

# EPISTEMOLOGI TAFSĪR AL-QURĀN BI AL-QURĀN

(Studi Kritis Atas Tafsir *Aḍwā'u Al-Bayān* Karya Al-Shinqīṭī)

## TESIS

Diajukan Untuk Memenuhi Sebagian Syarat  
Memperoleh Gelar Magister Dalam Program Studi Ilmu al-Quran dan Tafsir  
Pada Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya



UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A

Oleh:

**Mokh Khusni Mubarrok**

**NIM F52517171**

**PASCASARJANA**

**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL**

**SURABAYA**

**2020**

## PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Mokh Khusni Mubarrok

NIM : F52517171

Progam : Magister (S2)

Institusi : Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

Dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa TESIS ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya saya sendiri, kecuali beberapa bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 18 Pebruari 2020

Saya yang menyatakan,



Mokh Khusni Mubarrok

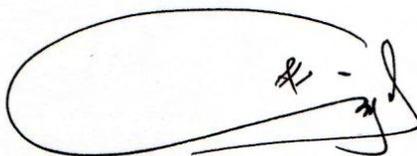
## PERSETUJUAN

Tesis Mokh Khūsni Mubarrok ini telah disetujui

Pada tanggal 18 Pebruari 2020

Oleh

Pembimbing

A handwritten signature in black ink, enclosed within a hand-drawn oval. The signature is stylized and appears to read 'Suqiyah'.

Dr. Suqiyah Musafa'ah, M.Ag

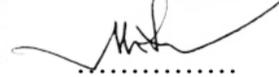
NIP. 196303271999032001

## PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN TESIS

Tesis berjudul “Epistemologi Tafsir al-Qurān bi al-Qurān: Studi Kritis Atas Tafsir *Aḍwā’u Al-Bayān* karya Al-Shinqī’i” yang ditulis oleh Mokh Khusni Mubarrok ini telah diuji dalam Ujian Tesis pada tanggal 17 Maret 2020

Tim Penguji:

1. Dr. Hj. Suqiyah Musafa’ah, M.Ag (Ketua penguji)
2. Dr. H. Masruchan, M.Ag (Penguji I)
3. Dr. H. Abu Bakar, M.Ag (Penguji II)



Surabaya, 5 Desember 2020

Direktur,



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](mailto: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 : Mokh Khusni Mubarrok

NIM : F52517171

Fakultas/Jurusan : Pascasarjana/Ilmu Al-Quran dan Tafsir

E-mail address : [mhusni.mubarak24@gmail.com](mailto:mhusni.mubarak24@gmail.com)

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :

Sekripsi     Tesis     Desertasi     Lain-lain (.....)

yang berjudul :

EPISTEMOLOGI TAFSIR AL-QURAN BI AL-QURAN

(Studi Kritis Atas Tafsir Adwa'u Al-Bayan Karya Al-Shinqiti)

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif 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, 5 Desember 2020

Penulis











## BAB I

### PENDAHULUAN

#### A. Latar Belakang Masalah

Muhammad Abū Shahbah dalam kitabnya, *Al-Madkhal li Dirāsāt Al-Qurān Al-Karīm* memberikan sebuah deskripsi indah terkait kitab al-Quran. Menurutnya, diantara hal yang sangat mengagumkan, bahwa sejak masa awal diturunkannya kitab suci ini hingga saat ini mendapatkan perhatian yang begitu luar biasa dari seluruh umat Islam. Tidak hanya menghafalkannya, mereka juga berusaha untuk memahami maknanya, serta menjadikannya sebagai dasar kehidupan. Namun demikian, walaupun mereka menghabiskan seluruh usia untuk memahaminya, menyingkap berbagai rahasia yang terkandung di dalamnya, namun kandungan al-Quran tidak pernah habis untuk difahami. Al-Quran bagaikan samudera yang begitu dalam.<sup>1</sup>

Ia juga menambahkan, fenomena tersebut itulah yang kemudian melatarbelakangi bermunculannya berbagai karya tulis dengan aneka ragam pendekatan dalam memahami pesan suci Tuhan. Dari setiap generasi, terus bermunculan kitab-kitab tafsir dengan bentuk, kecenderungan, pendekatan yang

beragam serta tema yang terus berkembang. Fenomena ini bisa terlihat dari begitu banyaknya warisan ilmiah dari para ulama yang tersebar dalam berbagai perpustakaan di dunia Islam saat ini.<sup>2</sup>

Berbeda dengan buku lain yang merupakan produk pemikiran manusia, sebagai kitab wahyu, al-Quran tentu saja tidak bisa difahami dengan sembarang metode. Hal ini dikarenakan kitab suci al-Quran merupakan kitab petunjuk yang berorientasi tidak hanya terkait motivasi keduniaan, namun juga orientasi kebahagiaan akhirat. Tentu saja hal tersebut berbeda dengan produk pengetahuan yang dihasilkan literatur karya manusia yang lebih bersifat pragmatis. Oleh karena itu, untuk menghindari adanya kesalahan-kesalahan dalam menafsirkan al-Quran, para ulama memberikan rambu-rambu yang cukup ketat untuk menafsirkannya, baik dari aspek yang terkait dengan cara menafsir, kriteria calon mufassir dan juga terhadap produk tafsir yang dihasilkan.

Dalam tradisi ilmiah Islam, pengetahuan-pengetahuan yang membahas hal tersebut disebut "*ilmu tafsir*".<sup>3</sup> Kesungguhan para ulama dalam merumuskan kaidah-kaidah interpretasi tersebut semata-mata bertujuan untuk menjaga al-Quran dari

---

<sup>1</sup> Muḥammad Abū Shahbah, *Al-Madkhal li Dirāsāt Al-Qurān Al-Karīm*, (Kairo: Maktabah al-Sunnah, 2014), 16.

<sup>2</sup> Abū Shahbah, *Al-Madkhal li Dirāsāt*, 17.

<sup>3</sup> Dalam studi *ulumul quran*, ilmu tafsir sering didefinisikan dengan ilmu yang membahas terkait petunjuk makna yang ada dalam al-Quran, sesuai dengan kadar kemampuan manusia. Atau dengan pengertian lain, bahwa tafsir adalah upaya untuk menghilangkan kesamaran makna yang terdapat dalam suatu ayat. Definisi lainnya sebagaimana diungkapkan Al-Zarkashī adalah pengetahuan untuk memahami kitab Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad, menjelaskan maknanya, serta mengeluarkan kandungan hukum dan hikmahnya, Muḥammad ‘Afifuddīn Dimyāṭī, *‘Ilm Al-Tafsīr Uṣūluhū wa Manāhijuhū*, (Sidoarjo: Lisān ‘Arabi, 2016), 2. Lihat juga: Muḥammad ‘Ali Al-Ṣābūnī, *Al-Tibyān Fi Ulūm Al-Qurān*, (Jakarta: Dār Al-Mawāhib al-Islāmiah, 2016), 76. Lihat juga: Badr Al-







Allah juga akan menjelaskannya, [Qs: al-Qiyamah: 19]. *kedua*: bahwa menafsirkan ayat dengan ayat adalah metode yang pernah dicontohkan Nabi Muhammad Saw sendiri. Itu artinya dalam posisi beliau sebagai penafsir al-Quran, salahsatu cara yang beliau gunakan ialah menjadikan satu ayat, sebagai instrumen untuk memahami ayat lain.<sup>11</sup>

Menurut Aḥmad Sa'ad Al-Damanhūrī, dalam kaitannya dengan perkembangan literatur ulumul quran, orang pertama yang menegaskan secara eksplisit tentang metode *tafsīr al-qurān bi al-qurān* adalah Ibn Taimiyah dalam kitabnya *Muqaddimah fī Uṣūl Al-Tafsīr*. Pandangan Ibn Taimiyah ini kemudian tidak hanya diikuti, tetapi juga diikuti dan dikembangkan oleh generasi setelahnya, seperti kedua muridnya Ibn Kathīr, Ibn Qayyim, serta Al-Dzarkashī, Al-Suyūṭī, dan lainnya.<sup>12</sup> Dalam *muqaddimah*-nya, Ibn Taimiyah menulis:

---

<sup>10</sup> Khālīd ‘Abd Al-Raḥmān Al-‘Akk, *Uṣūl Al-Tafsīr wa Qawā'iduhū*, (Beirut: Dār al-Nafā'is, 2007), 79.

<sup>11</sup> Salah satu contohnya dalam sebuah hadis yang masyhur yang diriwayatkan oleh Imām Bukhārī dari ‘Abdullāh bin Mas’ūd, bahwa tatkala turun surat al-An’am ayat 82 [*orang-orang yang beriman dan tidak mencampuradukkan keimanan mereka dengan kezaliman, -hum muhtadun/mereka itulah yang mendapatkan petunjuk*]. Ketika turun ayat tersebut para sahabat merasa berat dan bertanya kepada Nabi, wahai rasul! Siapakah diantara kita yang tidak pernah melakukan kezaliman? Nabi kemudian meluruskan pemahaman mereka, bahwa yang dimaksud ayat tersebut bukan seperti apa yang mereka bayangkan. Yang dimaksud dengan “dzalim” dalam ayat tersebut adalah sesuai dengan yang terdapat dalam surat Luqman: 13 “*inna al-shirka la dzulmun adzīm*”. Bahwa yang dimaksud dzalim tersebut adalah syirik. Hadis ini diriwayatkan Bukhārī dengan nomor 32, 3360, 3428, 3429, 4629, 4776, 6918, 7937.

<sup>12</sup> Aḥmad Sa'ad Al-Damanhūrī, *Uṣūl Al-Tafsīr Baina Ibn Taimiyah wa Jumhūr Ulamā Al-Qurān*, (Jordania: Dār al-Nūr al-Mubīn li al-Naḥsr wa al-Tauzī’, 2019), 419.





Quran. Dalam tafsir-tafsir klasik, sebagaimana yang akan dijelaskan pada bab II, tentang “Sejarah Tafsīr al-Qurān bi al-Qurān”, sebagian bentuk *tafsīr al-qurān bi al-qurān* justru berangkat berdasarkan pendekatan riwayat.

Hal ini menunjukkan bahwa ternyata cara tersebut juga ditempuh oleh Nabi, yang artinya tafsir ini masuk dalam kategori *tafsīr nabawī* atau *tafsīr al-qurān bi al-sunnah*. Praktek nabi tersebut kemudian juga diikuti dan dikembangkan oleh para sahabat dan tabi’in. Diskusi ini kemudian juga melahirkan perdebatan di kalangan ulama apakah *tafsīr qurān bi al-qurān* yang dilakukan oleh sahabat melalui ijtihad mereka masuk kategori *tafsīr bi al-matsūr* atau *bi al-ra’yi*? Hal ini yang menurut penulis termasuk diantara sekian banyak problem metodologis metode ini. Selain itu terdapat juga problem sosiologis, hal ini bisa kita lihat dari sekian banyak kitab-kitab tafsir dari abad pertengahan hingga modern-kontemporer, sangat sedikit sekali para mufassir yang menggunakan tafsir al-Quran dengan al-Quran sebagai instrumen utama. Hal ini tentu berbanding terbalik dengan pendapat yang mengatakan bahwa menjelaskan makna ayat dengan ayat sebagai metode tafsir terbaik merupakan ijma’ ulama yang tidak perlu dipertentangkan. Logika sederhananya, jika dianggap sebagai tafsir terbaik kenapa metode ini justru terkesan diabaikan bahkan ditinggalkan seolah tidak terlalu penting? Melihat fenomena ini maka tidak mengherankan jika Al-Ṭabāṭabā’i, mufassir Shiah kontemporer, menyebut metode *tafsīr al-qurān bi al-*











- d. Epistemologi merupakan problem segala jenis pengetahuan, tidak terkecuali tafsir. Fungsi utama epistemologi adalah untuk mengetahui hakikat ilmu, cara memperoleh dan untuk menetapkan ukuran kebenaran sebuah pengetahuan.

## 2. Batasan Masalah

Dalam penelitian ini perlu adanya batasan masalah sehingga penulisan lebih fokus dan kajian akan lebih mendalam. Maka dari beberapa poin yang terdapat dalam identifikasi masalah di atas, penelitian ini membatasi pada dua poin saja, yaitu meneliti epistemologi *tafsīr al-qurān bi al-qurān* secara umum, serta studi kritis atas epistemologi *tafsīr al-qurān bi al-qurān* yang dirumuskan oleh Al-Shinqīṭī. Hal pertama sengaja dilakukan karena dirasakan belum ada rumusan konseptual yang baku dan terukur terkait epistemologi *tafsīr al-qurān bi al-qurān* dalam kitab-kitab tafsir dan ulumul quran, sedangkan sosok Al-Shinqīṭī dipilih dengan berbagai pertimbangan yang telah dipaparkan sebelumnya.



Setiap peneliti pasti memiliki tujuan utama dalam setiap penelitiannya. Oleh karena itu berdasarkan latar belakang, identifikasi, batasan dan rumusan masalah sebagaimana yang telah disebutkan sebelumnya, maka penelitian ini memiliki beberapa tujuan sebagai berikut:

1. Penelitian ini bertujuan untuk merumuskan secara epistemologis dan metodologis *tafsīr al-qurān bi al-qurān*, menetapkan kriteria yang jelas, validitas yang terukur, agar dapat dibedakan mana tafsir al-Quran dengan al-Quran yang dapat diterima dan tidak.
2. Selain itu penelitian ini juga dimaksudkan untuk melakukan “pembacaan secara kritis” terhadap *tafsīr al-qurān bi al-qurān* yang ditawarkan oleh Al-Shinqīfī serta yang diaplikasikan dalam kitab tafsirnya. Hasil dari pembacaan tersebut diharapkan dapat melahirkan “sintesa kreatif” yang menjadi sumbangan keilmuan studi al-Quran dan tafsir.
3. Objek *tafsīr al-qurān bi al-qurān* walaupun belum ada konsep yang utuh, namun termasuk merupakan metode yang tertua dalam ilmu tafsir dan tentunya Islam itu sendiri. Karena yang pertama kali menggunakan metode ini untuk menafsirkan al-Quran adalah Nabi. Oleh karena itu, kajian terkait metode ini merupakan bagian dari upaya untuk memelihara khazanah keilmuan klasik (*turāts*). Di tengah arus modernisasi, liberalisasi serta fundamentalisme dalam berbagai hal, tidak terkecuali ilmu-ilmu keislaman terutama tafsir dan adanya upaya untuk mendekonstruksi teori-teori lama









lain. Namun sejauh penelusuran penulis beberapa kajian yang ada masih bersifat deskriptif-apresiatif dan belum ada yang masuk tentang kajian epistemologi *tafsīr al-qurān bi al-qurān*. Beberapa penelitian sebelumnya adalah sebagai berikut:

1. Tulisan Ja'far Assagaf yang berjudul *Muḥammad Al-Amīn Al-Shinqīṭī dan Karya Tafsīr Aḍwā'u Al-Bayān Fi Ṫdāḥ Al-Qurān bi Al-Qurān* yang dimuat dalam jurnal Esensia Vol XIV No. 2 Oktober 2013. Menurut Ja'far, tulisan tersebut hanya sebagai ulasan dasar untuk memasuki gerbang pengetahuan tentang Al-Shinqīṭī. Oleh karena itu, kajian dalam tulisan ini tidak terlalu mendalam.<sup>21</sup>
2. Skripsi yang ditulis Fithriya Adae (2013) yang berjudul *Metode Al-Shinqīṭī dalam Menafsirkan al-Quran* di Universitas Islam Negeri (UIN) Sultan Syarif Kasim RIAU. Tulisan ini hanya mengulas secara deskriptif metode penafsiran al-Quran yang digunakan oleh Al-Shinqīṭī dan belum masuk ke arena epistemologi.<sup>22</sup>
3. Tesis yang ditulis Ahmad Zaini (2017) yang berjudul, *Metode Istimbāṭ Muḥammad Al-Amīn Al-Shinqīṭī Dalam Menafsirkan Ayat-ayat Aḥkām* di Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Ampel Surabaya. Dalam penelitian ini, Zaini mengkaji aspek metodologis penafsiran Al-Shinqīṭī yang berkaitan dengan ayat-ayat hukum, serta karakteristik pemikirannya. Menurut Zaini,

---

<sup>21</sup> Ja'far Assagaf, *Muḥammad Al-Amīn al-Shinqīṭī dan Karya Tafsīr Aḍwā'u Al-Bayān fi Ṫdāḥ Al-Qurān bi Al-Qurān* (Jurnal Esensia - Vol XIV. No. 2 - Oktober-2013), 240-256.

dalam kajiannya terhadap *istinbāṭ al-Aḥkām*, Al-Shinqīṭī menggunakan metode *istinbāṭ bayānī*. Ia berusaha menggali hukum Islam yang terkandung dalam ayat suci al-Quran atau mengkritisi *istinbāṭ* para ulama untuk memastikan bahwa *istinbāṭ* tersebut *saḥīḥah* atau *khaṭi'ah* dengan bertumpu pada kaidah lughawiyah dan uṣūliyah. Selain itu Al-Shinqīṭī memiliki karakteristik tersendiri dalam menafsirkan ayat-ayat aḥkām, diantaranya adalah mampu membedakan antara ruang lingkup nash dan daerah ijtihad ketika dihadapkan pada perbedaan pendapat seputar hukum di kalangan ulama, sehingga ia dapat mengambil kesimpulan hukum dengan pertimbangan yang matang.<sup>23</sup>

4. Tulisan dari Izza Rohman berjudul *Aḍwā'u Al-Bayān Karya Al-Shinqīṭī Sebagai Kitab Tafsīr al-Qurān bi al-Qurān* yang dimuat dalam journal of al-Quran And Hadith Studies Vol. 2 No. 2 (2013). Tulisan ini bermaksud menguji tingkat ke-intensifan Al-Shinqīṭī dalam mengaplikasikan metode *tafsīr al-qurān bi al-qurān* dengan membandingkannya dengan empat kitab tafsir lain yang mempunyai karakteristik serupa yakni *Mafātiḥ Al-Ghaib* karya Al-Rāzi, *Tafsīr Al-Qurān Al-Adzīm* karya Ibn Katsīr, *Maḥāsīn Al-Ta'wīl* karya Jamāl Al-Dīn Al-Qāsimi dan *Al-Mizān fi Tafsīr Al-Qurān* karya Husain Al-Ṭabāṭabā'i. Izza menjadikan “surat yasin” sebagai sampel

<sup>22</sup> Fithriyah Adae, *Metode Al-Shinqīṭī Dalam Menafsirkan Al-Quran*, (Skripsi: UIN Sultan Syarif Kasim Riau, 2013), 1-95.

<sup>23</sup> Ahmad Zaini, *Metode Istinbāṭ Muḥammad Al-Amīn Al-Shinqīṭī Dalam Menafsirkan Ayat-ayat Aḥkām* (Tesis: UIN Sunan Ampel Surabaya, 2017), 98.



memasuki tataran epistemologis *tafsīr al-qurān bi al-qurān* menurut Al-Shinqīṭī.<sup>25</sup>

6. Tulisan-tulisan yang mengulas Al-Shinqīṭī dan kitab tafsirnya banyak ditemukan di Timur tengah terutama Saudi Arabia, tempat asal sang *muallif*. Beberapa penelitian yang bisa penulis temukan diantaranya *Manhaj Al-Sycikh Al-Shinqīṭī fī Tafsīr Āyāti Al-Aḥkām min Aḍwā'i Al-Bayān*. Tulisan ini merupakan tesis ‘Abd Al-Raḥmān bin ‘Abd al-Azīz Al-Sudais di Universitas Ummu al-Qurā Makkah (1410 H) yang mengkaji ayat-ayat hukum dalam *Aḍwā'u Al-Bayān*,<sup>26</sup> tulisan Aḥmad Lafi Falāḥ Baṭi Al-Mahiyah al-Maṭīrī, *Dalālāt Al-Siyāq Al-Qur'āni fī Tafsīr Aḍwā'i Al-Bayān li Al-'Allāmah Al-Shinqīṭī; Dirāsah Mauḍū'iyah Taḥlīliyah*, merupakan kajian yang fokus menyoroti aspek munasabah sebagai instrumen dalam *tafsīr al-qurān bi al-qurān*. Tulisan ini merupakan tesisnya di Universitas Jordania (2007).<sup>27</sup> Selain itu ada tulisan Aḥmad Sayyid Ḥasanain Ismāil Al-Shīmī yang berjudul *Al-Shinqīṭī wa Manhajuhū fī Al-Tafsīr fī Kitābihī Aḍwā'u Al-Bayān fī Iḍāḥ*

<sup>25</sup> Izza Rohman, *Tafsīr Al-Qurān bi Al-Qurān: Sectarian Biases In Al-Tabataba'is Al-Mizan And Al-Shanqīṭi's Aḍwā' Al-Bayān*, (Disertasi: UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2016), xviii.

