur berantakan, kecuali orang-orang yang beriman dan beramal salih. Ibid., Vol. 17, 1056-1057.

[256] Zikir yang dibaca ketika berkurban adalah الله اكبر لا اله الّا الله والله اكبر اللهمّ انّ هذا منك واليك. Ibid., Vol. 17, 1071.

[257] Perempuan yang sudah tua menurut ulama boleh dilihat wajah dan kedua tangannya. Namun ulama yang lain berpendapat tidak boleh, sama hukumnya dengan melihat perempuan muda, karena syahwat tidak bisa diukur dengan usia. Ibid., Vol. 18, 1163.

[258] Masuk ke rumah sendiri itu sebaiknya mengucap salam jika ada orangnya dengan ucapan salam السلام عليكم. Jika tidak ada orangnya, maka dengan ucapan السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين. Ibid., Vol. 18, 1165-1166.

[259] ‘Aqabah b. Abī Mu‘īd telah masuk Islam dengan membaca dua kalimah syahadat. Tiba-tiba Ubay b. Khalaf menemui seraya mengatakan dia tidak akan berteman lagi dengan ‘Aqabah jika ‘Aqabah tetap beragama Islam. ‘Aqabah juga dianggap bukan laki-laki jika tidak berani meludahi

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

kekuasaan Allah (27: 63-64);[261] mati, tuli, dan buta hati (27: 80-81); sikap dan sifat kafir Mekah (28: 47); bakti anak kepada orang tua (29: 8); anugerah kenabian (29: 27);[262] zikir kepada Allah (29: 45);[263] siang dan malam silih berganti (31: 30);[264] terciptanya langit dan bumi (32: 4);[265] sumpah *ẓihār* (33: 4);[266] ilmu tehnik

---

wajah Muḥammad. Pernyataan Ubay ini menyebabkan ‘Aqabah murtad, dan keluar dari Islam. Ibid., Vol. 19, 1182.

[260] Syiir itu tergantung isi syairnya, jika syairnya baik, maka diperbolehkan. Namun jika syairnya jelek dan dilarang syariat maka dilarang agama. Hal ini berdasarkan sebuah hadis yang menyatakan: (Diriwayatkan Imam Bukhārī dari Ubay b. Ka‘b, bahwa Rasulullah bersabda: “Sesungguhnya dari syair itu ada hikmah.” ‘Āishah berkata: “Syair itu adalah ungkapan yang baik dan jelek. Jika syair itu baik, maka ambillah, tapi jika syair itu jelek, maka tinggalkanlah.” Musthofa, *al-Ibrīz,* Vol. 19, 1251.

[261] Perbuatan Allah yang tidak dapat dicampuri siapapun, yaitu: 1. menciptakan langit; 2. menciptakan bumi; 3. menurunkan hujan; 4. menumbuhkan tanaman; 5. bumi yang kokoh dan kuat; 6. menciptakan sungai; 7. menciptakan gunung; 8. memisahkan air asin dan air tawar; 9. mengabulkan doa orang yang kesusahan; 10. menghilangkan hal-hal yang buruk; 11. pergantian kehidupan dan kematian manusia dari generasi ke generasi; 12. menciptakan bintang-bintang sebagai penunjuk arah dan jalan; 13. menciptakan angin; 14. memerintahkan makhluk; 15. mengembalikan tanah, kembali menjadi tanah; 16. mendatangkan rizki untuk makhluknya. Ibid., Vol. 20, 1281.

[262] Allah memberi keistimewaan kepada keturunan Nabi Ibrāhīm dengan anugerah kenabian. Tidak ada seorangpun nabi yang diutus kecuali anak cucuk Nabi Ibrāhīm. Agama-agama samawi mengakui kemuliaan Nabi Ibrāhīm, baik Yahudi, Nasrani, maupun Islam. Bahkan dalam Islam, Ibrāhīm tersebut di dalam *taḥyat akhīr* salat, yang terkenal dengan *Ṣalawāt Ibrāhīmīyah*. Ibid., Vol. 20, 1358-1359.

[263] Zikir kepada Allah yang dilakukan dengan sungguh-sungguh, dengan ilmu, hati yang mantap itu lebih utama daripada perang. Bacaan zikir itu bermacam-macam: *tasbīh, taḥmīd, tahlīl*, dan lain-lainnya. Yang dimaksud zikir dalam ayat ini adalah salat. Salat merupakan ibadah taat yang paling utama kepada Allah. Ibid., Vol. 21, 1367.

[264] Rumah itu menjadi terang di waktu malam karena ada alat penerang (listrik) yang dihidupkan. Jika siang hari, listrik itu mati karena dimatikan pemilik rumah. Demikian juga, datangnya siang dan malam. Hal itu menunjukkan adanya Zat Yang Memberi giliran waktu siang dan malam. Siang dan malam pasti silih berganti, tidak mungkin siang selamanya, atau malam selamanya. Kereta api juga demikian, berangkat pagi hari dari Surabaya, dan sampai di Jakarta sore hari. Lajunya kereta api di rel itu karena adanya masinis yang menggerakkan. Matahari yang terbit dari arah Timur, dan terbenam di arah Barat, bulan yang bersinar di waktu malam, bintang-bintang yang kerlap-kerlip di langit, semuanya diatur Allah dalam peredarannya. Ibid., Vol. 21, 1417-1418.

[265] Allah menciptakan langit dan bumi dalam 6 hari, mulai Minggu hingga Jumat. Hal ini memberi pembelajaran bagi manusia agar hati-hati dalam berbuat sesuatu, sehingga menjadi kuat, kokoh, dan bagus. Allah Maha Kuasa untuk menciptakan semua itu dalam sekejap antara *kāf* dan *nūn* dalam lafal *Kun fayakūn*. Ibid., Vol. 21, 1424.

[266] Istilah *ẓihār* sudah ada sejak zaman Jahiliyah. *Ẓihār* adalah ucapan suami yang menyamakan hal-hal yang ada pada istrinya dengan ibunya, misalnya: “Punggungmu seperti punggung ibuku.” Ucapan ini menunjukkan suami menceraikan istrinya. Islam membatalkan hukum tersebut. Suami tetap menjadi suami istrinya, namun wajib membayar kafarah. Musthofa, *al-Ibrīz,* Vol. 21, 1438.

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

(34: 13);[267] lafal *yāsīn* (36: 1);[268] lafal *wa mā 'amilat aydīhim* (36: 35-36);[269] hari kiamat (36: 48-50);[270] umur panjang (36: 68);[271] Ubay b. Khalaf (36: 77);[272] keangkuhan Iblis (38: 76); pemimpin dan mubalig (39: 41); syirik (39: 52-53); bumi (41: 9);[273] Yahudi, Nasrani, dan Islam (42: 15);[274] pertanyaan Nabi

---

[267] Kejadian langka dan aneh di zaman para Nabi-Nabi Allah, terkenal dengan ilmu tehnik di zaman kini. Tenaga manusia hanya mampu membuat 3 lembar, tapi mesin bisa mencetak beribu-ribu lembar. Kendaraan laut itu contoh dari mukjizat Nabi Nūḥ. Perlengkapan besi itu contoh mukjizat Nabi Dāud. Perjalanan cepat yang diarahkan angin (kapal laut dan pesawat), dan pekerjaan cepat pemindahan istana Bilqies itu contoh mukjizat Nabi Sulaymān. Sedang nuklir, senjata api, dan jet itu termaktub dalam cerita *Aṣḥāb al-Fīl* dalam al-Qur'ān. Ibid., Vol. 22, 1489-1490.

[268] Ulama mufasir berbeda pendapat mengenai lafal *yāsīn*. 1. *Yāsīn* bermakna *Yā insān* (wahai manusia, Nabi Muḥammad); 2. *Yāsīn* bermakna *Yā sayyid al-mursalīn* (wahai pemimpin para utusan, Nabi Muḥammad); 3. *Yāsīn* bermakna salah satu nama-nama al-Qur'ān; 4. *Yāsīn* bermakna salah satu nama-nama Nabi Muḥammad; 5. *Yāsīn* bermakna nama surat al-Qur'ān. Ibid., Vol. 22, 1529

[269] Lafal وما عملت ايديهم menurut Imām Shu'bah, Imām 'Alī al-Kisāī, dan Ḥamzah tidak memakai *ẓamīr*. Manusia yang ingin merasakan nikmat Allah, harus mensucikan diri, taat, patuh, dan bersyukur atas segala anugerah makanan, seperti anggur, kurma, gandum, beras, sayur-sayuran, air, dan lain-lainnya. Manusia tidak lepas dari 4 unsur: air, tanah, panas, dan udara. Ibid., Vol. 22, 1529.

[270] Pada hari kiamat, sangkakala Isrāfīl berkumandang dan semua manusia merasa sangat pusing dan mati. Pada saat itu, keadaan manusia bermacam-macam: ada yang berdagang, bertani, melaut, salat, berzikir, mengaji al-Qur'ān, berada di masjid, dan ada yang berbuat maksiat. Pada waktu itu, air laut bergejolak, hawa panas membara, gunung meletus, bumi bergoncang, dan dunia bergolak. Ibu-ibu yang menggendong anak; anaknya terlempar, ibu-ibu yang hamil keguguran, ibu-ibu yang rebahan bersama anaknya mati bersama, orang yang mengajar murid dan guru mati bersama, semuanya mati dan musnah. Ibid., Vol. 23, 1559.

[271] Ada manusia yang diberi anugerah umur yang panjang tapi masih seperti pemuda. Para Nabi, walaupun berusia 100 tahun tapi masih memiliki kekuatan dan badan yang bagus dan kuat. Ibid., Vol. 23, 1565.

[272] Ayat ini turun karena kemarahan Ubay b. Khalaf yang tidak percaya adanya hari *ba'ath* (hari kebagkitan dari kubur) yang dijelaskan Nabi Muḥammad, dan mengancam akan membunuh Muḥammad. Orang-orang kafir itu tercipta dari setetes air mani yang hina. Setelah menjadi manusia, mereka tidak mau bersyukur dan menjadi musuh yang jelas bagi Islam dan Muḥammad. Ibid., Vol. 23, 1567-1568.

[273] Ketika Allah menciptakan bumi, belum ada hari. Tetapi Allah mengatakan 2 hari, hal ini untuk memberi pembelajaran bagi manusia, bahwa perbuatan yang dilakukan dengan tergesa-gesa kurang bagus. Padahal Allah Maha Kuasa untuk menciptakan bumi dalam sekejab. Ibid., Vol. 24, 1712-1713.

[274] Umat Yahudi tidak percaya Injil dan al-Qur'ān. Umat Nasrani tidak percaya Taurat dan al-Qur'ān. Sedangkan umat Islam percaya terhadap semua kitab-kitab yang diturunkan Allah tanpa terkecuali. Umat Islam percaya kepada Taurat dan Injil, tetapi menggunakan hukum yang telah ditetapkan al-Qur'ān. Hal ini karena: 1. umat Islam tidak diperintahkan untuk menggunakan hukum yang ada dalam Taurat dan Injil, hanya diperintahkan untuk beriman dan membenarkan isi kandungan Taurat dan Injil; 2. al-Qur'ān lebih lengkap dan sempurna daripada kitab-kitab yang lain; 3. kandungan Taurat dan Injil yang beredar sekarang telah berubah dan dirubah; 4. kitab-kitab

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

Muḥammad (4: 45);[275] malam mubarak (44: 3);[276] tanah *aḥqāf* (46: 21);[277] *min dhunūbikum* (46: 31);[278] pilihan dalam peperangan (47: 4); makhluk dan Khaliq (52: 25); ayat ini dihapus dengan ayat perang (53: 29); macam-macam dosa (53: 32);[279] bentuk syukur (55: 1-4);[280] ketentuan dan kuasa Allah (55: 33);[281] getaran

---

yang turun sebelum al-Qur'ān sudah dinasakh al-Qur'ān. Al-Qur'ān memerintahkan umat Islam percaya terhadap Taurat dan Injil tanpa harus membaca dan memahami isinya. Hal ini sama dengan hukum yang berlaku pada zaman Belanda, tentunya beda dengan hukum yang berlaku saat ini. Hukum Indonesia yang tertuang dalam buku di zaman Belanda, tidak berlaku lagi di zaman kini, karena pemerintah kini berbeda dengan pemerintah di zaman Belanda. Ibid., Vol. 25, 1743-1744.

[275] Para mufasir berbeda pendapat tentang kapan pertanyaan Nabi Muḥammad yang diajukan kepada para Rasul sebelumnya. Sebagian mufasir menyatakan ketika peristiwa Isrā', Allah mengumpulkan para Rasul di Bayt al-Maqdis. Sebagian yang lain berpendapat, bahwa yang ditanya Nabi itu adalah umat-umat Ahl al-Kitāb, Taurat dan Injil. Namun demikian, ada mufasir yang menyatakan bahwa pertanyaan itu tidak terjadi, karena perintah pertanyaan itu hanya untuk membuka mata dan hati orang-orang musyrik bahwa tidak ada utusan atau kitab yang menjelaskan diperbolehkannya menyembah selain Allah. Ibid., Vol. 25, 1782.

[276] Ulama mufasir berpendapat bahwa malam mubarak dalam ayat ini adalah malam *laylat al-qadar* pada bulan Ramadan. Mufasir yang lain mengatakan malam *nisf sha'ban*. Keduanya memiliki dasar yang kuat. Ibid., Vol. 25, 1797.

[277] Kalimat لا تعبدوا itu bersambung dengan kalimat اذ انذر قومه بالاحقاف sehingga kalimat وقد خلت النذر من بين يديه ومن خلفه menjadi jumlah yang ada ditengah-tengahnya. Nabi Hūd memperingatkan kepada kaumnya 'Ad yang ada di tanah Aḥqāf Yaman, agar menyembah Allah dan tidak menyekutukannya, karena siksa Allah itu amat pedih. Ibid., Vol. 26, 1837-1838.

[278] Kalimat min dhunubikum itu memiliki makna sebagian dosa, bukan semua dosa. Dosa itu ada dua macam: *Pertama*, dosa yang langsung diampuni Allah; dosa antara Allah dan makhluk. *Kedua*, dosa yang tidak langsung diampuni Allah, tetapi harus ada maaf dari sesama manusia; dosa antara makhluk yang satu dengan makhluk lainnya. Ibid., Vol. 26, 1843.

[279] Dosa itu ada dua; dosa besar dan dosa kecil. Dosa besar akan diampuni dengan bertaubat dan memohon maaf pada orang yang disakiti, seperti membunuh, mencuri, berzina, dan minum-minuman keras. Dosa kecil adalah perbuatan dosa selain di atas. Dosa kecil jika dilakukan berulangkali maka akan menjadi besar. Dosa kecil itu akan terhapus dengan melakukan beberapa hal, yaitu meninggalkan dosa besar, bersujud terus menerus di bulan Ramadan, melaksanakan salat 5 waktu dengan khusyu' dan istiqamah. Di antara dosa-dosa kecil itu adalah berbohong, sombong, congkak, menghina orang lain, menyakiti orang lain, mengadu domba, tidak menyapa lebih dari 3 hari, membicarakan aib orang lain, dan lain-lainnya. Musthofa, *al-Ibrīz,* Vol. 27, 1938-1939.

[280] Umat Islam harus banyak bersyukur karena beberapa hal, yaitu: 1. Allah menurunkan al-Qur'ān, dengan al-Qur'ān umat Islam beriman kepada Allah, melakukan apa yang diperintahkan dan menjauhi larangannya, sehingga mendapat kenikmatan yang besar dan kekal abadi; 2. Allah itu Zat yang memberi perintah sehingga manusia dapat merasakan nikmat yang diberikan Allah. Nikmat bicara sehingga manusia dapat bicara yang benar. Tentunya ada perbedaan antara pembicaraan manusia dengan cacing, kodok, dan hewan lainnya. Ibid., Vol. 27, 1959.

[281] Ayat ini untuk melemahkan (*ta'jiz*) terhadap orang yang tidak percaya pada ketentuan (*qada'*) Allah. Dalam hadis Qudsi dijelaskan: "Orang yang tidak rela dengan ketentuan-Ku, tidak sabar terhadap cobaan-Ku, tidak bersyukur terhadap nikmat-Ku, maka carilah Tuhan selain-Ku, dan keluarlah dari langit-Ku." Para professor telah banyak melakukan penelitian bahwa manusia itu bisa naik ke langit, mengitari bulan adalah hal yang mungkin, juga hal yang tidak mungkin. 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

cinta (55: 56);[282] kayu sebagai bahan bakar (56: 72-73);[283] memegang al-Qur'ān (56: 79);[284] harta rampasan (59: 7);[285] harta *fay'* (59: 7);[286] menyakiti kekasih Allah (61: 5-6); kesedihan Nabi Muḥammad (61: 8);[287] kekuasaan Islam (61: 13);

---

ini menjelaskan dengan seksama bahwa siapapun bisa untuk menembus angkasa dan bumi dengan kekuatan Allah. Percaya terhadap manusia yang dapat menembus langit itu tidak dosa dan tidak mendapat pahala. Fakta telah membuktikan, dalam peristiwa Isrā' Mi'raj, Nabi Muḥammad dapat menembus langit ke tujuh, walau itu perkecualiaan karena mukjizat. Seandainya ada manusia yang dapat menembus langit dan bumi, hal itu lumrah dan pantas saja, bukan hal yang mustahil, karena Allah itu Maha Kuasa, dan keadaan kini sudah semakin canggih, sesuai dengan zamannya. Ibid., Vol. 27, 1964-1965.

[282] Pada umumnya, wanita-wanita cantik itu tidak mudah tertarik dengan lelaki tampan. Namun jika wanita cantik itu bertatapan langsung dengan lelaki tampan, barulah ada getaran cinta dan ada setrum yang menembus jantung hati. Wanita cantik itu ujian bagi laki-laki, maka yang tepat adalah lelaki jangan memilih wanita karena wajah yang cantik. Kecantikan yang memiliki nilai 9 itu masih kalah dengan hati yang memiliki nilai 6 atau 7, apalagi kecantikan itu hanya bernilai 5 atau 6. Sebuah hati yang bernilai 4 atau 5 itu lebih baik daripada wajah yang bernilai 10, dan mata keranjang. Dan alangkah sempurnanya lelaki yang mendapatkan istri yang bernilai 10, baik wajah dan hatinya. Ibid., Vol. 27, 1971.

[283] Kayu mengandung bahan api sehingga cepat menyala, berbeda dengan besi dan tanah. Kayu sangat bermanfaat untuk manusia untuk memasak, menghangatkan tubuh, membakar sesuatu, dan untuk alat penerang (obor) dalam sebuah perjalanan ketika gelap gulita. Kayu yang yang menyala, sangatlah panas, apalagi api yang menyala di neraka. Ibid., Vol. 27, 1984-1985.

[284] Ayat ini menjadi dasar ahli fikih, bahwa orang yang memiliki hadas besar dan kecil dilarang (haram) untuk memegang al-Qur'ān. Ulama yang lain berpendapat bahwa orang yang memiliki hadas besar dan kecil tidak haram untuk memegang al-Qur'ān, karena Lafal *al-Muṭahharūn* itu adalah para malaikat yang disucikan. Kelompok ini termasuk minoritas. Sedangkan mayoritas ulama; Imām Abū Ḥanīfah, Imām Mālik, Imām Shāfi'ī, dan Imām Ḥanbalī berpendapat haram, berdasarkan hadits Nabi Muḥammad, dari Ḥakīm b. Ḥazām لا تمسّ القرآن الّا وانت طاهر (Kamu tidak boleh memegang al-Qur'ān kecuali dalam keadaan suci). Musthofa, *al-Ibrīz,* Vol. 27, 1986-1987.

[285] Harta rampasan itu ada 2, yaitu *ghanīmah* dan *fay'*. *Ghanīmah* adalah harta rampasan perang dari orang kafir. *Ghanīmah* dibagi 5; yaitu 4 1/5 (80 %) untuk prajurit dan sukarelawan perang, 1/5 (20 %) untuk Nabi Muḥammad, dan dibagi lagi menjadi 5 bagian; 4 % untuk kerabat Nabi Muḥammad dan Banī Ḥāshim wa al-Muṭallib, 4 % untuk orang miskin, 4 % untuk orang fakir, 4 % untuk *Ibn al-Sabīl*, dan 4 % untuk kemaslahatan umat Islam, mengatur pertahanan, pembangunan benteng, imam salat, muadzin, dan lain-lainnya. Sedangkan *fay'* adalah harta rampasan dari orang-orang selain Islam, bukan dengan jalan peperangan tapi perdamaian. Ibid., Vol. 28, 2029-2030.

[286] Harta *fay'* dibagi menjadi 5 bagian; 4 % untuk kerabat Nabi Muḥammad dan Banī Ḥāshim wa al-Muṭallib, 4 % untuk anak yatim yang fakir, 4 % untuk orang miskin, 4 % untuk *Ibn al-Sabīl*, dan 4 % untuk Nabi Muḥammad. Ibid., Vol. 28, 2031.

[287] Selama 40 hari, Nabi Muḥammad tidak menerima wahyu dari Allah. Ka'b b. Ashraf mengatakan bahwa Allah telah membunuh cahaya Muḥammad. Mendengar hal itu, Nabi Muḥammad merasa sedih sekali, sehingga turunlah ayat ini. Dan setelah kejadian ini, wahyu tidak pernah terputus lagi. Ibid., Vol. 28, 2059.

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

nidā' al-jum'ah (62: 10-11);[288] menyesal di hari kiamat (75: 1-2); kata *al-insān* (76: 1);[289] tangan orang kafir (84: 10); sahabat Abū Bakr dan Bilāl (92: 17-18).[290]

d. Kandungan Tafsir dalam *Fāidah*

Penjelasan ayat dengan menggunakan terma *fāidah*, yakni terdapat 158 ayat. Jika makna dari *fāidah* sebagai manfaat, keuntungan, atau kegunaan,[291] maka keterangan tersebut seharusnya menjelaskan kegunaan (*fāidah*) kandungan ayat. Menurut Iwanebel, terma *fāidah* ini digunakan Bisri ketika memberi penjelasan yang bersifat *irsyād* (pendidikan), baik berbentuk *amalīyah* (praktis), *maw'id}ah* (nasehat), ataupun *tamthīl* (perumpamaan), yang biasanya diambil dari hadis-hadis *fad}āil* maupun pendapat ulama salaf.[292] Akan tetapi dalam beberapa ayat, isi keterangannya tidak mengarah pada hal tersebut. Beberapa ayat justru menjelaskan tentang *asbāb al-nuzūl*.

---

[288] *Nidā' al-jum'ah* adalah panggilan azan setelah khatib duduk di atas mimbar. Pada masa Nabi Muḥammad, Abū Bakr, dan 'Umar, *Nidā' al-jum'ah* hanya satu kali. Imam ada di atas mimbar, muadzin mengumandangkan azan di pintu masjid, Imam berkhatbah, ikamah, dan menunaikan salat Jumat. Pada masa 'Uthmān b. 'Affān, *nidā' al-jum'ah* dua kali, karena Islam semakin luas, pengikutnya semakin banyak, dan rumah-rumah umat Islam jauh dari masjid. Azan pertama untuk mengumpulkan umat Islam, lalu Imam naik ke atas mimbar, azan kedua, ikamah, dan salat Jumat. Sahabat-sahabat yang lain tidak protes terhadap inisiatif sahabat 'Uthmān, karena berdasarkan sabda Nabi Muḥammad: "Berpegang teguhlah terhadap sunnahku dan sunnah al-Khulafā' al-Rāshidīn setelahku." yaitu Abū Bakr, ''Umar, 'Uthmān, dan 'Alī. Namun demikian, ada sebagian ulama yang menyatakan bahwa azan 2 kali itu bidah, karena tidak pernah dilakukan Nabi Muḥammad. Ibid., Vol. 28, 2069-2070.

[289] Mufasir berbeda pendapat mengenai kata *al-insān*. Ada yang berpendapat bahwa *al-insān* itu adalah Nabi Ādam, ketika masih berupa tanah liat, lalu direndam selama 40 tahun dalam air sehingga padat. Yang lain mengatakan bahwa *al-insān* adalah manusia secara keseluruhan. Semua manusia itu tidak artinya apa-apa kala masih menjadi tanah liat atau masih berupa setetes air mani yang berada dalam rahim. Ibid., Vol. 29, 2182.

[290] Ayat ini turun berhubungan dengan perilaku kasih sayang Abū Bakr terhadap Bilāl. Kala Abū Bakr melihat Bilāl disiksa orang-orang kafir, maka Abū Bakr membelinya dan memerdekakannya. Ibid., Vol. 30, 2243-2244.

[291] Ahmad Warson al-Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap* (Surabaya: Pustaka Progresif, 1984), 1081.

[292] Fejrian Yazdajird Iwanebel, "Corak Mistis dalam Penafsiran KH. Bisri Musthofa (Telaah Analitis Tafsir al-Ibrīz)," dalam *Jurnal Rasa'il*, Vol. I No. 1, (2014), 32.

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

Tema-tema penafsiran dalam *fāidah* yang sebanyak 158 meliputi: doa Nabi Ibrāhīm dan Nabi Ismā'īl (2: 129);[293] cita-cita umat Islam yang mulia (2: 153); hukum Islam *qiṣaṣ* (2: 179); Nabi Ibrāhīm (2: 260); ada sebuah doa di ayat terakhir (2: 286); hukum rajam bagi orang Yahudi (3: 23);[294] Siti Hannah, ibu Siti Maryam (3: 35-36);[295] mihrab Siti Maryam (3: 37);[296] mukjizat Nabi 'Īsā (3: 52); orang Yahudi berseteru dengan orang munafik (4: 62);[297] kedudukan orang musyrik (4: 116); poligami harus adil (4: 129); debat Muslim dan Nasrani (4: 171);[298] jampi-jampi di dekat berhala (5: 4);[299] utusan Raja Najashī (5: 82);[300]

---

[293]Doa Nabi Ibrāhīm dan Nabi Ismā'īl dikabulkan Allah. Mekah menjadi tanah haram yang aman. Anak keturunan mereka menjadi Nabi dan Rasul. Musthofa, *al-Ibrīz,* Vol. 1, 43.

[294]Ada 2 orang Yahudi (laki-laki dan perempuan) datang kepada Nabi Muḥammad untuk memberi hukuman kepadanya karena telah melakukan zina *muḥṣan* (sama-sama sudah berkeluarga). Nabi memutuskan kepadanya untuk dihukum rajam (dikubur ditanah, hanya kelihatan wajah, dan dilempari batu), namun orang Yahudi tersebut tidak mau, padahal hukum rajam itu juga tertera dalam kitab mereka, Taurat. Sesuai hukum yang ada, Orang Yahudi tersebut tetap mendapatkan hukum rajam, namun marah-marah. Ibid., Vol. 3, 129.

[295] Siti Hannah dan Siti Asha' adalah saudara kandung dari seorang ayah yang bernama Faqud. Siti menikah dengan 'Imrān, sedangkan Siti Asha' menikah dengan Nabi Zakarīyā. Pernikahan Siti Hannah dan 'Imrān berlangsung beberapa tahun dan belum dikarunia seorang anak, setelah menjelang senja, Siti Hannah bernazar jika dikarunia anak, akan berkhidmah ke Bayt al-Maqdis. Akhirnya Allah mengabulkan doa Siti Hannah dengan memberinya seorang anak yang diberi nama Siti Maryam, namum takdir berkata lain, sebelum Hannah melahirkan Maryam, 'Imrān meninggal dunia. Sedangkan Siti Asha' dan Nabi Zakarīyā dikarunia putra yang bernama Nabi Yaḥyā. Ibid., Vol. 3, 133-134.