<sup>26</sup> ‘Abd Al-Raḥmān bin ‘Abd Al-'Azīz Al-Sudais, *Manhaj Al-Sycikh Al-Shinqīṭī fī Tafsīr Āyāt Al-Aḥkām min Aḍwā'i Al-Bayān*, (Tesis: Universitas Ummul Qurā Makkah, 1410 H), 1-610.

<sup>27</sup> Aḥmad Lāfi Falāḥ Bati al-Mahiyah al-Maṭīrī, *Dalālāt al-Siyāq al-Qur'ānī fī Tafsīr Aḍwā'i Al-Bayān li Al-'Allāmah Al-Shinqīṭī: Dirāsah Mauḍū'iyah Taḥlīliyah*, (Tesis: Universitas Jordania, 2007), 1-187.



























Nashruddin Baidan memberikan pemetaan yang sedikit berbeda untuk menghindari adanya kontradiksi istilah dalam pemetaan metodologi tafsir. Terkait *tafsīr bi al-ma'tsūr* dan *bi al-ra'yi*, ia mengklasifikasikannya ke dalam istilah “bentuk tafsir”. Sedangkan istilah “metode tafsir” (*manhaj*), ia gunakan untuk empat metode yang umum berlaku, metode *ijmālī*, *tahfīlī*, *ijmālī* dan *mauḍū'ī*.<sup>50</sup> Untuk “corak penafsiran (*al-lawān wa al-ittijāh*)” ia memasukkan beberapa corak, diantaranya corak tasawuf (*sufi/ishāri*), hukum (*fiqhi*), filsafat (*al-falsafī*), ilmiah (*ilmī*), sosial kemasyarakatan (*adabī ijtima'ī*).<sup>51</sup>

Selain Baidan, terdapat Ridlwan Nasir yang juga memberikan pemetaan yang sedikit berbeda. Menurutnya, terdapat empat klasifikasi dalam menentukan tafsir, yakni tinjauan dari segi sumber, cara penjelasan, keluasan penjelasan serta sasaran dan tertib ayat yang ditafsirkan. Dari segi sumber ia memetakan ke dalam *tafsīr bi al-ma'tsūr*, *bi al-ra'yi* dan *bi al-iqtirānī*. Bentuk ketiga ini merupakan gabungan antara dua sumber sebelumnya. Sedangkan dari sisi cara penjelasan terdapat metode *bayānī*/deskriptif dan *muqāran*/perbandingan. Dari aspek keluasan, ia membagi ke dalam metode tafsir *ijmālī* dan *itnābī*. Sedangkan terkait sasaran atau tertib ayat, ia membaginya menjadi tiga, metode tafsir *tahfīlī*, *mauḍū'ī* dan *nuzūlī*.<sup>52</sup> Terkait corak

<sup>50</sup> Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), 368-380.

<sup>51</sup> Baidan, *Metodologi Penafsiran*, 9.

<sup>52</sup> Ridlwan Nasir, *Memahami Al-Quran: Perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqarin*, (Surabaya: Indra Media, 2003), 14-17.

atau aliran tafsir, ia memasukkan tujuh bentuk, *tafsīr lughawī*, *tafsīr al-fiqhi*, *tafsīr ṣūfī*, *tafsīr i'tiqādī*, *tafsīr falsafī*, *tafsīr 'ilmī*, *tafsīr ijtimā'ī*.<sup>53</sup>

Muḥammad 'Afīfuddīn Dimiyā'ī membagi klasifikasi tafsir secara lebih komprehensif yang mengakomodir perkembangan kajian metode tafsir kontemporer. Terlebih dahulu ia membagi tafsir dari beberapa sudut pandang: dari aspek “kecenderungan mufassir” (*al-ittijāhāt fi al-tafsīr*), “aspek metodologi” (*manāhij al-tafsīr*) dan “pola/gaya yang digunakan” (*asālib al-tafsīr*). Dari aspek pertama, 'Afīfuddīn membagi tafsir kepada tujuh kecenderungan/corak, yakni corak akidah (*al-ittijāh al-kalāmī*), corak fiqih (*al-ittijāh al-fiqhi*), corak bahasa (*al-ittijāh al-lughawī*), corak ilmiah (*al-ittijāh al-ilmī*), corak filsafat (*al-ittijāh al-falsafī*), corak sosial-kemasyarakatan (*al-ittijāh al-ijtimā'ī*), corak pendidikan (*al-ittijāh al-tarbawī*). Sedangkan terkait aspek kedua, 'Afīfuddīn membagi menjadi dua, yakni metode “naqli” atau yang dikenal dengan *tafsīr bi al-ma'tsūr* dan metode “aqli” atau *tafsīr bi al-ra'yi*. Tipe pertama (*bi al-ma'tsūr*) mempunyai beberapa ragam bentuk seperti *al-manhaj al-qur'āni*, *al-manhaj al-bayānī*, *manhaj al-qirā'at al-mufassirah*, *al-manhaj al-atsarī*.<sup>54</sup>

Sedangkan ragam yang termasuk ke dalam tipe ke dua (*tafsīr bi al-ra'yi/al-manhaj al-'aqlī*) diantaranya seperti *manhaj al-tafsīr al-kalāmī*, *manhaj al-tafsīr al-lughawī*, *manhaj al-tafsīr al-ijtimā'ī*, *manhaj al-tafsīr al-ilmī*, *manhaj al-tafsīr al-*

<sup>53</sup> Nasir, *Memahami Al-Quran*, 18-19.

<sup>54</sup> Muḥammad 'Afīfuddīn Dimiyā'ī, *Ilm Al-Tafsīr Uṣūluhū wa Manāhijuhū*, (Sidoarjo: Lisān 'Arabī, 2016), 79-190.



*tafsīr*)” ke dalam tafsir tekstual, semi tekstual dan tafsir kontekstual sebagaimana akan didiskusikan pada bab III.<sup>56</sup>

Dalam konteks diskusi *tafsīr al-qurān bi al-qurān* yang kita kaji saat ini, menarik untuk menganalisis paparan ‘Afifuddīn di atas yang membagi *tafsīr bi al-matsūr* ke dalam empat tipologi, yakni *manhaj al-qurānī*, *manhaj al-qirā’at al-mufasssirah*, *manhaj al-bayānī* dan *atsarī*. Hal ini menemukan signifikansinya jika dikaitkan dengan produk-produk tafsir yang berkembang di era kontemporer. Dalam studi tafsir klasik, pada dasarnya istilah di atas tidak dibedakan dan masuk dalam cakupan *tafsīr bi al-matsūr*, seperti yang terlihat dalam *Tafsīr Al-Ṭabarī*, *Tafsīr Ibn Kathīr* yang mengakomodir beberapa pendekatan yang telah disebutkan. Namun belakangan ini bermunculan beberapa kitab tafsir yang mengambil kecenderungan yang terpisah dan lebih terfokus. Hal ini seperti terlihat pada bentuk *tafsīr al-qurān bi al-qurān* yang belakangan berkembang yang mengambil bagian tersendiri dalam produk kitab tafsir berbasis *taḥlīlī*, seperti *Tafsīr Al-Qurān bi Al-Qurān*, karya Al-Falakī, *Aḍwā’u Al-Bayān fi Iḍāhi Al-Qurān bi Al-Qurān* karya Al-Shinqīṭī, *Al-Furqān fi Tafsīr Al-Qurān bi Al-Qurān* karya Al-Ṭahrānī. Sedangkan *manhaj al-Bayānī* atau sastrawi dapat terlihat dalam karya-karya Amīn Al-Khulī dan Binti Shāṭi’.

Belakangan juga muncul tafsir yang khusus menggunakan pendekatan qira’at, seperti *Tafsīr Al-Qurān bi Al-Qirā’at Al-Qur’ānīyah Al-‘Ashr* karya Tim yang

---

<sup>56</sup> Abdullah Saeed, *Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstual Atas Al-Quran*, terjemah









secara luas di tempat atau surat yang lain. Ini bisa terlihat sebagaimana kita jumpai pada ayat-ayat yang bercerita tentang kisah-kisah, hukum dan lainnya.<sup>62</sup> Pola kebahasaan inilah yang kemudian melahirkan sebuah kaidah dari para ulama “القران يفسر بعضهم بعضا” *bahwa ayat-ayat dalam al-Quran saling menjelaskan satu dengan lainnya*. Hal tersebut tentu saja merupakan salah satu cara Allah dalam menjelaskan kitab sucinya. Meminjam istilah Waliyullah Al-Dihlawī, bahwa Allah adalah penafsir pertama (المفسر الأول).<sup>63</sup>

Realitas tersebut merupakan embrio/bentuk awal dari kemunculan *tafsīr al-qurān bi al-qurān* yang menurut Al-Dzahabī sudah ada dan digunakan sejak pertama kali oleh para sahabat dalam memahami teks kitab suci.<sup>64</sup> Ketika Nabi masih hidup, otoritas untuk menjelaskan al-Quran berada di tangan beliau. Ketika terdapat ayat-ayat yang tidak mereka fahami, atau terjadi perbedaan di antara mereka, segeralah mereka bertanya kepada Nabi dan hal tersebut selesai dengan sendirinya setelah mendapat jawaban dari beliau. Inilah yang kemudian menjadi sebab bahwa perbedaan tafsir pada masa tersebut sangat sedikit. Legitimasi Nabi sebagai seorang penafsir kedua (setelah Allah) adalah hal yang tidak diperdebatkan. Berbagai bentuk hasil dari interpretasi Nabi terhadap ayat-ayat al-Quran inilah yang kemudian hari dikenal dengan istilah “*al-tafsīr al-nabawī*”. Khālid bin ‘Abd Al-‘Azīz Al-Batīlī mendefinisikannya dengan “*sebuah perkataan atau perbuatan yang berasal dari*

<sup>62</sup> Muḥammad Husein Al-Dzahābī, *Al-Tafsīr wa Al-Mufasssīrūn*, - Volume I -, (Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2012), 37.

<sup>63</sup> Syah Waliyullāh Al-Dihlāwī, *Al-Faūz Al-Kabīr fi Uṣūl Al-Tafsīr*, (Demaskus: Dār al-Ghautsānī li al-Dirāsāt al-Qur’āniyah, 2016), 13.



mendapatkan data-data tentang penafsiran Nabi, Umar Al-Ḥajāj menyebutkan empat sumber. 1. kitab-kitab hadis dari berbagai *tabaqāt* kitab hadis yang ada, seperti *Sahīḥ Bukhārī*, *Muslim*, *Al-Muwaṭṭa* dan lain-lain 2. kitab-kitab tafsir, seperti *Tafsīr Al-Tabārī*, *Tafsīr Baḥr Al-Ulūm* karya al-Samarqandī dan lainnya 3. kitab-kitab sejarah dan peperangan Nabi, seperti *Sirah Ibn Hishām*, *Tabaqāt Ibn Sa'ad*, *Tārikh Al-Umam wa Al-Mulūk* karya Al-Tabārī dan lain-lain 4. dan kitab-kitab *ulūm al-qurān* dan *Asbāb Al-Nuzūl* seperti *Al-Burhān* karya Al-Dzarkashī, *Al-Itqān*, *Lubāb Al-Nuqūl* yang keduanya merupakan karya Al-Suyūṭī dan lain-lain.<sup>68</sup>

Dalam kitab *Dirāsāt fi Manāhij Al-Mufasssirīn*, Ibrāhīm Muḥammad Khalīfah menjelaskan bahwa bentuk-bentuk penjelasan Nabi terhadap ayat al-Quran mempunyai pola yang beragam.<sup>69</sup> Namun beberapa sumber menunjukkan bahwa salah satu cara yang beliau gunakan dalam menafsirkan ayat ialah dengan menggunakan instrumen ayat lain. Ini sebagaimana dicontohkan dalam sebuah hadis yang masyhur yang diriwayatkan oleh Imām Bukhārī dari ‘Abdullāh bin Mas’ūd, bahwa tatkala turun surat al-An’am ayat 82 [*orang-orang yang beriman dan tidak*

<sup>68</sup> Muḥammad ‘Umar Al-Ḥajāj, *Mausū’ah Al-Tafsīr Qabla ‘Ahd Al-Tadwīn*, (Syiria: Dār al-Maktabi, 2007), 58.

<sup>69</sup> Ibrāhīm Muḥammad Khalīfah setidaknya mencantumkan 13 bentuk interpretasi yang dilakukan oleh Nabi terhadap ayat al-Quran. Diantaranya Nabi menjelaskan berbagai hal yang bersifat global seperti perintah kewajiban shalat, zakat, puasa dan haji dengan ucapan beliau, kadang juga melalui perbuatan beliau, terkadang dua-duanya sekaligus. Hal tersebut diungkapkan beliau secara gamblang dan jelas. Bentuk lainnya adalah terkadang nabi melakukan pembatasan terhadap ayat-ayat yang bersifat mutlak, seperti penjelasan beliau terkait makna “*hisāban yasīran*” dengan “*al-‘ard*” hanya diperlihatkan. Selain itu beliau pernah menjelaskan terkait makna lafadz yang masih samar, seperti ketika salah satu sahabat mengira bahwa makna “*al-khaiṭ al-abyaḍ dan al-khaiṭ al-aswad*” adalah makna hakiki, beliau kemudian meluruskan pemahaman mereka bahwa yang dikehendaki dalam ayat tersebut adalah makna majazi. Selengkapnya lihat: Ibrāhīm ‘Abd Al-Raḥmān Muḥammad Khalīfah, *Dirāsāt Fi Manāhij Al-Mufasssirīn*, (Kairo: Maktabah al-Imān, 2018), 245-254.



tiga generasi tersebut yang dikenal paling sering menggunakan *tafsīr al-qurān bi al-qurān* adalah sahabat Abdullah Ibn Abbās, Abdullah Ibn Mas'ūd. Dari kalangan tabi'in adalah Mujāhid dan dari kalangan tabi' tabi'in adalah 'Abd Al-Raḥmān bin Zaid bin Aslam.<sup>72</sup> Ibn Jarīr Al-Ṭabārī dalam kitab *Jāmi' Al-Bayān* seringkali menyebutkan sumber *tafsīr al-qurān bi al-qurān* berbasis riwayat yang berasal dari tiga generasi awal Islam tersebut, di antara yang bisa dikutip di sini adalah terkait tafsir “السَّقْفُ الْمَرْفُوعُ/*al-Saqf al-marfū'*” (al-Tur: 5), Khālid bin Ar'ar berkata, bahwa Ali berkata, bahwa maksudnya ayat tersebut adalah “السَّمَاءُ” atau langit, kemudian ia membacakan surat al-Anbiya': 32. Berikut teks penafsiran Al-Ṭabārī:<sup>73</sup>

حدثنا بن المثنى، قال: حدثنا محمد بن جعفر، قال حدثنا شعبة، عن سماك بن حرب، قال: سمعت خالد بن عريرة قال: سمعت عليا يقول: والسَّقْفُ الْمَرْفُوعُ هو السماء، قال (وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا وَهُمْ عَنْ آيَاتِهَا مُعْرَضُونَ) الانبياء: ٣٢

Contoh lainnya adalah ketika menafsirkan ayat Qs: al-Baqarah [2]: 124, terkait maksud “كَلِمَاتٍ” yang merupakan ujian Allah kepada Ibrahim. Al-Ṭabārī diantaranya menukil sekian banyak riwayat, diantaranya bersumber dari Mujāhid dan Al-Rabī. Dalam menafsirkan kalimat tersebut keduanya menukil beberapa ayat sebagai tafsir atas maksud “*al-kalimāt*”:

<sup>71</sup> Muḥsin bin Ḥāmid Al-Maṭīrī, *Tafsīr Al-Qurān bi Al-Qurān: Ta'ṣīl wa Taqwīm*, (Riyād: Dār al-Tadmuriyah, 2011), 67.

<sup>72</sup> Al-Maṭīrī, *Tafsīr Al-Qurān bi Al-Qurān*, 72.

<sup>73</sup> Ibn Jarīr Al-Ṭabārī, *Jāmi' Al-Bayān fi Ta'wīl Al-Qurān*, - Volume. XIII -, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2014), 8047.

حدثنا سفيان قال، حدثني أبي، عن سفيان، عن ابن أبي نجيح، عن مجاهد (وإذ ابتلي إبراهيم ربه - بكلمات فأتمهن) قال: ابتلي بالآيات التي بعدها: (إني جاعلك للناس إماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدى الظالمين) - عن الربيع في قوله: (وإذ ابتلي إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن)، فالكلمات: (إني جاعلك للناس إماما)، وقوله: (وإذ جعلنا البيت مثابة للناس)، وقوله: (واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى) وقوله: (وعهدنا إلى إبراهيم وإسماعيل) الآية، وقوله: (وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت)، الآية، قال: فذلك كله من الكلمات التي ابتلي بها إبراهيم<sup>74</sup>

Paparan *tafsīr al-qurān bi al-qurān* dari generasi awal Islam ini jika kita lihat secara seksama terjadi pergeseran, baik dalam bentuk, sumber dan paradigma yang digunakan. Pada masa Nabi, *tafsīr al-qurān bi al-qurān* mengindikasikan pada otoritas wahyu dan seluruhnya masih dalam kerangka “*tafsir praktis*”, karena masa tersebut berbagai disiplin ilmu keislaman belum dibukukan. Ketika Nabi telah tiada, bentuk metode ini bergeser melalui ijtihad sahabat dan tabi’in yang tentu saja ketika tidak didapati riwayat tafsir yang bersumber dari Nabi. Menurut Muḥammad Qajawī, berbeda dengan *tafsīr al-qurān bi al-qurān* yang bersumber dari Nabi yang relatif sedikit, penafsiran sahabat dan generasi setelahnya dapat dikatakan sangat banyak dan melimpah bahkan menjadi sebagian besar bentuk tafsir yang berasal dari mereka.<sup>75</sup>

Pada masa setelahnya, khususnya ketika munculnya imam-imam madzhab, metode tersebut kemudian dirumuskan melalui pendekatan-pendekatan konseptual-metodologis dalam disiplin usul fiqh, munasabah, ilmu wujūh wa nadzā’ir, dan ilmu-

<sup>74</sup> Al-Ṭabarī, *Jāmi’ Al-Bayān*, - Volume. I -, 573-574.

<sup>75</sup> Muḥammad Qajawī, *Tafsīr Al-Qurān bi Al-Qurān: Dirāsah Tārikhiyah wa Nadzariyah*, (Rabāṭ: Dār al-Amān li al-Nashr wa al-Tauzī’, 2020), 49.



















hukum/*tafsīr āyāt al-aḥkām*, seperti *Tafsīr Al-Jaṣṣās* (305-370), *Tafsīr Jāmi' li Aḥkām Al-Qurān* karya Abū Abdullāh Muḥammad bin Aḥmad Al-Anṣārī Al-Qurṭūbī (w.671H). Hal ini yang kemudian menjadi embrio kemunculan *tafsīr mauḍū'i* di kemudian hari.<sup>93</sup> Pandangan Quraish ini sama sekali tidak menukil Ibn Taimiyah sebagai pelopor perkembangan metode ini. Menurut Ziyād Khafīl, bentuk *tafsīr mauḍū'i* yang dikenal dewasa ini pada dasarnya memang merupakan pengembangan kaidah "*tafsīr al-qurān bi al-qurān*". Kaidah ini mendapat sambutan yang luar biasa dari para ulama yang kemudian dikembangkan dalam skala metode yang lebih luas dan komprehensif.<sup>94</sup>

#### **Abad Modern-Kontemporer: Fase Kematangan**

Era modern-kontemporer merupakan fase kematangan *tafsīr qurān bi al-qurān* baik secara metodologis maupun aplikatif. Indikasi tersebut terlihat setidaknya pada tiga hal. *Pertama*: dari tataran metodologis, kajian terkait metode *tafsīr al-qurān bi al-qurān* mendapat porsi lebih besar dalam berbagai literatur ulumul quran dan ilmu tafsir. Para ahli berusaha memetakan, merumuskan dan mengembangkan kajian metode *tafsīr al-qurān bi al-qurān* dengan skala dan cakupan yang lebih luas, baik dalam sub bab literatur ulumul quran, usul tafsir ataupun mengkaji tema ini secara tematik dalam riset khusus seperti tesis dan disertasi.

<sup>92</sup> Ahmad Al-Syirbasi, *Sejarah Tafsir Al-Quran*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996), 46.

<sup>93</sup> M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami ayat-ayat Al-Quran*, (Jakarta: Lentera Hati, 2013), 387.

<sup>94</sup> Ziyād Khafīl Al-Daghāmīn, *Al-Tafsīr Al-Mauḍū'ī wa Manhajiyatu Al-Baḥs Fīhi*, ('Ammān: Dār 'Imār li al-Nashr wa al-Tauzī', 2007), 39.

Beberapa literatur yang dapat disebut di sini diantaranya, kitab *Al-Tafsīr wa Al-Mufasssīrūn* karya Ḥusein Al-Dzahabī, *Fuṣūl fi Uṣūl Al-Tafsīr*, *Al-Taḥrīr fi Uṣūl Al-Tafsīr*, keduanya karya Musā'id Sulaimān Al-Ṭayyār, *Qawā'id Al-Tafsīr* karya Khālīd bin Uṣmān Al-Sabti, *Uṣūl Al-Tafsīr wa Manāhijuhū* karya Fahd bin 'Abd Al-Raḥmān Al-Rūmi, *Tafsīr Al-Qurān bi Al-Qurān: Uṣūl wa Manhajuhū* karya Al-Sayyid 'Abd Al-Maqṣūd Ja'far, *Tafsīr Al-Qurān bi Al-Qurān: Dirāsah Tārikhiyyah Nadzariyah* karya Muḥammad Qajāwī, *Tafsīr Al-Qurān bi Al-Qurān: Ta'ṣīl wa Taqwīm* karya Muḥsin bin Ḥāmid Al-Maṭīrī dan lainnya.

*Kedua:* kemunculan “manhaj maudū'i/metode tematik” sebagai respon terhadap perkembangan zaman, oleh banyak kalangan dianggap sebagai bentuk *tafsīr al-qurān bi al-qurān* yang paling ideal, setelah sebelumnya aplikasi penafsiran ayat dengan ayat hanya berkuat pada metode *ijmālī*, *tahlīlī* dan *muqāran*.<sup>95</sup> *Tafsīr maudū'i* dianggap banyak kalangan sebagai metode yang lebih objektif dan lebih meminimalisir subjektifitas mufasssīr. Menurut Quraish Shihab, ulama pertama yang mempopulerkan *tafsīr maudū'i* adalah Aḥmad Al-Kūmī yang merupakan ketua jurusan tafsir Fakultas Usuluddin Universitas Al-Azhar Mesir, yang kemudian dikembangkan oleh generasi setelahnya, seperti *Al-Futūḥāt Al-Rabbāniyah fi Al-Tafsīr Al-Maudū'ī li Al-Āyāt Al-Qur'āniyah* karya Syeikh Al-Ḥusainī Abū Farḥah, *Al-Bidāyah fi Tafsīr Al-Maudū'ī* karya 'Abdul Ḥay Al-Farmāwī.<sup>96</sup> Dari klasifikasi

<sup>95</sup> Usāmah Sayyid Maḥmūd Al-Azharī, *Al-Madkhal fi Uṣūl Al-Tafsīr*, (Kairo: Shirkah al-Wābī al-Sayyib, 2010), 33.

<sup>96</sup> Shihab, *Kaidah Tafsir*, 388.



kitab-kitab tafsir Shiah yang intensif menerapkan metode ini, beberapa diantaranya adalah *Al-Mizān fī Tafsīr Al-Qurān* karya Ḥusein Ṭabaṭaba'ī, *Al-Furqān fī Tafsīr Al-Qurān bi Al-Qurān wa Al-Sunnah*, *Al-Tafsīr Al-Mauḍū'ī bain Al-Kitāb wa Al-Sunnah*, keduanya karya Muḥammad Al-Ṣādiqī Al-Ṭahrānī,<sup>98</sup> *Ālu Al-Raḥmān fī Tafsīr Al-Qurān* karya Muḥammad Jawwād Al-Balāghī, *Al-Amtsāl fī Tafsīr Kitābillāhi Al-Munazzal*, *Nafaḥāt Al-Qurān*, keduanya karya *Nāṣir Makārim Al-Shīrāzī*, *Tafsīr Tasnīm* karya Abdullāh Jawwād 'Alī, *Mafāhīm Al-Qurān* karya Ja'far Al-Sabhānī, *Ma'arīf Al-Qurān* karya Muḥammad Taqī Al-Sabāḥ dan lainnya, *Al-Hidāyah wa Al-'Irfān fī Tafsīr Al-Qurān bi Al-Qurān*, karya Abi Zaid Muḥammad [terbit pertama 1930 M], *Al-Bayān bi Al-Qurān* karya Muṣṭafa Kamāl Al-Mahdawī.<sup>99</sup>

Untuk melengkapi penjelasan tentang sejarah *tafsīr al-qurān bi al-qurān*, berikut ini akan penulis paparkan secara singkat beberapa *tafsīr al-qurān bi al-qurān* kontemporer dari beberapa wilayah yang berbeda, juga bertujuan untuk mengetahui pola penggunaan metode ini yang berbeda satu sama lain, corak dan paradigma yang ada dan beberapa hal lain yang terkait.

<sup>97</sup> Muḥammad Qajawī, *Tafsīr Al-Qurān bi Al-Qurān: Dirāsah Tārikhiyah wa Nadzariyah*, (Rabāṭ: Dār al-Amān li al-Nashr wa al-Tauzī', 2020), 12-17.

<sup>98</sup> Tafsir ini ditulis antara tahun 1397 H-1407 H, menafsirkan al-Quran lengkap 30 juz dengan pendekatan utama *tafsīr al-qurān bi al-qurān* dan merupakan representasi paling penting madzhab Shiah yang menggunakan corak ini. Menurut Ḥādī Ma'rīfah tafsir ini cukup komprehensif dengan menggunakan corak *taḥlīlī-tarbawī-ijtimā'i* (analisis-pendidikan dan sosial kemasyarakatan). Penulisnya sangat konsisten menerapkan metode *tafsīr qurān bi al-qurān*, lihat: Muḥammad Al-Ṣādiqī Al-Ṭahrānī, *Manhaj Al-Furqān fī Tafsīr Al-Qurān bi Al-Qurān wa Al-Sunnah*, (Beirut: Maktabah al-Turāst al-Islāmī, 2008)., lihat juga: Muḥammad Ḥādī Ma'rīfah, *Al-Tafsīr wa Al-Mufasssīrūn fī Tsaubihī Al-Qashīb*-Juz II, (Al-Jāmi'ah al-Raḍwiyah li al-Ulūm al-Islāmiyah,1426), 1027-1028.





















*al-āyāt*. Sebagaimana ditegaskan oleh Al-Ṭabaṭaba'ī, Qāḍī 'Abd Al-Jabbār, Al-Ṭūsī dan ulama lain dari kalangan tersebut sebagai berikut:

"وقال الزمخشري: "أى يتوقعون لقاء ثوابه ونيل ما عنده فيه"<sup>115</sup>

يقول الطوسي: أي ملاقوا جزاء ربهم، فجعل ملاقات الجزاء ملاقات له تفخيما وتعظيما  
 لشأن الجزاء... ومثل ما قلنا في قوله: (ملقوا ربهم) قوله تعالى: (فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى مَا  
 يَلْقَوْنَهِ)، معناه يوم يلقون جزاءه، لأن المنافقين لا يرون الله عند أحد من أهل الصلاة<sup>116</sup>  
 يقول القاضي عبد الجبار: فالمراد به عند شيوخننا أنهم يعلمون ملاقوا ما وعدهم به من  
 الثواب، وأنهم راجعون إلى حيث لا يملك الأمور سواه فذكر تعالى نفسه وأراد فعله، كقوله تعالى:  
 (وَلَوْ تَرَى إِذْ وَقَفُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ) وقوله: (إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ) وقوله (يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ)<sup>117</sup>

## 2. Bias Madzhab

Metode *tafsīr al-qurān bi al-qurān* juga seringkali dijadikan landasan penafsiran untuk menopang pandangan madzhab tertentu. Ḥusein Ṭabaṭaba'ī misalnya dalam tafsir *Al-Mizān* ketika menafsirkan Al-Nisa', [4]: 24 menggunakan metode ini sebagai dasar legitimasi nikah mut'ah, ia menulis:

في الكافي بإسناده عن أبي بصير قال: سألت أبا جعفر عن المنعة، فقال: نزلت في القرآن {فَمَا  
 اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا تَرَضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ}  
 وفيه بإسناده عن أبي عمير عن ذكره عن أبي عبد الله قال: إنما نزلت "فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ إِلَى  
 أَجَلٍ مُّسَمًّى فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً"، أقول: وروى هذه القراءة العياشي عن أبي جعفر وروى  
 جمهور بطرق عديدة، وفيه بإسناد عن زرارة، قال: جاء عبد الله بن عمير الليثي إلى أبي جعفر فقال

<sup>115</sup> Al-Zamakhsharī, *Tafsīr Al-Kasasyāf*, 163.

<sup>116</sup> Al-Ṭūsī, *Al-Tibyān*, 206. Lihat juga: Al-Tabarsī, *Majma' Al-Bayān*, 198.

<sup>117</sup> Qāḍī 'Abd Al-Jabbār, *Mutashābih Al-Qurān*, 88. Lihat juga: Ḥusein Al-Ṭabaṭaba'ī, *Al-Mizān fi Tafsīr Al-Qurān*, 318.



membenarkan dan menjelaskan satu sama lain.<sup>120</sup> Prinsip saling interpretasi ini sebenarnya tidak aneh jika kita melihat gaya bahasa al-Quran sebagaimana disebutkan di pembahasan sebelumnya. Asumsi ini yang kemudian mengilhami para mufassir untuk menyusun kerangka metode dan mempraktekannya dalam kitab-kitab tafsir mereka.

## 2. Sakralitas Teks

Para pakar tafsir sepakat bahwa sumber pertama dalam penafsiran adalah internal al-Quran sendiri. Waliyullāh Al-Dihlawī mengistilahkan bahwa Allah adalah penafsir pertama terhadap apa yang telah Ia firmankan (*fa Allah huwa al-mufassir al-awwal li kalāmihī al-qadīm*).<sup>121</sup> Berbeda dengan sumber-sumber lain selain al-Quran, semisal hadis, yang masih membutuhkan teknik verifikasi untuk menentukan autisentasnya, juga pendapat sahabat, tabi'in yang memungkinkan terjadi kesalahan, atau kaidah-kaidah kebahasaan, usul fiqih yang seringkali terjadi perbedaan pendapat, maka menjadikan al-Quran sebagai sumber tafsir tentu meniscayakan dari awal adanya “*sakralitas teks*” yang menjadi pondasi metodologis. Asumsi dasar ini menjadikan metode produk *tafsīr al-qurān bi al-qurān* menduduki posisi yang istimewa dibandingkan dengan metode lainnya.

## 3. Superioritas Tafsīr bi Al-Ma'tsūr

<sup>119</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: LkiS, 2012), 53.

<sup>120</sup> Usāmah al-Sayyid Maḥmūd Al-Azhari, *Al-Madkhal Ila Uṣūl Al-Tafsīr*, (Kairo: Al-Wābil al-Ṣayyib li al-Intāj wa al-Tauzī' wa al-Nashr, 2010), 32.

<sup>121</sup> Syah Waliyullāh al-Dihlawī, *Al-Fauz Al-Kabīr fi Uṣūl Al-Tafsīr*, (Demaskus: Dār Al-Ghautsānī li al-Dirāsāt al-Qur'āniyah, 2016), 13.





Para pakar tampaknya tidak ada keseragaman terkait jumlah bentuk metode *tafsīr al-qurān bi al-qurān*.<sup>125</sup> Perbedaan ini setidaknya berangkat dari beberapa alasan. *Pertama*: sedikitnya *tafsīr al-qurān bi al-qurān* yang berasal dari hadis Nabi, tafsir sahabat dan tabi'in. Seringkali juga terjadi kontradiksi data-data terkait tafsir sahabat dan tabi'in serta dari sisi autentitas riwayat belum bisa dipertanggungjawabkan. Hal ini kemudian berimplikasi berkembangnya rumusan-rumusan baru dari para ulama terkait metode ini seiring dengan berkembangnya ilmu-ilmu dirayah, seperti uṣūl fiqih, ulūmūl qurān, muṣṭalaḥ ḥadīs dan lain-lain.

*Kedua*: perbedaan ijtihad para ulama dalam menetapkan pembatasan terhadap *tafsīr al-qurān bi al-qurān* sebagai sebuah metode. Seperti dalam menetapkan, apakah setiap hubungan antar ayat termasuk kategori *tafsīr al-qurān bi al-qurān*? Musā'id Sulaimān Al-Ṭayyār berpendapat, bahwa bahwa tafsir adalah sesuatu yang bermakna "*al-bayān*" atau penjelasan terhadap makna suatu ayat. Oleh karena itu, sesuatu yang

<sup>124</sup> Ali Mustafa Ya'qub, *Cara Benar Memahami Hadis*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2019), 3.

<sup>125</sup> Musā'id Sulaimān Al-Ṭayyār misalnya dalam kitab "*Fuṣūl*" membatasi bentuk *tafsīr al-qurān bi al-qurān* ke dalam 7 bentuk yaitu: *Bayān al-mujmal, taqyīd al-muṭlaq, takhṣīṣ al-'āmm, tafsīr al-mafhūm min āyatīn bi āyatīn ukhrā, tafsīr lafdzah bi lafdzah, tafsīr ma'nān bi ma'nān, tafsīr uslūb bi uslūb*". Khālid bin Utsmān Al-Sabti, selain 7 bentuk yang dikemukakan Al-Ṭayyār-, menambahkan 3 bentuk lagi, yaitu: "*an yudzkara al-shai' fi aktsar min mauḍi'in wa yakūnu dzikruhū fi ba'dihā mujāzan wa fi al-ākhar ma'a al-shai' min mā yūḍihuhū, fayubayyanu al-mūjaz bi al-mufaṣṣal, jam'u al-qirā'āt al-ṣaḥīḥ, wa jam'u baina mā yutawahhamu annahū mukhtalaf*". Mawlāya Umar menyebutkan 10 bentuk dengan sedikit inovasi tambahan yaitu: "*Bayān al-mujmal, taqyīd al-muṭlaq, takhṣīṣ al-'āmm, al-jam'u baina mā yutawahhamu annahū mukhtalaf, taqḍīm al-ma'na wa al-fahm alladzi lahū syāhidun min al-qurān, taqyīd bi al-ma'āni al-mubayyanah li madlūl al-mufradāt min al-qurān, izālatul ishkālāt allatī tutsīruhā ba'du al-ma'āni al-dzāhirah min al-qur'ān, jam'u al-āyāt al-muta'alaq bi al-mauḍū'i al-wāhid, al-siyāq al-qur'ānī*", Musā'id bin Sulaimān Al-Ṭayyār, *Fuṣūl fi Uṣūl Al-Tafsīr*, (Riyāḍ: Dār Ibn al-Jauzī, 1436 H), 38-39. Lihat juga: Khālid bin Utsmān Al-Sabti, *Qawā'id Al-Tafsīr: Jam'an wa Dirāsatan*-Volume I, (Riyāḍ: Dār Ibn al-Qayyim li al-Naḥsr wa Tauzī', 2013), 126-147. Lihat juga: Mawlāya Umar bin Hammād, *Ilm Uṣūl Al-Tafsīr: Muḥāwalatun fi Al-Binā'*, (Kairo: Dār al-Salām, 2010), 68-77.

keluar dari konteks makna “*al-bayān*” tidak termasuk *tafsīr qurān bi al-qurān*.<sup>126</sup> Hal ini menyebabkan klasifikasi bentuk-bentuk *tafsīr al-qurān bi al-qurān* yang dirumuskan oleh Al-Ṭayyār (lihat: catatan kaki), relatif ketat dan sedikit. Berbeda dengan Al-Barīdī yang berpendapat lebih longgar, bahwa setiap hubungan antar ayat, baik secara langsung ataupun tidak termasuk dalam kategori *tafsīr al-qurān bi al-qurān*.<sup>127</sup>

Pandangan kedua ini jika kita cermati berimplikasi terhadap banyak berkembangnya metode *tafsīr al-qurān bi al-qurān* dan sulit dilakukan pembatasan. Muḥsin bin Ḥāmid Al-Maṭīrī dalam *Tafsīr Al-Qurān bi Al-Qurān: Ta’šīl wa Taqwīm*, mencoba merangkum dan mensistematisasikan bentuk-bentuk metode *tafsīr qurān bi al-qurān* yang tersebar dalam kitab-kitab tafsir ke dalam 8 macam bentuk sebagai berikut:

### 1. Tafsir Al-Qurān bi Al-Qurān Ṣarīḥan: Al-Tafsīr Al-Ṣarīḥ

Yang dimaksud di sini ialah bahwa terdapat petunjuk yang jelas bahwa tafsir suatu ayat yang dipaparkan mufassir merupakan maksud yang dikehendaki Allah terhadap makna suatu ayat. Dalam kitab *Al-Taḥrīr*, Al-Ṭayyār menyebut bentuk ini dengan “ما لا يتصور الخلاف وقوع الاختلاف” atau bentuk tafsir yang tidak mungkin terdapat perbedaan di kalangan ulama. Salah satu contoh bentuk ini sebagaimana dikutip oleh Al-Zarkashī adalah tentang penafsiran Qs. Al-Tariq [86]: 1-3. (والسمااء) ٣) والنجم الثاقب (٢) وما أدراك ما الطارق (١) Menurut Al-Dzarkashī, seluruh ulama

<sup>126</sup> Musāid bin Sulaimān Al-Ṭayyār, *Sharḥ Muqaddimah fi Uṣūl Al-Tafsīr li Ibn Taimiyah*, (Saudi Arabia: Dār Ibn Jauzī, 1435), 275.

sepakat bahwa ayat ke 3 merupakan tafsir dari dua ayat sebelumnya yang mempertanyakan apa maksud dari “*al-Ṭāriq*” yang kemudian dijawab sendiri oleh Allah pada ayat setelahnya.<sup>128</sup>

Kepastian ini bisa didapatkan melalui beberapa petunjuk, seperti pendekatan kebahasaan, munasabah, dan berbagai pendekatan lainnya yang menyebabkan seluruh ulama sepakat dalam penafsiran ayat. Diskusi ini dalam perkembangan studi usul tafsir modern sering dimasukkan dalam tema tersendiri yaitu “*ijmā’ fi al-tafsīr*”.