[296]Setelah ibunya (Hannah) meninggal dunia, Siti Maryam diasuh pamannya Nabi Zakarīyā, suami Siti Asha' saudari Hannah. Ketika Siti Maryam hamil dan kemudian melahirkan Nabi 'Īsā, Nabi Zakarīyā membuatkan panggung di dalam Bayt al-Muqaddas, yang diberi nama *miḥrāb*. Nabi Zakarīyā juga lama tidak memiliki keturunan, namun akhirnya dikarunia seorang putra yang juga menjadi Nabi, yaitu Nabi Yaḥyā. Ibid., Vol. 3, 134-135.

[297]Orang Yahudi berseteru dengan orang munafik dan meminta keadilan (jalan keluar), Orang Yahudi datang kepada Nabi Muḥammad, sedangkan orang munafik datang kepada Ka'b b. Ashrāf. Keduanya juga datang kepada Nabi Muḥammad. Orang munafik diputus bersalah, namun dia tidak terima dan keluar dari hadapan Nabi. Akhirnya orang Munafik datang menemui ''Umar b. Khaṭṭāb, dan ketika 'Umar mendengan jawaban Nabi bahwa yang diputus bersalah itu adalah orang Munafik, maka 'Umar langsung menghunus pedang dan membunuh orang Munafik tersebut. "Inilah keputusanku", demikian kata 'Umar. Mengetahui tindakan 'Umar tersebut, Jibril berkata: انّ الامراء فرّق بين الحقّ والباطل, sehingga mendapat julukan *al-Fārūq*. Ibid., Vol. 5, 221.

[298] Seorang Muslim berdebat dengan seorang Nasrani tentang Tuhan. Nasrani berkata: "Nabiku lebih mulia daripada Nabimu, karena Nabiku putra Allah." Muslim bertanya: "Kamu memahami Nabi 'Īsā itu putra Allah dari siapa?" Nasrani menjawab: "Kitabmu sendiri (al-Qur'ān) menyebutkan *rūḥ minhu* (ruh dari Allah). Muslim berkata: "Nyawamu dan nyawaku juga nyawa

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 sapi dan kijang hutan (5: 95);[301] hewan laut (5: 96); nama-nama unta (5: 103);[302] jasad itu memiliki ruh (6: 61);[303] hidayah (6: 71);[304] Allah Maha Kuasa (6: 95); bahan pakaian (7: 26);[305] ucapan salam ahli surga (7: 46);[306] cobaan Allah (7: 95);[307] Raja Fir'aun (7: 103);[308] sihir dan mukjizat (7: 117);[309] misi Nabi Mūsā

---

dari Allah, kenapa tidak disebut anak Allah?" Nasrani menjawab: "Ya benar, kita punya bapak, tapi bapak Nabi 'Īsā tidak kelihatan, siapa lagi kalau bukan Allah." Ibid., Vol. 6, 265.

[299] Pada zaman kuno, orang Arab meletakkan 7 jampi-jampi di dekat berhala Hubal yang berada di dalam Ka'bah atas perintah juru kunci Kakbah, dengan mengutarakan maksud kedatangannya. Ibid., Vol. 6, 271.

[300]Ayat ini turun ketika utusan raja Najasyi bertamu kepada Rasulullah. Ketika Rasulullah Saw membacakan surat Yāsīn, mereka menangis dan masuk Islam. Musthofa, *al-Ibrīz,* Vol. 6, 309.

[301] 'Abd Allāh Ibn 'Abbās dan Abū 'Ubādah berpendapat bahwa sapi hutan hukumnya sama dengan *ḥimar* yang dipelihara di rumah, dan kijang hutan itu sama hukumnya dengan domba. Ibid., Vol. 7, 315.

[302] Pada zaman Jahiliyah, *baḥi@rah* adalah unta yang tidak diperas susunya karena disediakan untuk setan. *Sāibah* adalah unta yang dibiarkan dan tidak dirawat, juga disediakan untuk setan. *Waṣīlah* adalah unta yang selalu melahirkan unta perempuan, yang dibiarkan lepas, tidak dirawat, dan disediakan untuk *ṭāghūt*. Unta *ḥām* adalah unta yang dirias, dipamerkan, lalu dimerdekakan. Ibid., Vol. 7, 319.

[303]Sebagian ulama berpendapat bahwa setiap jasad itu memiliki 2 ruh, yaitu روح الحياة (ruh yang dicabut ketika seseorang meninggal), dan روح التمييز (ruh yang dicabut ketika seseorang tidur. Sebagian ulama yang lain menyatakan bahwa ruh itu hanya satu, tapi hubungannya yang berbeda-beda. Jika manusia sadar dan tidak tidur, maka ruh itu berhubungan dengan jasad lahir dan batin. Jika manusia tidur, maka ruh itu berhubungan dengan jasad hanya dalam batin saja. Dan jika manusia itu mati, maka ruh itu berhubungan dengan jasad secara lahir. Ibid., Vol. 7, 350-351.

[304] Hidayah itu ada 2, yaitu: هداية الدلالة والارشاد, hidayah yang dimiliki para Rasul dan penyampai risalah serta pesan Tuhan. هداية التوفيق والتّأييد, hidayah yang hanya dimiliki Allah semata. Tidak ada alasan bagi para mubaligh untuk tidak menyampaikan pesan, sebab para mubaligh itu penerus perjuangan para Rasul. Ibid., Vol. 7, 356-357.

[305] Pakaian itu terbuat dari benang, benang terbuat dari kapas, dan kapas terbuat dati tumbuhan yang hidup karena air. Air dari hujan, dan hujan dari Allah. Kain itu terbuat dari bulu, dan bulu terbuat dari hewan. Hewan hidup dari tumbuhan, dan tumbuhan hidup karena air, dan air itu dari Allah. Ibid., Vol. 8, 408.

[306] Penghuni surga tidak hanya laki-laki, tapi juga perempuan. اصحاب الاعراف ketika mengucapkan salam kepada penghuni yang lain, cukup menggunakan kata سلام عليكم atau السلام عليكم, tidak ada tambahan kata وعليكنّ. Kata-kata tersebut tidak hanya dijelaskan di dalam al-Qur'ān, tapi juga ada di dalam hadits. Oleh karena itu, ucapan salam sebaiknya tidak ditambah dengan kata-kata وعليكنّ. Seseorang yang menganggap bahwa ucapan salam yang ditambah وتعالى dan وعليكنّ itu lebih bagus, padahal tidak ada dalam tuntunan Nabi Saw, maka seseorang tersebut hendaknya bertaubat karena telah melakukan dosa. Jika kurang berkenan dengan penjelasan ini, Bisri Mustofa menyarankan untuk membaca langsung dalam kitab-kitab pilihan seperti *Riyāḍ al-Ṣālihīn. Sharaḥ Muslim, dan Tanqīh al-Qawl.* Ibid., Vol. 8, 418-419.

[307]Cobaan Allah untuk orang kafir dan orang-orang yang berbuat maksiat ada 2, yaitu: Pertama; cobaan dalam keadaan duka, miskin, dan merana. Kedua; cobaan dalam keadaan kaya, sehat, dan

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

(7: 144);[310] makna *wadhkur* (7: 205);[311] watak orang Arab (8: 62-63);[312] hijrah, haji, dan tawaf (9: 3);[313] makna *fī Sabīl Allāh* (9: 60);[314] perang Tabuk (9: 101); [315]

---

bahagia. Oleh karena itu, umat Islam sebaiknya menjaga diri dan waspada jika mendapatkan kesenangan, kedudukan yang tinggi, kaya raya, kebahagian yang melimpah, dan tidak kekurangan apa-apa, karena itu semua dikuatirkan merupakan cobaan dari Allah. Ibid., Vol. 9, 439.

[308]Setiap raja Mesir mendapat julukan Fir‘aun. Ada Fir‘aun ke I, Fir‘aun ke II, Fir‘aun ke III dan seterusnya. Hal ini tidak berbeda dengan nama-nama raja di Jawa, seperti Brawijaya I, Brawijaya II, Brawijaya III untuk kerajaan Majapahit, Pakubuwono I, II, III untuk Keraton Solo, Hamengkubowono I, II, III untuk Kerajaan Sinuhun Yogyakarta. Dan Cakraningrat I, II, III untuk Kerajaan Bangkalan. Raja Fir‘aun yang menjadi musuh Nabi Mūsā itu adalah Fir‘aun ke II yang bernama al-Walīd b. Mus‘ab. Saudara al-Walīd bernama Qabus, dan menjadi Fir‘aun ke I. Umur Fir‘aun ke II mencapai 620 tahun dan memangku kerajaan selama 400 tahun. Selama menjadi raja, tidak pernah sakit, panas demam, diare, apalagi sakit keras. Keadaan ini yang mengakibatkan Fir‘aun sombong, angkuh, dictator, dan mengaku Tuhan. Ibid., Vol. 9, 441-442.

[309]Perbedaan antara sihir dan mukjizat adalah: sihir tidak bisa mengalihkan hakikat, bagi seseorang yang dapat melihat (hakikat), maka benda yang disihir itu tetap benda, misalnya tali yang disihir menjadi ular, ya tetap tali bukan ular. Hal ini berbeda dengan mukjizat, tongkat Nabi Mūsā yang bisa menjadi ular, itu memamg hakikatnya, yaitu ular bukan tongkat, sehingga orang yang melihatnya benar-benar melihat ular. Seandainya tukang sihir itu benar-benar ingin merubah nasib untuk menjadi kaya raya, maka dia pasti akan menyihir batu menjadi emas permata, sehingga tidak hidup dalam kemiskinan dan tidak mengharapkan sesuatu dari orang lain, namun ini tidak mungkin terjadi, karena apa yang dilakukan itu hanya sihir yang hanya mengalihkan pandangan sementara saja, dan hakikatnya tetap ada. Ibid., Vol. 9, 446-447.

[310] Pada Kamis, 09 Dhū al-Hijjah, Nabi Mūsā menerima wahyu dari Allah. Pada Jumat, 10 Dhū al-Ḥijjah, Nabi Mūsā menerima Kitab Taurat. Pada tanggal 01 Dhū al-Qa‘dah, Nabi Mūsā mengawali bermunajat kepada Allah di bukit Thursina, selama 30 hari berpuasa terus menerus, sehingga Nabi Mūsā merasakan bau mulut yang tidak enak dan memutuskan untuk bersiwak (menggosok gigi dengan kayu siwak). Kasus siwak ini yang menjadikan Nabi Mūsā menggenapkan puasanya hingga 40 hari dengan menambah puasa 10 hari lagi. Setelah itu, Nabi Mūsā mendapatkan kitab Taurat. Ibid., Vol. 9, 458.

[311] Kata *wadhkur* itu memiliki makna yang umum, untuk semua bentuk zikir, sebagaimana membaca al-Qur’ān, membaca tasbih, takbir, dan tahlil. zikir sebaiknya dibaca dengan pelan, karena bisa membentuk kekhusyu’an dan keikhlasan, apalagi dibaca di tempat-tempat yang barakah, seperti langgar, musholla, dan masjid. Zikir setelah menunaikan ibadah salat juga disunnahkan dibaca pelan, kecuali seorang imam yang bermaksud memimpin bacaan tersebut untuk menunjukkan dibaca berulang-ulang atau menyelesaikannya. Ibid., Vol. 9, 488.

[312] Orang Arab itu memiliki watak saling tolong menolong dan mencari teman. Jika dalam satu kelompok itu sudah berteman dengan yang lain, maka jika temannya memiliki musuh, maka mereka akan menolongnya tanpa melihat siapa yang salah, dan ada masalah apa, sehingga jika berperang, banyak korban yang dirugikan. Namun, jika ada diantara mereka yang masuk Islam, mereka tidak ikut masuk Islam, dan rasa berkawan itu menjadi musuh. Dan, setelah mereka masuk Islam, sifat berkawan itu muncul lagi, dan mereka hidup dengan rukun dan damai. Jika ada yang bertengkar, akan diluruskan dan didamaikan, jika ada yang benar, dibenarkan, dan jika ada yang salah, maka akan disalahkan. Ibid., Vol. 9, 515.

[313] Surat al-Tawbah diturunkan saat umat Islam dalam keadaan Hijrah. Nabi mengutus sahabat ‘Alī ke Mekkah, lalu ke Mina. Di hadapan banyak orang di Mina, ‘Ali b. Abī Ṭālib mengumumkan surat al-Tawbah, dan di tahun hijrah tersebut orang Musyrik dilarang untuk menunaikan ibadah haji dan tawaf dalam keadaan telanjang di Baitullah. Kebiasaan orang Musyrik jika tawaf di Baitullah, mereka telanjang. Hal ini mereka lakukan dengan alasan mereka tidak mau beribadah dengan memakai pakaian yang sudah digunakan melakukan dosa. Ibid., Vol. 10, 523.

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

ghazwah dan *sarīyah* (9: 122);[316] sebulan (10: 5);[317] bacaan penghuni surga (10: 10);[318] kesabaran Nabi Muḥammad (10: 109); istri para Nabi (13: 38);[319] makna *al-burūj* (15: 16);[320] Nabi Ibrāhīm dan malaikat (15: 52); makna *al-sab' al-mathānī* (15: 87);[321] Raja Namrūd dan Nabi Ibrāhīm (16: 26);[322] manfaat madu

---

[314] Ada berbagai pandangan tentang makna *fī Sabīl Allāh.* Sebagian mufasir mengatakan bahwa *fī Sabīl Allāh* itu khusus orang yang berjuang dan berperang di jalan Allah. Makna ini dipahami mayoritas ulama, termasuk Imam Syafii. Sebagian yang lain berpendapat bahwa *fī Sabīl Allāh* adalah berbuat kebajikan di jalan Allah. Makna ini memiliki makna yang umum, dan dipahami oleh Muḥammad Abduh dan Rashid Rida serta pengikutnya. Kelompok ini juga memahami bahwa zakat itu bisa digunakan untuk membangun masjid, langgar, musholla, madrasah, sekolah-sekolah tempat pendidikan, yayasan anak yatim, dan lain-lain. Ibid., Vol. 10, 547-548.

[315] Abu Lubabah dan teman-temannya menghukum orang-orang yang tertinggal dan tidak ikut Perang Tabuk dengan mengikat mereka di sekitar Kakbah seraya bersumpah tidak akan melepaskannya hingga ada perintah Nabi Saw untuk melepaskan mereka. Hal ini terjadi beberapa hari, sehingga ketika mereka akan menunaikan kewajiban salat, maka keluarganya yang melepaskan ikatan tersebut, kemudian mengikatnya lagi, demikian seterusnya. Ibid., Vol. 11, 568.

[316] Peperangan dimasa Nabi Muḥammad, ada yang bernama *ghazwah* dan *sarīyah. Ghazwah* adalah perang yang diikuti Nabi Muḥammad. Sedangkan *Sarīyah* adalah perang yang tidak diikuti Nabi Muḥammad Saw. *Ghazwah* berjumlah 27 peperangan, sedang *Sarīyah* berjumlah 47. Ada juga ulama yang menyatakan bahwa *Sarīyah* adalah pasukan perang yang terdiri dari 100 tentara hingga 500. Pasukan yang terdiri dari 500 hingga 700 disebut *manṣār*. Pasukan yang terdiri dari 800 hingga 4000 disebut *jaysh*. Sedangkan pasukan yang terdiri dari 4000 ke atas disebut *jahfal*. Ibid., Vol. 11, 878.

[317] Sebulan (1 bulan) itu terdiri dari 28 hari, mulai tanggal I hingga tanggal 28, rembulan menampakkan sinarnya. Jika terdiri dari 29 hari, maka yang 1 hari itu, rembulan tertutup, tersembunyi dan tidak menampakkan sinar. Hal ini juga berlaku, jika terdiri dari 30 hari. Ibid., Vol. 11, 584-585.

[318] Penduduk surga jika ingin makan dan minum, cukup membaca سبحانك اللهمّ, lalu datanglah pelayan-pelayan surga menyuguhkan keinginannya. Kedatangan mereka disambut dengan ungkapan سلام عليكم. Dan setelah hidangan tersedia, dan penduduk surga memakannya, maka ungkapan الحمد لله ربّ العالمين terucap dari mulutnya. Ibid., Vol. 11, 586.

[319] Semua Nabi memiliki istri, kecuali Nabi 'Īsā dan Nabi Yaḥyā. Nabi Sulaymān memiliki 1000 istri yang terdiri dari 300 istri merdeka dan 700 istri budak. Sedangkan Nabi Dawud, ayah Nabi Sulaymān memiliki 100 istri. Ibid., Vol. 13, 738.

[320] *Burūj* adalah tempat lingkaran bintang, yang terdiri dari: 1. *Mirrīkh*, 2. *Zuhrah*, 3. *'Uṭārid*, 4. *Qamar*, 5. *Shams*, 6. *Mushtarī*, 7. *Zuhal*. Bintang itu ada 12; yaitu: 1. *Ḥaml*, 2. *Thaur*, 3. *Jawzā'*, 4. *Sarṭān*, 5. *Asad*, 6. *Sunbulah*, 7. *Mīzan*, 8. *'Aqrab*, 9. *Qaws*, 10. *Jadyun*, 11. *Dalwun*, dan 12. *Ḥūt*. Ibid., Vol. 14, 765.

[321] *Al-Sab'u al-Mathānī* adalah 7 ayat yang dibaca dua kali, hal ini bisa dibuktikan dengan bacaan *al-Fātiḥah*, paling sedikitnya dibaca dua kali dalam salat. Pada awalnya *al-Fātiḥah* dikatakan ayat 7, karena ayatnya berjumlah 7 ayat, dari *Bi ism Allāh* hingga *Walā al-Ḍāllīn*. Sebagian ulama juga mengatakan bahwa *al-Sab' al-Mathānī* adalah 7 ayat yang dibaca berulang-ulang, sebagaimana terbaca dalam salat, ada yang 2 kali, 3 kali, dan 4 kali. Ibid., Vol. 14, 778.

[322] Yang disindir dalam ayat ini adalah Raja Namrud yang kejam dan diktator pada masa Nabi Ibrāhīm. Kesombongan dan keangkuhan Namrud menjadikannya ingin naik ke atas langit dan member makan penduduk langit, yaitu Malaikat. Namrud membuat tangga dan gedung pencakar

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

(16: 69); khasiat membaca al-Qur'ān (16: 80); halal memakan hewan yang diharamkan (16: 116); Nabi Mūsā memiliki 9 mukjizat (17: 102);[323] *asmā' al-ḥusnā* (17: 110);[324] *aṣḥāb al-kahfi* (18: 22);[325] manfaat hujan (18: 45); makna *al-bāqiyāt al-ṣāliḥāt* (18: 46);[326] raja penguasa dunia (18: 88);[327] menjelajah dunia (18: 90);[328] karunia anak di usia senja (19: 8); [329] hamilnya Siti Maryam (19:

---

langit setinggi 2500 m (2.5 km). Setelah bangunan tersebut selesai, Namrud naik melalui tangga bersama balatentaranya. Kemudian Allah mengutus angin dan gempa sehingga orang-orang yang sudah berada di atas tertiup angin, sedang orang-orang yang masih berada di bawah terkena gempa. Puncak gedung bangunan tersebut akhirnya runtuh ke dasar laut, sehingga Namrud dan pengikutnya tewas dalam peristiwa tersebut. Ibid., Vol. 14, 788-789.

[323] Allah memberikan 9 mukjizat kepada Nabi Mūsā, yaitu: 1). Tangan yang mengeluarkan cahaya yang mengkilat. 2). Tongkat menjadi ular. 3). Banjir yang datang berhari-hari. 4). Penyakit serangga yang memakan segala makanan, tumbuhan, pakaian, rumah, dan lain-lainnya. 5). Penyakit hama kutu yang memusnahkan tumbuh-tumbuhan. 6). Penyakit kodok/katak yang merajalela, semua tempat penuh dengan katak, hingga menguap sebentar saja akan dimasuki katak. 7. Penyakit darah, sehingga semua air berubah menjadi darah. 8). Benda-benda Fir'aun dan balatentaranya, seperti kursi, meja, lemari, emas permata, dan lain-lainnya berubah menjadi batu. 9). Paceklik, tumbuh-tumbuhan jatuh berguguran dan tidak berbuah. Ibid., Vol. 14, 870.

[324] Allah memiliki 99 nama yang terkumpul dalam *Asma' al-Husna*, yaitu: *al-Raḥmān, al-Raḥīm,al-Malik, al-Quddūs, al-Salām,al-Mu'min, al-Muhaymin, al-'Azīz, al-Jabbār, al-Mutakabbir, al-Khāliq, al-Bāri', al-Muṣawwir, al-Ghaffār, al-Qahhār, al-Wahhāb, al-Razzāq, al-Fattāḥ, al-'Alīm, al-Qābiḍ, al-Bāsiṭ, al-Khāfiḍ, al-Rāfi', al-Mu'izzu, al-Mudhillu, al-Samī', al-Baṣīr, al-Ḥakam, al-'Adl, al-Laṭīf, al-Khabīr, al-'Azīm, al-Ghafūr, al-Shakūr, al-'Aliyyu, al-Kabīr, al-Hafīz, al-Muqīṭ, al-Ḥasīb, al-Jalīl, al-Karīm, al-Raqīb, al-Mujīb, al-Wāsi', al-Hakīm, al-Wadūd, al-Majīd, al-Bāith, al-Shahīd, al-Ḥaqq, al-Wakīl, al-Qawiyy, al-Matīn, al-Waliyy, al-Ḥamīd, al-Muḥṣī, al-Mubdi', al-Mu'īd, al-Muḥyī, al-Mumīt, al-Ḥayy, al-Qayyūm, al-Wājid, al-Mājid, al-Wāḥid, al-Aḥad, al-Ṣamad, al-Qādir, al-Muqtadir, al-Muqaddim, al-Muakhkhir, al-Awwal, al-Ākhir, al-Zāhir, al-Bāṭin, al-Wālī, al-Muta'ālī, al-Barr, al-Tawwāb, al-Muntaqim, al-'Afuww, al-Raūf, Mālik al-Mulk, Dhu al-Jalāl wa al-Ikrām, al-Muqsiṭ, al-Jāmi', al-Ghaniyy, al-Mughni, al-Māni', al-Ḍārr, al-Nāfi', al-Nūr, al-Hadi, al-Badī', al-Bāqī, al-Wārith, al-Rashīd, al-Ṣabūr.* Ibid., Vol. 15, 875.

[325] 7 pemuda *Aṣḥāb al-Kahfi* itu bernama Maxalmina, Tamlikha, Martunus, Naynus, Sara Yulus, Dzu Nuwanus, dan Falyasnasthyunus. Sedang anjingnya bernama Qitmir. Sebagian ulama menyatakan bahwa nama-nama *Aṣḥāb al-Kahfi* itu memiliki khasiat. Jika ditulis dan diletakkan di atas pintu rumah maka rumah aman dari kebakaran. Jika diletakkan pada harta benda, maka aman dari pencurian. Jika ditulis di perahu, maka terhindar dari tenggelam. Semua itu merupakan Karamah. Ibid., Vol. 15, 890-891.

[326] الباقيّات الصالحات itu bacaan yang meliputi سبحان الله والحمد لله ولااله الا الله والله اكبر. Sebagian ulama mengatakan bahwa adalah amalan yang bagus yang bisa dirasakan setiap saat. Ayat ini turun untuk menolak hinaan orang kafir yang mengunggulkan kekayaannya, harta bendanya, dan putera-puteranya. Padahal itu semua tidak ada manfaatnya, jika harta benda tidak dipergunakan untuk kebajikan, dan para putera tidak menjadi anak yang salih dan berguna. Ibid., Vol. 15, 902-903.

[327] Ahli sejarah mengatakan bahwa raja-raja yang menguasai dunia ada 4; 2 menjadi raja kafir, yaitu Raja Namrud dan Raja Fir'aun. Dan, 2 menjadi raja mukmin. yaitu: Raja Sulaymān b. Dāud yang juga menjadi Nabi, dan Raja Iskandar Dhū al-Qarnayn. Ibid., Vol. 16, 925.

[328] Menurut ahli sejarah, Raja Iskandar menjelajahi dunia kira-kira 13 tahun. Ibid., Vol. 16, 925.

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

24);[330] macam-macam manusia (19: 25);[331] jarak masa antara para nabi (19: 42);[332] makna *wa rafa'nāh* (19: 57);[333] nikmat Banī Isrā'īl (20: 80-81);[334] tiga faidah (22: 36);[335] bukti-bukti kekuasaan Allah (22: 63-66);[336] manfaat air dan

---

[329] Nabi Zakarīyā mendapat karunia seorang putera; Nabi Yaḥyā ketika berumur 120 tahun, sedang istrinya berusia 90 tahun. Ibid., Vol. 16, 936.

[330] Ibn 'Abbās menyatakan (Pendapat yang kuat), Siti Maryam hamil tidak seperti wanita hamil pada umumnya. Ketika melahirkan, Maryam tidak merasakan sakit apalagi berteriak-teriak. Maryam menerima takdir yang telah ditentukan Allah dengan perut hamil walau belum disentuh seorang laki-laki. Hinaan, cercaan, dan omongan yang menyakitkan diterima Maryam dengan lapang dada. Ibid., Vol. 16, 941.

[331] Manusia terdiri dari 4 macam: 1). Manusia yang memiliki bapak dan ibu; umumnya manusia. 2). Manusia yang memiliki ibu tanpa bapak; Nabi 'Īsā. 3). Manusia yang memiliki bapak tanpa ibu; Siti Maryam. 4). Manusia yang tidak memiliki bapak dan ibu; Nabi Ādam. Semua itu tanda-tanda kekuasaan Allah. Musthofa, *al-Ibrīz,* Vol. 16, 947. Penjelasan ini juga berada di *muhimmah* no 18 dalam Ibid., Vol. 17, 1047.

[332] Usia kehidupan Nabi Ibrāhīm selama 175 tahun. Jarak antara Nabi Ibrāhīm dengan Nabi Ādam sekitar 2000 tahun. Jarak antara Nabi Ibrāhīm dengan Nabi Nūḥ kira-kira 1000 tahun. Ayah nab Ibrāhīm bernama Azar, pembuat dan penyembah berhala. Ketika Nabi Ibrāhīm masih usia anak-anak, ayahnya sering menyuruhnya untuk menawarkan berhala-berhala buatannya kepada orang lain. Nabi Ibrāhīm melaksanakan perintah ayahnya sambil berkata صنم صنم لا يضرّ ولا ينفع (Berhala, berhala tidak berbahaya dan tidak bermanfaat). Ibid., Vol. 16, 949.

[333] Para ahli tafsir berbeda pendapat tentang makna *wa rafa'nāhu*. Ada yang berpendapat: Nabi Idrīs diluhurkan pangkatnya di dunia. Ada yang menyatakan; Nabi Idrīs masih berada di langit ke 4. Ada juga yang mengatakan; Nabi Idrīs setelah mengalami kematian, lalu masuk surga. Ibid., Vol. 16, 955.

[334] Banī Isrā'īl dalam ayat ini adalah umat Yahudi pada masa Nabi Muḥammad. Ayat ini mengingatkan bahwa nikmat yang diberikan kepada mereka adalah: 1). Nikmat selamat dari kekejaman Fir'aun. 2). Mendapat kitab Taurat. 3). Rizki makanan *mannā* dan *salwā* langsung dari Allah tanpa bekerja. Oleh karena itu, orang Yahudi sebaiknya harus bersyukur dan jangan durhaka. Ibid., Vol. 16, 994.

[335] Tiga faidah dalam ayat ini, yaitu: 1). Makan daging korban sendiri itu tidak wajib tapi sunnah. 2). Menyembeli unta dengan cara kaki kiri depan ditekuk dan diikat, sehingga berdiri dengan 3 kaki, lalu direbahkan kepalanya, cara yang seperti ini tidak wajib tapi sunnah. Seandainya disembelih seperti sapi dengan cara miring juga tidak apa-apa. 3). Kata *al-Qāni'* dan *al-Mu'tar* itu adalah orang-orang fakir. *al-Qāni'* adalah orang fakir yang tidak minta-minta kepada orang lain Sedangkan *al-Mu'tar* itu orang fakir yang selalu meminta-minta dan mengharap pemberian dari orang lain. Ibid., Vol. 16, 1073.