## 2. Tafsīr Al-Nabī li Al-Qurān bi Al-Qurān

Merupakan penjelasan Nabi terhadap makna suatu ayat yang sering disebut “*Al-Tafsīr Al-Nabawī*” atau tafsir nabi. Secara garis besar, tafsir nabi dapat dilacak dalam kitab-kitab hadis, tafsir, sejarah, ulumul qur’an dan lainnya. Diantara bentuk tafsir nabi, sebagaimana dijelaskan pada bab terdahulu adalah dengan pendekatan “*tafsīr al-qurān bi al-qurān*”, atau menjelaskan makna suatu ayat dengan ayat lainnya.<sup>129</sup> Selain *tafsīr qurān bi al-qurān* yang berasal dari Nabi, yang masuk dalam kategori ini adalah *tafsīr al-qurān bi al-qurān* yang berasal dari sahabat dan tabi’in.<sup>130</sup>

Namun menurut Al-Ṭayyār, bahwa yang dimaksud di sini adalah penafsiran sahabat dan tabi’in yang merupakan ijtihad dari mereka.<sup>131</sup> Karena walaupun sumber tafsir berasal dari sahabat dan tabi’in namun jika sanadnya bersambung kepada

<sup>127</sup> Aḥmad Al-Barīdī, *Tafsīr Al-Qurān bi Al-Qurān*, 29.

<sup>128</sup> Muḥsin bin Ḥāmid Al-Maṭīrī, *Tafsīr Al-Qurān bi Al-Qurān: Ta’sīl wa Taqwīm*, (Riyād: Dār al-Tadmuriyyah, 2011), 41. Lihat juga: Badr al-Dīn Al-Dzarkashī, *Al-Burhān fi Ulūm Al-Qurān*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2007, tth).

<sup>129</sup> Al-Maṭīrī, *Tafsīr Al-Qurān bi Al-Qurān*, 40.

<sup>130</sup> *Ibid.*, 41.

rasul/*marfū'*, atau terkait hal yang tidak mungkin masuk ke dalam wilayah akal, seperti terhadap hal ghaib, sabab nuzul, maka hal ini masuk kategori *ḥadīs marfū'* atau *al-tafsīr al-nabawī*.<sup>132</sup> Beberapa contoh dari bentuk tafsir nabi, sahabat dan tabi'in dapat kita lihat di bawah ini:

وعن سالم بن عبد الله عن أبيه أن رسول الله ص.م قال: (مَفَاتِحُ الْغَيْبِ) خَمْسٌ (إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنزِلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ)<sup>133</sup>

و فسر عمر قوله تعالى (وَإِذِ النَّفُوسُ زُوِّجَتْ)، فقال: هما الرجلان يعملان العمل فيدخلان به الجنة، وقال: (احشروا الذين ظلموا وأزواجهم)، قال: "ضرباءهم"

قال ابن زيد في تفسير قوله تعالى (قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا)، قال: القرآن روح الله، وقرأ: (وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا) - إلى آخر الآية، وقرأ: (قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا (١٠) رَسُولًا...)، قال: القرآن، وقرأ: (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ)، قال بالقرآن، وقرأ: (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ)، قال: القرآن، قال: وهو الذِّكْر وهو الروح

### 3. Tafsīr Al-Qurān bi Al-Qurān Dengan Pendekatan Uṣūlī

Bentuk ini menjadi domain penjelasan dalam kitab-kitab *tafsīr bi al-ma'tsūr* dari klasik hingga kontemporer, terutama tafsir *āyāt al-aḥkām*. Al-Maṭīrī memasukkan 7 metode yang masuk dalam kategori bentuk ini, *pertama*: pendekatan *mujmal-mubayyan*/menjelaskan ayat-ayat yang mempunyai makna global dengan ayat spesifik, *kedua*: pendekatan *muṭlaq-muqayyad*/ayat-ayat yang bersifat tidak

<sup>131</sup> Al-Ṭayyār, *Fuṣūl*, 46-47.

<sup>132</sup> Ibid., 73-74.

<sup>133</sup> Muḥammad Qajawī, *Tafsīr Al-Qurān bi Al-Qurān: Dirāsah Tārīkhiyah wa Nadzariyah*, (Rabāṭ: Dār al-Amān li al-Nashr wa al-Tauzī', 2020), 44.







لنرسل عليهم حجارة من طين (٣٣)

Pada ayat 74 surat al-hijr, kalimat “*sijjil*” termasuk *kalimat* yang gharib yang sulit difahami maksudnya. Ini kemudian dijelaskan dalam surat al-Dzariyat ayat 33, bahwa *sijjil* maksudnya adalah “*al-ḥīn*” atau tanah liat/lumpur.<sup>138</sup>

### Tafsir Al-Qirā’at bi Al-Qirā’at (qirā’at qur’āniyah)

Tafsir surat al-Maidah [5]: 89:

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ (٩٨)

Imam Ḥamzah, Al-Kisāi, Shu’bah dari ‘Āṣim membacanya dengan (عَقَّدْتُمْ) dengan tanpa alif. Ibn Dzakwān dari Ibn ‘Āmir membacanya dengan (عَاقَدْتُمْ) mengikuti wazan “فَاعِلٌ” dan selain para *qurrā’* tersebut membacanya dengan ditasydid tanpa alif sebagaimana di atas.<sup>139</sup> Menurut Faḍl Ḥasan ‘Abbās, memasukkan qira’at qur’āniyah ini sebagai bagian *tafsir al-qurān bi al-qurān* disyaratkan jika qira’at tersebut mutawatir. Jika tidak, seperti halnya qira’at-qira’at syadz, maka ia masuk kepada bentuk *tafsir al-qurān bi al-sunnah*, jika sandaran riwayat tersebut bersumber dari nabi atau sahabat.<sup>140</sup>

Sejauh penelusuran penulis, terdapat kitab tafsir yang secara khusus menggunakan pendekatan qira’at, yakni kitab *Tafsir Al-Qur’ān bi Al-Qirā’at Al-Qur’āniyah Al-‘Ashr* atau tafsir al-Quran dengan pendekatan qira’at sepuluh karya

<sup>138</sup> Ibid., 42.

<sup>139</sup> Ibid., 43.

<sup>140</sup> Faḍl Ḥasan ‘Abbās, *Al-Tafsir wa Al-Mufassirūn: Asāsiyātuhū wa Ittijāhātuhū wa Manāhijuhū fi Al-‘Asr Al-Ḥadīṣ*, - Vol I -, (Dār al-Nafā’is li al-Nasr wa al-Tauzī’, 2015), 128.



قال مجاهد: كل ظن في القرآن فهو علم

Mujāhid berkata: setiap kalimat “dzanna” dalam al-Quran selalu bermakna mengetahui.

ما سمى الله مطرا في القرآن إلا عذابا

Dalam al-Quran, penyebutan *maṭar*/hujan, selalu bermakna adzab.

قال ابن القيم: وهو سبحانه وتعالى إذا ذكر الفلاح علقه بفعل المفلح كقوله تعالى (قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ، الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ)

Ibn Al-Qayyim berkata: Setiap kali Allah menyebutkan “*al-falāḥ*/kesuksesan”, Dia selalu menyertakannya dengan menyebut “*al-mufliḥ*/orang yang sukses.”<sup>145</sup>

Pendekatan *kulliyāt* ini termasuk kategori *tafsīr al-qurān bi al-qurān* yang banyak digunakan para mufassir. Kaidah-kaidah *kulliyāt al-qurān* termasuk hal yang urgen untuk diketahui sehingga sebelum menafsirkan, seorang mufassir terlebih dahulu diharuskan memperhatikan *kulliyāt al-qurān*, penggunaannya dalam menghendaki makna suatu lafadz serta korelasinya dengan susunan kalimat.<sup>146</sup>

##### 5. Tafsir dengan Pendekatan Al-Wujūh wa Al-Nadā’ir

*Wujūh* (الوجوه) merupakan jama’/plural dari *wajhan* (وجه), yang dalam terminologi ulumul quran, terma ini sering didefinisikan dengan lafadz yang musytarak/mempunyai makna lebih dari satu, seperti lafadz “الأمة”. Sedangkan *Al-Nadā’ir* (النظائر) bisa diartikan sinonimitas dalam al-Quran.<sup>147</sup> Kajian tentang kedua

<sup>144</sup> Ibid., 162.

<sup>145</sup> Ibid., 162-164.

<sup>146</sup> Al-Maṭīrī, *Tafsīr Al-Qurān bi Al-Qurān*, 43.

<sup>147</sup> Muḥammad bin ‘Alawī Al-Mālīkī Al-Hasanī, *Al-Qawā’id Al-Asāsīyah fī Ulūm Al-Qurān*, (Surabaya: Hai’ah al-Ṣafwah, tth), 60.

tema ini mendapat perhatian serius dari para pakar bahkan banyak yang menuliskannya dalam satu kitab tertentu. Hal ini karena begitu banyaknya kalimat dalam al-Quran yang musytarak dan sinonim, seperti kalimat “الهدى” yang mempunyai 17 wajah/makna yang diantaranya bermakna “ketetapan”, “penjelasan”, “iman”, “tauhid” dan lainnya.<sup>148</sup>

Sebagian besar ahli tafsir memasukkan pendekatan “*al-wujūh wa al-nadzāir*” termasuk bagian dari *tafsīr al-Qurān bi al-Qurān*, seperti Al-Shinqīṭī dan Al-Ṣanʿānī dalam tafsirnya.<sup>149</sup> Ciri kajian ini adalah membandingkan satu kalimat dengan kalimat lain dengan mempertimbangkan aspek *siyāq al-kalām*. Barangkali alasan inilah yang kemudian membuat beberapa pakar memasukkan tema ini menjadi bagian dari *tafsīr al-qurān bi al-qurān*. Al-Shinqīṭī, sebagaimana dikutip Al-Maṭīrī mencantumkan salah satu contoh pendekatan *tafsīr al-qurān bi al-qurān* dengan pendekatan ini, seperti kalimat “الضلال” yang terdapat dalam al-Quran mempunyai tiga pemaknaan. *Pertama*: “*pergi dari jalur kebenaran ke jalur kebatilan*”, seperti pergi dari Islam ke kafir. Makna ini menjadi mayoritas yang terdapat dalam al-Quran, seperti Qs. Al-Fatihah [1]: 7.<sup>150</sup>

*Kedua*: bermakna “*binasa*” dan “*hilang*”, seperti yang terdapat dalam Qs. Al-Anʿam [6]:24, dan Qs. Al-Kahfi [18]: 104. *Ketiga*: bermakna “*ketidaktahuan terhadap hakikat kebenaran sesuatu*”. Ini seperti pada Qs. Al-Duha [93]:7. Aspek *al-wujūh wa al-nadzāʾir* pada lafadz “*ḍalāl*” ini memberikan penjelasan atas makna

<sup>148</sup> Al-Mālikī Al-Ḥasanī, *Al-Qawāʾid Al-Asāsīyah*, 61.

<sup>149</sup> Al-Maṭīrī, *Tafsīr Al-Qurān bi Al-Qurān*, 44.

“*dalal*” pada ayat tersebut dan ketika dilakukan penelitian secara mendalam, maka jelaslah bahwa mayoritas kata tersebut dalam al-Quran menggunakan makna yang pertama. Melakukan perbandingan makna antar ayat untuk mencari makna autentik terhadap ayat yang ditafsirkan menjadikan pendekatan ciri khas kajian *al-wujūh wa al-nadzā’ir* oleh ulama dimasukkan dalam metode *tafsīr al-qurān bi al-qurān*.<sup>151</sup>

#### 6. Al-Jam’u Bain Al-Āyāt

Menurut Ḥusein Al-Dzahabī, mengumpulkan beberapa ayat termasuk dari kategori *tafsīr al-qurān bi al-qurān*. Diantara fungsi hal tersebut adalah untuk menghindari kesalahfahaman terhadap ayat-ayat yang sepintas seolah bertentangan satu sama lain. Seperti proses penciptaan manusia yang diterangkan al-Quran yang menggunakan redaksi yang berbeda-beda satu sama lain seperti: “طين”, “حما مسنون”, “صلصال”. Teknik *al-jam’u* jika diterapkan pada ayat-ayat tersebut dengan memperhatikan korelasi kalimatnya memberikan kesimpulan bahwa perbedaan tersebut bukan berarti bahwa al-Quran saling bertentangan satu sama lain, tetapi menunjukkan kebertahapan dalam penciptaan manusia.<sup>152</sup>

#### 7. Perbandingan Antar Ayat (al-tandzīr bain al-āyāt)

Secara etimologi, “*al-tandzīr*” terambil dari akar kata “نظر-نظر” dapat berarti “merenungkan”, “mempertimbangkan”, “memikirkan”, “mengkorelasikan”,<sup>153</sup>

<sup>150</sup> Ibid., 44.

<sup>151</sup> Ibid., 45.

<sup>152</sup> Muḥammad Ḥusein Al-Dzahabī, *Al-Tafsīr wa Al-Mufasssīrūn*, - Volume I -, (Kairo: Dār al-Ḥadīs, 2012), 39. Lihat juga: Al-Maḥīrī, *Tafsīr Al-Qurān*, 39.

<sup>153</sup> Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia*, (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997), 1433.







*al-mutashābih, tafsīr al-qurān bi al-qurān* dalam kitab-kitab *ta'wīl al-mushkil al-qurān, tafsīr al-qurān bi al-qurān* dalam kitab-kitab *munāṣabāt al-qurān, tafsīr al-qurān bi al-qurān* dalam kitab-kitab *taujīh ayāt al-mutashābih, tafsīr al-qurān bi al-qurān* dalam kitab-kitab *qirā'at, tafsīr al-qurān bi al-qurān* dalam kitab-kitab *nāsikh mansūkh, tafsīr al-qurān bi al-qurān* dalam kitab-kitab *tafsīr maudū'ī, tafsīr al-qurān bi al-qurān* dalam kitab-kitab *tafsir dengan urutan mushaf*. Qajawī menguraikan pemaparannya tersebut kurang lebih ke dalam 271 halaman dengan penjelasan dan klasifikasinya. Paparan tersebut merupakan informasi penting yang patut kita rujuk.<sup>155</sup>

#### F. Validitas Tafsīr Al-Qurān bi Al-Qurān

Sebagai sebuah pengetahuan, *tafsīr al-qurān bi al-qurān* tentu saja mempunyai standar-standar tertentu untuk mengukur validitas metode dan produk penafsiran yang dihasilkan. Alat untuk mengukur hal tersebut disebut “teori kebenaran”. Teori-teori ini berfungsi untuk membedah secara kritis metode yang terkonstruksi dalam *tafsīr al-qurān bi al-qurān* juga proses pengaplikasian metode ini, sebagai alat bagi para mufassir untuk menjelaskan kandungan kitab suci al-Quran. Dalam bab ini ada empat langkah teoritis yang akan digunakan. Teori religiuistik/agama/teori kritik tafsir, koherensi, korespondensi, dan pragmatisme.

*Pertama:* teori religiuistik/agama, yang dimaksud di sini adalah sebuah hal dikatakan benar jika sesuai dengan aturan agama. Dalam konteks disiplin tafsir

<sup>155</sup>Muḥammad Qajawī, *Tafsīr Al-Qurān bi Al-Qurān: Dirāsah Tārikhiyah wa Nadzariyah*, (Rabāt: Dār



yang ada di lapangan. Teori ini dapat digunakan untuk mengukur kebenaran metode *tafsīr qurān bi al-qurān* dalam menyingkap makna-makna ayat kauniyah.<sup>157</sup>

*Keempat*: teori pragmatisme, teori ini mengatakan bahwa sebuah penafsiran dikatakan/dianggap benar apabila secara praktis ia mampu memberikan solusi praktis bagi problem sosial yang muncul. Dengan kata lain, penafsiran itu tidak diukur dengan teori atau penafsiran lain, tetapi dapat diukur bahwa sejauh mana produk penafsiran yang dihasilkan memberikan solusi terhadap permasalahan kemanusiaan.<sup>158</sup> Empat pendekatan teoritis di atas, pada bab IV akan digunakan secara integratif dalam melakukan pembacaan secara kritis terhadap metode *qurān bi al-qurān* dan produk penafsiran Al-Shinqīṭī dalam *Aḍwā'u Al-Bayān*. Bab berikutnya akan membahas Al-Shinqīṭī dan Tafsir *Aḍwā'u Al-Bayān*, dimulai dari kelahirannya, setting sosial-masyarakat, biografi akademik intelektual, dan karya-karyanya secara umum, dan kitab tafsir *Aḍwā'u al-Bayān* secara khusus, epistemologi dan metodologi yang digunakan oleh Al-Shinqīṭī dalam menafsirkan al-Quran.

### BAB III

## AL-SHINQĪṬĪ DAN AḌWĀ'U AL-BAYĀN: KAJIAN METODOLOGIS DAN EPISTEMOLOGIS

---

2018), 24-27. Lihat juga: Muhammad Ulinnuha, *Metode Kritik Al-Dakhīl fi Tafsīr: Cara Mendeteksi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi Dalam Penafsiran Al-Quran*, (Jakarta: Penerbit Qaf, 2019), 48-54.

## A. Setting Sosio-historis dan Intelektual Al-Shinqīṭī (1907-1974)

### 1. Latar Belakang Keluarga dan Pendidikannya

Nama lengkapnya Muḥammad Al-Amīn bin Muḥammad Al-Mukhtār bin ‘Abd Al-Qadīr bin Muḥammad bin Aḥmad Nūḥ bin Muḥammad bin Sayyidī Aḥmad bin Al-Mukhtār. Al-Mukhtār merupakan keturunan dari tokoh karismatik Al-Ṭālib Oubek yang merupakan keturunan Karīr bin Al-Muwāfi bin Ya’qūb bin Jākin Al-Abār. “Al-Jākin Al-Abār” merupakan leluhur dari suku yang cukup terkenal di wilayah Shinqīṭ yang disebut “Al-Jakniyyīn”. Ia lahir pada tahun 1325H/1907 M di kota Kifa di suatu wilayah yang bernama Shinqīṭ yang merupakan bagian dari negara Mauritania (*Jumhūr mauritaniah al-Islāmiyah*).<sup>159</sup>

Terdapat perbedaan pendapat terkait silsilah/nasab dari Al-Jākin. Pendapat pertama, sebagaimana dikatakan ‘Aṭīyyah Muḥammad Sālīm, bahwa nasab kabilah

<sup>157</sup> Mohammad Adib, *Filsafat Ilmu: Ontologi, Epistemologi, Aksiologi dan Logika Ilmu Pengetahuan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2018), 135-137. Lihat juga: Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: LkiS, 2012), 83.

<sup>158</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: LkiS, 2012), 83.

<sup>159</sup> Dalam kitab *Tarjamah Al-Syikh* yang ditulis oleh ‘Aṭīyyah Muḥammad Sālīm yang merupakan diantara salah satu murid dekat Al-Shinqīṭī disebutkan bahwa Al-Shinqīṭī dilahirkan pada tahun 1305 H. Namun menurut Aḥmad Sayyid Ḥasanān Al-Shīmī setelah melakukan penelitian, juga verifikasi melalui beberapa sumber, diantaranya melalui anak-anak Al-Shinqīṭī dan beberapa murid dari ‘Aṭīyyah dengan mencocokkannya dengan sistem penanggalan modern, tahun lahir Al-Shinqīṭī yang lebih akurat adalah pada tahun 1325 H, yang bertepatan dengan 1907 M. ‘Aṭīyyah Muḥammad Sālīm, *Tarjamah Al-Syikh Raḥimahullāh, dalam Titimmah Aḍwā’u Al-Bayān – Volume IX*, (Beirut: Dār al-Fikr li al-Ṭabā’ah li al-Nashr wa al-Tauzī’, 1995), 479. Lihat juga: Aḥmad Sayyid Ḥasanān Ismāil Al-Shīmī, *Al-Shinqīṭī wa Manhajuhū fi Al-Tafsīr fi Kitābihī Aḍwā’u Al-Bayān fi Idāhī Al-Qurān bi Al-Qurān*, (Kairo: Universitas Kairo, 2001), 92. Lihat juga: Faḍl Ḥasan ‘Abbās, *Al-Tafsīr wa Al-Mufasssīrūn: Asāsīyatuhū wa Ittijāhātuhū wa Manāhijuhū fi Al-‘Asr Al-Ḥadīs*, - Volume III, (Jordania: Dār al-Nafā’is li al-Nashr wa al-Tauzī’, 2015), 83.

ini berasal dari kabilah Himyār, yang merupakan suku besar Yaman.<sup>160</sup> Pendapat kedua mengatakan bahwa asal kabilah Jakni sampai kepada Ghālib yang juga merupakan kakek ke 9 dari Rasulullah. Pendapat ini dikemukakan oleh Aḥmad bin Aḥmad Al-Mukhtār Al-Jaknī Al-Shinqīṭī. Menurut Aḥmad Sayyid Al-Shīmī, pendapat kedua tampaknya lebih akurat karena didukung dengan banyak bukti, diantaranya dengan adanya syair-syair yang banyak tersebar di Mauritania.<sup>161</sup> Terlepas dari perbedaan tersebut, keduanya sepakat bahwa asal keturunan Al-Shinqīṭī dan sukunya adalah arab. Karena dalam ilmu silsilah, baik Yaman maupun Hijaz sama-sama disebut Arab.