[336] Bukti-bukti kekuasaan Allah adalah: 1. Allah menurunkan air hujan sehingga bumi menghasilkan tumbuh-tumbuhan yang hijau dan subur; 2. Memperhatikan ciptaan Allah dengan rasa bersyukur. misalnya: Kelapa yang ditutup serabut dan batok kelapa, rambutan yang kulitnya menggelikan, durian yang kulitnya tajam menusuk, mangga yang lembut, dan lain sebagainya; 3. Menjadikan segala sesuatu yang ada di bumi ini untuk manusia. Batu yang bisa dibuat bahan bangunan, api untuk memasak, hewan untuk kendaraan, dan tumbuhan untuk bahan makanan; 4. Allah memberi arah gerak dan angin sehingga perahu bisa berjalan di atas air; 5. Allah menahan langit dengan kuat dan kokoh sehingga tidak roboh; 6. Menghidupkan, mematikan, dan membangkitkan manusia di hari kebangkitan. Kekuasaan Allah yang demikian tersebut tidak ada yang menandinginya. misalnya beberapa hal dibawah ini, yaitu: *Pertama*; Manusia bisa mengatur air, namun tidak bisa membuat air. Manusia bisa membuat air, tapi tidak bisa membuat bahannya. *Kedua*; Manusia bisa menanam tumbuhan, tapi tidak bisa menumbuhkannya. *Ketiga*; Manusia bisa

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

tumbuhan (23: 21-22); kebahagiaan Siti ‘Āishah (24: 26); jawaban harus lebih baik dan lengkap (24: 27);[337] akad *kitābah* (24: 33);[338] gunung batu dan air (24: 43-44); Allah itu Maha Hidup (25: 58); terciptanya langit dan bumi (25: 59); *burūj* (25: 61);[339] setan mendengar suara malaikat (26: 223);[340] para sastrawan (26: 224);[341] al-Walīd ibn Mughīrah (28: 68);[342] ikhtiar (28: 73); *mujrimūn* (28:

---

menghancurkan batu, tapi tidak bisa membuat batu. Manusia bisa membuat perlengkapan dari besi, tapi tidak bisa membuat besi. *Keempat*; Manusia bisa membuat perahu, tapi tidak bisa membuat bahannya. Manusia bisa menggunakan angin, tapi tidak bisa mengendalikannya. *Kelima*; Manusia bisa menggunakan apa yang ada di langit, tapi tidak bisa membuatnya. *Keenam*; Manusia bisa memiliki anak, tapi tidak bisa menghidupkannya. Manusia bisa meneteskan telur, tapi tidak bisa membuat telur. Tiada kekuatan hanya milik Allah semata. Oleh karena itu, manusia hendaknya bersyukur dan menghindar dari kekufuran. Ibid., Vol.17, 1087-1089.

[337] Jika pemilik rumah bertanya kepada tamu yang datang, maka tamu ini harus menyebut nama dengan baik. misalnya: Siapa? Jawabannya tidak boleh “saya”, tapi harus lengkap “Saya Musyarrofah”. Bahkan akan jauh lebih baik dan sempurna jika dijawab dengan menyebut, alamat rumah, pekerjaan dan kedudukannya “Saya Musyarrofah, Dosen UIN Sunan Ampel Surabaya, dari Tanjungbumi Bangkalan. Ibid., Vol.18, 1140.

[338] *Aqad kitābah* adalah perjanjian antara pemilik budak dan budaknya dalam suatu pekerjaan yang bisa menghasilkan uang. Perjanjian itu sesuai dengan yang direncanakan. misalnya dalam 1 bulan menghasilkan 100 ribu, dan dalam jangka 3 tahun, uang hasilnya itu diserahkan kepada pemilik budak tersebut. Sesuai dengan perjanjian, budak itu telah merdeka, karena sudah melaksanakan akad perjanjian (*aqad kitābah*). Dan budak itu disebut budak *Mukātab*. Ibid., Vol.18, 1146-1147.

[339] *Burūj* adalah gedung yang tinggi. Bintang-bintang besar yang berjumlah 7 (*al-Kawākib al-Sayyārah*) memiliki rumah yang tinggi (*al-Burūj*). 7 bintang itu adalah: 1). *al-Mirrīkh*, yang memiliki 2 tempat; *al-Ḥaml* dan *al-‘Aqrab*. 2). *al-Zahrah*, memiliki 2 tempat; *al-Thūr* dan *al-Mīzān*. 3). *‘Uṭārid*, memiliki 2 tempat; *al-Jawza’* dan *al-Sunbūlah*. 4). *al-Qamar*, memiliki 1 tempat; *al-Saraṭan*. 5). *al-Shams*, memiliki 1 tempat; *al-Asad*. 6). *al-Mushtarī*, memiliki 2 tempat; *al-Qaws* dan *al-Ḥūt*. 7). *Zuḥal*, memiliki 2 tempat; *al-Jady* dan *al-Dalw*. Ibid., Vol.19, 1196-1197.

[340] Ayat 223 menyatakan bahwa setan mendengar suara malaikat. Ayat ini bertentangan dengan ayat 212 yang menyatakan bahwa setan tidak dapat mendengar suara malaikat. KH. Bisri mengatakan bahwa ayat ini tidak bertentangan, karena setan itu tidak bisa mendengar suara malaikat jika berhubungan dengan wahyu yang disampaikan malaikat kepada Nabi Muḥammad Saw. Wahyu keNabia tidak dapat dicampur dengan hal apapun dan siapapun. Dan ayat 223 ini menunjukkan perbincangan antara malaikat yang satu dengan malaikat lainnya yang tidak bisa didengar setan, dan tersembunyi dari manusia. Ibid., Vol.19, 1248-1249.

[341] Yang dimaksud ahli syair dalam ayat ini adalah para sastrawan yang membuat syair dengan kata-kata yang menghina Nabi Muḥammad dan orang-orang Islam. Syair yang memuat kebajikan, dianjurkan dalam Islam, namun syair yang mengandung kejahatan itu dilarang. Syair Arab berbeda dengan qasidah dan langgam (*Nazm*). Bahasa syair keluar dari rasa dan jiwa. Sastrawan menghasilkan sastra yang indah tanpa pikiran yang panjang, karena bahasa sastra itu muncul kala seseorang dalam situasi yang nyaman, menyendiri, ingat kekasih, ingat ibu, dan suasana yang nyaman dan hening. Sebagaimana penyair Imri’ al-Qais yang merangkai untaian kata-kata yang apik dan penuh makna. Ibid., Vol.19, 1249-1250.

[342] Sebab-sebab turunnya ayat ini adalah karena hinaan al-Walīd b. Mughīrah, salah seorang pembesar musyrik Mekah terhadap Nabi Muḥammad, dan mengunggulkan seorang pemuda yang bernama Fanṭan yang gagah berani. al-Walīd memprotes adanya al-Qur’ān yang diturunkan kepada Muḥammad, dan mengapa bukan Fanṭan yang menerima al-Qur’ān. Ibid., Vol. 20, 1330.

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

78); al-Qur'ān (29: 49); kehidupan dunia (29: 64); angin rahmat (30: 46);[343] bersyukur kepada Allah (31: 15); cobaan di tengah laut (31: 31-32); hal-hal yang gaib (31: 34);[344] lafal *Aimmah* (32: 24);[345] tugas Nabi Muḥammad (32: 30); ingkar (33: 8); perang Khandaq (33: 9-11);[346] *naṣ* Allah dan Rasul (33: 36); kekhususan untuk Nabi Muḥammad (33: 50);[347] bergilirnya Nabi Muḥammad (33: 51); pemimpin agung (33: 53); doa dan penghormatan (33: 56);[348] keistimewaan Nabi Dāwud (34: 10-11);[349] keistimewaan Nabi Sulaymān (34: 12);[350] sudah tertulis

---

[343] Angin rahmat adalah angin yang bergerak dari Timur. Sedang angin yang bergerak dari utara dan selatan itu angin siksa (azab). Manfaat angin rahmat adalah: 1. Angin yang menggiring mendung sehingga turun hujan secara merata menurut kebutuhan daerah. 2. Tumbuh-tumbuhan menjadi subur setelah tertiup angin. 3. Perahu layar menjadi lancar lajunya setelah tertiup angin. Ibid., Vol. 21, 1397-1398.

[344] Hal-hal yang gaib yang hanya diketahui Allah: 1. Hari Kiamat; 2. Turunnya hujan; 3. Bayi dalam kandungan, laki-laki ataukah perempuan; 4. Besok apa yang akan dikerjakan; 5. Meninggal dimana atau kapan ajal menjemput. Oleh karena itu, jangan mudah percaya terhadap ucapan seseorang yang mengaku bermimpi bertemu Nabi dan mengatakan bahwa kiamat akan datang pada tanggal 1 Mei 1965. Hujan deras akan terjadi pada hari Jumat Kliwon 1963, ibu hamil ditebak bahwa anaknya perempuan, dan ternyata terjadi sungguhan, maka itu hanya kebetulan saja. Karena Nabi Muḥammad ketika ditanya semua itu, menjawab bahwa Yang Maha Tahu segalanya hanya Allah. Ibid., Vol. 21, 1421-1422.

[345] Para mufasir berbeda pendapat tentang lafal *aimmah* dalam ayat ini, sebagian berpendapat para pemimpin dari Banī Isrā'īl, dan ada yang mengatakan penganut para nabi yang menjadi pemimpin. Banī Isrā'īl sepantasnya banyak bersyukur karena para nabi dan pemimpin banyak yang lahir dari mereka. Namun kenyataannya, Banī Isrā'īl sangat memusuhi Nabi Muḥammad. Ibid., Vol. 21, 1433.

[346] Pada waktu perang Khandaq, seluruh kekuatan orang kafir; baik dari golongan Quraish, golongan Ghaṭfān, golongan Yahudi Quraydah dan Banī Nāḍir dikerahkan sehingga mencapai 12.000 prajurit dengan senjata yang lengkap. Sedangkan umat Islam hanya sekitar 3000. Umat Islam membuat taktik dengan menggali parit (*khandaq*) yang mengelilingi kota Madinah, kecuali tempat-tempat tertentu yang sudah dikelilingi pohon kurma. Umat Islam dikepung dari arah Timur dan Barat. Allah mengutus angin yang sangat dingin yang mengeluarkan batu kerikil sehingga tempat kemah mereka porak-poranda dan mereka lari kocar-kacir. Ibid., Vol. 22, 1442-1444.

[347] Kekhususan-kekhususan hanya untuk Nabi Muḥammad, yaitu: *Pertama*, nikahnya Nabi Muḥammad itu sah dengan hibah, tanpa maskawin, wali, dan saksi. *Kedua*, poligami untuk orang mukmin itu hanya 4, sedangkan untuk Nabi Muḥammad itu boleh lebih 4. Yaitu 11 (9 hidup, dan 2 meninggal). Ibid., Vol. 22, 1468-1469.

[348] Ada aturan yang ditetapkan dalam doa dan penghormatan. Jika menyebut nama Allah, dilengkapi dengan lafal عزّ و جلّ. Nama Nabi Muḥammad disebut, maka sebaiknya menjawab صلّى الله عليه وسلّم. Dan jika nama sahabat; Abū Bakr, 'Umar, 'Uthmān, 'Alī, atau Abū Hurayrah disebut, maka membaca رضي الله عنه. Ibid., Vol. 22, 1474-1475.

[349] Setiap Nabi memiliki keistimewaan. Diantara keistimewaan Nabi Dāud adalah: 1. Ketika Nabi Dāud membaca kitab Zabur, gunung-gunung ikut bertasbih, dan burung-burung mendekat ke

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

(35: 11); macam-macam gunung (35: 27);[351] jarak antara nabi-nabi (37: 87);[352] kuda Nabi Dāwud (38: 33);[353] anugerah bagi yang takwa (38: 49-52); manusia dan kawat listrik (39: 42);[354] *ṣūr* (39: 67-68);[355] orang Mukmin (40: 51-52);[356] istighfar (40: 55);[357] jumlah Nabi (40: 78);[358] makna *al-an'ām* (40: 79);[359] asap

---

arahnya. 2. Dāud bisa melenturkan besi dan baja sehingga menjadi baju dan laku mahal mencapai 4000 dirham. Hasil penjualan baju baja dapat mencukupi kebutuhan hidup dan masih cukup untuk sadaqah. Bahkan Dāud tidak membutuhkan bayaran dari *Bayt al-Māl*. Ibid., Vol. 22, 1487.

[350] Di antara keistimewaan Nabi Sulaymān adalah 1. Bisa menguasai angin, Nabi Sulaymān bepergian pagi hari dari Damasqus, siang sampai di Isṭakhar, sore sudah sampai d Babilonia. Padahal jarak dari Isṭakhar ke Babilonia ini kira-kira 1 bulan, dengan perjalanan kuda yang sangat cepat; 2. Nabi Sulaymān mampu mengeluarkan sumber tembaga; 3. Menguasai bangsa Jin, sehingga dapat mengerjakan mega proyek yang tidak bisa dikerjakan manusia biasa, seperti bangunan yang tinggi, patung besar yang terbuat dari tembaga, kaca, persolen, tempat makanan yang megah, yang memuat makanan untuk 1000 orang, panci yang besar untuk memasak, yang tidak bisa dipindah, dan lain-lainnya. Ibid., Vol. 22, 1488.

[351] Gunung-gunung itu bermacam-macam, ada gunung kapur, emas, lava, perak, pasir, dan gunung hitam, dan lain-lainnya. Ibid., Vol. 22, 1520.

[352] Nabi yang pertama adalah Ādam, lalu Thīth, Idrīs, Nūḥ, Ṣalīh, Hūd, dan Ibrāhīm. Jarak antara Nabi Nūḥ dan Ibrāhīm sekitar 2640 tahun. Ibid., Vol. 23, 1584.

[353] Di antara kuda-kuda Nabi Dāud itu ada kuda Safinah dan Jiyad. Safinah adalah kuda yang ketika berdiri, 3 kakinya tetap tegak, dan satu kakinya menyentuh tanah, kuda yang kencang larinya dan pandai melompat. Sedangkan Jiyad adalah kuda yang larinya cepat dan kencang seperti angin, namun jika berhenti terasa ada rem dan enak bagi penunggangnya. Ibid., Vol. 23, 1613.

[354] Lampu listrik dapat hidup karena ada 2 kawat; kawat air dan api. Kawat air itu sewaktu-waktu akan putus sehingga lampu tidak hidup, tapi kawat apinya jika dipegang, masih ada kontak setrum. Sedangkan jika kedua kawat itu sama-sama mati, maka lampu dan kawat apinya mati. Demikian juga dengan manusia, jika kedua kawat itu bersambung maka hidup manusia itu sempurna. Jika kawat air putus, semua raga manusia tidur, tetapi masih ada nafas, dan jika disambung lagi, maka akan hidup. Tetapi jika kawat api yang putus, maka manusia akan mati. Ibid., Vol. 24, 1652.

[355] *Ṣūr* (sangkakala) itu seperti jurang yang sangat besar dan dalam. Yang bertugas meniup *ṣūr* adalah malaikat Israfil. *Ṣūr* ditiup 2 kali, jarak yang pertama dengan yang kedua itu 40 tahun. Suaranya menggelegar, dahsyat, nyaring, terus-menerus, dan memekakkan telinga. Kala *Ṣūr* ditiup, semua makhluk gemetar, bingung, panik, dan ketakutan. Manusia, hewan, dan tumbuh-tumbuhan berkumpul menjadi satu. Gunung-gunung meletus, runtuh dan rata dengan tanah, bumi bergoncang, sang surya tidak bersinar lagi, bintang-bintang berjatuhan, air lautan bergejolak, ibu-ibu yang menyusui; meninggalkan anaknya, perempuan yang hamil; keguguran dan melahirkan sebelum waktunya, anak-anak beruban sebelum tua, manusia seperti orang mabuk padahal tidak mabuk, itulah hari kiamat. Ibid., Vol. 24, 1664-1665.

[356] Orang-orang mukmin pasti mengalami kemenangan dalam peperangan. Mereka berkorban dengan jiwa, raga, dan harta dalam memperjuangkan agama Islam. Para sahabat yang gugur dalam perang itu berkorban demi Islam dan Nabi Muḥammad. Hal ini juga terjadi pada Nabi Yaḥyā bin Zakarīyā, yang dibunuh orang yang membencinya. Walau Nabi Yaḥyā terbunuh, dari pihak musuh yang tewas ada 70.000 orang. Umat Islam Indonesia, jika ingin mendapat pertolongan Allah, maka harus menjadi mukmin sejati, yang melaksanakan ajaran Allah, dan mencintai Nabi Muḥammad, melebihi siapapun. Ibid., Vol. 24, 1693-1694.

[357] Lafal *istighfār* dalam ayat ini bukan menunjukkan bahwa Nabi Muḥammad itu banyak melakukan dosa, tetapi menjadi teladan bagi umatnya yang banyak dosa. Umat Islam terus

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

(41: 11);[360] dua nabi (41: 13-14);[361] makna *ṣā'iqah* (41: 17);[362] rezeki dan nikmat Allah (42: 19-20);[363] anugerah Allah (42: 49-50);[364] macam-macam wahyu Allah (42: 51); berpasang-pasangan (43: 12); *basmalah* dan doa (43: 13-14); siksa untuk

---

berjuang lahir dan batin dengan memperbanyak *istighfār, tasbīh,* dan *taḥmīd*. Ibid., Vol. 24, 1695-1696.

[358] Allah mengutus 8.000 Nabi dari Banī Isrā'īl, dan 4.000 Nabi dari bangsa lain. Sebagian ahli sejarah mengatakan bahwa jumlah Nabi itu 124.000, dan yang menjadi Rasul sebanyak 313. Ibid., Vol. 24, 1705-1706.

[359] *al-An'ām* terdiri dari unta, sapi, dan kambing. Unta memiliki banyak manfaat, yaitu dapat dijadikan kendaraan, untuk membawa barang-barang apapun dari jarak yang jauh, dagingnya dapat dimakan, dan susunya dapat diminum. Sapi dapat digunakan untuk membajak sawah, dagingnya dimakan, dan susunya diminum. Kambing atau domba, dagingnya dimakan, susunya diminum, bulunya dibuat benang dan ditenun menjadi kain. Pada zaman kini, terkenal dengan sebutan daging kaleng, susu kaleng, kain wool yang bagus dan indah, yang dijual orang kafir, dan yang membeli umat Islam. Ibid., Vol. 24, 1706-1707.

[360] Asap dalam ayat ini adalah uanpnya air. 'Arash itu hinggap dan bertumpu pada air. Allah menggoyang-goyangkan air sehingga keluar busa dan uap. Busa itu kering dan menjadi bumi. Sedang uanpnya naik ke atas dan menjadi asap. Ibid., Vol. 24, 1714.

[361] Nabi yang diutus pada kaum 'Ad adalah Nabi Hūd. Nabi yang diutus pada kaum Thamūd adalah Nabi Ṣāliḥ. Orang-orang uang mendustakan kedua Nabi tersebut berarti mendustakan beberapa Nabi yang ada. Sebab para Nabi yang diutus Allah itu memiliki misi yang sama, yaitu meng-Esa-kan Allah (agama Tauhid). Ibid., Vol. 24, 1715-1716.

[362] Lafal *ṣā'iqah* memiliki beberapa makna, di antaranya: 1. Api yang jatuh dari langit, yang didalamnya ada petir yang menyambar; 2. Mati; 3. Siksa yang pedih; 4. Suara yang sangat keras. Ibid., Vol. 24, 1718.

[363] Rizqi dan nikmat Allah bermacam-macam; bahagia, susah, kaya, dan miskin. Jika manusia kaya semua, hidup pasti tidak enak. Ada manusia yang harus mencangkul, menanam tanaman, menimba air, menyiram air, menjual sayur-mayur, menjadi tukang becak, ojek, tukang rumah, tukang menguras wc, pembuang sampah, juru parker, dan lain-lainnya. Jika manusia ingin menikmati anugerah hidup, dan dia memiliki truk, bis, mobil, motor, dan becak, maka harus ikut menjalankan dan mengendarai sendiri. Manusia yang ingin membuat rumah, maka harus menyapu sendiri, mengecat, memperbaiki, dan membersihkan. Sikap konsumenisme menginginkan masyarakat dunia hidup damai dan merata. Sikap kapitalisme menginginkan masyarakat hidup dalam kemegahan, kekayaan, kemewahan, berlomba-lomba mencari harta, dan kerja keras. Dalam Islam, kemewahan itu boleh asal tidak berlebihan. Kaya juga boleh asal tetap mengindahkan zakat, sadaqah, menafkahkan hartanya di jalan Allah, memperbanyak amal jariyah, dan menolong orang yang membutuhkan. Emas, hasil pertanian, sapi, kambing, kuda, semuanya ada zakatnya. Zakat harus diserahkan kepada yang berhak, yaitu: fakir, miskin, ibnu sabil, 'amil (petugas zakat), orang yang banyak hutang, menebus tawanan yang ditawan musuh, orang yang baru masuk Islam, dan untuk pertahanan Negara. Fakir miskin terhibur hatinya, negara menjadi kuat, pembangunan semakin hebat, dan ketentraman merata dalam masyarakat. Ibid., Vol. 25, 1746-1748.

[364] Allah memberi anugerah kepada manusia berbeda-beda, ada manusia yang memiliki anak, dan ada yang tidak. Ada manusia yang memiliki anak laki-laki semua, ada yang perempuan semua, dan ada yang memiliki anak laki-laki dan perempuan. Nabi yang memiliki anak laki-laki semua adalah Nabi Ibrāhīm, yaitu Nabi Ismail dan Ishaq. Nabi yang memiliki anak perempuan semua adalah Nabi Luth dan Nabi Shu'ayb. Nabi yang memiliki anak laki-laki dan perempuan adalah Nabi Muḥammad. Sedang Nabi yang tidak memiliki anak adalah Nabi Yaḥyā dan 'Īsā. Nabi Muḥammad memiliki 7 putra-putri, 3 putra, yaitu Qāsim, 'Abd Allāh, dan Ibrāhīm, dan 4 putri, yaitu Zaynab, Ruqayyah, Umm Kulthum, dan Fāṭimah. Ibid., Vol. 25, 1763.

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

Fir‘aun (43: 48);[365] *laylat al-qadar* (44: 3);[366] amalan orang Mukmin (44: 29); pohon *zaqqūm* (44: 43-48);[367] ahli surga (46: 14);[368] makna 30 bulan (46: 15);[369] berjihad di jalan Allah (47: 4-5); hewan kurban (49: 1); *Bayt al-Maqdis* (50: 41);[370] jalan langit dan bumi (51: 7-8); zakat dan sedekah (51: 19); berkumpul di surga (52: 21); percaya kepada Allah (52: 26); bacaan setelah bangun tidur (52: 48-49);[371] *Sidrah al-Muntahā* (53: 16-17);[372] *riya'* dan *ta‘ajjub* (53: 32); bintang *shi'rā* (53: 49);[373] kehebatan al-Qur'ān (54: 17);[374] macam-macam sungai di surga

---

[365] Siksa yang diturunkan Allah kepada Fir‘aun dan kaumnya itu bermacam-macam, dan tidak diturunkan sekaligus, tapi bertahap, mulai banjir, penyakit kodok, penyakit belalang, dan lain-lainnya. Ibid., Vol. 25, 1783.

[366] Setiap malam *lailah al-qadar*, Allah menetapkan rencana dalam setahun, baik rizqi, ajal, kemenangan, kekalahan, kebahagiaan, kesulitan, penderitaan, kemudahan, dan lain-lainnya. Ketetapan itu dijelaskan Allah kepada malaikat. Oleh karena itu, orang-orang mukmin sebaiknya bersyukur, bersujud, bertafakkur, dan berdoa di malam tersebut agar mendapatkan nasib yang baik. Ibid., Vol. 25, 1797.

[367] Pohon *zaqqūm* tumbuh di tanah Tihamah, rasanya pahit dan ketar. Karena kekuasaan Allah, pohon *zaqqūm* tumbuh di neraka Jahīm. Ibid., Vol. 25, 1806-1807.

[368] Ahli surga itu bermacam-macam; 1. Pemilik surga (*ulāika aṣḥab al-jannah*); 2. Orang-orang yang dimasukkan ke surge (*wa udkhila al-ladhīna wa ‘amilū al-ṣāliḥāt jannāt*); 3. Orang-orang yang masuk surga (*ulāika yadkhulūna al-jannah*). Urutan ini sesuai dengan keutamaan dan kemulyaan mereka. Ibid., Vol. 26, 1831.

[369] Bayi itu jika dalam kandungan selama 6 bulan, maka masa menyusuinya 24 bulan. Jika di dalam kandungan selama 9 bulan, maka masa menyusuinya selama 21 bulan, sehingga masa hamil dan menyusuinya menjadi 30 bulan. Ibid., Vol. 26, 1833.

[370] Bumi yang paling dekat dengan langit adalah Bait al-Maqdis. Allah mengutus malaikat Israfil untuk memanggil tulang-tulang yang sudah rusak, raga yang sudah terpisah, daging yang hancur, dan rambut yang berserakan untuk berkumpul menerima putusan. Ibid., Vol. 26, 1904.

[371] Siti ‘Aisyah menjelaskan kepada ‘Asim bin Hamid tentang bacaan yang dibaca Nabi Muḥammad setelah bangun tidur, yaitu membaca takbir 10 kali, tahmid 10 kali, tasbih 10 kali, tahlil 10 kali, istighfar 10 kali, lalu berdoa اللهم اغفرلي وارحمني واهدني وارزقني وعافني, dan minta perlindungan dari kesulitan di hari Kiamat. Orang-orang yang menghadiri suatu majlis, lalu berbicara sesuatu yang tiada berguna, sebaiknya membaca doa سبحانك اللهم وبحمدك اشهد ان لااله الا انت استغفرك واتوب اليك sebelum berdiri. Doa ini menjadi pelebur dosa bagi yang membacanya. Ibid., Vol. 27, 1930.

[372] Pada waktu Isrā' Mi‘raj, sebelum mencapai langit yang ke tujuh, Nabi Muḥammad melihat *Sidrah al-Muntahā* yang terlihat seperti tumbuh-tumbuhan yang lebat dan subur, buahnya besar dan banyak, daunnya lebat dan berwarna-warni, indah dan elok, megah dan mengagumkan. Ibid., Vol. 27, 1933.

[373] Bintang *shi'rā* adalah bintang yang dimulyakan dan disembah orang-orang kafir Jahiliyah. Bintang *shi'rā* keluar di waktu panas, dan sangat cepat, biasanya keluar setelah bintang *jawzā*'. Ibid., Vol. 27, 1944.

[374] Kitab-kitab dan buku-buku yang ada di dunia ini tidak mudah dihapalkan seperti halnya al-Qur'ān. Para pendeta Banī Isrā'īl , walaupun pandai dan unggul, tapi tidak ada yang hapal kitab Taurat, dan kalau membaca kitab Taurat, pasti melihatnya. Yang hapal kitab Taurat itu hanya Nabi

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

(54: 54); terulang sebanyak 31 kali (55: 13);[375] dua sumber (55: 50);[376] dua surga (55: 62);[377] bahan bakar kayu (56: 72); perputaran (56: 75-76); alam arwah (57: 8); keturunan para nabi (57: 26-27);[378] Yahudi diusir (59: 2);[379] *ummiyyūn* (62: 2);[380] jumlah langit dan bumi (65: 12);[381] persangkaan yang keliru (66: 10-11); tidak nyaman dan kikuk (68: 51); *'Arash* (69: 17);[382] sabda Nabi Muḥammad (69: 41-42); papan langit (70: 4);[383] hadirnya 5 berhala (71: 23);[384] ilmu Allah (72: 28);

Mūsā, Nabi Hārun, Yusha' b. Nūn, dan Nabi 'Uzayr. Master dan professor tidak banyak yang hapal kecuali al-Qur'ān. Dahulu, kini, hingga akhir zaman, orang-orang yang hapal al-Qur'ān semakin banyak dan bertambah. Tidak hanya orang tua, anak-anak pun berlomba-lomba menghapal al-Qur'ān. Ibid., Vol. 27, 1950.