Muḥammad Al-Amīn Al-Shinqīṭī merupakan anak tunggal dari kedua orangtuanya. Pendidikan dasar pertamanya hingga masa remaja dihabiskan di rumah paman-pamannya (*madrasah al-ūlā al-ahliyah*). Hal tersebut bermula ketika ia ditinggal wafat oleh ayahnya ketika masih berusia sangat kecil. Ibunya kemudian membawanya untuk dipesantrenkan dan tinggal di rumah paman-pamannya yang merupakan keluarga ulama. Al-Shinqīṭī menceritakan masa kecilnya sebagai berikut:

Ayahku wafat ketika aku masih kecil dan baru mulai belajar juz amma. Ia meninggalkan warisan cukup banyak, berupa hewan ternak dan juga cukup banyak uang. Aku tinggal di rumah para pamanku (أخوال). Ibuku sendiri merupakan sepupu ayahku. Aku kemudian menghafalkan al-Quran kepada pamanku, ‘Abdullāh bin Muḥammad Al-Mukhtār bin Ibrahīm.<sup>162</sup>

<sup>160</sup> Dalam literatur sejarah banyak disebutkan, bahwa suku Himyar merupakan salah satu suku yang paling terkenal di Yaman dan mempunyai peran politik yang cukup penting di masa pra Islam, lihat: ‘Aṭīyyah Muḥammad Sālīm, *Tarjamah Al-Syaykh Raḥimahullāh*, dalam *Aḍwā’u Al-Bayān fi Iḍāḥ Al-Qurān bi Al-Qurān*, Volume: IX, (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), 479,

<sup>161</sup> Al-Shīmī, *Al-Shinqīṭī wa Manhajuhū fi Al-Tafsīr*, 64-65. Lihat juga: Ṣafiyurrahman Al-Mubārakfurī, *Al-Raḥīq Al-Makhtūm*, (Saudi Arabia: Dār Ibn Jauzī, 1434 H), 63.

<sup>162</sup> ‘Aṭīyyah, *Tarjamah Al-Syaykh*, 481.







Melalui dua ulama tersebut [terutama Syaikh ‘Abd Al-Azīz], Al-Shinqīṭī kemudian belajar fiqh madzhab Hanbali, melalui kitab *Al-Mughnī* karya Ibn Qudāmah, yang merupakan salah satu rujukan penting madzhab tersebut, juga sebagian besar karya-karya Ibn Taimiyah. Hubungan Al-Shinqīṭī dengan dua ulama tersebut tidak hanya hubungan murid ke guru, karena di sisi lain, Syaikh Abdullāh Al-Zāḥim dan ‘Abd Al-Azīz bin Ṣāliḥ juga belajar beberapa disiplin ilmu kepada Al-Shinqīṭī terutama dalam bidang mantiq, saraf dan ilmu bayan. Relasi ketiganya memang berjalan unik. Melalui kedekatan Al-Shinqīṭī dengan dua koleganya tersebut yang juga merupakan pengajar dan penasihat raja ‘Abd Al-Azīz,<sup>172</sup> Al-Shinqīṭī kemudian mendapat kesempatan mengajar di Masjid Nabawi.<sup>173</sup>

Hal inilah yang kemudian menjadi salah satu sebab kematangan intelektualnya. Dua Kota suci Makkah-Madinah sebagai pusat pertemuan jamaah haji seluruh dunia dan membanjirnya halaqahnya di masjid Nabawi serta kompleksitas permasalahan dari berbagai negara dari banyak madzhab yang berbeda yang diajukan kepadanya menuntut Al-Shinqīṭī memperdalam fiqh 4 Madzhab dan tidak hanya konsen pada dua madzhab yang ia kuasai sebelumnya, yakni Maliki dan Hanbali. Hal ini kemudian bisa kita lihat dalam *Aḍwā’u Al-Bayān*, karya monumentalnya di bidang tafsir, kecemerlangannya dalam fiqh perbandingan madzhab terlihat sangat

---

<sup>172</sup> Jika dihitung dari keberangkatan Al-Shinqīṭī untuk menunaikan ibadah haji yang pertama pada tahun 1948 M hingga wafatnya pada tahun 1974 M di Makkah, dapat disimpulkan bahwa beliau tinggal di Hijaz kurang lebih selama 26 tahun. Pada masa-masa tersebut, di Saudi Arabia mengalami pergantian raja sebanyak 4 kali. Yakni, raja/malik ‘Abd Al-‘Azīz, raja Su’ūd, raja Faisal dan raja Muḥammad V.

<sup>173</sup> ‘Aṭīyah, *Tarjamah Al-Syaykh*, 490.

baik. Selain di masjid Nabawi, Al-Shinqīṭī juga mengajar di Dār Al-Ḥadīs dan membuka pengajian khusus di rumahnya.<sup>174</sup>

Pada tahun 1371 H/1951 M, ia diminta untuk pindah ke Riyad dan mengajar di *Ma'had 'Ilmī* yang baru saja dibuka, juga di fakultas Syariah dan Bahasa di Universitas Muḥammad bin Su'ūd Riyad. Selain itu, Al-Shinqīṭī juga membuka kegiatan mengajar di rumahnya dan masjid Al-Syeikh Muḥammad bin Ibrāhim Alu Al-Syeikh Riyad. Menurut 'Aṭīyyah, Al-Shinqīṭī menetap dan mengajar di Riyad selama 10 tahun. Pada tahun 1381 H/1961 M, ketika terjadi pembaharuan pendidikan di Riyad dan secara umum di Saudi Arabia, pemerintah Saudi mendirikan Universitas Islam Madinah (UIM), dan ia diminta untuk kembali ke Madinah. Pada tahun tersebut Al-Shinqīṭī memulai aktifitas barunya dengan mengajar di Universitas Islam Madinah untuk mata kuliah Tafsir dan Usul fiqih dan kembali membuka majlis tafsir di Masjid Nabawi dan rumahnya. Hal ini berlangsung hingga ia wafat.<sup>175</sup>

Muḥammad Al-Amīn Al-Shinqīṭī termasuk di antara ulama paling cemerlang dan produktif di Saudi Arabia. Pengakuan dari berbagai pihak bahkan kerajaan atas reputasi ilmiahnya menjadikan ia dipercaya menduduki berbagai posisi penting, diantaranya sebagai pengajar di masjid Al-Syeikh di Riyad, anggota Hai'ah Kibār Al-Ulamā Kerajaan Saudi Arabia. Ia juga merupakan salah satu pendiri Rabīṭah Al-'Alam Al-Islāmī, dan beberapa jabatan penting lain. Pada tahun 1386 H/1966 M, ia menjadi ketua delegasi utusan Universitas Islam Madinah ke 10 negara-negara Afrika

---

<sup>174</sup> Al-Shīmī, *Al-Shinqīṭī wa Manhajuhū fi Al-Tafsīr*, 221.





Diantaranya adalah nama-nama seperti Syeikh ‘Abdullāh Al-Zāhim, Syeikh ‘Abd al-Azīz Ālū Ṣāliḥ, Syeikh Ḥammād Al-Anṣārī, Syeikh ‘Abd Al-Azīz bin Bāz (w. 1999), Syeikh Muḥammad bin Ṣāliḥ Al-Utsaimīn (w. 2001). Empat nama pertama, selain sebagai murid, Al-Shinqīṭī juga berguru kepada mereka dalam beberapa disiplin ilmu seperti fiqih dan aqidah. Sedangkan nama terakhir merupakan murid Al-Shinqīṭī selama mengajar di Riyad dan Madinah.<sup>181</sup>

*Kedua:* murid-murid yang berasal dari Shinqīṭ (Al-Shanāqīṭah). Mereka ini adalah murid-murid yang belajar kepada Al-Shinqīṭī selama ia mengajar di Mauritania hingga perjalanan haji ke Hijāz. Diantaranya adalah, Aḥmad bin Aḥmad Al-Mukhtār Al-Shinqīṭī, Aḥmad bin Al-Ṭālib Al-Shinqīṭī, Aḥmad bin Muḥammad Al-Mukhtār Al-Shinqīṭī, Ibrahīm bin Utsmān, Al-Tilmīdz bin Maḥmūd, Sayyid Muḥammad Sādātī, Maḥfūdz bin Sayyidāt, Muḥammad Uhaid bin Umar, Dr. Muḥammad Al-Khidr bin Al-Nājī, Dr. Muḥammad Walad Sayyidī Walad Ḥabīb, Muḥammad Abdullāh bin Aḥmad Mazīd, Dr. Muḥammad Abdullāh bin Umar, Dr. Muḥammad bin Umar Al-Jaknī, Dr. Bāban bin Bāban Al-Jaknī, dan lainnya.<sup>182</sup>

*Ketiga:* murid-muridnya yang berasal dari luar Shinqīṭ (ghair al-Shanāqīṭah) baik dari Hijaz ataupun negara-negara lain. Diantaranya adalah Dr. Bakr Abī Zaid, Syeikh ‘Aṭīyah Muḥammad Sālīm, yang juga penulis pertama biografi Al-Shinqīṭī (*Tarjamah Al-Syeikh*). Selain itu ada Syeikh Ṣāliḥ Fauzān, Syeikh Muḥammad Al-Majdzūb, Iḥsān Ilāhī Dzāhir, Ṣāliḥ bin Hilābī, Dr. ‘Abd al-Azīz Qāri, Abdullāh Al-

<sup>181</sup> Al-Shīmī, *Al-Shinqīṭī wa Manhajuhū fī Al-Tafsīr*, 190-193.





6. *Manhaj Al-Tashrī' Al-Islāmī wa Hikmatuhū*
7. *Al-Islām Dīn Kāmil*
8. *Muḥāḍarah Haula Shubhāt Al-Raqīq*
9. *Al-Mutsul Al-'Ulyā*
10. *Al-Maṣāliḥ Al-Mursalāh*
11. *Fatwa fi Tahrim Al-Ta'lim Al-Mukhtaliḥ*
12. *'Alā Al-Yaum Akmaltu Lakum Dīnakum wa Atmamtu 'Alaikum Ni'matī*

Jika kita perhatikan judul-judul di atas, sebagian besar merupakan tema-tema terkait teologi, fiqih dan usul fiqih. Beberapa judul, akan dikaji secara singkat di bab selanjutnya, terutama untuk melacak ideologi Al-Shinqīṭī dan posisi pemikirannya dalam diskursus tafsir kontemporer. Selain karya-karya berbentuk tulisan di atas, juga banyak ditemukan dokumentasi Al-Shinqīṭī dalam bentuk rekaman suara, baik yang berawal dari pengajiannya di beberapa tempat yang dimulai dari semasa ia bermukim di Riyad hingga kembali ke Madinah, seminar ilmiah, khutbah dan kunjungannya ke beberapa wilayah baik dalam dan luar negeri.<sup>184</sup>

## **B. Kajian Umum atas Kitab Tafsir Aḍwā'u Al-Bayān**

Dari seluruh karya Al-Shinqīṭī, para ulama sepakat bahwa kitab tafsir *Aḍwā'u Al-Bayān* merupakan buah pemikirannya yang paling monumental. Kitab ini memadukan antara seluruh disiplin ilmu yang ditekuni Al-Shinqīṭī selama fase

<sup>184</sup> Al-Shīmī, *Al-Shinqīṭī wa Manhajuhū fi Al-Tafsīr*, 319-321. Lihat juga: Aṭīyyah, *Tarjamah Al-Sycikh*, 497-500. Lihat juga: *Tarjamah Al-Sycikh Al-'Allāmah Al-Mufasssir Al-Uṣūlī Muḥammad Al-Amīn Al-Shinqīṭī*, dalam *Muqaddimah Aḍwā'u Al-Bayān fi Iḍāḥ Al-Qurān bi Al-Qurān*, (Makkah:

panjang pengembaraan intelektualnya. *Aḍwā'u Al-Bayān* merupakan perpaduan antara kepakaran beliau dalam bidang fiqih dan usul fiqih, hadis dan ulumul hadis, mantiq, dan tentu saja tafsir. Selain kitab *Aḍwā'u Al-Bayān*, pada dasarnya Al-Shinqīṭī juga mempunyai kitab tafsir lain yang berjudul, *Al-'Adzb Al-Munīr min Majālis Al-Shinqīṭī fi Al-Tafsīr*. Sebagaimana terlihat dari judulnya, kitab ini pada awalnya merupakan kumpulan dari pengajian tafsir Al-Shinqīṭī di masjid Nabawi dan beberapa tempat lain yang kemudian didokumentasikan oleh murid-muridnya. Kitab ini terdiri dari 5 jilid dan di-tahqīq oleh Dr. Khālid bin Usmān Al-Sabti, pakar tafsir kontemporer Salafi.<sup>185</sup>

Dari aspek sistematika pembahasannya, *Aḍwā'u Al-Bayān*, tidak seperti kitab tafsir kebanyakan. Secara garis besar *Aḍwā'u Al-Bayān* merupakan kitab tafsīr taḥlīlī dan mempunyai corak atau ciri khas tersendiri, yakni menjadikan metode “*tafsīr al-qurān bi al-qurān*” sebagai instrumen utama dalam menginterpretasikan ayat. Hal ini sebagaimana terlihat dari judul kitabnya “*Aḍwā'u Al-Bayān fi Ḍāḥ Al-Qurān bi Al-Qurān*” yang berarti lentera penjelasan: menjelaskan makna al-Quran dengan instrumen al-Quran. Berikut ini akan dipaparkan latar belakang penulisan kitab *Aḍwā'u Al-Bayān*, metode, dan hal lainnya yang secara umum terkait dengan kitab ini.

## 1. Latarbelakang Penulisan

---

Dār 'Alam al-Fawā'id li al-Naḥr wa al-Tauzī', 1437 H), 13-19. Lihat juga: Ḥasan 'Abbās, *Al-Tafsīr wa Al-Mufasssīrūn* - Volume III, 84.

<sup>185</sup> Muḥammad Al-Amīn Al-Shinqīṭī, *Al-'Adzb Al-Munīr min Majālis Al-Shinqīṭī fi Tafsīr*, Tahqīq: Khālid bin 'Usmān Al-Sabti, (Makkah: Dār 'Alam Al-Fawā'id li al-Naḥr wa al-Tauzī', 1437 H), 10.





sambutan yang luarbiasa dari banyak pihak hingga kemudian dicetak ulang beberapa tahun setelahnya. Dua cetakan awal kitab *Aḍwā'u Al-Bayān* terdapat sebanyak 7 jilid dan berlangsung semasa Al-Shinqīṭī masih hidup.<sup>190</sup>

Tiga tahun setelah ia wafat, tepatnya pada tahun 1977, cetakan ke 3 kitab *Aḍwā'u Al-Bayān* keluar. Terdapat perbedaan cetakan ini dengan dua cetakan sebelumnya. Cetakan ke 3 terdiri dari 10 jilid. Jilid 8 dan 9 berisi penafsiran ‘Aṭiyah Muḥammad Sālim yang melanjutkan penafsiran gurunya [yang sampai akhir surat mujadalah]. ‘Aṭiyah melanjutkan tafsir dari awal surat al-Hashr hingga selesai surat al-Nas. Menurut Al-Shīmī, latarbelakang penulisan lanjutan tafsir tersebut adalah atas permintaan dari Syeikh ‘Abd Al-Azīz bin Bāz yang merupakan kolega Al-Shinqīṭī. Bin Bāz mendorong ‘Aṭiyah untuk menyelesaikan tafsir gurunya tersebut. Selain melanjutkan tafsir *Aḍwā'u Al-Bayān*, ‘Aṭiyah juga menuliskan biografi gurunya yang diberi judul “*Tarjamah Al-Syeikh*” dan diletakkan di juz 10 dari tafsir *Aḍwā'u Al-Bayān*. Selain beberapa penambahan dari ‘Aṭiyah tersebut, pada cetakan ke 3/juz 9 ini juga ditambahkan beberapa karya Al-Shinqīṭī yang lain yakni *Risālah fī Al-Nāsikh wa Mansūkh*, *Fihris Fiqhi li Kāmil Aḍwā'u Al-Bayān* (daftar isi). Sedangkan pada jilid 10 ditambahkan kitab *Man'u Jawāz Al-Majāz dan Daf'u Ṭhām Al-Idṭirāb*.<sup>191</sup>

<sup>190</sup> Aḥmad Sayyid Ḥasanaīn Ismāīl Al-Shīmī, *Al-Shinqīṭī wa Manhajuhū fī Al-Tafsīr fī Kitābihī Aḍwā'u Al-Bayān fī Idāḥī Al-Qurān bi Al-Qurān*, (Kairo: Universitas Kairo, 2001), 263-264.

<sup>191</sup> Al-Shīmī, *Al-Shinqīṭī wa Manhajuhū fī Al-Tafsīr*, 265.



غير تعصب لمذهب معين، ولا لقول قائل معين، لأن كل كلام / فيه مقبول ومردود، إلا كلامه صلى الله عليه وسلم، ومعلوم أن الحق حق ولو كان قائله حقيرا.<sup>192</sup>

Beberapa poin yang disampaikan Al-Shinqīfī dalam keterangan di atas adalah keinginannya untuk menjelaskan ayat al-Quran dengan ayat lain (*tafsīr al-qurān bi al-qurān*). Menurut Al-Shinqīfī hal tersebut dikarenakan tidak ada yang mengetahui maksud dari firman Allah kecuali Allah sendiri. *Tafsīr al-qurān bi al-qurān* menurut Al-Shinqīfī adalah metode tafsir terbaik dan teragung kedudukannya dan hal tersebut merupakan kesepakatan ulama (*ijmāʿ*). Selain itu, dalam *Aḍwāʿu Al-Bayān*, penggunaan metode ini tidak keluar dari qiraʿat tujuh, yang merupakan qiraʿat yang disepakati ulama kemutawatirannya, dan qiraʿat sepuluh. Sedangkan qiraʿat syadz, tidak digunakan kecuali dalam rangka sebagai pendukung dalil bukan sebagai tafsir (*istishhād*). Al-Shinqīfī juga menegaskan bahwa tujuan tafsirnya adalah untuk menjelaskan hukum-hukum fiqih, “tanpa terikat” dengan madzhab tertentu. Hal tersebut menurutnya karena ucapan semua orang-pun para imam madzhab bisa benar dan salah kecuali ucapan Nabi Muhammad Saw saja. Oleh karena itu, menurutnya jika terdapat perbedaan pendapat, maka ia akan melakukan tarjih, dengan mengacu kepada dalil yang lebih kuat.