[375] Ayat ini terulang sebanyak 31 kali. al-Ḥākim meriwayatkan dari Jābir bahwa Rasulullah membaca Q.S. al-Raḥmān [55]: 13; فبأيّ آلاء ربّكما تكذّبان dan ketika sampai pada ayat tersebut, para sahabat hanya diam saja, padahal para Jin menjawab dengan ucapan; ولا بشئ من نعمك ربّنا نكذّب فلك الحمد. Nabi menganjurkan sahabat untuk membaca kalimat tersebut ketika ada yang membaca ayat 31 ini. Imām al-Karzūmī menyatakan bahwa membaca kalimat itu adalah sunnah. Ibid., Vol. 27, 1961.

[376] Dua sumber itu adalah *Tasnīm* dan *Salsabīl*. Ibid., Vol. 27, 1968.

[377] Dua surga itu adalah *'Adan* dan *Na'īm*, atau surga *Firdaus* dan *Ma'wā*. Ibid., Vol. 27, 1971.

[378] Nabi Ādam adalah bapak manusia pertama. Nabi Nūḥ adalah bapak manusia kedua. Nabi Ibrāhīm keturunan Nabi Nūḥ, dan antara Nabi Nūḥ dengan Nabi Ibrāhīm itu ada 10 keturunan, yang akhirnya Nabi-Nabi setelah Ibrāhīm menyatu kepada Nabi Ibrāhīm (dijelaskan lengkap dalam *faidah ukhra*). Semua kitab 4; Zabur, Taurat, Injil, dan al-Qur'ān diberikan kepada para Nabi keturunan Nabi Ibrāhīm, yaitu Nabi Dāud, Mūsā, 'Īsā, dan Muḥammad. Ibid., Vol. 27, 2005.

[379] Orang Yahudi diusir dari negaranya bukan hanya satu kali. Pada masa Nabi Muḥammad Saw, Yahudi diusir dari Madinah, kampung halamannya, ke Syam. Pada masa 'Umar b. Khaṭṭāb juga terusir hingga sampai ke Padang Makhsyar. Ibid., Vol. 28, 2027.

[380] *Ummiyyūn* adalah orang-orang yang tidak bisa menulis dan membaca. *Ummiyyūn* adalah bangsa Arab. *Ummiyyūn* berasal dari kata *ummi* yang bermakna ibu, *Ummiyyūn* adalah bangsa ibu. Ibid., Vol. 28, 2064.

[381] Fakta adanya 7 langit itu bisa dilihat dari peristiwa Mi'raj Nabi Muḥammad yang naik melewati langit hingga yang ke-7. Di langit pertama, Nabi Muḥammad bertemu dengan Nabi Ādam. Di langit kedua, Nabi Muḥammad bertemu dengan Nabi 'Īsā. Di langit ketiga, Nabi Muḥammad bertemu dengan Nabi Yūsuf. Di langit keempat, Nabi Muḥammad bertemu dengan Nabi Idrīs. Di langit kelima, Nabi Muḥammad bertemu dengan Nabi Harun. Di langit keenam, Nabi Muḥammad bertemu dengan Nabi Mūsā. Di langit ketujuh, Nabi Muḥammad bertemu dengan Nabi Ibrāhīm. Sedangkan adanya 7 bumi, masih ada perselisihan diantara ulama. Sebagian ulama berpendapat 7 lapisan bumi. Sebagian yang lain menyatakan, bumi itu 1, dan langit itu 7. Dan langit yang ketujuh itu adalah *suṭh* (atap atau plafon yang paling tinggi). Ibid., Vol. 28, 2093-2094.

[382] Saat ini, *'Arash* dipikul oleh 4 malaikat. Dan pada hari kiamat.*'Arash* itu dipikul oleh 8 malaikat. Ibid., Vol. 29, 2128.

[383] Firman Allah yang berhubungan dengan urusan dunia itu hujan, paceklik, panen, mati, rizqi, dan lain-lainnya. Semua itu berada dalam satu papan langit. Di sana malaikat bertugas, khususnya Jibril. Ibid., Vol. 29, 2135.

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

membaca al-Qur'ān dengan tartil (73: 5); hukum *qiyām al-layl* (73: 20);[385] bacaan di akhir surah al-Qiyāmah (75: 40);[386] aliran air (76: 6);[387] ukuran kaum 'Ād (89: 6-8);[388] meninggal dengan tersenyum (89: 27-30); sumpah (91: 1-10); siang dan malam (92: 1-4); bacaan Nabi Muḥammad (93: 9-11);[389] bacaan setelah surah al-Tīn (95: 1-8);[390] penulis pertama (96: 3-5);[391] pembangkangan Abū Jahal (107: 1-

---

[384] *Waddun, Suwā', Yaghūth, Ya'ūq,* dan *Nasr* adalah nama-nama berhala kaum Nabi Nūḥ. Di antara anak-anak Nabi Ādam itu ada yang bernama *Waddun, Suwā', Yaghūth, Ya'ūq,* dan *Nasr*. 5 saudara ini sangat rukun dan bahagia, jika ada salah satu yang meninggal, maka semuanya merasa terpukul dan sedih. Pada saat itu, setan datang menggoda agar membuat patung saudaranya yang telah meninggal sebagai pelipur lara dan pelepas kangen. Bisikan setan itu sungguh menggoda, dan akhirnya mereka membuat 5 patung saudara. Hari berganti minggu, minggu berganti bulan, bulan berganti tahun, tahun berganti dasa, dasa berganti abad, patung itu tidak hanya menjadi peringatan dan pengingat, namun menjadi persembahan. Mereka menyembah patung dan berhala yang dibuatnya sendiri. Patung Jenderal Soedirman, Soekarno, Moh. Hatta, Pattimura, dan lain-lainnya juga banyak dipajang di Indonesia untuk mengenang jasa dan penghormatan, bukan untuk disembah. Bisri Mustofa mengatakan seandainya menjadi ahli waris mereka, maka akan menyerukan kepada pemerintah agar patung-patung tersebut dimusnahkan. Akan lebih baik dan terhormat, jika-nama-nama orang yang berjasa itu dibuat nama sekolah atau masjid, misalnya Sekolah Jenderal Soedirman, atau Masjid Soekarno. Ibid., Vol. 29, 2147-2148.

[385] Pada awal Islam, *qiyām al layl* itu wajib. Para sahabat melakukan *qiyām al layl* dengan hati-hati. Kadangkala waktu semalam digunakan untuk salat, sehingga tidak diketahui berapa rakaat salat yang telah dilakukannya. Kaki yang bengkak karena lamanya berdiri, jidat yang hitam karena lamanya bersujud sudah tidak dirasakannya. Akhirnya Allah memberi keringanan dengan hanya mewajibkan salat 5 waktu, dan *qiyām al- layl* boleh dilakukan sekedarnya saja. Musthofa, *al-Ibrīz,* Vol. 29, 2165.

[386] Ketika Nabi Muḥammad membaca akhir surat al-Qiyāmah, maka diteruskan dengan bacaan سبحانك اللهم بلى. Ibid., Vol. 29, 2181-2182.

[387] Pipa dan pancoran air yang dialirkan kemana-mana itu sudah ada di Indonesia sejak 100 tahun yang lalu. Di surga, sudah berjalan ribuan tahun yang lalu. Aliran air yang berada di Indonesia ini secara tidak langsung digerakkan Allah untuk meniru yang berada di surga. Ibid., Vol. 29, 2182-2183.

[388] Dalam tafsir *Jalālayn* dijelaskan, tingginya kaum 'Ad itu mencapai 400 *dhirā*', dan yang paling pendek 300 *dhirā'*. Ibnu 'Arab mengatakan bahwa pendapat itu tidak benar, karena ada hadits yang sahih yang menyatakan bahwa tinggi Nabi Ādam itu 60 *dhirā'*, dan manusia setelah Nabi Ādam itu bertambah pendek. Satu *dhira'* itu menurut ukuran saat ini adalah setengah meter. Berarti, tinggi Nabi Ādam itu 30 meter. Ibid., Vol. 30, 2234.

[389] Setelah membaca surat *al-Ḍuḥā*, Nabi Muḥammad mengakhiri dengan bacaan takbir. Oleh karena itu, disunnahkan membaca *takbīr* (*Allāh Akbar*) atau *tahlīl* dan *takbīr* (*Lā ilāha illā Allāh wa Allāh Akbar*) setelah membaca surat *al-Ḍuḥā*. Ibid., Vol. 30, 2245.

[390] Setelah membaca surat al-Tīn, disunnahkan membaca *Balā wa anā 'alā dhālik min al-shahidīn* baik di dalam salat maupun di luar salat. Ibid., Vol. 30, 2248.

[391] Orang yang pertama bisa menulis adalah Nabi Idrīs. Ibid., Vol. 30, 2248-2249.

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

7); keistimewaan surah al-Ikhlāṣ (112: 1-4);[392] manfaat surah al-Falaq (113: 1-5); manfaat surah al-Nās (114: 1-6).[393]

e. Kandungan Tafsir dalam *Ḥikāyah*

Terma *ḥikāyah* disebutkan dalam *al-Ibrīz* sebanyak 5 kali. Penjelasan yang disampaikan menggunakan terma ini yang mengandung kisah (dongeng) atau peristiwa yang disertakan dengan keanehan, kesaktian, dan hal-hal menakjubkan lainnya, seperti kisah tentang Nabi Samuel, Ṭāluṭ, dan Jālut (2: 247); peperangan Raja Ṭāluṭ dan Jālut (2: 252); doa Nabi ‘Īsā (5: 115); pembaca kitab Injil (85: 1-7); pasukan gajah (105: 1-5).

Kisah tentang Nabi Samuel, Ṭāluṭ, dan Jālut diungkap Bisri ketika menjelaskan Q.S. al-Baqarah [2]: 247, di mana ketika Ṭāluṭyang terpilih sebagai raja, mendapat warisan peti peninggalan Nabi Mūsā dan Nabi Hārun. Ketika Banī Isrā’īl berkumpul di satu tempat, ada sebuah peti yang besar, panjangnya 3 *dhirā’* dan lebarnya 2 *dhirā’*, yang berterbangan di angkasa. Ketika turun di hadapan Raja Ṭāluṭdan dibuka, isi peti itu terdiri dari kitab Taurat yang asli, terompah Nabi Mūsā, kendaraan, sorban, dan lain-lainnya. Banī Isrā’īl percaya dan ikut berperang bersama Raja Ṭāluṭuntuk melawan Raja Jālut.[394]

Sementara pada saat menafsirkan Q.S. al-Baqarah [2]: 252, Bisri menceritakan peperangan Raja Ṭāluṭdan Jālut. Di antara salah seorang tentara

---

[392] Di antara hadis yang menjelaskan keistimewaan surat al-Ikhlās adalah hadis dari Sahal b. Sa‘d al-Sa‘idī, yang menyatakan bahwa jika seseorang masuk ke dalam rumah, maka harus mengucapkan salam. Jika tidak ada orang, maka harus mengucap salam kepada Rasulullah, membaca sholawat, dan membaca surat al-Ikhlas, inn shā’ Allāh rizkinya lancar. Ibid., Vol. 30, 2267.

[393] Nabi Muḥammad pernah mendapat serangan sihir, lalu Nabi membaca dua surat yang terkenal 2 *ta‘awwudh* atau *mu’awwidhatayn*, yaitu al-Falaq dan al-Nās. Ibid., Vol. 30, 2268.

[394] Ibid., Vol. 2, 96.

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

Raja Ṭāluṭada tentara yang bernama Isha yang memiliki 13 anak, yang bungsu bernama Dāud dan belum baligh. Ketika Raja Ṭāluṭmasih menjabat sebagai raja, Ṭāluṭmemnyelenggarakan sayembara "Siapa yang berani membunuh Raja Jālut, maka akan dijadikan menantu dan mendapat separuh kerajaan." Awalnya, tidak ada seorangpun yang berani mendaftarkan diri untuk membunuh Jālut, karena Jālut adalah seorang yang kuat, kejam, bengis, diktator, dan luar biasa. Namun, ditengah keresahan tersebut, seorang pemuda yang bernama Dāud menyanggupinya untuk membunuh Jālut, dan Jālut terbunuh di tangan Dāud. Ketika raja Ṭāluṭmeninggal dunia, Dāud diangkat menjadi raja yang agung, berani, dan berwibawa. Di samping seorang raja, Dāud juga seorang nabi yang dipercaya memegang amanah kitab Zabur untuk disampaikan kepada umatnya dan memiliki suara yang merdu. Pemerintahan selanjutnya diteruskan putranya, Nabi Sulaymān yang menguasai dunia, baik manusia sendiri, jin, dan hewan, nabi yang paling kaya di antara nabi-nabi yang lain.[395]

Contoh penggunaan terma *ḥikāyah* dalam Q.S. al-Māidah [5]: 115 digunakan Bisri untuk menjelaskan doa Nabi 'Īsā, di mana setelah Nabi 'Īsā berdoa kepada Allah agar diturunkan makanan dari langit, maka Malaikat turun dari langit dengan membawa hidangan berupa 7 roti dan 7 ikan. Kaum Hawārīyūn kemudian memakannya hingga kenyang. Nabi 'Īsā berpesan, agar jangan berlebih-lebihan dan menyimpan makanan tersebut hingga esok hari. Seseorang

[395] Ibid., Vol. 2, 99.

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 mereka melanggar pesan Nabi ‘Īsā, dan akhirnya dikutuk menjadi kera dan babi.[396]

Terma *ḥikāyah* dalam penafsiran Q.S. al-Burūj [85]: 1-7 dimanfaatkan Bisri untuk menceritakan pembaca kitab Injil. Kira-kira 70 tahun sebelum terutusnya Nabi Muḥammad, ada seorang penganut Nabi ‘Īsā yang benar-benar beriman dan selalu membaca kitab Injil. Dia menjadi pelayan di rumah orang kafir. Pada waktu senggang, dia selalu membaca kitab Injil. Pada saat dia membaca kitab Injil, terpancar cahaya di wajahnya, dan hal ini diketahui putri sang majikan, yang langsung melapor pada ayahnya. Sang majikan penasaran, dan bertanya pada pelayannya, namun sang pelayan tidak mengakuinya. Setelah didesak, sang pelayan mengaku bahwa dia membaca kitab Injil. Sang majikan mengikuti agama pelayannya dan beriman kepada Nabi ‘Īsā. Demikian juga, famili dan keluarganya yang berjumlah 87 orang, baik laki-laki maupun perempuan ikut agama Nabi ‘Īsā. Melihat hal tersebut, orang kafir marah dan membuat lubang yang dipenuhi kayu, serta mengancam kepada 87 orang itu untuk kembali kepada agama mereka. Dan jika tidak mau kembali murtad, maka akan dijebloskan ke dalam lubang yang panas tersebut. Mereka tetap pada pendiriannya, beriman kepada Nabi ‘Īsā sebanyak 77 orang, sedangkan yang 10 orang kembali kepada agama semula.[397]

Selanjutnya, terma *hikāyah* dalam penafsiran Q.S. al-Fīl [105]: 1-5 digunakan Bisri untuk menceritakan peristiwa yang terjadi pada tahun kelahiran Nabi Muḥammad yang dinamakan tahun gajah, karena sejak Nabi Ibrāhīm,

---

[396] Ibid., Vol. 7, 325.
[397] Ibid., Vol. 30, 2223-2224.

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

Kakbah menjadi sentral kedatangan tamu dari berbagai mancanegara dalam setiap tahun. Pada waktu itu, Raja Abrahah yang beragama Nasrani, membangun gereja yang megah di Yaman, sebagai saingan Kakbah, dengan tujuan orang-orang yang berbondong-bondong ke Kakbah di Mekah, beralih perhatian menuju gereja di Yaman. Keinginan Abrahah terwujud, gereja menjadi ramai, dan Kakbah menjadi sepi. Hal ini membuat salah seorang penduduk Mekah sakit hati kepada Abrahah, dia pergi ke Yaman dan membuang hajat di gereja. Peristiwa ini membuat Abrahah murka, dan menyiapkan 1000 gajah dan 60.000 tentara untuk menyerang Mekah. Gajah yang paling besar bernama Mahmud. Allah mengutus burung-burung Ababil yang membawa batu yang panas dari neraka, mengamuk, dan melempar balatentara Abrahah sehingga kocar-kacir tidak karuan. Raja Abrahah mengalami siksa yang pedih, mulai dari jari-jari tangannya yang hilang satu persatu, badan yang remuk redam, nanah dan darah yang bercucuran, yang akhirnya tewas dengan tragis. Penduduk Mekah tidak menghalangi peristiwa yang terjadi, namun mengungsi ke gunung-gunung agar terhindar dari murka Allah.[398]

f. Kandungan Tafsir dalam *Tanbīhān*

Terma *tanbīhān* disebutkan 2 kali dalam *al-Ibrīz*, yaitu ketika Bisri menjelaskan Q.S. al-Nisā' [4]: 59 dan Q.S. al-Maidah [5]: 24. Terma *tanbīhān* dimaksudkan untuk menjelaskan peringatan-peringatan yang terkandung dalam ayat yang ditafsirkannya. Misalnya ketika Bisri menafsirkan Q.S. al-Maidah [5]: 24, Bisri menyatakan bahwa ayat ini memberi dua peringatan. *Pertama*, manusia yang hidup di seluruh alam ini, walaupun diusahakan untuk bersatu dengan cara

[398] Ibid., Vol. 30, 2260-2261.

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

apapun dan bagaimanapun, tidak mungkin terjadi. *Kedua*, manusia selama masih memiliki badan, maka tidak mungkin hidup di selain bumi yang ditempatinya. Jika ada seseorang yang ingin hidup di bulan dan bintang, itu adalah haknya dan terserah saja, namun tetap tidak akan kuat menjalaninya, alam terus berputar dan tunggu aja perkembangannya. Allah Yang Maha Tahu.[399]

g. Kandungan Tafsir dalam *Mujarrab*

Terma *mujarrab* digunakan Bisri 1 kali *al-Ibrīz*, yaitu: Q.S. al-Naḥl [16]: 69, di mana Bisri menjelaskan manfaat madu sebagai obat yang manjur. Madu jika dicampur dengan perasan jahe bisa menyembuhkan sakit perut. Madu samin dan telur ayam kampung, jika dimasak seperti sarikoyo bisa menjadi obat awet muda, dan tenaga kembali muda lagi.[400]

h. Kandungan Tafsir dalam *Fāidatāni*

Istilah *fāidatāni* juga disebutkan 1 kali dalam *al-Ibrīz*, yaitu ketika Bisri menafsirkan Q.S. al-Naḥl [16]: 92 yang dimanfaatkan untuk menjelaskan cerita Rabṭah binti Sa‘d b. Tim dan solidaritas orang-orang kafir Mekkah. Menurut Bisri, ayat ini memiliki dua faidah. *Pertama*, perempuan yang disindir dalam ayat ini adalah Rabṭah binti Sa‘d b. Tim, seorang wanita Mekah yang terkenal. Setiap hari, Rabṭah menenun, setelah selesai, lalu dilepas dan ditenun lagi, demikian seterusnya setiap hari. *Kedua*, orang-orang kafir Mekah jika telah berjanji setia dan siap membantu kepada suatu kabilah, maka mereka akan menepati janjinya, dan membela dengan segenap raga kepada kabilah tersebut kala diserang musuh,

[399] Ibid., Vol. 8, 407.
[400] Ibid., Vol. 14, 805.

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

walaupun kabilah yang dilawannya itu lebih kuat dan berpengaruh. Namun hal itu berbanding balik, jika kabilah yang menjadi temannya itu memeluk Islam, mereka memusuhinya dan menyerangnya dengan kejam, dan selalu mengingkari janji.[401]

i. Kandungan Tafsir pada *Far'un*

Terma *far'un* hanya digunakan satu kali oleh Bisri, yaitu ketika menafsirkan Q.S. Maryam [19]: 58. Terma ini dimaksudkan untuk menjelaskan kandungan hukum yang terdapat dalam ayat. Bisri menyatakan bahwa para ulama berpendapat jika seseorang mendengar bacaan al-Qur'ān dengan khusyuk dan menangis, maka hukumnya sunnah.[402]

j. Kandungan Tafsir dalam *Mas'alah*

Terma *mas'alah* disebutkan 6 kali dalam *al-Ibrīz*, yaitu dalam Q.S. al-Nūr [24]: 27, Q.S. al-Nūr [24]: 28, Q.S. al-Nūr [24]: 30, Q.S. al-Nūr [24]: 31, Q.S. al-Najm [53]: 39, dan Q.S. al-Mumtahanah [60]: 10. Terma ini dimaksudkan untuk menjelaskan permasalahan-permasalahan baik yang bersumber dari implikasi pemahaman redaksi ayat maupun permaalahan yang berhubungan dengan masalah *fiqhīyah*.

Misalnya ketika Bisri menafsirkan Q.S. al-Nūr [24]: 27. Di sini Bisri menjelaskan permasalahan tentang idealnya mengucap salam ketika bertamu. Jika seseorang bertamu ke rumah orang lain, yang mana yang harus didahulukan, apakah minta ijin ataukah mengucap salam? Bisri menyatakan, hal tersebut harus di-*tafḍīl* (dicari yang paling utama) terlebih dahulu sesuai situasi. Jika ingin

[401] Ibid., Vol. 16, 816.
[402] Ibid., Vol. 16, 957.

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

kelihatan megah dan mulya maka ucapan salam lebih utama didahulukan, dengan ungkapan "Assalamu'alaikum, lalu permisi, yang dijawab dengan Wa'alaikum salam, lalu silahkan." Jika tidak ada niat apa-apa, maka lebih baik meminta ijin dahulu lalu mengucap salam dengan ucapan "Permisi lalu Assalamu'alaikum, yang dijawab dengan silahkan, lalu Wa'alaikum salam.[403] Sementara ketika menafsirkan Q.S. al-Nūr [24]: 28, Bisri menjelaskan tentang permasalahan memasuku rumah orang lain. Menurutnya, minta ijin masuk rumah harus dilakukan jika tidak ada uzur. Namun jika keadaaan darurat, mislanya kebakaran, banjir, dan lain-lainnya, maka tamu yang akan menolong tidak perlu meminta ijin, dan harus segera bertindak untuk membantu orang yang terkena musibah. Hal ini juga berlaku di kantor dan tempat-tempat umum yang lain.[404]

Lebih lanjut, ketika Bisri menafsirkan Q.S. al-Nūr [24]: 30, Bisri menjelaskan permasalahan melihat perempuan. Menurutnya, orang laki-laki haram melihat perempuan. Sementara lafal *min abṣārihim* yang diawali dengan huruf *min* menunjukkan bahwa melihat sesuatu yang tidak dihalalkan tanpa sengaja itu hukumnya dimaafkan.[405]

Untuk Q.S. al-Nūr [24]: 31, Bisri menggunakan terma *mas'alah* untuk menjelaskan permasalahan melihat wajah dan telapak tangan perempuan lain, serta pemakaian gelang kaki. Menurutnya, maksud dari kalimah *illā mā ẓahara minhā* itu adalah wajah dan tangan, sesuai dengan yang dijelaskan dalam *Tafsīr al-Jalālayn*. Melihat wajah dan telapak tangan perempuan lain tanpa

[403] Ibid., Vol. 18, 1140.
[404] Ibid., Vol. 18, 1141.
[405] Ibid., Vol. 18, 1142.

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

menimbulkan fitnah itu tetap hukumnya haram, hal ini yang menjadikan perempuan Arab di Mekah menutup semua anggota tubuhnya tanpa terkecuali. Sedang kalimat *wa lā yaḍribna bi arjulihinna* itu mengandung makna bahwa memakai gelang kaki hingga menimbulkan suara gemerincing dengan sengaja menarik perhatian laki-laki hukumnya haram. Mendengar suara gemerincingnya juga haram. Namun jika tidak ingin menarik perhatian laki-laki, maka hukumnya boleh. Suara perempuan saja bukan aurat, apalagi suara gelang kaki yang gemerincing.[406]

Penjelasan dengan terma *mas'alah* berikutnya pada Q.S. al-Najm [53]: 39. Di sini Bisri menjelaskan tentang permasalahan syafaat dari amal perbuatan orang lain. Pembahasan syafaat ini dibahas secara panjang lebar oleh Bisri dengan diawali sebuah pertanyaan, Apakah seseorang itu dapat mengambil manfaat dari amal perbuatan orang lain, di luar amal perbuatannya sendiri? Golongan orang yang ingkar terhadap *nāsikh mansūkh* menjawab: "Tidak bisa dengan alasan ayat ini."

Orang yang percaya terhadap adanya syafaat para nabi dan orang-orang saleh menjawab: "Bisa, berdasarkan dalil yang kuat. Ibn 'Abbās mengatakan bahwa ayat ini *mansūkh* dengan surat al-Ṭūr ayat 21. Imām Kurkhī berpendapat bahwa ayat ini umum, yang dikhususkan (*takhṣiṣ*) dengan dalil *khās*, surat al-Ṭūr ayat 21, dan hadits *Idhā māta ibn Ādam inqaṭa'a 'amaluh illā thalath*. Dalil-dalil yang mengatakan bahwa manusia dapat manfaat dari selain amal perbuatannya sendiri, sebagai berikut: 1. Manusia dapat mengambil manfaat sebab doa orang

[406] Ibid., Vol. 18, 1144-1145.

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

lain (*intifa' bi 'amal al-khayr*); 2. Nabi Muḥammad memberi syafaat kepada ahli *mawqif* dan penduduk surga; 3. Nabi Muḥammad memberi syafaat kepada orang yang melakukan dosa besar, sehingga bisa keluar dari neraka; 4. Malaikat itu berdoa dan membaca istighfar untuk penduduk bumi; 5. Allah itu Maha Berkehendak untuk mengeluarkan orang-orang yang tidak memiliki amal perbuatan baik sedikitpun dari neraka; 6. Anak-anak orang mukmin yang meninggal sebelum baligh dapat berkumpul dengan bapak ibunya di surga; 7. Kisah dua anak yatim yang ditolong Nabi Khidr karena bapak ibunya adalah orang-orang yang saleh; 8. Mayit mendapatkan manfaat sedekah dari orang yang masih hidup. Berdasarkan hadis Nabi Muḥammad: Seorang laki-laki berkata kepada nabi Muḥammad: Ibuku telah meninggal, apakah dia akan mendapatkan pahala dari sedekah yang saya keluarkan? Nabi menjawab: "Ya." (*Qāla Rajul li al-Nabī Ṣallā Allā 'alayh wa sallam: Iqtatalat nafsahā fahal lahā ajrun in taṣaddatu 'anhā? Qāla: Na'am*); 9. Menghajikan orang tua (kewajiban haji) dapat dilakukan anak-anaknya atau orang lain (haji *Badal*); 10. Haji *manẓūr* dan puasa *manẓūr* dapat gugur bagi mayit; 11. Hutang mayit yang dilunasi ahli warisnya, Abū Qatādah melunasi hutang keluarganya yang meninggal; 12. Menemani salat orang yang sholat sendirian, walaupun *i'ādah* (sudah salat); 13. Orang yang memiliki hutang bisa bebas, setelah hutangnya dilunasi keluarganya; 14. Tetangga yang baik dan saleh juga dapat memberi manfaat, baik semasa hidup maupun setelah meninggal. [407]

[407] Ibid., Vol. 27, 1941-1942.

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 ketika menafsirkan Q.S. al-Mumtahanah [60]: 10, Bisri menjelaskan tentang problematika hukum jika wanita yang akan telah dinikahi itu murtad? Menurutnya, hukumnya adalah yang perempuan wajib mengembalikan mas kawin yang telah diterima dari suaminya.[408]

k. Kandungan Tafsir dalam *Sharaḥ*

Terma *sharaḥ* digunakan 2 kali oleh Bisri, yaitu pada penafsiran Q.S. al-Naml [27]: 4 dan 6. Pada Q.S. al-Naml [27]: 4, Bisri menjelaskan kegelisahannya akan fenomena keberagamaan yang terjadi pada saat itu, di mana ia mempunyai pandangan bahwa masa saat itu adalah masa kebablasan dan merajalela. Semua orang sudah tahu bahwa minuman keras itu haram, tetapi tetap digunakan dengan alasan untuk obat. Sudah tahu, menggunakan uang koperasi itu haram, tetapi tetap dilakukan dengan alasan untuk membantu orang yang membutuhkan. Dan, sudah tahu zina itu haram, tetapi tetap dilaksanakan dengan alasan perjuangan.[409]

Selanjutnya untuk penafsiran Q.S. al-Naml [27]: 6, Bisri menjelaskan tentang kondisi psikologis Nabi Muḥammad yang merasa berat untuk menerima al-Qur'an, karena al-Qur'an memuat perintah dan larangan yang sangat berat.[410]

l. Kandungan Tafsir dalam *Khātimah*

Terma *khātimah* digunakan 1 kali oleh Bisri, yaitu pada saat menafsirkan Q.S. Yāsīn [36]: 83. Menurut Bisri, ayat ini membahas tiga pokok masalah, yaitu:

---

[408] Ibid., Vol. 28, 2052.
[409] Ibid., Vol. 19, 1252.
[410] Ibid., Vol. 19, 1253.

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

sifat-sifat yang menunjukkan Ke-Esa-an Allah, risalah, adanya hari kebangkitan (*ba'ath* dan *hashar*).[411]

m. Kandungan Tafsir dalam *Keterangan*

Terma *keterangan* yang digunakan 8 kali oleh Bisri dalam proses penafsirannya, dimaksudkan untuk menjelaskan makna kata, permasalahan fikih, dan cerita. Dalam Q.S. al-Raḥmān [55]: 31, Bisri menjelaskan tentang sebab manusia dan jin mendapat julukan berat dua. Hal itu karena manusia dan jin termasuk makhluk yang taklif (beban), hal ini berbeda dengan hewan, batu, dan lainnya.[412] Sedangkan ketika menafsirkan Q.S. al-Raḥmān [55]: 54, Bisri menjelaskan makna *istabraq* dan *sundus*. Menurutnya, *istabraq* adalah sutra yang tebal, mengkilap, dan halus. Sedangkan *sundus* adalah sutra yang tipis, mengkilap, dan halus.[413] Q.S. al-Wāqi'ah [56]: 82; Rizqi hujan. Rizqi hujan harus disyukuri bukan dikufuri dan dicela. [414] Selanjutnya, ketika menafsirkan Q.S. al-Wāqi'ah [56]: 86, Bisri menjelaskan bahwa fungsi kata *lawlā* yang kedua menjadi *tawkīd* (penguat).[415]

Terma *keterangan* dalam Q.S. al-Mumtahanah [60]: 10, digunakan Bisri untuk menjelaskan hukum pernikahan, di mana jika dalam pernikahan mempelai sama-sama kafir, lalu suami masuk Islam, maka pernikahan itu batal. Namun, jika dalam masa *iddah* istri masuk Islam, maka boleh kembali menjadi suami istri.[416] Dalam Q.S. al-Taghābun [64]: 9, Bisri menjelaskan makna *al-taghābun*, yaitu

[411] Ibid., Vol. 23, 1570.
[412] Ibid., Vol. 27, 1964.
[413] Ibid., Vol. 27, 1969.
[414] Ibid., Vol. 27, 1987.
[415] Ibid., Vol. 27, 1988.
[416] Ibid., Vol. 28, 2052.

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

persediaan jamuan Allah untuk orang-orang yang masuk surga. Jumlah jamuan itu sesuai dengan jumlah manusia yang ada di alam dunia. Jika persediaan itu 100 jamuan, ternyata yang masuk surga hanya 50, maka orang yang masuk surga itu, selain mendapatkan bagiannya sendiri, juga mendapat bagian orang lain yang tidak masuk surga. Hal ini juga sama dengan persediaan walimah pernikahan yang telah menyediakan menu sate, gulai, buah, jajan, dan lain-lainnya, untuk 100 orang, ternyata yang hadir hanya 50 orang.[417]

Terma *keterangan* dalam Q.S. al-Mulk [67]: 8 digunakan Bisri untuk menceritakan Padang Makhshar, di mana pada hari kiamat, neraka ditarik menuju Padang Mahsyar dengan 1000 kendali seperti hewan. Setiap kendali dipegang 70.000 malaikat. Neraka jahanam sangat marah sehingga seakan-akan terlepas dari kendali.[418] Sedangkan dalam penafsiran Q.S. al-Mudaththir [74]: 6, Bisri menggunakan terma *keterangan* untuk menjelaskan makna pemberian. Menurutnya, pemberian itu ada 2, yaitu pemberian tidak mengharapkan imbalan, dan pemberian dengan imbalan, pemberian yang kedua ini dilarang Nabi Muḥammad. [419]

n. Kandungan tafsir dalam *Fāidah al-Ukhrā*

Terma *fāidah al-ukhrā* digunakan Bisri hanya 1 kali, yaitu ketika menafsirkan Q.S. al-Ḥadīd [57]: 26-27. Di sini terma *fāidah al-ukhrā* difungsikan untuk menjelaskan tentang silsilah 10 keturunan Nabi Ibrāhīm dari Nabi Nūḥ hingga Nabi Muḥammad. Nama lengkap Nabi Ibrāhīm adalah Ibrāhīm bin Tārakh

[417] Ibid., Vol. 28, 2081.
[418] Ibid., Vol. 29, 2107-2108.
[419] Ibid., Vol. 29, 2167.

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) bin Nākhūr (2) bin Shārugh (3) bin Arghū (4) bin Fāligh (5) bin ‘Ābir (6) bin Ṣāliḥ (7) bin Faynān (8) bin Arfahshad (9) bin Shām (10) bin Nūḥ (11) bin Lamak (12) bin Mutawashliḥ (13) bin Ukhnūkh (14) bin Yārīd (15) bin Mahlāīl (16) bin Qaynān (17) bin Anūsh (18) bin Shīth (19) bin Ādam (20).

Silsilah yang menyatakan bahwa nabi-nabi setelah Nabi Ibrāhīm itu adalah keturunan Nabi Ibrāhīm, sebagai berikut: [1] Yūsuf bin Ya‘qūb b. Isḥāq b. Ibrāhīm; [2] Ayyūb b. Amūṣ b. Tārakh b. Rūm b. ‘Īṣ b. Isḥāq b. Ibrāhīm; [3]. Shu‘ayb b. Ṣayfūn b. ‘Ayfā b. Nābith b. Madyan b. Ibrāhīm; [4]. Mūsā dan Ḥārūn b. ‘Imrān b. Yaṣhur b. Qāhith b. Lāwā b. Ya‘qūb b. Isḥāq b. Ibrāhīm; [5]. Ilyās b. Yāsīn b. Fanḥās b. ‘Ayzār b. Ḥārūn b. ‘Imrān b. Yaṣhur b. Qāhith b. Lāwā b. Ya‘qūb b. Isḥāq b. Ibrāhīm; [6]. Sulaymān b. Dāwūd b. Ayshā b. ‘Ūfīdh b. Yū’idh b. Salmūn b. Yakhshaun b. ‘Aminūdhab b. Rimm b. Ḥaḍrūn b. Bāriṣ b. Yahūdhā b. Ya‘qūb b. Isḥāq b. Ibrāhīm; [7]. Yaḥyā b. Zakariyā b. Yūhiya b. Adan b. Muslim b. Ṣadūq b. Yaḥsān b. Dāwud b. Sulaymān b. Muslim b. Ṣadīqah b. Nākhūr b. Salūm b. Thahfāsāṭ b. Ababā b. Rajī’am b. Sulaymān b. Dāwūd b. Ayshā b. ‘Ūfīdh b. Yū’idh b. Salmūn b. Yakhshaun b. ‘Aminūdhab b. Rimm b. Ḥaḍrūn b. Bāriṣ b. Yahūdhā b. Ya‘qūb b. Isḥāq b. Ibrāhīm; [8] ‘Īsā b. Maryam binti ‘Imrān b. Sāhim b. Amūr b. Maythān b. Hizqīl b. Iḥrīf b. Bu’ām b. ‘Azāziyā b. Amṣiyā b. Nāwus b. Nūthā b. Bāriḍ b. Yahūthāfāṭ b. Rādim b. Ababā b. Rajī’am b. Sulaymān b. Dāwud b. Ayshā b. ‘Ūfīdh b. Yū’idh b. Salmūn b. Yakhshaun b. ‘Aminūdhab b. Rimm b. Ḥaḍrūn b. Bāriṣ b. Yahūdhā b. Ya‘qūb b.

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

Isḥāq b. Ibrāhīm; [9]. Ismāīl b. Ibrāhīm; Nabi Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Muṭallib b. Ismāīl bin Ibrāhīm.[420]

o. Kandungan Tafsir dalam *Tatimmah*

Terma *tatimmah* yang digunakan 1 kali oleh Bisri ketika menafsirkan Q.S. al-Nās [114]: 4 difungsikan untuk membahas tentang predikat setan. Setan mendapat predikat *al-khannās* (*ngelibeti*), karena setan itu selalu menggoda hati umat manusia, sehingga memiliki keraguan. Manusia yang selalu berzikir kepada Allah, maka setan akan lari dan tidak berani menggoda manusia. Namun manusia yang selalu lupa kepada Allah, dan tidak melantunkan zikir, maka setan selalu menghantui dan menggodanya terus menerus.[421]

Dari data di atas, dapat disimpulkan bahwa Bisri tidak konsisten dalam menerapkan *technical terms* untuk menaungi penafsirannya. Meskipun 15 *technical term* yang berupa *qiṣṣah*, *tanbīh*, *muhimmah*, *fāidah*, *hikāyah*, *tanbīhān*, *mujarrab*, *fāidatān*, *far‘un*, *mas’alah*, *sharḥ*, *khātimah*, *keterangan*, *fāidah ukhrā*, dan *tatimmah* ini secara semantik memiliki pengertian yang berbeda, namun dalam proses penafsirannya, Bisri sepertinya tidak mengklasifikasikan isu-isu penafsirannya secara ketat dalam *technical terms* yang dirancang. *Qiṣṣah* dan *hikayat* misalnya, keduanya sama-sama dimaksudkan untuk mengeksplorasi cerita-cerita yang berhubungan dengan ayat-ayat yang ditafsirkan. Sementara, terma *tanbih* juga digunakan untuk menjelaskan tentang cerita-cerita historis, di

[420] Ibid., Vol. 27, 2006.
[421] Ibid., Vol. 30, 2269.

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

samping tentang *nasikh-mansukh*, *qirā'ah*, *asbāb al-nuzūl*, penjelasan kata, maupun sasaran (*khiṭāb*) ayat.

Hal ini tak jauh berbeda dengan terma *muhimmah*, di mana juga digunakan untuk menjelaskan tentang cerita-cerita historis, *asbāb al-nuzūl* (18:28, 36:77, dan 92: 17-18), makna kata (36:1), dan *qirā'ah.* Demikian halnya dengan terma *fāidah* ternyata juga digunakan untuk menjelaskan terntang cerita (3:35-36, 3:37, dan 4:171) dan makna kata (7:205, 19:57, dan 41:17). Hal ini juga terjadi dalam terma *keterangan* yang digunakan untuk menjelaskan cerita yang berhubungan dengan ayat (64:9 dan 67:8) dan makna kata (55:54).

Meskipun demikian, paling tidak ada beberapa hal yang menjadi perhatian Bisri dalam penafsiran eksploratifnya: [1] Perhatian terhadap *asbab al-nuzūl*. Bisri hampir selalu menyebutkan peristiwa-peristiwa yang melatarbelakangi turunnya ayat.[422] [2] Perhatian pada kisah. Bisri banyak sekali menjelaskan cerita-cerita nabi dan umat terdahulu sebelum masa Nabi Muḥammad dalam penafsirannya, terutama dalam penjelasan *qiṣṣah* dan *hikayat*. Dalam diskursus ilmu tafsir, cerita seperti ini diistilahkan dengan *isrā'ilīyah.* Meskipun ada ulama yang memperbolehkan dimanfaatkannya *isrā'ilīyah* sebagai penafsiran, namun sayangnya cerita-cerita itu oleh Bisri disampaikan tanpa menyertakan jalur transmisi (*sanad*) periwayatan yang berujung pada narator cerita. Bisri juga tidak

[422] Seperti ketika menafsirkan Q.S. al-Rūm [30]: 1-7: *Sebabe tumurune ayat iki miturut keterangane mufassirin mengkene: Persia perang lawan Rumania. Kolo iku Persiaiku Majusi yembah geni lan Rumania iku Ahli Kitab (Nasara). Wong-wong kafir Mekah podo ngarep-ngarep Persia menang mergo podo nyembahe berholo. Sebalike wong-wong Islam ngarep Rumania menang jalaran podo-podo Ahli Kitab. Dumadaan Persia menang, Rumania kalah. Kuffar Mekah banjor podo bunga-bunga lan podo ngece wong-wong Islam. wong-wong kafir podo celatu: Hei wong-wong Islam! Konco-koncoku menang, konco-koncomu kalah. Besok emben bakale iyo koyo ngunu, aku kabeh menang, siro kabeh kalah.Sayyidina Abū Bakr al-Shiddiq mangsuli, dawuhe: Siro kabeh ojo bunga-bunga, sakdilukmane! Tunggu sak jerune pitong tahun, Persia pasti hancor. Ingson wes didawuhi Nabi Muḥammad. Dawohe Nabi mesti benere.* Ibid., Vol. 30, 1378-1379.

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

melakukan kritik tentang keabsahan cerita tersebut.[423] [3] Perhatian terhadap permasalahan hukum fikih. [4]. Perhatian terhadap analisis semantik sebuah kata ataupun kalimat. [5] Perhatian terhadap permasalahan *nāsikh-mansukh*. [6] Perhatian terhadap masalah qiraah.

Dari beberapa contoh penafsiran di atas, dapat dipahami juga bahwa tahapan penafsiran yang dibangun oleh Bisri ketika menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ān merupakan model eklektisisme yang mengkombinasikan antara: [1] terjemah *harfīyah* dengan cara memberi makna gandul pada setiap kata dalam al-Qur'ān. Model ini menjadi ciri khas yang unik bagi *al-Ibrīz*, di damping *Rawḍat al-'Irfān* karya Ahmad Sanusi. Hal ini karena keduanya sama-sama dibesarkan dalam pesantren tradisional yang sangat menghormati terhadap tradisi keilmuan para leluhurnya; [2] terjemah *tafsīrīyah* terhadap setiap ayat al-Qur'ān, sebagaimana yang dilakukan oleh Ahmad Sanusi, A. Hasan dan Mahmud Yunus. Namun, untuk kedua nama terakhir melakukan terjemah tafsīriyah kedalam bahasa Indonesia, sementara Ahmad Sanusi ke dalam bahasa Sunda; dan [3] tafsiran-tafsiran yang sangat rinci terhadap ayat-ayat yang menurutnya butuh penjelasan lebih lanjut. Pilihan metode yang dilakukan oleh Bisri dalam konteks ini tentu juga dipengaruhi oleh kondisi sosial yang melingkupinya.

---

[423] Misalnya penjelasan tentang kisah kaum Jabbārīn dalam Q.S. al-Māidah [5]: 26: *(Qiṣṣah) Keceritha: Naliko Bani Israil podo mbangkang perintahe Nabi Mūsā merangi Kaum Jabābirah, nabi Mūsā nuli dungo marang Pangeran supoyo Allah maringi keputusan. Nuli Bani Israil nomposiksa koyo kesandung wit kang abot, lan bingung ono oro-oro nganti 40 tahun. Bani Israil waktu iku ono 600.000, kabhe kepundut, kajhubo wong-wong kang gellem merangi Jabbārīn, kang jumlahe sethithik ora sampek 20 wong, sing dipimpin nabi Sham'ūn (Yūsha')*. Ibid., Vol. 6, 284.

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

G. Eklektisisme Corak Penafsiran Bisri Musthofa dalam *al-Ibrīz*

Mengetahui sifat khusus yang nampak dari hasil kerja penafsiran akan membantu mengetahui konsistensi tujuan penafsir dalam menjelaskan pesan-pesan ajaran al-Qur'ān serta ideologi yang tersembunyi dibalik pemakaian bahasa, sebab setiap hasil penafsiran paling tidak dipengaruhi karakter kepribadian, kapasitas intelektual, lingkungan di mana penafsir memproduksi karyanya, serta kecenderungan dan kepentingan dalam menafsirkan al-Qur'ān. Implikasinya, setiap karya tafsir pasti memiliki karakteristik unik sebagai wujud dari bentuk ekspresi intelektual penafsir ketika mendialogkan ayat al-Qur'ān dengan realitas objektif yang dihadapinya. Dengan kata lain, ekspresi intelektual penafsir itu pada akhirnya memberi warna isi sebuah kitab tafsir, misalnya bercorak *fiqhī*, *falsafī*, *ṣūfī*, *adabī ijtimā'ī*, dan lain-lain.

Oleh karena itu, pada saat akan membuat penilaian tentang sifat khusus yang mewarnai literatur tafsir, terlebih dulu harus diketahui karakter kepribadian, kapasitas intelektual, kondisi sosio-kultur di mana penafsir memproduksi karyanya dan yang terpenting adalah tujuan yang menjadi orientasi dalam menjelaskan teks al-Qur'ān, sebab boleh jadi penafsir yang memiliki spesifikasi keilmuan dalam bidang Hukum Islam pada saat menafsirkan al-Qur'ān mempunyai tujuan menjelaskan aspek sosialnya, dengan demikian tafsirnya tidak bisa disebut bercorak fikih, melainkan *ijtimā'ī.*

Bisri Musthofa yang *notabene* sebagai seorang kiai pesantren, mubalig, politisi, budayawan, dan organisatoris yang ingin memenuhi kebutuhan kajian tafsir al-Qur'ān yang sesuai dengan tuntutan kondisi masyarakat Indonesia,

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

khususnya Jawa di mana ia menyejarah, tentunya hal itu pasti memberi pengaruh terhadap hasil penafsirannya. Nashruddin Baidan mengatakan bahwa *al-Ibrīz* tidak memiliki kecenderungan dominan pada satu corak tertentu.[424] Artinya, Bisri akan mengulas pesan-pesan ayat yang ditafsirkannya sesuai dengan tema yang dikandungnya. Sementara Abu Rokhmad melihat *al-Ibrīz* cenderung bercorak kombinasi antara *fiqhī*, sosial-kemasyarakatan, dan *shufi*, namun ia tidak memberikan bukti-bukti penafsirannya terkait hal itu.[425] Oleh karena itu, menurut peneliti tetap saja perlu diungkap dari setiap coraknya untuk melihat karakteristiknya yang unik.

1. Corak Fikih dalam *al-Ibrīz*

Dalam *al-Ibrīz* seringkali ditemukan penafsiran-penafsiran Bisri Musthofa tentang permasalahan hukum dalam permasalahan fikih. Hal menarik dari corak tafsir fikih Bisri adalah bentuk ekspresi intelektualnya ketika mendialogkan ayat al-Qur'ān dengan realitas objektif yang sedang dihadapinya dalam *al-Ibrīz*. Dalam penafsirannya terhadap redaksi *wa lā tajhar bi ṣalātik* pada Q.S. al-Isrā' [17]: 110 misalnya, Bisri tidak hanya menjelaskan makna-makna yang diberiakan oleh para ulama, namun Bisri juga mengkaitkan pendapat-pendapat ulama dengan kondisi keberagamaan umat Islam di Indonesia, sehingga memunculkan hukum fikih yang sesuai dengan kondisi *illat* yang mengitarinya (*al-ḥukm wadurru ma' illatih wujūdan wa adaman*).

[424] Baidan, *Perkembangan Tafsir*, 106.
[425] Rokhmad, "Telaah Karakteristik Tafsir Arab Pegon al-Ibrīz," 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

قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ﴿١١٠﴾

> Ulama berbeda pendapat mengenai kata *bi ṣalātik*. Ibn ‘Abbās memahami makna *bi ṣalātik* dengan membaca al-Qur’ān, berdasarkan ḥadīth yang menyatakan bahwa Nabi Muḥammad dilarang membaca al-Qur’ān dengan suara yang keras sehingga terdengar orang-orang kafir, mereka mencela dan menjelek-jelekkan al-Qur’ān. Hal ini berbeda dengan zaman kini, membaca al-Qur’ān dengan keras tidak dilarang, karena tidak ada pengaruh bagi orang-orang kafir masa kini yang mendengar bacaan al-Qur’ān lalu mereka mencelanya. Sedangkan menurut ‘Āisyah, makna *bi ṣalātik* itu membaca doa. Membaca doa dengan keras itu tidak elok, membaca doa dengan pelan juga tidak bagus. [426]

Pada saat Bisri menyampaikan pendapat Ibn ‘Abbās yang menafsirkan *bi ṣalātik* dengan membaca al-Qur’ān, berdasarkan hadis bahwa Nabi Muḥammad dilarang membaca al-Qur’ān dengan suara keras sehingga terdengar orang-orang kafir, yang berakibat mereka mencela dan menjelek-jelekkan al-Qur’ān, Bisri membaca lain terhadap fenomena bacaan al-Qur’ān Nabi Muḥammad yang dibacanya dengan suara pelan. Bisri melihat bahwa konteks yang dihadapi Nabi Muḥammad pada saat itu berbeda jauh dengan konteks yang sedang dihadapi Bisri, yaitu masyarakat Jawa yang mayoritas beragama Islam. Di samping itu, toleransi antara umat beragama di Indonesia sudah sangat baik, dibandingkan pada saat Nabi Muḥammad mendakwahkan Islam di Negeri Arab. Oleh karena itu, menurut Bisri pada saat ini membaca al-Qur’ān dengan keras tidak dilarang, karena tidak ada pengaruh bagi orang-orang kafir masa kini yang mendengar bacaan al-Qur’ān lalu mereka mencelanya.

Selain itu, Perdebatan diskursus fikih yang terjadi di antara para ulama dalam pandangan dan keyakinan Bisri sepertinya dipahami hanya terjadi diseputar

[426] Musthofa, *al-Ibrīz*, Vol. 15, 874.

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

permasalahan cabang (*furū'īyah*), sehingga seseorang yang mengikuti salah satu doktrin mereka dalam hal-hal seperti itu tidak ada yang salah atau berdosa. Sikap seperti ini bisa jadi sebagai wujud keprihatin Bisri menyaksikan perpecahan umat Islam yang dilatarbelakangi faktor perbedaan mazhab fikih. Lihat ketika Bisri menafsirkan Q.S. al-Wāqi'ah [56]: 79 tentang permasalahan memegang al-Qur'ān,

لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ۝

> Ayat ini menjadi dasar ahli fikih, bahwa orang yang memiliki ḥadath besar dan kecil dilarang (haram) untuk memegang al-Qur'ān. Ulama yang lain berpendapat bahwa orang yang memiliki ḥadath besar dan kecil tidak haram untuk memegang al-Qur'ān, karena lafal *al-muṭahharūn* itu adalah para malaikat yang disucikan. Kelompok ini termasuk minoritas. Sedangkan mayoritas ulama: Imām Abū Ḥanīfah, Imām Mālik, Imām Shāfi'ī, dan Imām Ḥanbalī berpendapat haram, berdasarkan ḥadīth Nabi Muḥammad, dari Ḥakīm bin Ḥazām, *Lā tamass al-Qur'ān illā wa inta ṭāhir* (Kamu tidak boleh memegang al-Qur'an kecuali dalam keadaan suci). [427]

Contoh lainnya, ketika Bisri menafsirkan Q.S. al-Nūr [24]: 60 tentang boleh tidaknya melihat wajah dan telapak tangan perempuan tua.

وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ۝

> Perempuan yang sudah tua menurut ulama boleh dilihat wajah dan kedua tangannya. Namun ulama yang lain berpendapat tidak boleh, sama hukumnya dengan melihat perempuan muda, karena syahwat tidak bisa diukur dengan usia. [428]

Dua penafsiran di atas, menunjukkan sikap keterbukaan Bisri dalam menyikapi perbedaan-perbedaan pemikiran hukum dengan cara selalu menampilkan perbedaan wacana fikih dari berbagai sumber tanpa harus

[427] Ibid., Vol. 27, 1986-1987.
[428] Ibid., Vol.18, 1163.

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

menampakkan sikap keberpihakan secara ekstrim terhadap salah satu mazhab tertentu dalam aktivitas penafsirannya.

2. Corak Teologi dalam *al-Ibrīz*

Permasalahan teologi juga menjadi perhatian Bisri. Dalam hal ini Bisri menampakkan keberpihakannya pada pendapat-pendapat yang dianut oleh *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* sebagaimana dianut oleh mayoritas Muslim Indonesia. Bahkan lebih jauh, Bisri berkepentingan untuk mempertahankan tradisi-tradisi keberagamaan yang dianut oleh organisasi NU (Nahdlatul Ulama) yang merupakan kendaraan dalam perjuangannya. Hal ini tampak ketika Bisri menafsirkan Q.S. al-Zumar [39]: 3,

أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ ۝

Awas! Namun kagungane lan kagem Allah ta'āla dewe agomo kang murni iku, wong-wong kang podo agawe sesembahan lan nganggep sak liyane Allah ta'ala (koyo berholo-berholo) dianggep pujaan (iyo iku wong-wong kafir Mekah) iku dewe'e podo celatu mengkene: ingsin kabeh ora podo nyembah berholo-berholo iku kecobo supoyo berholo-berholo iku marekake ingsun marang Allah ta'āla sarono parek kang temenan. Temenan Allah ta'āla iku bakal ngukumi antarane wong-wong kafer lan wong-wong Islam ono ing bab agomo kang wong-wong kafer lan muslimin podo suloyo iku (kang pungkasane wong-wong Islam dilebokake suwargo lan wong-wong kafer dicegurake neroko jahannam). Temenan Allah ta'āla ora nuduhake marang wong-wong kang deweke iku akeh gorohe lan kufure.