Menurut ‘Abd Al-Ghafūr Maḥmūd, kecenderungan Al-Shinqīfī dalam memposisikan *tafsīr al-qurān bi al-qurān* pada dasarnya mengikuti pandangan Ibn Taimiyah dan Ibn Kathīr dalam memandang metode *tafsīr al-qurān bi al-qurān*

<sup>192</sup> Al-Shinqīfī, *Aḍwāʿu Al-Bayān*, 8.

sebagai cara terbaik dalam mempraktekkan bentuk *tafsīr bi al-ma'tsūr*, baru kemudian diikuti langkah-langkah lanjutan seperti *tafsīr bi al-sunnah*, pendapat sahabat dan seterusnya. 'Abd Al-Ghafūr menambahkan, bahwa metode Al-Shinqīfī dalam menafsirkan, terutama terkait lafadz-lafadz mujmal, lebih dekat dengan madrasah tafsir ayat al-ahkam yang digunakan Ibn 'Arabi dalam kitabnya *Aḥkām Al-Qurān*.<sup>193</sup>

'Abd Al-Qādir Muḥammad Ṣāliḥ dalam *Al-Tafsīr wa Al-Mufasssīrūn fī Al-'Aṣr Al-Ḥadīs* menulis, walaupun dari aspek metodologis Al-Shinqīfī menggunakan *manhaj al-qurān bi al-qurān*, ini bukan berarti beliau mengabaikan penggunaan hadis, justru beliau sangat intens dalam menggunakan hadis-hadis nabi, terutama dalam fungsi hadis sebagai penjelas ayat-ayat yang masih samar, atau memberikan perincian ayat yang masih global dan beberapa fungsi lainnya.<sup>194</sup> Al-Shinqīfī juga sangat intens dalam menggunakan pandangan para ulama klasik baik dari kalangan ulama tafsir, fiqih hingga ahli hadis.<sup>195</sup> Selain beberapa hal penting yang telah disebutkan, dalam tafsir ini, tidak semua ayat ditafsirkan. Beberapa pakar menilai, fenomena tersebut disebabkan metode yang digunakan oleh Al-Shinqīfī "*manhaj tafsīr al-qurān bi al-qurān*" tidak bisa digunakan di seluruh ayat. Hal ini agaknya cukup menyulitkan para

<sup>193</sup> 'Abd Al-Ghafūr Maḥmūd Muṣṭafā Ja'far, *Al-Tafsīr wa Al-Mufasssīrūn fī Tsaubihī Al-Jadīd*, (Kairo: Dār al-Salām li al-Tabā'ah wa al-Nashr wa al-Tauzī' wa al-Tarjamah, 2012), 772.

<sup>194</sup> 'Abd Al-Qādir Muḥammad Ṣāliḥ, *Al-Tafsīr wa Al-Mufasssīrūn fī Al-'Aṣr al-Ḥadīs*, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2003), 273.

<sup>195</sup> 'Abd Al-Qādir, *Al-Tafsīr wa Al-Mufasssīrūn*, 273-274.

pengkaji tafsir ini karena kitab ini berbeda dengan kebanyakan kitab-kitab tafsir lain yang bercorak *tahfīlī*.<sup>196</sup>

Terlepas dari berbagai hal tersebut, tafsir *Aḍwā'u Al-Bayān* mempunyai sekian banyak keunggulan, diantaranya gaya bahasanya yang jelas dan sederhana sehingga memudahkan bagi semua orang yang mengkajinya, sekalipun orang awam. Selain itu di bagian belakang kitab, terdapat penambahan fihris/daftar isi masing-masing volume, terkait tema-tema hukum dari masing-masing atau sekelompok ayat. Terkait hal ini, menurut Al-Shīmī hal tersebut merupakan diantara penambahan yang dilakukan oleh 'Aṭiyah di edisi penyempurnaan sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya.<sup>197</sup> Selain itu, ciri lain dari kitab ini adalah menghindari riwayat-riwayat israiliyat, hadis-hadis palsu, dan tidak terlalu memberikan porsi penjelasan yang mendalam terkait tema-tema nahwu dan fiqih.<sup>198</sup> Menurut Khālīd bin Usmān Al-Sabti, hampir sangat jarang sekali Al-Shinqīṭī menukil riwayat israiliyat, dan seandainya pun menukil riwayat tersebut, ia akan menyebutkan secara eksplisit bahwa penukilannya tersebut merupakan israiliyat serta memberikan koreksi jika terdapat hal yang menyimpang.<sup>199</sup>

<sup>196</sup> 'Abd Al-Ghafūr, *Al-Tafsīr wa Al-Mufasssīrūn*, 772.

<sup>197</sup> Ibid., 773. Lihat juga dalam: Al-Shīmī, *Al-Shinqīṭī wa Manhajuhū fī Al-Tafsīr*, (Kairo: Universitas Kairo, 2001), 269.

<sup>198</sup> 'Abd Al-Ghafūr, *Al-Tafsīr wa Al-Mufasssīrūn*, 773.

<sup>199</sup> Hal ini seperti terlihat ketika ia menafsirkan Qs. Al-Naḥl: 72, ia menukil riwayat israiliyat yang mengisahkan pernah terjadi adanya perkawinan antara manusia dan jin. Al-Shinqīṭī kemudian memberikan komentar bahwa riwayat tersebut tidak dapat dibenarkan. Selain itu ia juga menarik hal tersebut ke dalam permasalahan hukum fiqih, bahwa ulama berbeda pendapat terkait hukum pernikahan antara manusia dan jin, sedangkan pendapat yang ia pilih adalah bahwa hal tersebut merupakan sesuatu yang dilarang. Khālīd bin Usmān Al-Sabti, dalam *muqaddimah* kitab, *Al-'Adzb Al-Munīr min Majālis Al-Shinqīṭī fī Tafsīr*, (Makkah: Dār 'Alam al-Fawā'id li al-Naṣhr wa Al-

### 3. Bentuk, Karakteristik dan Orientasi Umum Tafsīr Aḍwā'u Al-Bayān

Dari sudut pandang tipologi tafsir, *Aḍwā'u Al-Bayān* mempunyai ke-khasan tersendiri jika dibandingkan *tafsīr taḥlīlī* lainnya. Hal ini meliputi karakteristik, corak, orientasi dan cakupan penafsiran yang menjadikan tafsir ini cukup unik. Berikut ini penulis akan mencoba untuk mendeskripsikan secara singkat dalam beberapa poin pokok:

- a. Jika perspektif 'Afifuddīn Dimyāfī (sebagaimana dijelaskan di bab II) kita gunakan, maka kitab *Aḍwā'u Al-Bayān* merupakan kategori *tafsīr bi al-ma'tsūr* yang menggunakan *manhaj qur'ānī*.<sup>200</sup> Hal ini dikarenakan corak penerapannya berbeda dengan tafsir kategori serupa, seperti Al-Ṭabarī, Ibn Katsīr, yang lebih mengedepankan aspek riwayat (*manhaj atsārī*). Eksplorasi teori *tafsīr al-qurān bi al-qurān* menjadi orientasi utama dalam kitab ini, sehingga penyajian *manhaj qur'ānī* lebih dominan dibandingkan penyajian riwayat. Sedangkan dari sisi uslub yang digunakan, *Aḍwā'u Al-Bayān* merupakan *tafsīr taḥlīlī*. Sebagian peneliti berpendapat, bahwa *Aḍwā'u Al-Bayān* merupakan perpaduan *tafsīr bi al-matsūr* dan *bi al-ma'qūl/bi al-ra'yi* mengingat dalam beberapa tema, penulis kitab memberikan analisis berbasis ijtihad.<sup>201</sup> Dengan perspektif ini, maka cukup tepat jika menyebut *Aḍwā'u Al-*

---

Tauzī', 1437 H), 29. Lihat juga: Faḍl Ḥasan 'Abbās, *Al-Tafsīr wa Al-Mufasssīrūn: Asāsīyātuhū wa Ittijāhātuhū wa Manāhijuhū fī Al-'Asr Al-Ḥadīs*, - Volume III, (Jordania: Dār Al-Nafā'is li al-Nashr wa al-Tauzī', 2015), 101.

<sup>200</sup> Muḥammad 'Afifuddīn Dimyāfī, *Ilm Al-Tafsīr Usūluhū wa Manāhijuhū*, (Sidoarjo: Lisān 'Arabī, 2016), 108.

<sup>201</sup> Al-Shīmī, *Al-Shinqītī wa Manāhijuhū fī Al-Tafsīr*, 335.



dijelaskan sebelumnya, tidak semua ayat ditafsirkan. Terkadang fokus penafsiran hanya terhadap tema-tema tertentu yang dapat ditafsirkan dengan metode *tafsīr al-qurān bi al-qurān*.<sup>204</sup>

- d. Dari aspek corak penafsiran, *Aḍwā'u Al-Bayān*, merupakan tafsir bercorak hukum (*fiqhī*) dan akidah (*i'tiqādi*). Hal ini sebagaimana dalam banyak kesempatan, Al-Shinqīṭī mengulas secara luas terkait penafsiran ayat hukum dan teologis. Hal ini bisa dilihat misalnya, ketika menafsirkan al-Baqarah, terma “*khalifah*” dianalisis secara panjang lebar hingga 18 halaman yang mengulas berbagai hal terkait prinsip kepemimpinan. Ia juga mengkritik dengan keras konsep imamah versi Shiah.<sup>205</sup> Ayat 173 pada surat yang sama yang berbicara tentang makanan yang diharamkan ia tafsirkan hingga 31 halaman.<sup>206</sup>

Dalam kesempatan lainnya, ayat-ayat teologis sering ditafsirkan hingga puluhan halaman. Menurut Al-Shīmī, *Aḍwā'u Al-Bayān* kadang juga disebut tafsir bercorak *uṣūlī* karena seringkali menggunakan instrumen kaidah-kaidah usul ketika membahas ayat-ayat hukum. Ia menambahkan, menurutnya, *Aḍwā'u Al-Bayān* juga tepat jika dikatakan sebagai tafsir yang bercorak Salafi, Atharī, Fiqhī.<sup>207</sup> Menurut Faḍl Ḥasan ‘Abbās, selain dua hal tersebut (fiqih-teologi), Al-Shinqīṭī juga menaruh perhatian terhadap

<sup>203</sup> Nasir, *Memahami Al-Quran*, 17.

<sup>204</sup> Al-Shinqīṭī, *Aḍwā'u Al-Bayān*, - Volume I -, 313-323.

<sup>205</sup> Al-Shinqīṭī, *Aḍwā'u Al-Bayān*, - Volume I -, 68-86.

<sup>206</sup> *Ibid.*, 108-139.



mendukung, memberikan apresiasi hingga pengkritiknya. Berikut ini akan mencantumkan pandangan beberapa tokoh, baik yang mendukung dan mengkritik tafsir ini, dan juga penilaian penulis pribadi sebagai peneliti.

a. Kelebihan Tafsir *Aḍwā'u Al-Bayān*

1. *Manhaj qur'ānī* dalam studi tafsir *tahliīlī* relatif tidak banyak. Oleh karena itu wajar jika langkah Al-Shinqīṭī yang mencoba merumuskan secara konseptual gagasan yang sebelumnya dikembangkan oleh Ibn Taimiyah tersebut diapresiasi.
2. Menurut Musā'id Sulaimān Al-Ṭayyār, untuk saat ini kitab *Aḍwā'u Al-Bayān* karya Al-Shinqīṭī merupakan kitab tafsir terbaik dan paling utama diantara kitab-kitab yang berjenis serupa.<sup>211</sup> Pendapat senada juga dikemukakan Fahd Al-Rūmī, guru besar studi Islam Universitas Al-Malik Su'ud Riyad, yang bahkan memuji tafsir ini sebagai salah satu tafsir terbaik yang pernah ada, konsisten dengan sunnah dan menjauhi bid'ah. Orang-orang yang membacanya akan menemukan keharuman ulama salaf, kebersihan akidah mereka, kedalaman istinbat dan keluasan ilmu mereka.<sup>212</sup> Dan cukup banyak tokoh-tokoh yang memuji tafsir ini yang sebagian besar berasal dari kalangan tokoh Salafi.

b. Kekurangan Tafsir *Aḍwā'u Al-Bayān*

<sup>211</sup> Musā'id bin Sulaimān Al-Ṭayyār, *Fuṣūl fī Uṣūl Al-Tafsīr*, (Riyāḍ: Dār Ibn al-Jauzī, 1436 H), 37.

<sup>212</sup> Fahd bin 'Abd Al-Raḥmān bin Sulaimān Al-Rūmī, *Uṣūl Al-Tafsīr wa Manāhijuhū*, (Riyāḍ: Maktabah Al-Malik Fahad al-Waṭaniah, 2017), 196-197.







Mauritania, melalui potret sejarahnya merupakan negara Afrika yang sejak lama bermadzhab sunni dan bahkan berlangsung hingga sekarang. Beberapa sumber, diantaranya publikasi dari kemlu.go.id, menyebutkan bahwa prosentase agama Islam saat ini di Mauritania mencapai 99,8 %, dan madzhab resmi yang dianut oleh muslim Mauritania saat ini adalah Sunni-Maliki.<sup>215</sup> Muḥammad bin Sayyidī menyebutkan, bahwa mayoritas ulama Shinqīṭ terutama dari ahli fiqih dan tafsir adalah Sunni-asha'irah, yang mana fenomena tersebut berlangsung sejak lama.<sup>216</sup>

Namun diksi “*madzhab resmi*” dan “*mayoritas*” tersebut belum memberikan pandangan yang cukup meyakinkan terkait berapa presentase Sunni dan Non-Sunni di Mauritania. Karena istilah “sunni” sendiri merupakan istilah yang diperebutkan hampir seluruh madzhab teologis dalam dunia Islam. Hal ini juga diperkuat melalui beberapa penelitian, seperti pengaruh Salafi melalui pemikiran Ibn Taimiyah sebelum kelahiran Al-Shinqīṭi di Mauritania cukup kuat. Beberapa ulama Salafi Mauritania yang terkenal pada pertengahan abad 13 H, seperti Syeikh Sayyidī bin Sayyidī

---

*Adwā'u Al-Bayān fi Iqāḥī Al-Qurān bi Al-Qurān*, (Kairo: Universitas Kairo, 2001), 319-321.

<sup>215</sup> Mauritania (*Islamic Republic Of Mauritania/al-Jumhuriyah al-Islamiyah al-Mauritania*) merupakan negara yang berada di kawasan Afrika Barat yang merupakan bekas jajahan Perancis dan merdeka pada tahun 1960. Berdasarkan sensus penduduk, 99,8 % penduduk Mauritania beragama Islam, sisanya 0,2 beragama Katolik. Bahasa Arab menjadi bahasa Nasional, selain ada beberapa bahasa lain yang digunakan dalam keseharian seperti bahasa Pulaar, Soninke, Hassaniya Arabic, Perancis dan lain-lain. Sedangkan madzhab resmi yang dianut oleh masyarakat setempat adalah Sunni-maliki. Sumber: <https://www.kemlu.go.id/rabat/id/Pages/Mauritania.aspx>-(diakses pada: Senin 24 Desember 2018).

<sup>216</sup> Muḥammad bin Sayyidī Muḥammad Maulāya, *Al-Tafsīr wa Al-Mufasssīrūn bi Bilād Shinqīṭ*, (Mauritania: Dār Yūsuf bin Tasyifin, 2008), 107.

Muḥammad, yang terkenal Bāba Ibn Syeikh Sayyidī (1277 H-1342 H). Beliau wafat ketika Al-Shinqīṭī berusia sekitar 17 tahun.<sup>217</sup>

Namun hingga riset ini selesai ditulis penulis belum menemukan transmisi genealogi keilmuan apakah Al-Shinqīṭī pernah belajar kepada Syeikh Bāba atau tidak. Selain itu ada juga nama Syeikh Muḥammad Al-Mahābah bin Sayyidī Maḥmūd, yang merupakan murid Syeikh Bāba, dan juga pernah menjadi murid Al-Shinqīṭī ketika menunaikan ibadah haji dan melanjutkan studinya di Hijaz.<sup>218</sup> Pada saat ini pengaruh Salafi yang secara geopolitik didukung kerajaan Saudi Arabia telah tersebar di seluruh dunia Islam, termasuk di Indonesia. Di Mauritania terdapat cukup banyak lembaga dakwah, pesantren dan universitas yang menyebarkan ideologi Salafi seperti *Markaz Al-Da'wah Al-Su'ūdiyyah fī Mauritania*, *Jam'iyah Al-Da'wah Al-Sunniah wa Al-Salafiyah li Ta'lim al-Lughah Al-'Arabiyah wa Al-Dīn Al-Islāmī*, *Ma'had Al-Islāmī Al-Salafī di Kīfa* dan masih banyak lagi, sehingga kita dapat menduga cukup kuat bahwa populasi Salafi di Mauritania saat ini berkembang cukup besar.

Al-Ṭayyib bin 'Umar Al-Jaknī dalam penelitiannya menyebutkan beberapa pendapat terkait awal masuknya madzhab Sunni di Mauritania, diantaranya pendapat beberapa sejarawan seperti Ibn Khaldūn yang mengatakan bahwa awal masuknya madzhab Sunni-asha'irah pertama kali di Maghrib (Maroko, Mauritania dan beberapa negara Afrika) adalah dibawa oleh Ibn Tumrāt yang merupakan salah satu penguasa

---

<sup>217</sup> Al-Ṭayyib bin 'Umar bin Al-Ḥusain Al-Jaknī, *Al-Salafiyah wa A'lāmuhā fī Mauritania* - Volume I



kematangannya sebagai seorang ulama Salafi. Namun demikian, penghormatan Al-Shinqīṭī kepada Abū Ḥasan Al-Ash'arī masih begitu tinggi, bahkan setelah ia menjadi Salafi. Hal ini tentu saja berbeda dengan tradisi Salafi pada masa sekarang yang menganggap Abū Ḥasan Al-Ash'arī dan madzhab Ash'arah secara umum merupakan golongan sesat.<sup>221</sup>

‘Abd Al-Qādir Muḥammad Ṣaliḥ bahkan menyebutkan, bahwa Al-Shinqīṭī sangat mengagumi Imam Abū Ḥasan Al-Ash'arī, bahkan menggelarnya dengan seorang yang alim, agung, jenius dan termasuk barisan ahli hadis (*al-ālim al-adzīm al-fadz fi ṣaff ahl al-ḥadīs*), dan tidak pernah berpendapat “*ta’wīl*” dalam meyakini sifat-sifat Allah. Menurut Al-Shinqīṭī, dalam *Maqālāt Al-Islāmiyyīn* dan *Al-Ibānah* beliau berpendapat “*tafwīd*” terhadap ayat-ayat sifat sebagaimana yang diyakini oleh ahli hadis. Sedangkan pendapat bahwa Abū Ḥasan Al-Ash'arī yang membolehkan

<sup>221</sup> Al-Shinqīṭī membedakan antara Abū Ḥasan al-Ash'arī dengan madzhab Ash'arah secara umum, yang tampaknya hal tersebut terpengaruh oleh Ibn Taimiyah. Dalam kitab *Majmū' Fatāwa*, Ibn Taimiyah memang tidak memberikan label buruk kepada semua pengikut madzhab Ash'arī/ash'arah. Dia hanya mengalamatkannya pada Ash'arah yang menegasikan *sifat khabariyah* (*seperti istiwa', nuzul, yadd dan seterusnya*) yang menurut Ibn Taimiyah, hal tersebut disebabkan karena melakukan ta'wil terhadap sifat-sifat tersebut. Adapun Ash'arah yang berpegang kepada kitab *Al-Ibānah* maka menurut Ibn Taimiyah tetap dianggap bagian dari Ahlussunnah. Sikap Ibn Taimiyah yang kemudian diikuti oleh Al-Shinqīṭī ini tampaknya menginspirasi pandangan sebagian Salafi kontemporer dewasa ini. Bagi mereka, Abū Ḥasan Al-Ash'arī dipersepsikan sebagai seorang teolog yang mengalami tiga fase perubahan. Pertama kali Abū Ḥasan Al-Ash'arī adalah seorang Mu'tazilah, terutama selama masa belajar kepada Al-Jubbāi (w.303 H). Kedua, masa pertobatan beliau dari Mu'tazilah menjadi Sifatiyah kepada Madzhab Ibn Kullāb (235 H), Dan yang ketiga, adalah kecenderungan dari Kullābiyah menjadi Salafi atau pengikut salaf yang mana beliau mengikuti madzhab *itsbat*. Tetapi sikap ini juga tidak disepakati di lingkungan internal Salafi. Namun pandangan sebagian Salafi dalam menilai Imam Abū Ḥasan Al-Ash'arī tersebut mendapatkan kritik keras dari internal Sunni-Ash'arah sendiri. Bagi sunni, fase Imam Abū Ḥasan Al-Ash'ari hanya terdapat dua tahapan. Tahap pertama ketika beliau sebagai seorang Mu'tazilah, dan kemudian bertobat dan menjadi Imam Ahlussunnah wal jama'ah. Kitab *Al-Ibānah* yang sering dijadikan bukti ke-Salafian Imam Ash'ari versi Salafi, oleh kalangan Ash'arah sendiri dianggap beberapa bagian pada kitab tersebut di cetakan tertentu mengalami distorsi/*taḥrīf*. Ibn



Asha'irah). *Kedua*, bahwa mungkin saja Al-Shinqīṭī merupakan seorang yang bermadzhab Sunni-asha'irah sebelum kedatangannya di Hijaz.<sup>224</sup>

'Abbās tampaknya lebih condong kepada kesimpulan kedua tersebut, bahkan ia menyebutkan informasi yang menarik, bahwa terdapat kesaksian dari seorang pelajar yang sangat ia percaya, bahwa berdasarkan keterangan yang bersumber dari salah satu putra Al-Shinqīṭī, bahwa ayahnya sama sekali tidak pernah berpindah madzhab (tetap Sunni/asha'irah). Karena selama di Haramain, ia tidak pernah belajar kepada seorangpun. Namun menurut 'Abbās tentu saja pendapat ini masih diperdebatkan, oleh karena itu harus diuji.<sup>225</sup>

## 2. Salafi: Sejarah dan Variannya

Sebelum memberikan penjelasan tentang Salafisme Al-Shinqīṭī, terlebih dahulu penting untuk dijelaskan secara singkat tentang Salafi, baik meliputi sejarah, doktrin dan variannya. Diskusi terkait pemilihan suatu *terma* bukanlah hal yang mudah. Karena seringkali ketika suatu penamaan diberikan kepada satu golongan, ternyata kurang begitu relevan dan hanya memandang dari satu sisi saja. Istilah salaf sebenarnya telah ada sejak zaman klasik yang berarti sebuah fase sejarah yang merujuk kepada zaman Nabi, para sahabat, tabi'in dan tabi' tabi'in atau tiga generasi awal Islam.<sup>226</sup> Belakangan ini, di Indonesia sendiri dan berbagai belahan dunia Islam,

<sup>224</sup> Faḍl Ḥasan 'Abbās, *Al-Tafsīr wa Al-Mufasssīrūn: Asāsīyyātuhū wa Ittijāhātuhū wa Manāhijuhū fi Al-'Aṣr Al-Ḥadīṣ*, - Volume III -, (Ammān: Dār al-Nafā'is li al-Nashr wa al-Tauzī', 2016), 85.