(Qiṣṣah) wong-wong kafer Mekah iku yen ditakoni: "Sopo kang nitahake langit lan bumi?" Jawabane: "Allah ta'āla." "Sopo kang nitahake seliramu?" Jawabane: "Allah ta'āla." "Sopo pangeran iro?" Jawabane: "Allah ta'āla." "Yen koyo mengkono, banjor opo perlune siro kabeh podo nyembah berholo?" Jawabane: "Supoyo merekake ingson kabeh marang Allah ta'āla." Golongan tertentu saking umat Islam ono kang maido ziyaroh kubur, ziyarong marang wali-wali lan tawasul karo poro wali, hujjahe macem-macem, kang

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

> *ing antarane iyo iku iki ayat. Golongan mahu celatu mengkene: "Peparek marang Pangeran iku kudu langsong, ora keno nganggo perantaraan mundak koyo kufar Mekah kang podo gawe perantaraan berholo-berholo." Pinemune lan celatune golongan mahu, munggu kito Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah ora biso dibenerake, sebab gawe perantaraan iku ono kang dilarang ono kang diperintahake, kecobo saking iku wong-wong Islam tawasul marang poro wali iku ora podo karo wong kafer kang nyembah berholo, jalaran wong kafer kang podo nyembah berholo iku podo nduwe i'tiqod yen berholo iku ngelabeti, bedo karo wong Islam kang tawasul karo poro wali, wong-wong Islam ora berubah i'tiqode. I'tiqade tetep yen poro wali ora ngelabeti opo-opo. Kakuasaan penuh ono ing astane Allah ta'āla. Kito kabeh ngerti yen kito sembahyang ono ing Masjidil Haram madep Kakbah kang sifate Kakbah iku rupo watu iku ora ateges kito nyembah watu, nanging nyembah Allah ta'āla, jalaran madep Kakbah iku wus diperintahake dining Allah ta'āla. Semono ugo malaikat kang podo sujud hurmat marang Nabi Adam iku ora ateges poro malaikat tunduk marang Nabi Adam, nanging tunduk marang Allah ta'āla. Mulane naliko sepisanan sohabat 'Umar rodiyallahu 'anhu arep nyucup Hajar Aswad, panjenengake ngendiko mengkene: "Ingson ngerti lan sadar yen seliramu iku watu, ora manfaati ora mudhoroti, upomo ingson ora weruh Nabi Muḥammad Ṣallā Allāh 'alayh wa Sallam nyucup marang siro, ora bakal ingsun nyucup marang siro." Terang saking keterangan iki, menowo sohabat 'Umar raḍiyallah 'anhu nyucup Hajar Aswad iku ora kerono hormat marang dzatiyahe watu kang ireng, nanging demi nderek lampah dalem Kanjeng Nabi Muḥammad Ṣallā Allāh 'alayh wa Sallam. Wa Allāh A'lam bi al-Ṣawāb.*[429]

Penafsiran Bisri di atas memberi pembelaan terhadap tradisi ziyarah kubur, ziyarah ke makam para wali, serta tawasul dengan para wali yang menjadi amalan bagi orang-orang NU. Dalam konteks Indonesia, amalan-amalan warga NU ini seringkali dikritik oleh sebagian golongan yang menyatakan bahwa amalan itu sesat, karena selaras dengan perilaku orang-orang kafir Mekah yang diceritakan dalam Q.S. al-Zumar [39]: 3 yang sedang ditafsirkan oleh Bisri. Di sini, Bisri menyatakan bahwa amalan-amalan itu tidak bertentangan dengan

[429] Ibid., Vol. 23, 1629-1630.

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

prinsip ajaran *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, sebab tawasul itu ada yang dilarang dan ada yang diperintahkan. Selain itu, orang-orang Islam yang tawasul itu tidak bisa dianalogikan dengan orang kafir yang menyembah berhala, karena orang kafir yang menyembah berhala itu berkeyakinan bahwa berhala-berhala yang mereka sembah bisa memberi kemanfaatan dan kemudaratan. Beda halnya dengan orang-orang Islam yang tawasul dengan para wali, di mana keyakinan mereka tidak berubah bahwa para wali tidak bisa memberikan efek apapun, kekuasaan penuh berada di Tangan Allah.

Lebih lanjut, Bisri berargumen bahwa umat Islam yang beribadah di Masjidil Haram dengan menghadap Kakbah yang terbuat dari batu, sejatinya tidak menyembah kepada batu, namun menyembah Allah, sebab menghadap Kakbah itu merupakan perintah Allah. Demikian halnya dengan malaikat yang melakukan sujud penghormatan kepada Nabi Ādam tidak bisa dipahami bahwa mereka tunduk kepada Nabi Ādam. Mereka tetap tunduk kepada Allah, sebab sujud penghurmatan itu merupakanperintah Allah yang harus dipatuhi. Leh karena itu, ketika sahabat 'Umar akan mencium Hajar Aswad, 'Umar berkata: "Aku tahu dan sadar bahwa kamu adalah batu, yang tidak bisa memberi kemanfaatan dan kemudaratan. Seumpama aku tidak tahu Nabi Muḥammad menciummu, aku tidak akan pernah menciummu."

3. Corak Sosial Kemasyarakatan dalam Tafsir *al-Ibrīz*

Penafsiran Bisri tergolong unik jika dibandingkan dengan para pendahulunya dalam lintas sejarah tafsir di Indonesia, di mana ia kerapkali menyinggung permasalahan-permasalahan yang terjadi di masyarakat sebagai

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

upaya mengkontekstualisasikan nilai pesan-pesan al-Qur'ān dengan kondisi kemasyarakatan yang sedang dihadapi. Meski demikian, hal itu disampaikan dengan teknik seperti orang tua bercerita kepada anaknya, sehingga pembaca merasa diajak dialog secara langsung oleh Bisri. Contoh penafsiran Bisri model ini umpamanya tampak ketika menafsirkan Q.S. Luqmān [31]: 21, di mana Bisri menyinggung tentang tradisi sesajen dalam masyarakat Jawa yang dianggapnya bertentangan dengan ajaran Islam dan menganggap bahwa selamatan 7 bulanan merupakan amalan yang tidak bertentangan dengan ajaran Islam, sebab itu merupakan adat (tradisi budaya) yang prinsipnya adalah sedekah.

وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَى عَذَابِ السَّعِيرِ ۝

> *Arikala wong-wong mahu di dawuhi: Sira kabeh manuta apa kang Allah ta'āla wus turunake katerangan, (nalika didawuhi mengkono) dewek'e malah pada mangsuli: Balik ingsun kabeh pada manut apa kang ditetepi deneng embah-embah ingsun kabeh. (Allah dawuh) Apa dewek'e iya tetep manut bahe sejatine setan-setan ngajak embah-embahe marang seksa neraka Sa'īr (apa yen embah-embahe pada anjegur sumur dewek'e pada melu anjegur sumur? Mesti ra'iyo ora, uwong iku panjen kudu manut wong-wong tuwane nanging menawi wong-wong tuwane sasar anak putune ora diparengaken manut)*
> *(Tanbīhun) Ana ing kalangan kita Islam dewe iki, kadang-kadang itu isih ana kang nindak'ake tinda'an-tinda'an kang alasane namung miturut nenek moyang. Bab iku ora keno dipadak'ake babar pisan karo kang kesebut ana ing ayat iki. Balik isih kudu ditafsil: yen sekira tantangan karo aturan Islam, iyo kudu diberantas. Kayata aturan sajen-sajen, cara ngaturi dahar dayang, ambuwak'i kembang, bubur, lan jajan-jajan ana ing perapatan lan sepadane. Dede kang ora tantangan karo Islam, balik namung ngerupa'ake adat, ora dadi apa, kaya selametan nganggo ambeng, selametan mitoni lan sepadane. Iku ora dadi apa. Apa maneh kabeh mahu perinsipe (pokok'e) shadaqah.*[430]

Contoh lainnya, pada saat menafsirkan Q.S. al-Aḥzāb [33]: 33, Bisri menumpahkan kegelisahannya melihat budaya berpakaian sebagian Muslimah

[430] Ibid., Vol. 21, 1414.

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

yang dianggapnya kurang tepat, di mana banyak Muslimah yang menggunakan pakaian yang terbuat dari bahan kain tipis sehingga menampakkan payudara, dada, dan punggngnya. Bahkan ada Muslimah yang menggunakan pakaian yang diistilahkan dengan *You can see* yang mempertontonkan ketiak dan paha. Dalam konteks ini, Bisri melihatnya dalam perspektif fenomena akhir zaman. Meski demikian, Bisri juga menaruh harapan dengan doa supaya hal ini ada perubahan dan mereka diberi kesadaran.

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ۝

(*Tanbīh*) *Zaman saya akhir, polahe wong wadon saya ora kuru-karuwan. Seng kita rembuk iki wadon-wadon Muslimat. Dadi ora wadon-wadon sak kang sakliyane Muslimat, sebab sakliyane Muslimat iku wus ma'lum, merga pancen ora beragama. Anahe Muslimat-Muslimat kita dewe iki saya suwe pakehane saya adoh saking tuntunan Islam. fa Lā ḥawla wa lā quwwata illā bi Allāh. Arang-arang ana kang wani utawa kawetu ngilengake, sebab seng bisa ngilingake iku kadang-kadang malah iya luweh seneng yen nyawang wong wadon modis. Utawa bojo-bojone dewe utawa putra-putrane iyo podo modis. Wong-wong wadon anom ana ing zaman akhir iki ura rumongso wus pepahes, yen durung nganggu kelambi semacem nilon kang katon susune, dadane, lan gegere. Banjur kudunge, kudung India (terang bulan), dasar nganggune namung separuh sirah utawa namung dikalungake. Iki isih lumayan merga isih jaritan. Ana maneh kang wus gerang isih mentala nganggu burak kang disebut You can see, kang katon kelek'e lan dengkule. Inna li Allā wa inn ilayh rāji'ūn. Muga-muga bahe inggal ana perubahan lan kanca-kanca kita inggal-inggal pada ileng.*[431]

Pada saat menafsirkan Q.S. al-Anbiyā' [21]: 112, Bisri bahkan menyinggung fenomena mahalnya harga beras yang mencapai Rp 35 per-kilogram. Peristiwa ini terjadi pada waktu Presiden Pertama Republik Indonesia RI, Soekarno memberi komando terakhir mengenai pembebasan Irian Barat dari.

[431] Ibid., Vol. 22, 1456-1457.

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

قَالَ رَبِّ احْكُمْ بِالْحَقِّ وَرَبُّنَا الرَّحْمَٰنُ الْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ ﴿١١٢﴾

> Di akhir surah *al-Anbiyā'*, Allah memerintahkan kepada Nabi Muḥammad untuk berperang, menyerahkan semua urusan kepada Allah, dan berharap segala kesulitan segera dihilangkan. Di antara perang yang telah dilakukan Nabi adalah perang Badar, Uḥud, Ḥunain, Khandaq, dan Fath Makkah sehingga Mekah menjadi Kekuasaan Islam, dan Islam mendapatkan kemakmuran. Bertepatan dengan hari Selasa, 19 Desember 1961. Pada hari itu, Soekarno, Presiden Pertama Republik Indonesia RI, Bapak Revolusi, Panglima Tertinggi Angkatan Perang RI, dan Bapak Dewan Pertahanan Pembebasan Irian Barat, memberi komando terakhir mengenai pembebasan Irian Barat dari kota bersejarah Yogyakarka. Pada waktu itu pula, bangsa Indonesia mendapatkan cobaan dengan naiknya beras yang sangat tinggi hingga 1 kg mencapai Rp. 35. Pada waktu itu pula, bangsa Indonesia tetap mempertahankan keutuhan dan kemerdekaan Indonesia dari tangan penjajah Belanda, sehingga bangsa Indonesia tetap kuat, luhur, dan tawakal. [432]

Kontekstualisasi nilai pesan-pesan al-Qur'ān dengan kondisi kemasyarakatan yang sedang dihadapi oleh Bisri dengan mudah ditemui di dalam *al-Ibrīz*. Selain contoh di atas, ketika menafsirkan Q.S. al-Shūrā [42]: 15, Bisri menyatakan bahwa umat Yahudi tidak percaya Injīl dan al-Qur'ān, sementra umat Nasrani tidak percaya Taurat dan al-Qur'ān. Hal ini berbeda dengan sikap umat Islam yang percaya terhadap semua kitab-kitab yang diturunkan Allah tanpa terkecuali. Meskipun umat Islam percaya kepada Taurat dan Injīl, tetapi menggunakan hukum yang telah ditetapkan al-Qur'ān, karena: [1] Umat Islam tidak diperintahkan untuk menggunakan hukum yang ada dalam Taurat dan Injīl, namun hanya diperintahkan untuk beriman dan membenarkan isi kandungan Taurat dan Injil; [2] Al-Qur'ān lebih lengkap dan sempurna daripada kitab-kitab yang lain; [3] Kandungan Taurat dan Injīl yang beredar sekarang telah berubah dan dirubah; [4] Kitab-kitab yang turun sebelum al-Qur'ān sudah dihapus al-Qur'ān. Oleh karena itu, al-Qur'ān memerintahkan umat Islam percaya terhadap

[432] Ibid., Vol. 17, 1054-1055.

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

Taurat dan Injīl tanpa harus membaca dan memahami isinya. Fenomena ini, bagi Bisri sama halnya dengan hukum yang berlaku pada zaman Belanda. Menurutnya, hukum yang diterapkan pada zaman Belanda beda dengan hukum yang berlaku saat ini. Hukum Indonesia yang tertuang dalam buku di zaman Belanda, tidak berlaku lagi di zaman kini, karena pemerintah kini berbeda dengan pemerintah di zaman Belanda.[433]

Sedangkan ketika menafsirkan Q.S. al-Raḥmān [55]: 56, Bisri menyatakan bahwa pada umumnya, wanita-wanita cantik itu tidak mudah tertarik dengan lelaki tampan. Namun jika wanita cantik itu bertatapan langsung dengan lelaki tampan, barulah ada getaran cinta yang menembus jantung hati. Bagi Bisri, wanita cantik itu merupakan ujian bagi laki-laki, oleh karena itu lelaki jangan memilih wanita hanya karena wajahnya yang cantik. Kecantikan yang memiliki nilai 9 itu masih kalah dengan hati yang memiliki nilai 6 atau 7, apalagi kecantikan itu hanya bernilai 5 atau 6. Sebuah hati yang bernilai 4 atau 5 itu lebih baik daripada wajah yang bernilai 10, dan mata keranjang. Dan alangkah sempurnanya lelaki yang mendapatkan istri yang bernilai 10, baik wajah dan hatinya.[434] Di sini, sepertinya Bisri ingin mengkritik perilaku masyarakat yang memilih wanita untuk dijadikan pasangan hidup hanya melihat aspek fisiknya saja. Bagi Bisri, kecantikan hati lebih utama daripada kecantikan fisik, sehingga kecantikan hati harus menjadi tolak ukur pertama dalam memilih perempuan yang akan dijadikan sebagai pasangan hidup. Meski demikian, Bisri menganggap bahwa

[433] Ibid., Vol. 25, 1743-1744.
[434] Ibid., Vol. 27, 1971.

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

kesempurnaan bagi lelaki apabila mendapatkan isti yang bernilai 10, baik fisik dan hatinya.

Lebih lanjut, ketika Bisri menafsirkan Q.S. al-Mukmin [40]: 79 tentang makna *al-an'ām*, yaitu unta, sapi, dan kambing, Bisri juga menyebutkan beberapa kemanfaatan dari hewan-hewan tersebut, salah satunya sapi yang kemanfaatannya bisa digunakan untuk membajak sawah. Aktivitas membajak sawah dengan memanfaatkan sapi merupakan akomodasi Bisri terhadap budaya lokal masyarakat petani di Indonesia. Selain itu, Bisri juga menyinggung fenomena perekonomian masyarakat pada saat itu yang banyak dikuasai oleh orang-orang non-Muslim. Bisri mengatakan bahwa pada zaman kini, terkenal dengan sebutan daging kaleng, susu kaleng, kain wool yang bagus dan indah, yang dijual orang kafir, dan yang membeli umat Islam.[435]

Untuk memberi kemudahan dalam memahami pesan-pesan al-Qur'ān melalui penafsirannya, Bisri seringkali menganalogikan penjelasannya dengan budaya-budaya yang sudah dikenal oleh masyarakat Indonesia, khususnya Jawa. Ini terlihat ketika Bisri Q.S. al-A'rāf [7]: 103, di mana ketika ia menjelaskan tentang gelar Fir'aun untuk raja-raja Mesir, Bisri menganalogikan dengan nama-nama raja di Jawa, seperti Brawijaya untuk kerajaan Majapahit, Pakubuwono untuk Keraton Solo, Hamengkubowono untuk Kerajaan Sinuhun Yogyakarta, dan Cakraningrat untuk Kerajaan Bangkalan. Analogi ini dimaksudkan untuk memahami identitas Fir'aun yang menjadi musuh Nabi Mūsā. Menurut Bisri, musuh Nabi Mūsā itu adalah Fir'aun II yang bernama al-Walīd bin Mus'ab.

[435] Ibid., Vol. 24, 1706-1707.

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

Umur Fir‘aun II ini mencapai 620 tahun dan memangku kerajaan selama 400 tahun. Selama menjadi raja, Fir‘aun II tidak pernah sakit, panas demam, diare, apalagi sakit keras. Keadaan ini yang mengakibatkan Fir‘aun II sombong, angkuh, diktator, dan mengaku Tuhan.[436]

Pada saat Bisri menafsirkan Q.S. Nūḥ [71]: 23, Bisri menjelaskan kronologi Waddun, Suwā’, Yaghūth, Ya’ūq, dan Nasr sebagai berhala kaum Nabi Nūḥ. Bisri menceritakan bahwa di antara anak-anak Nabi Ādam itu ada yang bernama Waddun, Suwā’, Yaghūth, Ya’ūq, dan Nasr. Lima saudara ini sangat rukun dan bahagia. Bila ada salah satu yang meninggal, maka semuanya merasa terpukul dan sedih. Pada saat itu, setan datang menggoda agar membuat patung saudaranya yang telah meninggal sebagai pelipur lara dan pelepas kangen. Bisikan setan itu sungguh menggoda, dan akhirnya mereka membuat lima patung saudara. Hari berganti minggu, minggu berganti bulan, bulan berganti tahun, tahun berganti dasa, dasa berganti abad, patung itu tidak hanya menjadi peringatan dan pengingat, namun menjadi persembahan. Mereka menyembah patung dan berhala yang dibuatnya sendiri. Cerita sejarah ini pada akhirnya dijadikan *‘ibrah* oleh Bisri untuk menyikapi fenomena pembuatan Patung Pahlawan oleh pemerintah untuk mengenang jasa-jasanya. Bisri mengatakan bahwa patung Jenderal Soedirman, Soekarno, Moh. Hatta, Pattimura, dan lain-lainnya banyak dipajang di Indonesia untuk mengenang jasa dan penghormatan, bukan untuk disembah. Seandainya aku menjadi ahli waris mereka, maka aku akan menyerukan kepada pemerintah agar patung-patung tersebut dimusnahkan.

[436] Ibid., Vol. 9, 441-442.

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

Akan lebih baik dan terhormat, jika-nama-nama orang yang berjasa itu dibuat nama sekolah atau masjid, misalnya Sekolah Jenderal Soedirman, atau Masjid Soekarno.[437]

4. Corak Ilmiah dalam Tafsir *al-Ibrīz*

Karakteristik penafsiran model ilmiah juga menonjol dalam *al-Ibrīz.* Ini utamanya terlihat ketika Bisri menafsikan ayat-ayat mengandung isyarat ilmu pengetahuan. Hal ini seperti ketika menafsirkan Q.S. Yāsīn [36]: 34-35, Bisri menjelaskan tentang unsur bumi, air, panas, dan hawa yang menjadi sebab eksistensi kehidupan di alam ini. Di samping itu, Bisri juga menjelaskan bagaimana proses terciptanya hujan melalui proses interaksi antara matahari dan air laut. Bisri menjelaskan:

> *(Muhimmah) Para manusa iku yen kersa pada anggagas nikmat-nikmat kang diparingake dineng Pangeran marang kawula, mesti bakal insaf lan banjur pada kersa nyuciake marang Pangeran, serta miturut apa kang dadi dawuh-dawuhe. Para manusia wus mesti pada sumerep yen duwek'e ora bakal pada bisa urep yen ora mangan sangking pawutene bumi. Kang mengkunu mahu Pangeran wus pareng persediaan mawerna-werna sangking pawatune bumi mahu. Kaya upamane kurma, anggur, gaga, palawija, lan liyan-liyane manih kang dibutuhake kanggu urip menusa. Dikirak-kirak'ake upama bumi mahu sangking kersane Pangeran banjur ora ngetok'ake pawetu apa-apa, sumberan-sumberan banjur uga mampet, wus mesti sekabehane makhluk urep ana ing alam dunyo iku banjur pada mati kabeh. Cuba yen ora percaya, aja mangan pawetone bumi, lan aja ngumbe, jajal! Aja suwe-suwe, pendak dina bahe, mengko kapribe kedadehane, ing mungga kabeh mahu saking tadbire Pangeran kang murbeng dumadi. Yen bisa anggagas kaya mengkunu yakine kok ora pada gelem syukur marang Pangeran. Cuba para sedulur kang kapingin pirsa tadbire Pangeran dak aturi pandangan kanti ringkes. Sekabehane dumadi kang urip iku dumadine sangking unsur papat: lemah, banyu, panas, lan hawa. Supaya dumadi kang urip mahu bisa nerusake uripe dewek'e tansah dikulawentah kanti unsur papat mahu. Uga samungsa ora kaya mengkunu, dumadi kang urip mahu iya nuli mati. Mulane tanduran iku ura bisa urip tanpa lemah lan banyu. Semanauga senajan wus ana lemah lan banyu, ananging yen ora entuk labete panas lan hawa, iya ora bisa urep. Tanduran kang ditandurana ing*

[437] Ibid., Vol. 29, 2147-2148.

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

> *lemah kang eluh kanti kagulawentah banyu sakcukupe, meksa ora bisa urep yen ditutupi rapet nganti ora entuk hawa. Tanduran kang ditandur ana ing sakjerone setoples ditutupi rapet kaya mengkene iki, mesti ora bisa urep. Semanauga hayawan kang diombeni lan dipakani warek, nanging yen dikurung rapet kaya menhkene iki, iyo ora bisa urep, kaya iki gambare. Kanggo agulawentah sekabehane titah kang urip iku, Gusti Allah agawe serngenge kang mungguh dhahire anduweni daya panas. Kecaba kanggo manasi sekabehane titah kang urep, serngenge ditugasake nyurut menyang segara kanti panase kang banget ana ing waktu ketiga, nganti bisa mungga uape nuli dadi mendung. kanggo mbagi mendung mahu, Gusti Allah nitahake angin kang ngereng mendung mahu miturut kersane Pangeran. Yen wus waktu rendeng, waktu panase mara kurang, mendung mahu nuli lenjer temuron ana ing bumi. Banyu udan mahu nuli bisa nelesi sawah-sawah lan tegalan-tegalan kang wusanane dadi sebabe uripe bumi, sahinggo bisa ngetokake paweton kanggo pangane manuso lan rumangkang. Luwihane banyu kang kanggu sawah lan tegalan mahunuli disimpen dining watu gedhe, kekayon gedhe. Banyu kang kasimpen mahu bisa dialap manfaat ana ing waktu ora ana udan, ketigo. Panggulawentahe Pangeran marang makhluke kang mengkene iki, bisa dibuktiake dining sekabehane ahli fikir. Wa Allah A'lam.*

Selain itu, ketika menafsirkan Q.S. al-Ḥijr [15]: 16, Bisri menjelaskan tentang hakikat *al-burūj*. Menurutnya, *burūj* adalah tempat lingkaran bintang, yang terdiri dari: 1. Mirrīkh, 2. Zuhrah, 3. 'Uṭārid, 4. Qamar, 5. Shams, 6. Mushtarī, 7. Zuhal. Sedangkan bintang itu sendiri ada 12, yaitu: 1. Ḥaml, 2. Thaur, 3. Jawzā', 4. Sarṭān, 5. Asad, 6. Sunbulah, 7. Mīzan, 8. 'Aqrab, 9. Qaws, 10. Jadyun, 11. Dalwun, dan 12. Ḥūt.[438] Lebih lanjut ketika menafsirkan Q.S. al-Furqān [25]: 61, Bisri melakukan klasifikasi bintang berdasarkan pada *al-Burūj*. Bisri mengatakan bahwa bintang-bintang besar yang berjumlah tujuh (*al-kawākib al-sayyārah*) memiliki rumah yang tinggi (*al-burūj*). Tujuh bintang itu adalah: [1] *al-Mirrīkh*, yang memiliki 2 tempat;, yaitu *al-Ḥaml* dan *al-'Aqrab*; [2] *al-Zahrah*, memiliki 2 tempat, yaitu *al-Thūr* dan *al-Mīzān*; [3] *'Uṭārid*, memiliki 2 tempat, yaitu *al-Jawza'* dan *al-Sunbūlah*; [4] *al-Qamar*, memiliki 1 tempat, yaitu *al-*

[438] Ibid., Vol. 14, 765.

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

Saraṭan; [5] *al-Shams*, memiliki 1 tempat, yaitu *al-Asad*; [6] *al-Mushtarī*, memiliki 2 tempat, yaitu *al-Qaws* dan *al-Ḥūt*; dan [7] *Zuḥal*, memiliki 2 tempat, yaitu *al-Jady* dan *al-Dalw*.[439]

Penafsiran Bisri terkait dengan corak ilmi juga bisa dilihat dalam penjelasannya terhadap Q.S. Sabā' [34]: 13:

يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِيبَ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ ۝

> *(Muhimmah) kedadihan kang aneh-aneh ing zaman kuna-kuna kang dilahirake dining para utusane Allah ta'ala minongko dadi mukjizat, iku ana ing zaman akhir-akhir iki direka dining manusa kanti kemajuane ing bab ilmu teknik. Upamane kaya numpak angin, direka, diakal, kapriye carane bisa nguwasani angin, nganti tumeka anane kendaraan kang werna-werna kang kabeh mahu ora ninggalake tenaga angin. Nanging wus mesti bahe cara-carane beda karo kang den alami para nabi-nabi. Menawa biyen Nabi Sulayman mbutuhake gawehan kang rapi serana cepet, sekira tenaga manusa ora bisa, semunu uga manusa-manusa zaman akhir pada ngereka-reka tenaga-tenaga sak liyane tenaga-tenaga manusa, nganti nimbulake anane tenaga mesin. Nulis bahe, yen tenaga manusa sadina namung uleh telung lembar umba, nanging kanti tenaga mesin, sak jam bahe wus oleh pirang-pirang lembar umba. Semono ugo njahet ngawe edo, gawe paku, batu korek lan liyan-liyane. Kabeh gegawehane menusa ing zaman akhir iki mesti ana contoh-contohne ana ing al-Qur'an, nanging manusa kang diparingi contoh ora pada rumangsa. Sekabehane kendaraan laut dicontohni Nabi Nuh. Sekabehane perabot-perabot saking wesi dicontoni Nabi Dawud, sekabehane kanh hubungan karo angen lan gegawehan kang cepet serta rapi dicontoni Nabi Sulayman, anane kapal mabur lan senjata api dicontohne dining ayat Alam tara kayfa fa'ala rabbuk bi aṣḥāb al-fīl, lan liyan-liyane maneh. Wa Allah A'lam.*[440]

Penafsiran Bisri yang lainnya terkait corak ilmi juga bisa dilihat ketika Bisri Menafsirkan Q.S. al-A'rāf [7]: 26,[441] Q.S. Luqmān [31]: 30,[442] Q.S. al-Zumar [39]: 5[443] dan 42,[444] dan Q.S. al-Ṭalāq [65]: 12.[445]

---

[439] Ibid., Vol. 19, 1196-1197.
[440] Ibid., Vol. 22, 1489-1490.
[441] Ibid., Vol. 8, 408.
[442] Ibid., Vol. 21, 1417-1418.

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. Corak Bahasa dalam *al-Ibrīz*

Penafsiran dengan menggunakan pendekatan bahasa dalam mengungkap kandungan ayat al-Qur'ān juga seringkali dilakukan oleh Bisri. Bahkan dengan memberikan makna gandul terhadap teks ayat al-Qur'ān, Bisri sebenarnya telah melakukan analisis linguistik al-Qur'ān dengan pendekatan *'ilm naḥw* dan *'ilm ṣaraf*. Dalam konteks ini, Bisri telah mengidentifikasi setiap kata dalam struktur gramatikal Arab, umpama utawi menunjukkkan bahwa posisi kata tersebut sebagai *mudtada', iku* sebagai identifikasi bahwa posisi kata tersebut berposisi sebagai *khabar*, *sapa* sebagai identifikasi bahwa kata itu sebagai *fā'il*, *ing* sebagai identifikasi bahwa bahwa kata itu berkedudukan sebagai *maf'ūl bih*, dan seterusnya. Meski demikian, dalam tafsir eksploratifnya, Bisri tidak jarang juga menjelaskan kedudukan kata dan implikasinya terhadap makna yang ditimbulkan. Ini umpama dilakukan oleh Bisri ketika menafsirkan Q.S. Yāsīn [36]: 32:

وَإِنْ كُلٌّ لَمَّا جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ ﴿٣٢﴾

> *(Tanbih) Lafal (in) iku kanggo makna nafī. Lafal (kull) dadi mubtada'. Lafal (lammā) kanti tasydide mim nganggu makna (illā). Lafal (jamī') dadi khabar mubtada' nganggo maknane lafal (majmū'ūn). Lafal (ladaynā) ẓaraf ta'alluq marang lafal mukhḍarūn. Lafal (mukhḍarūn) dadi khabar kaping pindo. Lafal (lammā) kena diwaca tanpa tasydid (lamā). Lafal (in) dumutunga banjur in mukhaffaf, nganggo maknane qad. Lām e lafal (lamā) lām fāriqah. Lafal (mā) zāidah. Maknane banjur mengkene: Wa in kullun: temenan utawi sekabehane makhluk; Lamā jamī': yekti iku dikumpulake kabeh; Ladaynā: ingdalem ngersa ingsun; Mukhḍarūn: tur iku disuwonake kabeh. Sekabehane menusa iki kabeh, besok mesti bakal dikumpulake ana ing ara-ara makhsyar, nuli disuwonake ing ngersane Pengeran, perlu ditakoni amal-amale nalika ana ing alam dunya, lan diparingi putusan piwales. Nalika iku paea menusa mahu pada wuda mitol-mitul, ora pada nganggo sandangan apa-apa. Pada nguduk, ora ana kang telumpahan, pada kilup-kilup zakare, kaya nalika dhahir sangking guwo gerbane ibune.* [446]

---

[443] Ibid., Vol. 23, 1632.
[444] Ibid., Vol. 24, 1652.
[445] Ibid., Vol. 28, 2093-2094.
[446] Ibid., Vol. 23, 1547-1548.

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

Dalam konteks ini, Bisri memberikan analisis sematik terhadap setiap kata dalam ayat dengan perspektif *'ilm naḥwu*, untuk selanjutnya baru dikonstruksi makna yang terkandung di dalam ayat. Model tafsir seperti ini juga dilakukan Bisri ketika menafsirkan Q.S. al- Aḥqāf [46]: 21:

وَاذْكُرْ أَخَا عَادٍ إِذْ أَنْذَرَ قَوْمَهُ بِالْأَحْقَافِ وَقَدْ خَلَتِ النُّذُرُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿٢١﴾

> *(Muhimmah) Dawuh: Lā ta'budū iku sambungane dawoh Idh andhar qawmahu bi al-aḥqāf. Dene dawoh: Waqad khalaqat al-nudhūr min bayni yadayhi wa min khalfih iku jumlah kang nengah-nengahi, kang perlune aweh pengertian yen nabi-nabi kang meden-medeni kaume iku ora mung Nabi Hūd dewe. Dadi ayat iki yen diurutake gandengane, terjemahe kurang luwe dadi mengkene: Sira ceritaake Muḥammad! Kisahe nabine kaum 'Ād iyo iku Nabi Hūd, nalika Nabi Hūd mahu meden-medini marang kaume, kang pada manggon ana ing tanah Aḥqāf daerah Yaman, kang pokok e Nabi Hūd ngendikaake: Sira kabeh aja pada nyembah liyane Allah ta'ala, ingsun nguatirake marang sira kabeh, yen sira kabeh terus-terusannyembah liyane Allah ta'ala, ingson kuatir siksane dina kang agung.*[447]

Terkadang Bisri langsung memberikan penjelasan terhadap makna suatu kata tanpa terlebih dulu melakukan analisis semantik, sebagaimana ketika Bisri menafsirkan kata *ḍallū* dalam Q.S. al-Māidah [5]: 77. Menurut Bisri, kata *ḍallū* yang pertama memiliki makna "sesat" dikarenakan bertentangan dengan kitab Injil. Sedang kata *ḍallū* yang kedua mengandung arti "sesat" karena bertentang dengan al-Qur'ān.[448]

Pada saat menafsirkan Q.S. al-A'rāf [7]: 158, Bisri juga membedah beragam makna kata *ummī* serta implikasinya dalam pemahaman ayat. Menurut Bisri, kata *ummī* memiliki banyak arti, yaitu bodoh, tidak bisa membaca dan menulis, dan ibu. Kalau ada seseorang yang memberi makna *nabī ummī* dengan

[447] Ibid., Vol. 26, 1837-1838.
[448] Ibid., Vol. 6, 307.

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

"Nabi yang bodoh", maka seseorang itu masuk kategori *sū' al-adab* (budi pekerti yang jelek, sebab yang dimaksud dengan *nabī ummī* itu adalah Nabi Muḥammad tidak bisa membaca dan menulis (dalam bentuk tulisan). Malaikat Jibrīl membacakan al-Qur'ān kepada Nabi Muḥammad, Nabi Muḥammad membacakan al-Qur'ān kepada Sahabat, hingga sampai kepada kita sekarang. *Ummī* berasal dari kata *ummun* (ibu), *nabī ummī* juga mengandung arti Nabi Muḥammad tidak punya dosa, bagaikan bayi yang berada dalam gendongan dan pangkuan seorang ibu. Sebagian ulama juga memberi makna *ummī* dengan anak-anak yang sudah pantas bersekolah, tapi belum bersekolah, sehingga mendapat julukan anak mama. Nabi Muḥammad memang belum pernah berada dalam dunia pendidikan dan belajar menulis dan membaca, maka dari itu disebut *ummī*. Oleh karena itu, *ummī* jangan diberi makna bodoh.[449]

Adapun ketika menafsirkan Q.S. al-Shūrā [42]: 29, Bisri melakukan analisis semantik terhadap kembalinya *damīr* pada kalimat *wa mā baththa fīhimā*. Bisri mengatakan: *Dawoh wa mā baththa fīhimā, miturut dhahire dawoh, baline ḍamīr fīhimā iku marang langit lan bumi, nanging ora kaya ngunu, balik namung bali marang bumi*.[450]

Selanjutnya, penafsiran-penafsiran Bisri dengan pendekatan bahasa juga bisa dilihat ketia Bisri menafsirkan Q.S. al-Ra'd [13]: 15,[451] Q.S. Ibrāhīm [14]: 46,[452] Q.S. al-Kahfi [18]: 23-24,[453] dan Q.S. al-Jum'ah [62]: 2.[454]

---

[449] Ibid., Vol. 9, 467.
[450] Ibid., Vol. 25, 1753-1754.
[451] Ibid., Vol. 13, 724.
[452] Ibid., Vol. 13, 759.
[453] Ibid., Vol. 15, 891-892.
[454] Ibid., Vol. 28, 2064.

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

Dengan melihat kondisi objektif pada penafsiran Bisri di atas, ia menggunakan pendekatan fikih jika ayat-ayat yang ditafsirkan berkenaan dengan hukum, membahas tentang masalah ilmu pengetahuan modern, jika ayat-ayat al-Qur'ān yang menjadi titik sentral penafsirannya mengandung isyarat ilmu pengetahuan. Namun, hal yang menarik bahwa Bisri seringkali mengkontekstualisasikan ayat-ayat al-Qur'ān dengan kondis sosial kemasyarakatan yang ia hadapi, sehingga tafsirnya bernuansa *Indonesian or Javanese oriented.* Hal ini tampak sekali ketika ia menafsirkan Q.S. al-Anbiyā' [21]: 112. Ia menulis:

> *Pungkasane surat Anbiya' iki Allah ta'ala perintah marang Nabi Muhammad saw supoyo perang – masrahake sekabehane perkoro marang Allah ta'ala, lan ngarep-ngarep marang Allah ta'ala supoyo karupekan-karupekan inggal disirnaake. Mulo kebeneran iki dino Seloso tanggal 19 Desember 1961 – dinane Presiden Sukarno panglima tertinggi angkatan perang Republik Indonesia lan iyo Bapak Revolusi lan panglima besar dewan pertahanan pembebasan Irian Barat paring komando terakhir ngenani pembebasan Irian Barat sangking kota sejarah (Jogjakarta) lan iyo dhene cobane Allah ta'ala muncak sarana mundaake rego-rego barang kang edan-edanan. Nganti beras sak kilo rego telung puluh limo rupiyah. Ono ing dino kang bersejarah iki, kejobo kito bareng-bareng ngadu kekuatan, musuh Londo, lan ihtiyar liyo liyone murih katekan opo kang dadi cita-citane bongso Indonesia. Kejobo iku, ora keno ora, kito kabeh kudu duwe ati sumeleh, tawakkal lan pasrah, serto arep-arep peparinge Allah ta'ala kang ora ka kiro-kiro. Insya Allah menowo bongso Indonesia inggal-inggal eling lan bali marang Allah ta'ala. Allah ta'ala bakal enggal ngeluarake bongso Indonesia sangking kasusahan. Lan bakal nyembadani opo kang dadi pengarep-arep. Amin 3x.*[455]

Permasalahan yang seperti ini sangat sulit ditemukan pada kitab-kitab tafsir sebelum Bisri. Ia dengan percaya diri seakan ingin menunjukkan bahwa tafsir tidak harus bersifat elitis menampakkan wajah kearaban (*arabic oriented*), sebab al-Qur'ān merupakan kitab suci yang diperuntukkan Tuhan untuk seluruh

[455] Ibid., Vol. 21, 1054-1055.

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

umat manusia. Nilai-nilai yang terkandung dalam al-Qur'ān selalu relevan diterapkan dalam kondis apapun dan di manapun, termasuk untuk menjawab problem-problem sosial di Indonesia dan dikontekstualisasikan dengan kondisi Indonesia.

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 penelitian tentang metode eklektisisme yang diterapkan oleh Bisri Musthofa dalam menulis *al-Ibrīz li Ma'rifat Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz* dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Kitab *al-Ibrīz li Ma'rifat Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz* karya Bisri Musthofa merupakan kitab tafsir al-Qur'ān yang awalnya ditulis dalam 30 volume sesuai jumlah juz dalam al-Qur'ān. Ia memuat penafsiran mulai dari surah al-Fātiḥah hingga surah al-Nās, meskipun tampilannya terkesan kecil dan sederhana. *Al-Ibrīz* disusun dalam tiga bagian. Bagian pertama adalah ayat al-Qur'ān yang ditulis pada posisi tengah halaman disertai makna gandul. Bagian kedua berupa terjemah *tafsīrīyah* yang ditulis ditepi halaman dengan menggunakan tanda nomor sebagaimana dalam sistematika terjemahan al-Qur'ān. Bagian ketiga adalah keterangan-keterangan tambahan yang diberi istilah *qiṣṣah*, *tanbīh*, *muhimmah*, *fāidah*, *ḥikāyah*, *tanbīh*, *mujarrab*, *fāidah*, *far'un, mas'alah*, *sharḥ*, *khātimah*, *keterangan*, dan *fāidah ukhrā* yang difungsikan sebagai ulasan tambahan terhadap makna dan maksud ayat-ayat al-Qur'ān. Dalam konteks ini, Bisri sepertinya ingin membawa dan melestarikan tradisi keilmuan di pesantren di mana ia dibesarkan, sehingga menjadikan *al-Ibrīz* memiliki karakteristik unik yang membedakannya dengan karya tafsir lainnya. Dalam tradisi penafsiran al-Qur'ān di Indonesia, pemberian makna gandul pada teks al-Qur'ān dalam kitab tafsir tidak banyak dilakukan oleh mufasir sebelum Bisri, misalnya

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 Sanusi (1889-1950 M) dengan karyanya *Rawḍat al-'Irfān fī Ma'rifat al-Qur'ān* yang ditulis dengan bahasa Sunda. Ada beberapa keunggulan yang dimiliki *al-Ibrīz* dengan penggunaan makna gandul Arab Pegon sebagai cara untuk menerjemahkan tiap kata dalam al-Qur'ān: [a]. Menguatkan dan memberikan pelajaran dasar (*basic*) keilmuan gramatika Arab bagi para pembacanya; [b]. Mampu menjaga orisinalitas dan keindahan makna al-Qur'ān; dan [c]. Mampu menghadirkan makna al-Qur'ān dengan lebih detail dibandingkan terjemahan al-Qur'ān dalam bahasa Indonesia.

2. Metode eklektisisme *al-Ibrīz li Ma'rifat Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz* yang diramu oleh Bisri Musthofa pada akhirnya dapat mentransformasikan pesan ayat-ayat suci al-Qur'ān untuk dikontekstualisasikan dengan nilai-nilai budaya dan disesuaikan dengan kondisi sosial masyarakat Jawa yang *notabene* menjadi sasaran *al-Ibrīz*. Pilihan sumber-sumber penafsiran, aplikasi metode penafsiran, dan corak penafsiran yang identik dengan nuansa budaya Indonesia, khususnya Jawa, serta pemanfaatan bahasa Jawa Pegon sebagai media pengantar yang digunakan Bisri Musthofa dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ān, menjadikan masyarakat Jawa mudah memahami pesan ayat-ayat al-Qur'ān untuk diterapkan dalam kehidupan sehari-hari sesuai dengan karakter dan budaya Jawa. Sebagai seseorang yang besar dalam kebudayaan pesantren, Bisri berhasil melarutkan seluruh totalitas pemikiran dan ide-idenya dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ān dengan bahasa Jawa yang sederhana, polos, dan ringan, sehingga mudah dipahami masyarakat Jawa.

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. **Implikasi Teoretis**

Hasil dari penelitian tentang eklektisisme penafsiran Bisri Musthofa dalam *al-Ibrīz li Ma'rifat Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz* memiliki beberapa implikasi teoretik, yaitu:

1. Eklektisisme merupakan paham atau aliran dalam filsafat yang mengambil sesuatu yang terbaik dari semua sistem. Eklektisisme juga bisa diartikan suatu sikap berfilsafat yang mengambil teori yang sudah ada, dengan memilah mana yang relevan dengan situasi dan kondisi dan mana yang tidak. Dengan kata lain, eklektisisme menjadi metode berfilsafat yang memilih teori yang sudah ada, dengan mengambil nilai yang berguna dan dapat diterima, sehingga tercipta sistem terpadu. Dalam bahasa yang sederhana, eklektisisme bermakna campur-campur. Islam di Indonesia adalah versi keberagaman yang eklektik; campur-campur.
2. Para intelektual mengerahkan pikirannya dengan menguji hasil karya orang lain, dan mengadakan penggabungan kebenaran-kebenaran ilmiah dengan usaha yang serius. Mereka menggabungkan ide-ide dengan melihat konteks dan kesahihan ide. Hal ini dipandang sebagai cara terbaik agar dapat memakai semua teori yang bernilai dan dapat diterapkan dalam semua lini kehidupan, baik dalam bidang pendidikan, sosial, budaya, politik, masyarakat dan lain sebagainya. Eklektisisme tidak hanya digunakan dalam bidang pemikiran, namun juga tampak dalam arsitektur atau gaya bangunan dalam abad modern, sebagaimana terdapat dalam arsitektur Belanda pada abad 20 yang membangun vila-vila dengan gaya romantisme abad 18. Gaya bangunan itu kemudian

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

diganti menyesuaikan dengan iklim tropis dengan gaya Indo Eropa yang sudah ada. Gaya bangunan yang lain yang banyak ditemukan dalam beberapa negara juga menggunakan teori ekletisisme yang menggabungkan gaya klasik dengan gaya modern.

3. Eklektisisme juga bisa digunakan sebagai metode dalam penafsiran, yang dikenal dengan istilah metode eklektik. Metode eklektik ini memiliki beberapa arti: [1] metode yang tersusun dari segi-segi positif berbagai metode penafsiran; [2] metode campuran, kombinasi, dan metode pilihan; [3] memiliki makna pemilihan dan penggabungan; [4] memiliki makna metode pilihan dan gabungan dari dua metode atau lebih; dan [5] istilah yang digunakan dalam praktek pemakaian ciri-ciri metode yang berbeda. Istilah yang biasa digunakan dalam bahasa Arab untuk metode eklektik, yaitu *al-ṭarīqah al-intiqā'īyah*, *al-ṭarīqah al-mukhtārah*, *al-ṭarīqah al-tawfīqīyah*, *al-ṭarīqah al-mazduwijah*. Sedangkan dalam wacana penafsiran ayat-ayat al-Qur'ān, istilah eklektisisme ditemukan padanan maknanya dengan kata *tawfīq*, sebagaimana ungkapan Ibn 'Āshūr, *Wa immā 'alā wajh al-tawfīq bayn al-ma'nā al-qur'ānī wa bayn al-masāil al-ṣaḥīḥah min al-'ilm ḥayth yumkin al-jam'* (Penafsiran ayat-ayat al-Qur'ān itu kadangkala menggunakan metode kombinasi (eklektik) antara pesan-pesan Qur'ānī dan persoalan-persoalan keilmuan yang otentik selama bisa dikumpulkan dan digabungkan). Selain itu, model eklektisisme dalam penafsiran juga terungkap dalam pernyataan Muṣṭafā Muḥammad al-Ḥadīdī al-Ṭayr ketika mendeskripsikan metode penafsiran al-Marāghī, *ra'yuh fī al-tawfīq bayn al-'ilm wa al-falsafah wa bayn al-qur'ān* (Penafsirannya

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-Marāghī) mengkombinasikan antara ilmu pengetahuan, filsafat, dan ayat-ayat al-Qur'ān). Ini artinya, metode eklektik sudah diterapkan oleh para mufasir, seperti Ibn 'Āshūr dan al-Marāghī.

4. Eklektisisme *Tafsīr al-Ibrīz* ingin mengungkap adanya kompromisasi pesan yang disampaikan ayat-ayat al-Qur'ān dengan nilai-nilai budaya Jawa dan kondisi sosial masyarakat Indonesia, khususnya kalangan santri Jawa. Oleh karena itu, Bisri Musthofa dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ān sudah sangat tepat dalam memilih sumber-sumber penafsirannya, aplikasi langkah-langkah metodis penafsirannya, penekanan-penekanan pada corak penafsirannya, serta media yang digunakan dalam menyampaikan ide dan gagasannya ketika menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ān, di mana ia lebih memilih bahasa Jawa sebagai bahasa pengantarnya, sehingga masyarakat Jawa dapat menangkap pesan dan nilai yang ada dalam al-Qur'ān dengan mudah dan cepat memahami.
5. Dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ān, Bisri melaluinya dengan tiga tahapan: [1] melakukan terjemah *harfīyah* terhadap setiap kata dalam al-Qur'ān dengan teknik makna gandul; [2] melakukan penerjemahan *tafsīrīyah* terhadap setiap ayat dalam al-Qur'ān; dan [3] melengkapi keterangan-keterangan tafsirnya dengan *qiṣṣah*, *tanbīh*, *muhimmah*, *fāidah*, *ḥikāyah*, *tanbīhan*, *mujarrab*, *fāidatāni*, *far'un*, *mas'alah*, *sharḥ*, *khātimah*, *keterangan*, dan *fāidah ukhrā*, di mana total jumlahnya dalam konteks ini ada 635 penafsiran yang tersebar secara sporadis dalam *al-Ibrīz*.

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

C. **Rekomendasi**

Ada beberapa hal yang perlu peneliti rekomendasikan terkait dengan penelitian lanjutan tentang objek tafsir Indonesia:

1. Penelitian tentang tokoh-tokoh Indonesia yang mengkaji Ilmu al-Qur'ān dan Tafsir masih jarang dilakukan, terutama yang berkaitan dengan metode dan pendekatan yang digunakan dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ān. Oleh karena itu, perlu studi lanjut dan pengembangan penelitian dalam memperkaya khazanah tafsir Indonesia.
2. Diskursus tentang Islam Nusantara yang diusung oleh organisasi kemasyarakatan NU (Nahdlatul Ulama) terus berkembang, sehingga perlu untuk mengeksplorasi khazanah intelektual para cendekiawan Muslim Indonesia lebih dalam, terutama karya-karya tulis yang berhubungan dengan al-Qur'ān dan tafsir. Islam Nusantara sebenarnya sudah ada sejak dulu, yaitu Islam yang mengakulturasi kebudayaan Indonesia. Islam yang diajarkan Walisongo, yang penuh sikap toleransi. Dalam aspek pemikiran, Islam Nusantara tidak hanya berpegang kepada kitab yang menjadi referensi pemikiran, namun juga melihat budaya yang ada dalam masyarakat. Islam Nusantara juga mengedepankan perbaikan, sukarela, dan tidak memaksa. Islam Nusantara merupakan Islam yang *kaffah* atau menyeluruh, merangkul budaya lokal dan mengislamkannya dengan tujuan untuk kebaikan. Islam Nusantara merupakan ajaran yang sesuai untuk Muslim Indonesia, yang tidak memberangus kebudayaan Indonesia, dan siap untuk menangkal gerakan radikal yang kini mencuat di Indonesia. Diskursus ini memberi ruang tanpa

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

batas untuk selalu mengkaji ayat-ayat al-Qur'ān sesuai dengan budaya Indonesia.

3. Pendekatan eklektisisme yang muncul dari tradisi filsafat Barat, ternyata dapat dijadikan pendekatan dalam menafsirkan al-Qur'ān. Dalam wacana penafsiran al-Qur'ān, istilah eklektisisme ditemukan padanan maknanya dengan kata *tawfīq*, sebagaimana ungkapan Ibn 'Āshūr, *Wa immā 'alā wajh al-tawfīq bayn al-ma'nā al-qur'ānī wa bayn al-masāil al-ṣaḥīḥah min al-'ilm ḥayth yumkin al-jam'* (Penafsiran ayat-ayat al-Qur'ān itu kadangkala menggunakan metode kombinasi (eklektik) antara pesan-pesan Qur'ānī dan persoalan-persoalan keilmuan yang otentik selama bisa dikumpulkan dan digabungkan). Selain itu, model eklektisisme dalam penafsiran juga terungkap dalam pernyataan Muṣṭafā Muḥammad al-Ḥadīdī al-Ṭayr ketika mendeskripsikan metode penafsiran al-Marāghī, *ra'yuh fī al-tawfīq bayn al-'ilm wa al-falsafah wa bayn al-qur'ān* (Penafsiran al-Marāghī mengkombinasikan antara ilmu pengetahuan, filsafat, dan ayat-ayat al-Qur'ān).

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

‘Arabī (al), Ṣalāh ‘Abd al-Majīd. *Ta‘allum al-Lughah: al-Ḥayāh wa Ta‘līmuhā.* Beirut: Maktabah al-Lubnān, 1981.

‘Arīḍ (al), Alī Ḥasan. *Tārīkh ‘Ilm al-Tafsīr wa Manāhij al-Mufassirīn.* Kairo: al-Azhār, 1992.

Abrar, Indal. “Potret Kronologis Tafsir Indonesia.” *Esensia*. Vol. 3, No.2, (2002).

Adams, Charles J. “Islamic Religiuos Tradition.” dalam Lionard Binder (ed). *The Study of Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and Social Sciences*. New York: John Wiley & Soons, 1976.

Albānī (al), Muḥammad Naṣr al-Dīn. *Silsilat al-Aḥādīth al-Ḍa‘īfah wa al-Mawḍū‘ah wa Āthāruhā al-Sayyi’ fī al-Ummah*. Riyad: Maktabah al-Ma‘ārif. 1988.

Alūsī (al), Shihāb al-Dīn. *Rūḥ al-Ma’ānī.* Vol. 8. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1994.

Amal, Taufiq Adnan dan Syamsu Rizal Panggabean. *Tafsir Kontekstual al-Qur’an* (Bandung: Mizan, 1990), 24.

Andalūsī (al), Abū Ḥayyān. *Al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Vol. 1. Beirut: Dār al-Fikr, 1978.

Arīḍ (al), ‘Alī Ḥasan. *Tārīkh ‘Ilm al-Tafsīr wa Manāhij al-Mufassirīn.* Kairo: al-Azhar, 1992.

Arkoun, Mohammed. *Rethinking Islam Today.* New York: Times Book review, 1987.

_____. *Berbagai Pembacaan al-Qur’ān*, terj. Machasin. Jakarta:INIS, 1997.

Auda, Jasser. *Maqāṣid al-Sharī’ah as Philosophy of Islamic Law: a Syistems Approach.* London: The International Institute of Islamic Thought, 2008.

Azizy, A. Qadri. *Eklektisisme Hukum Nasional: Kompetisi antara Hukum Islam dan Hukum Nasional.* Yogyakarta: Gama Media, 2002.

Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVII: Akar Pembaharuan Islam Indonesia.* Bandung: Mizan, 2000.

Badruzzaman, Ahmad Dimyati. *Kisah-kisah Israiliyat dalam Tafsir al-Munir.* Bandung: Sinar Baru Algesindo, 2005.

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

Baghdādī (al), ‘Abd al-Raḥmān. *Naẓarāt fī al-Tafsīr al-‘Aṣrī li al-Qur’ān al-Karīm*, terj. Abu Laila dan Mahmud Tohir. Bandung: PT. al-Ma’arif, t.th.

Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat.* Jakarta: Gramedia Pustaka Umum, 2000.

Baidan, Nashruddin. *Metode Penafsiran Ayat-ayat yang Beredaksi Mirip di dalam al-Qur’an.* Pekan Baru: Fajar Harapan, 1993.

_____. *Metodologi Penafsiran al-Qur’an.* Jakarta: Pustaka Pelajar, 1998.

_____. *Perkembangan Tafsir al-Qur’an di Indonesia.* Solo: Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2003.

_____. *Wawasan Baru Ilmu Tafsir.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.

Baidowi, Ahmad. “*Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl* karya al-Bayḍāwī.” dalam A. Rofiq (ed.), *Studi Kitab Tafsir.* Yogyakarta: Teras, 2004.

Bakry, Hasbullah. *Pedoman Islam di Indonesia.* Jakarta: UI Press, 1988.

Bakry, Oemar. *Tafsir Rahmat.* Jakarta: Mutiara, 1984.

Bāqī (al), Muḥammad Fu’ād ‘Abd. *Al-Mu‘jam al-Mufahras lī Alfāẓ al-Qur’ān al-Karīm.* Mesir: Dār al-Kutub, 1945.

Bayḍāwī (al), Nāṣir al-Dīn Abī al-Khayr ‘Abd Allāh b. ‘Umar b. Muḥammad al-Shayrāzī. *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*, Vol. 1. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth, 2006.

Bertens, Kees. *Ringkasan Sejarah Filsafat.* Yogyakarta: Kanisius, 1975.

Biqā‘ī (al), Ibrāhīm b. ‘Umar. *Naẓm al-Durār fī Tanāsub al-Āyāt wa al-suwar*, Vol. 1. Beirur: Dār al-Kitāb al-Islāmī, 1984.

Bleicher, Josef. *Contem Porary Hermeneutics.* London: Routledge & Kegan Paul, 1980.

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

Bukhārī (al), Muḥammad b. Ismā‘īl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī.* Beirut: Dār al-Fikr. 1968.

Chozin, Fadjrul Hakam. *Cara Mudah Menulis Karya Ilmiah.* Surabaya: Alpha, 1997.

Corbin, Anselm Strauss dan Juliet. *Dasar-dasar Penelitian Kualitatif*, terj. Djunaidi Ghony. Surabaya: Bina Ilmu, 1997.