<sup>225</sup> Ḥasan 'Abbās, *Al-Tafsīr wa Al-Mufasssīrūn*, - Volume III -, 85.

<sup>226</sup> Pembatasan dalam definisi ini berangkat dari sabda Nabi Muhammad saw, diantaranya yang diriwayatkan oleh Imam Bukhārī, *Al-Jāmi' Al-Ṣaḥīḥ*, (Beirut: Dār Ibn Katsīr, 1987), no. 3450. Teksnya sebagai berikut:





Sebagai contoh, ia menyebutkan kata salaf lebih dari 40 kali dalam kitab *Iqtiḍā' Sirāṭ Al-Mustaqīm*.<sup>230</sup> Ibn Qayim al-Jauziyah (751H/1349M) menyebut term “salaf” lebih dari 70 kali dalam kitabnya *I'lām Al-Muwaqī'īn*.<sup>231</sup> Tradisi madzhab Hanbali yang menjadikan term salaf sebagai suatu terma yang eksklusif ini berlanjut hingga dewasa ini oleh para ulama Salafi Saudi Arabia yang mempersempit term tersebut terbatas pada golongan mereka, sehingga istilah Salafi merupakan sinonim dengan Wahhabi. Eksklusifitas penggunaan term salaf tersebut mendapatkan kritikan tajam dari para ulama Sunni kontemporer, diantaranya Syaikh Sa'īd Ramaḍān Al-Būṭī. Al-Būṭī menegaskan bahwa menggunakan term tersebut dalam sebuah aliran teologis tertentu merupakan hal yang tidak dapat dibenarkan.

Menurut Al-Būṭī, istilah “salaf” merupakan fase sejarah umat Islam, dan tidak terkait dengan salah satu madzhab tertentu. Oleh karena itu mempolitisasi kalimat tersebut adalah hal yang tidak dapat dibenarkan.<sup>232</sup> Pandangan Al-Būṭī ini dianggap mewakili mayoritas umat Islam saat ini yang notabene bermadzhab Sunni-asha'irah yang juga mendakwahkan diri sebagai golongan Salaf. Di Indonesia, diantara buku yang mengkritik politisasi istilah Salaf yang dilakukan oleh Para Ulama Saudi sebagaimana dijelaskan di atas, diantaranya buku yang ditulis oleh pakar Sunni-

<sup>230</sup> Aḥmad bin 'Abd Al-Ḥafīm bin Taimiyah, *Iqtiḍā' Al-Sirāṭ Al-Mustaqīm Li Mukhālafati Aṣḥāb Al-Jahīm*, (Riyāḍ: Dār Ishbīliyah li al-Nashr wa al-Tauzī', 1998),

<sup>231</sup> Ibn Qayyim Al-Jauziyah, *A'lām Al-Muwaqī'īn*, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1973).,

<sup>232</sup> Muḥammad Sa'īd Ramaḍān Al-Būṭī, *Al-Salafiyah: Marḥālatun Zamaniyah Mubārakah Lā Madzhabun Islāmī*, (Demaskus: Dār al-Fikr, 1990).













Al-Shinqīṭī ini terdiri lebih dari 500 halaman.<sup>242</sup> Dalam kelanjutannya ia tidak hanya berhenti pada dua madzhab tersebut, tetapi juga mempelajari madzhab Syafi'i dan Hanafi. Oleh karena itu dapat dikatakan, Al-Shinqīṭī menguasai fiqih empat madzhab dengan sangat baik. Menarik untuk diungkapkan di sini, walaupun Al-Shinqīṭī menguasai fiqih perbandingan, namun ia tidak menyatakan dirinya mengikuti salah satu madzhab tertentu. Ia hanya menegaskan bahwa tidak fanatik kepada masing-masing madzhab tersebut. Ini bisa terlihat dalam muqaddimah *Adwā'u Al-Bayān* sebagaimana telah dikutip sebelumnya, ia mengatakan, bahwa pendapat-pendapat ulama tersebut bisa benar dan bisa salah. Dan satu-satunya ucapan yang benar adalah yang bersumber dari Rasulullah.<sup>243</sup>

Kecenderungan dalam ber-fiqih tersebut termasuk menjadi ke-khasan para pengikut Salafi dewasa ini yang sebagian diantara mereka tidak mau menisbatkan dirinya pada salahsatu madzhab tertentu. Bahkan di kalangan internal Salafi ada yang mengharamkan taklid kepada madzhab secara mutlak, namun sebagian lagi tetap menggunakan pendapat-pendapat dalam madzhab namun mereka menetapkan tarjih terhadap pendapat-pendapat para mujtahid madzhab dengan bahasa yang sering digunakan, “*tarjih dengan al-Quran dan sunnah*”.<sup>244</sup> Bentuk kedua ini tampaknya merupakan ke-khasan fiqih Salafi yang diikuti oleh Al-Shinqīṭī.

<sup>242</sup> Muḥammad Al-Amīn Al-Shinqīṭī, *Mudzakkirah Fī Uṣūl Al-Fiqhī Alā Raudat Al-Nādzir*, (Makkah: Dār ‘Alam Al-Fawā’id li al-Naḥr wa al-Tauzī’, 1437 H).

<sup>243</sup> Muḥammad Al-Amīn Al-Shinqīṭī, *Adwā'u Al-Bayān fī Iḍāḥ Al-Qurān bi Al-Qurān*, - Volume I -, (Makkah: Dār ‘Alam li al-Fawā’id li al-Naḥr wa al-Tauzī’, 1437 H), 8.

<sup>244</sup> Nur Hidayat Muhammad, *Salafi Wahabi Bukan Pengikut Salaf*, (Yogyakarta: Global Press, 2019), 56.



Allah dengan makhluk (*tashbīh*) dan *ketiga*: beriman terhadap suatu ayat sifat sebagaimana Allah sendiri menyifati dirinya, dan diterangkan oleh rasulnya.<sup>247</sup> Ketiga poin dari pandangan Al-Shinqīfī tersebut nampak tidak berbeda dengan pemahaman teologi asha'irah tentang konsep "*tafwīd*" atau menyerahkan sepenuhnya makna ayat-ayat sifat tersebut kepada Allah Swt. Namun jika dikaji pada halaman lain dalam kitabnya, maka akan nampak jelas terjadi paradoks dan pertentangan beberapa klaim Al-Shinqīfī tentang konsep asma' dan sifat ini sehingga perbedaannya dengan konsep ayat sifat versi Sunni-asha'irah bisa terlihat. Bahwa yang dimaksud tafwid versi Al-Shinqīfī adalah terlebih dahulu memaknai ayat secara dzahir.<sup>248</sup> Tekstualisme ayat sifat tersebut merupakan implikasi dari salah satu doktrin trilogi tauhid versi Salafi, yakni tauhid *asmā' wa ṣifāt*.<sup>249</sup> Beberapa paradoks konsep *asmā' wa ṣifāt* versi Al-Shinqīfī ini akan kita ulas lebih jauh di bab IV.

<sup>246</sup> Muḥammad Al-Amīn Al-Shinqīfī, *Al-Islām Dīn Kāmil – dalam Al-Muḥāḍarāt -*, (Makkah: Dār 'Alam li al-Fawā'id li al-Nashr wa al-Tauzī', 1437 H), 8-10.

<sup>247</sup> Muḥammad Al-Amīn Al-Shinqīfī, *Manhaj wa Dirāsāt li Al-Āyāt li Al-Asmā' wa Al-Ṣifāt - dalam Al-Muḥāḍarāt -*, (Makkah: Dār Alam li al-Fawā'id li al-Nashr wa al-Tauzī, 1437 H), 87-88.

<sup>248</sup> Al-Shinqīfī, *Manhaj wa Dirāsāt*, 113.

<sup>249</sup> Terdapat perbedaan mendasar antara Sunni dan Salafi dalam memberikan interpretasi terkait ayat-ayat sifat baik khabariyah. Menurut ulama Sunni, mayoritas ulama Salaf melakukan *tafwīd*, sedangkan minoritas Salaf melakukan *ta'wīl*. Hal ini berbeda secara mendasar dengan doktrin Salafi yang berpendapat bahwa ulama Salaf melakukan *itsbāt* dan bagi mereka *ta'wīl* adalah sesat. Hal ini akan sangat wajar jika melihat karya-karya ulama Salafi yang mengkritik begitu keras madzhab *ta'wīl* seperti yang dilakukan ulama asha'irah khalaf, dan lain-lain. Ini sebagaimana bisa kita saksikan dalam tulisan-tulisan Al-Shinqīfī. Menurut Nur Hidayat, perselisihan tersebut pada dasarnya berangkat dari sudut pandang yang berbeda dalam menyikapi ayat sifat. Madzhab Sunni memahami ayat-ayat sifat termasuk kategori ayat *mutasyābihāt* dan tentu saja maknanya tidak maklum. Hal ini berbeda dengan pandangan Salafi yang memahami ayat sifat sebagai ayat *muḥkamāt* sehingga maknanya sangat jelas bagi siapapun. Nur Hidayat Muhammad, *Salafi Wahabi Bukan Ulama Salaf*, (Yogyakarta: Global Press, 2019), 175-176. Lihat juga: 'Abd Al-Raḥmān bin Ṣāliḥ Al-Maḥmūd, *Taisīr Lum'ah Al-I'tiqād*, (Riyad: Madār al-Waṭan li al-Nashr, 2011), 43.

Terdapat “*kaidah umum*” yang disepakati di lingkungan internal Salafi, baik klasik maupun kontemporer, sebuah prinsip “*ijrā’ al-lafdz ‘alā dzāhirihi*” (membiarkan makna teks berdasarkan makna dzahirnya”. Pendekatan tersebut menjadi ciri khas Salafi, bahkan seseorang tidak dikatakan sebagai pengikut Salafi ketika ia belum menerapkan pendekatan tekstual kebahasaan dalam memahami ayat-ayat sifat dalam al-Quran, sebagaimana juga keyakinan mereka terhadap konsep trilogi tauhid yang telah disebutkan sebelumnya.

Beberapa contoh terkait hal tersebut dapat kita lihat dalam penafsiran Al-Shinqīfī dalam *Aḍwā’u Al-Bayān* terkait ayat-ayat sifat. Dalam karya-karyanya, Al-Shinqīfī juga seringkali melakukan kritik terhadap konsep-konsep sifat Allah yang dikemukakan oleh Ahli kalam, semisal terkait sifat *nafsiyah*, *salbiyah*, *ma’āni*, *ma’nawiyah* dan lainnya. Dalam buku-bukunya ia berkali-kali menolak rumusan tersebut, bahkan ia membangun argumentasinya melalui logika mantiq. Dalam *Manhaj wa Dirāsāt*, ia menghabiskan sekitar 13 halaman untuk mengkritik logika ulama kalam,<sup>250</sup> sedangkan dalam kitab *Aḍwā’u Al-Bayān*, ia menghabiskan puluhan halaman. Ini seperti terlihat dalam menafsirkan terma “*istiwā’*” dalam surat Al-A’rāf. Konsepsi terkait rumusan term sifat Allah ia jelaskan sebanyak lebih dari 20 halaman.<sup>251</sup> Ia juga sangat mengecam konsep *ta’wīl* yang digunakan oleh ulama

<sup>250</sup> Muḥammad Al-Amīn Al-Shinqīfī, *Manhaj wa Dirāsāt li Al-Āyāt li Al-Asmā wa Al-Ṣifāt – dalam Al-Muḥāḍarāt* -, (Makkah: Dār Alam li al-Fawāid li al-Nashr wa al-Tauzī, 1437 H), 89-101.

<sup>251</sup> Muḥammad Al-Amīn Al-Shinqīfī, *Aḍwā’u Al-Bayān fi Tīdāḥ Al-Qurān bi Al-Qurān* - Volume II - (Makkah: Dār ‘Alam al-Fawāid li al-Nashr wa al-Tauzī’, 1437 H), 359-378.









kecenderungan tekstualisasi dogma jihad sebagai ideologi politik. Sebagian besar penganut Salafi dewasa ini justru masuk dalam barisan pendukung pemerintah. Hal ini seperti yang terjadi di Saudi Arabia sebagaimana dijelaskan di sub terdahulu. Fenomena lainnya yang cukup membingungkan, bahwa sejak masa berdirinya Dinasti Su'ud, justru seringkali mereka terlihat begitu mesra dengan barat dan terjalin kerjasama dalam berbagai bidang terutama politik.

Abdullah Saeed dalam bukunya *Interpreting the Qur'an* membagi tafsir kontemporer menjadi tiga model pendekatan. *Pertama*: tekstualis (*textualist approach*). Menurut Saeed, para penafsir tekstualis adalah mereka yang mengikuti secara rigid/kaku teks al-Quran dan mengambil makna literalnya. Saeed mengemukakan dua alasan, pertama, al-Quran harus dijadikan sebagai pandangan hidup umat Islam dari masa ke masa termasuk di dalamnya mereka yang hidup pada masa sekarang ini. Sedangkan kehidupan modern tidak boleh dijadikan patokan kehidupan mereka. Kedua, makna teks al-Quran sudah fixed dan bersifat universal untuk diaplikasikan oleh umat Islam sepanjang masa. Sebagai contoh, poligami, menurut mereka sebaiknya atau boleh diaplikasikan sampai kapanpun, tanpa harus memperhatikan konteks historis di mana ayat al-Quran tentang poligami itu diwahyukan. Yang tergolong tipe pertama ini menurut Saeed adalah kaum “tradisionalis” atau “salafi”.<sup>256</sup>

---

<sup>256</sup> Abdullah Saeed, *Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontestual Atas Al-Quran*, (Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2017), 6.







dikenal dengan tekstualis tidak ditemukan kontribusi ilmiah karena mereka tidak mempunyai karya-karya tertentu terutama dalam bidang tafsir. Salafi yang menurut banyak anggapan disebut tekstualis fundamentalis-pun bahkan belakangan ini menunjukkan kemajuan yang pesat dalam diskursus keilmuan tafsir dan usul fiqh.

Kecenderungan Salafi terhadap teks memang cukup kuat dan berada di atas Sunni, Mu'tazilah dan Shiah, namun kurang tepat jika memberikan stempel bahwa mereka adalah golongan tekstualis murni. Madzhab-madzhab teologis dalam Islam, seperti Sunni, Shiah, Mu'tazilah dan Salafi memang keseluruhnya mempunyai kecenderungan kuat dan pemahaman kebahasaan dijadikan salah satu dasar dalam memahami al-Quran, namun kesemuanya mempunyai pandangan yang selaras, kapan harus tekstual dan kapan harus kontekstual, walaupun memang dalam prakteknya berbeda-beda. Pada prinsipnya menurut hemat penulis, istilah "tekstual" tidak selalu bermakna negatif seperti asumsi beberapa orang.

*Kedua:* tidak mempunyai basis argumentasi dan epistemologi yang kuat. Hal ini merupakan kelanjutan dari yang pertama. Ini terlihat dari sumber-sumber yang digunakan dalam buku *Interpreting the al-Quran*. Terlihat dari kecenderungan utama Saeed dalam mengikuti pandangan-pandangan pemikir Islam progresif dalam kajian tafsir, seperti Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, Arkoun, Al-Ashmawī, Fazlurrahmān dan lainnya dalam merekonstruksi metodologi tafsir kontekstual yang hanya terpaku melalui pendekatan hermeneutik. Saeed tampaknya tidak mengikuti/boleh jadi mengabaikan pendekatan dan perkembangan studi ilmu tafsir yang dirumuskan oleh







penafsiran. Langkah yang ditempuh Al-Shinqīṭī ini lebih spesifik dengan mengambil salah satu bentuk dari langkah umum yang terdapat pada tafsīr bi al-matsūr. Bab ini akan mengulas epistemologi *tafsīr al-qurān bi al-qurān* perspektif Al-Shinqīṭī yang ia jelaskan dalam *muqaddimah* tafsirnya.

Namun sebelum itu perlu juga dijelaskan, bahwa ada beberapa hal yang perlu diketahui sebelum kita memasuki kajian ini. *Pertama:* Al-Shinqīṭī memaparkan klasifikasi metode ini kurang lebih sekitar 38 halaman dalam *muqaddimah*-nya, dengan berbagai bentuk (mencapai lebih dari 20 bentuk) tanpa melakukan klasifikasi yang sistematis, sehingga hal ini tentu menyulitkan para pengkaji *Aḍwā'u Al-Bayān*. *Kedua:* sebagaimana dikatakan di halaman terakhir *muqaddimah*-nya, bahwa apa yang dia paparkan tersebut hanyalah sebagian kecil (karena dikhawatirkan memberikan keterangan terlalu panjang) dari yang ia aplikasikan dalam konten *Aḍwā'u Al-Bayān*, sedangkan menurutnya, jumlah metode *tafsīr al-qurān bi al-qurān* yang ada dan diaplikasikan dalam kitabnya tersebut jauh lebih banyak.