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

Darraz, ‘Abd Allāh. *Al-Naba’ al-‘Aẓīm.* Mesir: Dār al-‘Uqbah. 1960.

de Vletter, P. Nas, Martien. *Masa Lalu dalam Masa Kini: Arsitektur di Indonesia*. Jakarta: Gramedia Pustaka Umum, 2002.

Departemen Agama RI. *Al-Qur’an dan Terjemahnya.* Jakarta: Indah Press, 1994.

_____. *Al-Qur’an dan Tafsirnya*. Jogyakarta: UII, 1995.

_____. *Al-Qur’an dan Terjemahanya.* Jakarta: CV. Katoda, 2005.

Daneshgar, Majid. Peter G. Riddell, dan Andrew Rippin, *The Qur’an in the Malay-Indonesian World: Context and Interpretation.* Oxford: Routledge, 2016.

Dhahabī (al), Muḥammad Ḥusayn. *‘Ilm al-Tafsīr.* t.t.: Dār al-Ma‘ārif, t.th.

Dhahabī (al), Muḥammad Ḥusayn. *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2000.

Dhofir, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia.* Jakarta: LP3ES, 2015.

Efendy, Ahmad Fuad. *Metodologi Pembelajaran Bahasa Arab.* Malang: Misykat, 2005.

Fadl (el), Khaleed Abou. *Speaking in God’s Name: Islamic Law, Authority, and Women.* Oxforda: Oneworld, 2001.

Faiz, Fakhruddin. *Hermeneutika Qur’ani: antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi.* Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2003.

Fakih, Mansour. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.

Farmāwī (al), ‘Abd al-Ḥayy. *Al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū‘ī.* Kairo: al-Ḥaḍarah al-‘Arabīyah, 1977..

Fawdah, Muḥammad Basuni. *Al-Tafsīr wa Manāhijuh.* Mesir: Maṭba‘ah al-Amānah, 1977.

Fāyid, ‘Abd al-Wahhāb. *Al-Dakhīl fī al-Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, Vol. 2. Mesir: al-Maktabah al-‘Arabīyah: 2003.

Federspiel, Haoward M. *Kajian al-Qur’ān di Indonesia.* Bandung: Mizan, 1996.

Feith, Herbert. *Pemilihan Umum 1955 di Indonesia*. Jakarta: Gramedia, 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

Feener, R. Michael. “Notes Towards the History of Qur’anic Exegesis in Southeast Asia.” *Studia Islamika: Indonesian Journal of Islamic Studies*, Vol. V, No. 3, 1998.

Gusmian, Islah. *Khasanah Tafsir Indonesia*. Jakarta: Teraju, 2002.

Ghozali, Mahbub. “Modifikasi Tafsir Nusantara Perspektif *al-Thābit wa al-Mutaḥawwil* (Studi tentang Eksistensi Tradisi ke-Indonesiaan dalam Tafsir *al-Ibrīz* karya Bisri Mustafa).” Disertasi—UIN Sunan Ampel Surabaya, 2018.

Ḥajar, Aḥmad ‘Umar Abū. *Al-Tafsīr al-‘Ilmī li al-Qur’ān fī al-Mizān.* Beirut: Dār Qutaybah, 1991.

Ḥalīm (al), Manī‘ ‘Abd. *Manāhaj al-Mufassirīn.* Kairo: Dār al-Kitāb al-Miṣrā, 2000.

Ḥumayd (al), Jamāl Muṣṭafā ‘Abd. *Uṣūl al-Dakhīl fī Tafsīr āy al-Tanzīl.* Kairo: Jāmi‘ah al-Azhār, 2001.

Ḥadīd (al), Ibn Abī. *Sharaḥ Nahj al-Balāghah*, Vol. 2. Mesir: Dār al-Kutub al-‘Arabīyah, t.th.

Ḥamd (al), ‘Abd al-Qādir Shabiyah. *Al-Adyān wa al-Firaq al-Madhāhib al-Mu‘āshirah*. tp: Dār al-Kutub al-‘Arabīyah. 1996.

Ḥimṣī, Muḥammad Ḥasan. “Fahāris al-Qur’ān al-Karīm.” dalam *Tafsīr wa Bayān Ma‘ Asbāb al-Nuzūl li al-Suyūṭī.* Beirut: Dār al-Rashīd, 1984.

Hadi, Sutrisno. *Metodologi Research*, Vol. 1. Yogyakarta: Yayasan Penerbitan Fakultas Psikologi UGM, 1974.

Hamdi, Ahmad Zainul. “Hermeneutika Islam: Intertekstualisasi, Dekonstruksi, dan Rekonsiliasi.” *Gerbang: Jurnal Studi Agama dan Demokrasi*, Vol. 5, No,14 (2003).

Hamka. *Tafsir Juz ‘Amma*. Jakarta: Panji Masyarakat, 1968.

_____. *Tafsir al-Azhar*. Jakarta: Panji Masyarakat, 1979.

Hanafi, Muchlis M. “Al-Qur’an Palsu Hebohkan Media Sosial.” *Jawa Pos* (24 Oktober 2017), 12.

Hasyim. *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*. Jakarta: al-Ma’arif, 1981.

Hausman, Carl R. *Charles S. Peirce’s Evolusionary Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 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

Hermawan, Acep. *Metodologi Pembelajaran Bahasa Arab*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2011.

Hilmy, Masdar. "Eklektisisme Islam Indonesia." *Kompas*, Selasa, 09 Desember 2014.

Holsti, Cole R. *Content Analysis for the Social Sciences and Humanities*. Vantower: Department of Political Science University of British Columbia, 1969.

Hornbay, A.S. *Oxford Advanced Learners Dictionary of Current English*. Oxford: Oxford University Press, 1963.

Howard, Roy J. *Hermeneutika: Wacana Analitik, Psikososial, dan Ontologis*, terj. Kusuma dan M.S. Nasrullah. Bandung: Nuansa, 2000.

HS, M. Ramli. "Corak Pemikiran Kalam K Bisri Mustofa: Studi Komparatif dengan Teologi Tradisional Asyariyah." Tesis Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, 1994.

Huda, Achmad Zainal. *Mutiara Pesantren: Perjalanan Khidmah Kiai Bisri Mustofa*. Yogyakarta: LKiS Pelangi Aksara, 2005.

Hunter Shireen T. (ed.). *The Politics of Islamic Revivalism*. Bloomington: Indiana Unversity Press, t.th.

Ibn ʻAbbās, ʻAbd Allāh. *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr Ibn ʻAbbās*. Mesir: Dār al-Maʻārif, 1998.

Ibn ʻArabī, Muḥammad b. ʻAlī b. ʻUmar. *Al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Vol. 4. Beirut: Dār al-Fikr, 1991.

Ibn ʻĀshūr (al), Muḥammad Ṭāhir. *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Vol. 1. Beirut: Dār al-Fikr, 1999.

Ibn Fāris, Aḥmad. *Muʻjam al-Maqāyīs fī al-Lughah*, Vol. 1. Beirut: Dār al-Jayl, 1991.

Ibn Kathīr, Abū al-Fidā' Ismāʻīl. *Tafsīr al-Qur'ān al-Aẓīm*, Vol. 1 dan 2. Beirut: Dār al-Fikr. 1997.

Ibn Khaldūn. *Muqaddimah Ibn Khaldūn*. Mesir: al-Maktabah al-Tijārīyah al-Kubrā. 1998.

Ibn Manẓūr, Abū Fāḍl Jamāl al-Dīn Muḥammad. *Lisān al-ʻArab*. Beirut: Dār al-Fikr, 1990.

Ibn Taymīyah, Taqī al-Dīn Aḥmad. *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*. Kuwait: Dār 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

Qalam, 1971.

Ibrāhīm, Muḥammad Ismā'īl. *Mu'jam Alfāẓ wa al-A'lām al-Qur'ānīyah.* Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1968.

Ismail, Nurjannah. *Perempuan Dalam Pasungan.* Yogyakarta: LKiS, 2003..

Izzan, Ahmad. *Metodologi Pembelajaran Bahasa Arab.* Bandung: Humaniora, 2009.

Iwanebel, Fejrian Yazdajird. "Corak Mistis dalam Penafsiran KH. Bisri Mustafa (Telaah Analitis Tafsir *al-Ibriz*)." *Jurnal Rasa'il*, Vol. I No. 1, (2014).

Jābirī (al), Muḥammad 'Ābid. *Bunyah al-'Aql al-'Arabī: Dirāsah Taḥlīlīyah Naqdīyah li Nuẓūm al-Ma'rifah fī al-Thaqāfah al-'Arabīyah.* Beirut: Markaz Dirāsah al-Wiḥdah al-'Arabīyah, 1990.

_____. *Al-'Aql al-Siyāsī al-'Arabī.* Beirut: Markaz al-Thaqafī al-'Arabī, 1991.

_____. *Takwīn al-'Aql al-'Arabī.* Beirut: Markaz al-Thaqafī al-'Arabī, 1991.

Jalal, Abdul. *Urgensi Tafsir Maudhu'i Pada Masa Kini*. Jakarta: Kalam, 1990.

Jassin, H.B. *Al-Qur'ānul Karim Bacaan Mulia*. Jakarta: Pustaka, 1978.

_____. *Kontroversi al-Qur'an Berwajah Puisi.* Jakarta: Pustaka Utama Grafiti., 1995.

Jauzī (al), Jamāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān b. 'Alī b. Muḥammad. *Al-Mawḍū'āt*. Beirut: Dār al-Fikr. 1988.

Jawi (al), Muhammad Nawawi al-Banteni. *Marāḥ Labīd li Kashf Ma'ānī Qur'ān Majīd.* Surabaya: al-Hidayah, t.th.

Jiliyand (al), Muḥammad al-Sayyid. *Al-Imām Ibn Taymīyah wa Mawqifuh min Qaḍīyah al-Ta'wīl.* Kairo: al-Maṭābi' al-'Āmirīyah, 1973.

Johns, A.H. "Qur'anic Exegesis in the Malay World: ins Search of a Profile," dalam Andrew Rippin (ed.), *Appoaches to the History of the Interpretations of the Qur'an.* Oxford: Oxford University Press, 1998.

KBBI, Tim Penyusun. *Kamus Besar Bahasa Indonesia.* Jakarta: Balai Pustaka, 1996.

Khālidī (al), Ṣalāḥ'Abd al-Fattāḥ. *Al-Tafsīr al-Mawḍū'ī bayn al-Naẓarīyah wa al-Taṭbīq.* t.t.: Dār al-Nafā'is, 1997.

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

Khalīfah, Hājī. *Kashf al-Ẓunūn ‘an Asāmī al-Kitāb wa al-Funūn*, Vol. 2. Beirut: Dār al-Fikr, 1994.

Khawlī (al), Muḥammad ‘Alī. *Asālīb Tadrīs al-Lūghah al-‘Arabīyah.* Riyad: Dār al-‘Ulūm, 1989.

Khāzin (al), ‘Alā’ al-Dīn ‘Alī b. Muḥammad b. Ibrāhīm al-Baghdādī al-Shāfi‘ī. *Lubāb al-Ta’wīl fī Ma‘ānī al-Tanzīl*, Vol. 1. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 2004.

Khūlī (al), Amīn. *Manāhij al-Tafsīr fī al-Naḥw wa al-Balāghah wa al-Tafsīr wa al-Adāb.* Kairo: Dār al-Ma‘rifah, 1961.

Knott, Kim. *Spatial Theori and Method for Study of Religion.* Temenos: The Finnish Society for the Religion, 2005.

Koho, A. Yazid Qasim. *Himpunan Hadits-hadits Lemah dan Palsu*. Surabaya: Bina Ilmu. 2000.

Kūmī (al), Aḥmad Sayyid. *Al-Tafsīr al-Mawḍū‘ī.* Mesir: Dār al-Ma‘rifah, 1999.

Kurdi, dkk. *Hermeneutika al-Qur’an dan Hadis.* Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010.

Lawrence, Bruce. *The Qur’an: A Biography.* New York: Atlantic Monthly Press, 2006.

Leirizza, RZ. *Terwujudnya Suatu Gagasan Sejarah Masyarakat Indonesia 1900-1950.* Jakarta: Akademika Pressindo, 1985.

Liddie, R. William. *Pemilu-pemilu Orde Baru: Pasang Surut Kekuasaan Politik* (Jakarta: LP3ES, 1999), 40.

Ma’luf, Louis. *Al-Munjid fī al-Lughah wa al-A‘lām.* Beirut: Dār al-Mashriq, 1986.

Ma’sum, Saifullah. *Karisma Ulama: Kehidupan Ringkas 26 Tokoh NU.* Bandung: Mizan, 1998.

Misbahuddin, Iing. “Tasfir al-Ibrīz fī Ma’rifati Tafsīr al-Qur’ān al-Azīz karya KH. Bisri Mustafa (Studi Metodelogi dan Pemikiran).” Tesis--IAIN Sunan Kalijaga, 1989.

Maḥallī (al), Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī dan Jalāl al-Dīn. *Tafsīr Jalālayn.* Surabaya: Bina Ilmu, 1994.

Maḥmūd, Manī‘ ‘Abd Ḥalīm. *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, terj. Syahdianor dan Faisal Saleh. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2006.

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

Marāghī (al), Aḥmad Muṣṭafā. *Tafsīr al*-Marāghī, Vol. 6. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.

Mardalis. *Metode Penelitian*. Jakarta: Bumi Aksara, 1990.

Martin, Richard C. "Islam and Religious Studies: an Introductory Essay." dalam Richard C. Martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies.* Tucson: The University of Arizona Press, 1985.

Maslukin. "Kosmologi Budaya Jawa dalam *Tafsir al-Ibrīz* karya KH. Bisri Musthofa." *Mutawatir*, Vol. 5, No. 1 (2015).

Mawardī (al), Muḥammad b. Ḥabīb. *Al-Nukāt wa al-'Uyūn Tafsīr al-Mawardī*, Vol. 4. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, t.th.

Maylī (al), Muḥsin. *Rujiḥ Gharūdī wa al-Mushkilāt al-Dīnīyah.* Beirut: Dār Qataybah, 1993.

Millah, Nurul. "Kontribusi Tafsir al-Ibriz karya KH. Bisri Mustofa dalam Penguatan Wawasan dan Perilaku Keagamaan Masyarakat Muslim Lokal (Studi kasus di Majelis Taklim Kubra Muslimat Kecamatan Prambon Kabupaten Sidoarjo)." Tesis--UIN Sunan Ampel, 2013.

Moehammadiyah, Syarikat Kwekschool. *Qoer'an Indonesia.* Yogyakarta: SKM, 1932.

Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2004.

Muḥtasib (al), 'Abd al-Mājid 'Abd al-Salām. *Ittijāḥāt al-Tafsīr fī al-Aṣr al-Ḥadīth.* Beirut: Dār al-Fikr, 1973.

Ḥuḍarī (al), Muḥammad. *Ḥashīyah 'alā Sharḥ Ibn 'Aqīl 'alā Alfīyah al-Imām Ibn Mālik*, Vol. 1. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.

Muhadjir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rake Sarasin, 1993.

Muna, Wa. *Metodologi Pembelajaran Bahasa Arab*. Yogyakarta: Teras, 2011.

Munitz, Milton K. *Contemporary Analytic Philoshopy.* New York: MacMillan Publishing Co, 1981.

Muslim, Ishlahul. "Metode Eklektik." dalam http://wordpress.com.net/artikel/ishmu02.asp (08 Juni 2012.

Mustaqim, Abdul. *Madzahibut Tafsir: Peta Metodologi Penafsiran Al-Qur'an Periode Klasik Hingga Kontemporer*. Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003.

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

_____. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LkiS, 2012.

Mustofa, Bisri. *Al-Ibrīz li Ma'rifat Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz.* Kudus: Menara Kudus, 1960.

_____. *Sejarah Pribadi*. Kudus: Menara Kudus, 2012.

Musyarrofah. *Tafsir Transformatif: Dialog Historis Tafsir al-Qur'an dengan Perubahan Sosial*. Surabaya: al-Kaff, 2001.

Nabī, Mālik Ben. *Fenomena al-Qur'an: Pemahaman Baru Kitab Suci Agama-agama Ibrahim*, terj. Farid Wajdi. Bandung: Marja', 2002.

Nagazumi, Akira. *Bangkitnya Nasionalisme Indonesia: Budi Utomo 1908-1918*. Jakarta: Pustaka Umum Grafiti, 1989.

Najjār (al), Jamāl Muṣṭafā 'Abd al-Ḥāmid 'Abd al-Wahhāb. *Uṣūl al-Dakhīl fī Tafsīr Ay al-Tanzīl.* Kairo: Jāmi'ah al-Azhār, 2001.

Nasir, Ridlwan. *Memahami al-Qur'an perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqarin.* Surabaya: Kopertais IV, 2003.

Nawawi, Rif'at Shauqi. *Rasionalitas Tafsir Muhammad 'Abduh: Kajian Masalah Akidah dan Ibadah.* Jakarta: Paramadina, 2002.

Norris, Christopher. *Membongkar Teori Dekonstruksi Jacques Derrida*. Yogyakarta: ar-Ruzz, 2003.

Oetomo, Dede. "Bahasa Indonesia dan Kelas Menengah Indonesia." *Prisma*, No.1 (1989).

Poerwadarminta, WJS. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka. 1991.

Purwanto, Agus. *Ayat-ayat Semesta: Sisi-sisi Al-Qur'an yang Terlupakan.* Bandung: Mizan, 2012.

Qaṭṭān (al), Mannā' Khalīl. *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'ān.* Beirut: Dār al-Fikr, 1973.

Quṭub, Muḥammad Sayyid. *Tafsīr fī Ẓilāl al-Qur'ān*. Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1994.

Raḥman (al), 'Azzah Aḥmad. 'Abd *Ittijāḥāt al-Tafsīr fī al-Qar'ān al-'Ishrīn.* Kairo: al-Azhar Press, 2000.

Rahman, Fazlur. *Islam*, terj. Ahsin Muhammad. Bandung: Pustaka, 1994.

Rangkuti, Bahrum. *Kandungan al-Fatihah*. Jakarta: Bulan Bintang, 1961.

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-Qur'ān: Sejarah dan Kebudayaan.* Jakarta: Bulan Bintang, 1977.

Rāzī (al), Faḥr al-Dīn. *Mafātīḥ al-Ghayb*, Vol. 4. Kairo: Dār al-Kutub al-'Arabīyah, 1977.

Ricklefs, M.C. *Sejarah Indonesia Modern.* Yogyakarta: UGM Press, 1995.

Riḍā, Muḥammad Rashīd. *Tafsīr al-Manār*, Vol. 4. Beirut: Dār al-Fikr, 1973.

Rokhmad, Abu. "Telaah Karakteristik Tafsir Arab Pegon al-Ibrīz." *Analisa* Vol. XVIII, No. 01 (Januari - Juni 2011.

Rowi, M. Roem. *Pendekatan Teks dan Konteks dalam Tafsir al-Qur'ān*. Surabaya: IAIN Sunan Ampel. 1993.

Rūmī (al), Fahd 'Abd al-Raḥmān Ibn Sulaymān. *Buḥūth fī Uṣūl al-Tafsīr wa Manāhijuh.* Riyad: Maktabah al-Tawbah, 1413.

Shiddieqy (Ash), M. Hasbi. *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'ān/Tafsir.* Jakarta: Bulan Bintang, 1954.

_____. *Tafsir al-Nur.* Jakarta: Pustaka, 1980.

_____. *Al-Bayan, Tafsir Penjelas al-Qur'ān al-Karim*, Vol. 1 dan 2. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2002.

Ṣadr (al), Muḥammad Bāqir. *Al-Tafsīr al-Mawḍū'ī wa al-Tafsīr al-Tajzī'ī fī al-Qur'ān al-Karīm.* Beirut: Dār al-Ta'āruf, 1980.

Ṣāliḥ, Muḥammad Adīb. *Tafsīr al-Nuṣūṣ fī al-Fiqh al-Islāmī: Dirāsah Muqāranah*, Vol. 1. Kairo: Manshūrāt al-Maktab al-Islāmī, t.th.

Ṣāliḥ, Ṣubhī. *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān.* Beirut: Dār al-'Ilmī, 1988.

Ṣābūnī (al), Muḥammad 'Alī. *Al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān.* Beirut: Bināyatul Imān. 1985.

Ṣadr (al), Muḥammad Bāqir. *Al-Tafsīr al-Mawḍū'ī wa al-Tafsīr al-Tajzī'ī fī al-Qur'ān al-Karīm.* Beirut: Dār al-Ta'āruf. 1980.

Saeed, Abdullah. *Islamic Thought an Introduction.* London and New York: Routledge, 2006.

Safi, Omid. "Introduction." dalam The Times They Are A-Changin: A Muslim Quest for Justice, Gender Equality, and Pluralism (ed.), *Progresive Muslim: On Gender, Justice, and Pluralism.* Oxford: Oneworld, 2005.

Salim, Abd Muin. *Metodologi Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Teras, 2005.

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

Schriff, Gayle L. Ormisten and Alan D. *The Hermeneutic Tradition From Ast to Ricoeur.* New York: State University of New York Press, 1990.

Senteluk, Ishlahul Muslimin. "Metode Eklektik (*al-Ṭarīqah al-Mukhtārah*)." dalam http://ishmu.wordpress.com. (08 Juni 2012).

Shāṭibī (al). Ibrāhīm b. Mūsā. *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*, Vol. 2 dan 3. Beirut: Dār al-Ma'ārifah. 1975.

Shaḥrūr, Muḥammad. *Al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah.* Damaskus: al-Ahālī, 1990.

Shahbah, Muḥammad Abū. *Al-Madkhal li Dirāsat al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo: Maktabah al-Sunnah. 1992.

Shahrastānī (al), Muḥammad b. 'Abd al-Karīm. *Al-Milāl wa al-Nihāl*. Mesir: Dār al-Qalam, t.th.

Shawkānī (al), Muḥammad b. 'Alī b. Muḥammad. *Irshād al-Fuḥūl ilā Taḥqīq al-Ḥaqq min 'Ilm al-Uṣūl.* Makkah: al-Maktabah al-Tijārīyah, 1993.

Shihab, M. Quraish. *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat.* Bandung: Mizan, 1992.

_____. *Tafsir al-Amanah.* Jakarta: Pustaka Kartini, 1992.

_____. *Wawasan al-Qur'ān*. Bandung: Mizan, 1996.

_____. *Yang Tersembunyi.* Jakarta: Lentera Hati, 2000.

_____. *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Vol. 1-15. Jakarta: Lentera Hati, 2002.

_____. *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an.* Tangerang: Lentera Hati, 2013.

Sudarto. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996.

Sulamī (al), 'Abd al-Raḥmān. *Ḥaqāiq al-Tafsīr*. Mesir: Dār al-Kutub al-'Arabīyah, 1990.

Sumaryono, E. *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat.* Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2000.

Suprayogo, Imam dan Tobroni, *Metodologi Penelitian Sosial Agama*. Bandung: Rosdakarya, 2001.

Suryabrata, Sumadi. *Metodologi Penelitian.* Jakarta: Rajawali, 1983.

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

Suyūṭī (al), Jalāl al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad al-Maḥallī dan Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān b. Abū Bakr. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm li al-Imāmayn al-Jalālayn.* t.t.: t.tp., t.th.

Suyūṭī (al), Jalāl al-Dīn. *Al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.

_____. *Asbāb al-Nuzūl: Ḥāshiyah Tafsīr Jalālayn.* Beirut: Dār al-Fikr, t.th.

_____. *Al-Durr Manthūr fī al-Tafsīr al-Ma’thūr*. Beirut: Dār al-Fikr, 1999.

Syafi’i, A. Musta’in. *Tafsir Bahasa Koran.* Surabaya: Penerbit Harian Bangsa, 2000.

Syafruddin, Didin. “Ilmu al-Qur’an sebagai Sumber Pemikiran.” dalam Taufik Abdullah (ed.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Vol. 4. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005.

Syamsuri, Baidlowi. *Kisah Walisongo: Penyebar Agama Islam di Tanah Jawa.* Surabaya: Apollo, t.th.

Ṭabarī (al), Abū Ja‘far Muḥammad b. Jarīr. *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl āy al-Qur’ān*, Vol. 1 dan 3. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.

Ṭabāṭabā‘ī (al), Muḥammad Ḥusayn. *Tafsīr al-Mizān*. Beirut: Dār al-Fikr, 1996.

Ṭabrānī (al), Sulaymān b. Aḥmād. *al-Mu‘jam al-Kabīr*, ed. Ḥamdī b. ‘Abd al-Majīd al-Salafī, Vol. 10. Kairo: Maktabah Ibn Taymīyah, t.th.

Ṭayr (al), Muṣṭafā Muḥammad al-Ḥadīdī. *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-‘Aṣr al-Ḥadīt* Kairo: Majma‘ al-Buḥūth al-Islāmīyah, 2000.

Tarigan, Henry Guntur. *Strategi Pengajaran dan pembelajaran Bahasa.* Bandung: Angkasa, 1993.

Taufik, M. “Metode Eklektik.” dalam http://mtaufikf.blogspot.com. (29 November 2013).

_____. *Metode Eklektik* (*Tharīqah Intiqā’īyah*). Bandung: Academika Ahsana, 2013.

Tim Penerbit Van Hoeve. *Ensiklopedi Islam.* Vol 5. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2001.

Tim Penyusun. *Kamus Besar Bahasa Indonesia.* Jakarta: Balai Pustaka. 1996.

Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Gender*. Jakarta: LkiS, 2000.

Vletter, P. Nas, Martien de. *Masa Lalu dalam Masa Kini: Arsitektur di Indonesia.*

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

Jakarta: Gramedia Pustaka Umum, 2002.

Wadud, Amina. *Qur'an and Women.* Kuala Lumpur: Fajar Bakti, 2004.

_____. *Inside the Gender Jihad: Women Reform's in Islam.* England: Oneworld Publication, 2006.

Weber, Richard Jack, Jhon Platt, and Heidi. *Language Dictionary of Opplied Languistics*. London: Longaran, 1987.

Wehr, Hans. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. London: Wiesbaden 1971.

Yunus, Mahmud. *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*. Jakarta: Hidakarya Agung, 1984.

_____. *Tafsir Qur'an Karim.* Jakarta: Hidakarya Agung, 1993.

Yusro, M. *Studi Kitab Tafsir Kontemporer.* Yogyakarta: Teras, 2006

Yusuf, M. Yunan. *Corak Pemikiran Kalam Tafsir al-Azhar.* Jakarta: Pustaka Panjimas, 1990.

_____. "Perkembangan Metode Tafsir di Indonesia", *Pesantren*, Vol VIII, No. 1, (1991).

_____. "Karakteristik Tafsir di Indonesia Abad ke-20", *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol III, No. 4, (1992).

Zarkashī (al), Badr al-Dīn Muḥammad b. 'Abd Allāh. *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Mesir: 'Īsā al-Bāb al-Ḥalābī, 1959.

Zarqānī (al), Muḥammad 'Abd al-'Aẓīm. *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Vol. 2. Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, t.th.

Zayd, Naṣr Ḥāmid Abū, *Mafhūm al-Naṣ: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān.* Kairo: Al-Misrīyah al-Ummah. 1993

_____. *Dawāir al-Khawf: Qirā'ah fī Khiṭāb al-Mar'ah.* Beirut: al-Markāz al-Thaqafī al-'Arabī, 2000.

_____. *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyyin. Yogyakarta: LKiS, 2005.

Zuhailī (al), Wahbah. *al-Tafṣīr al-Munīr.* Mesir: Dār al-Ma'ārif, 2002.

http://kbbi.web.id/eklektisime, Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI); Kamur versi Online/daring (dalam jaringan).

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

http://kbbi.web.id/Allah, Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI); Kamur versi Online/daring (dalam jaringan).

http://kbbi.web.id/Tuhan, Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI); Kamur versi Online/daring (dalam jaringan).

http://www.goodreads.com-book-show.

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