Dua hal tersebut menjadikan *tafsīr al-qurān bi al-qurān* versi Al-Shinqīṭī terlihat rumit dan berbeda dengan yang dipaparkan kebanyakan muafassir dan pakar ulumul quran kontemporer sebagaimana penulis telah kemukakan pada bab II. Selain itu, implikasi lainnya adalah tidak bisa dibedakan secara jelas, mana penafsiran *al-qurān bi al-qurān* yang sarif/jelas dan yang tidak. Kita tentu tidak mungkin mengatakan bahwa *tafsīr al-qurān bi al-qurān* versi Al-Shinqīṭī tersebut seluruhnya









## b. Bayān Al-Sunnah

Dalam studi hadis, istilah sunnah sinonim dengan hadis yang berarti ucapan, perbuatan, ketetapan yang berasal dari Nabi Muhammad Saw. Sementara ulama kemudian memperluas terma ini, yakni penyandaran yang tidak hanya terbatas kepada Nabi, tetapi juga sahabat dan tabi'in. Ini kemudian dikenal dengan istilah hadis *marfū'*, *mauqūf* dan *maqṭū'*.<sup>272</sup> Dalam bab II disebutkan, bahwa penafsiran Nabi, sahabat dan tabi'in terkadang dengan instrumen ayat dengan ayat. Tafsīr Al-Ṭabārī, termasuk diantara tafsir yang paling banyak menggunakan bentuk ini melalui instrumen riwayat dari tiga generasi awal Islam. Dalam *Aḍwā'u Al-Bayān*, Al-Shinqīṭī merekonstruksi *tafsīr al-qurān bi al-qurān* dengan pendekatan sunnah dengan paradigma yang cukup berbeda namun lebih fungsional. Menurutnya, dalam perspektif *tafsīr al-qurān bi al-qurān* sebagai sebuah metode tafsir, sunnah/hadis mempunyai dua fungsi penting diantaranya:

*Pertama:* sunnah berfungsi sebagai penyempurna penjelasan tafsir. Hal ini dilakukan jika penjelasan ayat dengan ayat masih dianggap kurang memadai dan belum mengakomodir seluruh permasalahan yang diangkat.<sup>273</sup> Al-Shinqīṭī memberikan contoh terkait penafsiran Qs. Al-Nisa' [4]: 103:

إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا

<sup>272</sup> Muḥammad 'Ajjāj Al-Khaṭīb, *Uṣūl Al-Ḥadīs: Ulūmuhū wa Muṣṭalahuhū*, (Jeddah: Dār al-Manārah li al-Nashr wa al-Tauzī', 1997), 31. Lihat juga: Muḥammad bin 'Alawī Al-Mālikī, *Al-Qawā'id Al-Asāsiyah fī 'Ilm Muṣṭalah Al-Ḥadīs*, (Hai'ah al-Safwah, tth), 20-23.

<sup>273</sup> Al-Shinqīṭī, *Aḍwā'u Al-Bayān*, - Volume I -, 35.







281 وَاَعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ آيَاتِهِ  
 282 فَبِمَا نَقَضْتُمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً

Ayat-ayat ini menjelaskan dua ayat sebelumnya bahwa cara pengambilan janji terhadap Musa adalah dijalannya semasa ia berada di Tursina. Ini dijelaskan secara gamblang di surat tersebut melalui beberapa ayat. Sedangkan kerasnya hati Bani Israil disebabkan ketika mereka melanggar perjanjian yang telah mereka ikrarkan kepada Allah Swt. Bentuk *bayān al-ījāz bi al-iṭnāb* ini sangat banyak terjadi dalam al-Quran. Maka ketika ingin merekonstruksi satu tema, maka harus mengumpulkan ayat-ayat yang mempunyai keterkaitan dengan tema tersebut agar terbentuk bangunan yang utuh. Bentuk *tafsīr ijāz bi al-iṭnāb* ini banyak dikutip oleh para pakar ketika menjelaskan *tafsīr al-qurān bi al-qurān*.

#### d. Bayān Lafdzah bi Lafdzah

Sebagaimana dijelaskan di bab II, penafsiran lafadz dengan lafadz mempunyai beberapa ragam bentuk. Dalam kitab *Fuṣūl fī Uṣūl Al-Tafsīr*, Musā'id Sulaimān Al-Ṭayyār menyebutkan setidaknya dua bentuk, yakni menafsirkan suatu lafadz gharib dengan lafadz lain yang bermakna lebih jelas. Bentuk lainnya adalah menjelaskan makna ayat dengan pendekatan *munasabah* antar ayat.<sup>283</sup> Menurut penulis, tujuan penting dari penafsiran lafadz dengan lafadz setidaknya dapat disederhanakan dalam

<sup>279</sup> Ibid., 19-21.

<sup>280</sup> Qs. Al-Baqarah [2]: 51, 73.

<sup>281</sup> Qs. Al-A'raf [7]: 142.

<sup>282</sup> Qs. Al-Nisa' [4]: 155, Qs. Al-Maidah [5]: 13.

<sup>283</sup> Musā'id bin Sulaimān Al-Ṭayyār, *Fuṣūl fī Uṣūl Al-Tafsīr*, (Saudi Arabia: Dār Ibn Al-Jauzī, li al-Nashr wa al-Tauzī', 1436 H), 41.





#### f. Bayān dengan Pendekatan *Maṭṭūq* dan *Mafhūm*

Dalam *muqaddimah* kitabnya, Al-Shinqīṭī menutup penjelasannya dengan penjelasan teori “*maṭṭūq dan mafhūm*”.<sup>288</sup> Menurutnya bahwa penjelasan *tafsīr al-qurān bi al-qurān* melalui perspektif teori *maṭṭūq* (makna tersurat/tekstual) dan *mafhūm* (makna tersirat/konteksual) terbagi menjadi empat macam: *Pertama:* menjelaskan *maṭṭūq* dengan *maṭṭūq*. Ini sebagaimana makna tekstual ayat “إِلَّا مَا يَتْلَىٰ” yang dijelaskan dengan ayat “حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ”. *Kedua:* penjelasan *mafhūm* dengan *maṭṭūq*, seperti pemahaman terhadap ayat “هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ”, yang kemudian dijelaskan dengan makna tekstual ayat, “وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي أَدَانِهِمْ وَفُرَّ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى” dan ayat “وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا”.<sup>289</sup>

*Ketiga:* menjelaskan *maṭṭūq* dengan *mafhūm*. Ini sebagaimana makna tekstual ayat “حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ”, yang kemudian dijelaskan melalui pemahaman terhadap ayat 145 surat al-An’am “أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا”. Menurut Al-Shinqīṭī, pada ayat pertama, implikasi pemaknaan tekstual ayat menyebabkan bahwa seluruh darah diharamkan secara mutlak. Namun ayat kedua berfungsi sebagai *mafhūm mukhālafah* dari ayat pertama, bahwa selain darah yang mengalir tidak demikian (tidak haram).

<sup>288</sup> Dalam perspektif ilmu usul, *maṭṭūq* sering didefinisikan sebuah petunjuk tekstual makna yang terdapat pada lafadz ketika diucapkan/tersurat. Sedangkan yang dimaksud *mafhūm* adalah petunjuk makna yang terdapat dalam lafadz namun secara tidak langsung/tersirat. Terkait makna *maṭṭūq*, para ulama memberikan klasifikasi sebagai berikut, jika makna lafadz tidak terjadi ihtimal/kemungkinan beberapa makna lain dalam arti hanya terdapat satu makna, maka disebut *nash*. Namun jika terdapat *iḥtimāl*, maka makna yang *rājih* atau diunggulkan disebut *dzāhir* sedangkan makna *marjūh* sering diistilahkan dengan *muawwal*. Terkait *mafhūm*, jika makna tersurat tersebut selaras dengan *maṭṭūq* atau makna tekstual, maka disebut *mafhūm muwāfaqah*, namun jika sebaliknya/pemahaman terbalik, sering disebut dengan *mafhūm mukhālafah*. Lihat dalam: Muḥammad bin ‘Alawī Al-Mālikī, *Al-Qawā’id Al-Asāsīyah fi ‘Ulūm Al-Qurān*, (Hai’ah al-Ṣafwah, tth), 97-98. Lihat juga: Al-Shinqīṭī, *Aḍwā’u Al-Bayān*, - Volume I -, 39.





yang ia sebut dengan *al-bayān*. Bab selanjutnya akan memaparkan aplikasi penafsiran kitab *Aḍwā'u Al-Bayān* terkait beberapa tema penting dalam al-Quran dan kemudian dianalisis dengan metode kritik tafsir dan filsafat. Dua hal ini penting dilakukan mengingat karena sebagai seorang manusia biasa, Al-Shinqīṭī pastinya tidak luput dari kesalahan. Walaupun di sisi lain, ia merupakan ulama besar yang cukup disegani. Selain itu urgensi lainnya adalah agar kita dapat menemukan sintesa kreatif dari metode ini, sebagai langka pemetaan mana *tafsīr al-qurān bi al-qurān* yang dapat diterima dan mana yang tidak, serta sebagai upaya pengembangan metode ini ke arah yang lebih konstruktif dalam misi mengimplementasikan kaidah *Al-Qurān ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*.



lebih sistematis. Muḥammad ‘Afifuddīn Dimyāṭī mengklasifikasikan *Aḍwā’u Al-Bayān* sebagai tafsir bi al-ma’tsur yang mengambil bentuk corak qur’ani atau yang ia istilahkan, “*manhaj qur’āni*”.<sup>294</sup> Berbeda dengan Dimyāṭī, Muḥammad Al-Qajawī memilih istilah “*al-tafsīr al-qurānī*” dalam kaitanya dengan *tafsīr al-qurān bi al-qurān* baik dalam konteks metode ataupun produk tafsir.<sup>295</sup> Sub berikut ini akan memaparkan serta memberikan analisis kritis terhadap penafsiran-penafsiran yang terdapat dalam *Aḍwā’u Al-Bayān*, terhadap beberapa tema penting. Penulis akan mengulas 4 tema yakni terkait tafsir ayat sains, hukum, kisah al-Quran serta teologis. Empat tema tersebut menurut asumsi penulis merupakan tema-tema induk dalam al-Quran dan kiranya dapat mewakili hal-hal lain sebagai gambaran konten kitab.

### 1. Ayat-ayat Sains

Menurut Muḥammad Abū Shahbah, ketika al-Quran mengajak manusia untuk melihat dan merenungkan fenomena alam semesta, kejiwaan, maka hal tersebut tidak bermaksud agar mereka hanya berhenti pada fase tersebut. Yang dikehendaki al-Quran adalah agar umat Islam senantiasa berusaha meneliti, menyingkap rahasia dan keajaiban alam dengan penelitian dan eksperimentasi. Oleh karena itu wajar jika al-Quran dikatakan sebagai inspirasi yang membuka perkembangan sains.<sup>296</sup> Atas dasar

<sup>294</sup> Muḥammad ‘Afifuddīn Dimyāṭī, *Ilm Al-Tafsīr: Uṣūluhū wa Manāhijuhū*, (Sidoarjo: Lisān ‘Arabī, 2016), 108.

<sup>295</sup> Muḥammad Qajawī, *Tafsīr Al-Qurān bi Al-Qurān: Dirāsah Tārikhiyah wa Nadzariyah*, (Rabāṭ: Dār al-Amān li al-Nashr wa al-Tauzī’, 2020), 32.

<sup>296</sup> Muḥammad bin Muḥammad Abū Shahbah, *Al-Madkhal li Dirāsāt Al-Qurān Al-Karīm*, (Kairo: Maktabah al-Sunnah, 2014), 13.











tumbuhnya tetumbuhan. Ini seperti juga dalam ayat “ فَأَنْظُرِ الْإِنْسَانَ إِلَىٰ طَعَامِهِ (٢٤) أَنَا صَبَّبْنَا ”<sup>307</sup> “ (الماء صبباً (٢٥) ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا (٢٦) ”. Menurut Al-Shinqīṭī pendapat ini juga dipilih oleh Al-Ṭabarī, Ibn ‘Aṭiyah, Al-Rāzī dan ulama-ulama lain dengan beberapa indikasi beberapa ayat yang telah disebutkan. Al-Shinqīṭī juga memberikan catatan, bahwa pendapat pertama hanya didasarkan prinsip rasional dan tidak melalui prinsip penglihatan langsung (*al-baṣariah*).<sup>308</sup>

Al-Shinqīṭī kemudian melanjutkan tafsiran potongan ayat terakhir pada ayat 30. Pertama-tama ia mengatakan, bahwa “جَعَلَ” pada ayat tersebut bermakna “خَلَقَ” atau menciptakan, karena muta’addi terhadap satu objek (*maf’ūl*). Ini dibuktikan dengan dalil ayat lain “وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ”, Allah menciptakan segala makhluk yang merayap/melata dengan air. Al-Shinqīṭī kemudian mengulas secara analisis, bahwa para ulama juga berbeda pandangan terkait maksud makna “*Dia menciptakan segala sesuatu dari air*”. Sebagian ulama berpendapat bahwa yang dimaksud “ماء/air” di sini adalah “النطفة/air mani”. Hal ini dikarenakan semua makhluk hidup diciptakan Allah melalui cara berketurunan atau “*al-tanāsul*” melalui air mani. Oleh karena itu redaksi ‘*āmm* pada ayat tersebut bermakna khusus.<sup>309</sup>

Sebagian pendapat mengatakan bahwa yang dimaksud “*air*” di situ adalah air seperti yang kita kenal pada umumnya. Namun adakalanya hal tersebut bermakna air “*secara langsung*” adakalanya “*tidak langsung*”. Yang pertama seperti terlihat dari

<sup>306</sup> Qs. Al-Tariq [86]: 11-12.

<sup>307</sup> Qs. ‘Abasa [80]: 24-26.

<sup>308</sup> Al-Shinqīṭī, *Aḍwā’u Al-Bayān*, - Volume IV -, 703-704.

<sup>309</sup> Ibid., 704-705.





muslim dan perempuannya non muslim/ahli kitab, maka hal tersebut dibolehkan. Pendapat pertama sering mendasarkan argumentasinya pada Qs. Al-Baqarah [2]: 221, sedangkan pendapat ketiga berdasarkan Qs. Al-Maidah [5]: 5. Dari sekian ayat dalam al-Quran yang berbicara terkait tema ini, dua ayat tersebut adalah ayat yang sampai saat ini tafsirnya masih sering diperdebatkan.

Terkait Qs. Al-Maidah [5]: 5, Al-Shinqīṭī dalam *Aḍwā'u Al-Bayān* sama sekali tidak memberikan penafsirannya. Ini terlihat setelah ia menafsirkan ayat ke 2 pada surat tersebut ia langsung melompat membahas ayat ke 6 yang berbicara terkait beberapa masalah dalam hukum wudhu. Ayat ke 5, memang sempat ia singgung dalam satu paragraf, namun penjelasannya hanya terfokus kepada potongan terakhir ayat [وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ..الآية], sehingga di sini penulis tidak menemukan relevansinya terkait dikursus nikah beda agama.<sup>316</sup> Namun Al-Shinqīṭī membahas tema ini ketika menafsirkan Qs. Al-Baqarah [2]: 221, dengan pendekatan *tafsīr al-qurān bi al-qurān*. Lebih jelasnya penulis akan mengutip Qs. Al-Baqarah [2]: 221, sebagai berikut:

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ وَلَا أُمَّةً مُّؤْمِنَةً خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَا أَعْجَبْتُمْ وَلَا تَنْكِحُوا  
 الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَا أَعْجَبَكُمْ أَلَيْسَ لِكُلِّ شَيْءٍ آيَاتٌ لِّعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ  
 إِلَىٰ الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ

Dan janganlah kamu nikahi perempuan musyrik sebelum mereka beriman. Sungguh, hamba sahaya perempuan yang beriman lebih baik daripada perempuan musyrik meskipun dia menarik hatimu. Dan janganlah kamu nikahkan orang (laki-laki) musyrik (dengan perempuan beriman) sebelum mereka beriman. Sungguh hamba sahaya laki-laki yang beriman lebih baik daripada laki-laki musyrik meskipun dia menarik hatimu. Mereka mengajak ke neraka, sedangkan Allah mengajak ke surga

<sup>316</sup> Muḥammad Al-Amīn Al-Shinqīṭī, *Aḍwā'u Al-Bayān fi Tafsīr Al-Qurān bi Al-Qurān*, - Volume II, (Makkah: Dār 'Ālam al-Fawā'id li al-Nashr wa al-Taūzī', 1437H), 9-10.

dan ampunan dengan izinnya. (Allah) menerangkan ayat-ayatnya kepada manusia agar mereka mengambil pelajaran.<sup>317</sup>

Dalam *Aḍwā'u Al-Bayān*, Al-Shinqīṭī menfokuskan penjelasannya pada terma, “المشركات” yang berarti wanita-wanita musyrik. Pada frase awal ayat ini, Allah melarang laki-laki muslim menikahi wanita-wanita musyrik. Menurut Al-Shinqīṭī, secara dzahir redaksi ayat tersebut juga mencakup wanita-wanita ahli kitab yakni dari kalangan Yahudi dan Nasrani. Tetapi menurutnya dalam ayat lain disebutkan bahwa wanita-wanita ahli kitab tidak termasuk konteks yang diharamkan dalam ayat tersebut. Yang dimaksud Al-Shinqīṭī di sini adalah ayat Qs, Al-Maidah [5]: 5 “وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ”. Ia kemudian beralih ke persoalan lain, terkait apakah sebutan musyrik juga berlaku bagi wanita ahli kitab? Ia menulis, jika kemudian ada orang yang berpendapat bahwa wanita-wanita ahli kitab tidak termasuk dalam konteks wanita-wanita musyrik sebagaimana disebut dalam Qs. Al-Baqarah [2]: 221, dan mendasarkan pendapatnya kepada beberapa ayat semisal:

<sup>318</sup> لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ  
<sup>319</sup> إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ  
<sup>320</sup> مَا يُوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ

Jika ia berargumen bahwa dalam rangkaian ayat tersebut terdapat *wawu athaf*, yang artinya antara lafadz sebelum dan sesudah *wawu* merupakan hal-sosok yang berbeda, yang kemudian berpimplikasi hukum bahwa wanita ahli kitab tidak

<sup>317</sup> Departemen Agama Republik Indonesia, *Al-Quran Terjemah Per-Kata*, (Bandung: Sygma, 2007), 35.

<sup>318</sup> Qs. Al-Bayyinah [98]: 1.

<sup>319</sup> Qs. Al-Bayyinah [98]: 6.

termasuk dalam terma *al-mushrikāt*. Maka, menurut Al-Shinqīṭī, hal tersebut tidak dapat dibenarkan. Ia menambahkan, wanita-wanita ahli kitab termasuk dalam cakupan wanita-wanita musyrik.<sup>321</sup> Ia mendasarkan pendapatnya tersebut dengan firman Allah dalam surat lain:<sup>322</sup>

وَقَالَتِ الْيَهُودُ عِزِيرُ بْنُ أَبِي مَرْيَمَ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهَوْنَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلِ قَاتِلِهِمْ اللَّهُ أَلَيْسَ يُؤْفَكُونَ (٣٠) اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمُّرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَإِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ (٣١)

Namun dalam konteks penjelasan Qs. Al-Baqarah di atas, Al-Shinqīṭī melalui metode *tafsīr al-qurān bi al-qurān* tidak memberikan penjelasan lebih jauh terkait pernikahan beda agama. Fokus penjelasannya hanya terpusat pada dua hal, pertama, bahwa “*al-mushrikāt*” walaupun kalimat tersebut bermakna umum, hal tersebut ditakhsis dengan al-Maidah [5]: 5 bahwa wanita ahli kitab dari kalangan Yahudi dan Nasrani tidak termasuk dalam cakupan hukum ayat tersebut (*muḥarramāt*). Di sini terlihat, ia sepertinya mengikuti pandangan ke tiga sebagaimana telah disebutkan di atas. Namun demikian sebagaimana dijelaskan dalam paragraf terakhir, mereka wanita ahli kitab tetap termasuk kategori orang-orang musyrik.

### 3. Kisah-kisah Al-Quran

Kisah-kisah al-Quran termasuk yang mendapatkan perhatian besar Al-Shinqīṭī dalam kitab tafsirnya. Terkadang ia hanya sekedar menafsirkan ayat dengan ayat

<sup>320</sup> Qs. Al-Baqarah [2]: 105.

<sup>321</sup> Muḥammad Al-Amīn Al-Shinqīṭī, *Aḍwā'u Al-Bayān fī Idāḥ Al-Qurān bi Al-Qurān*, - Volume I, (Makkah: Dār 'Ālam al-Fawā'id li al-Nashr wa al-Taūzī', 1437H), 168-169.

<sup>322</sup> Qs. Al-Taubah [9]: 30-31.







وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلَنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا إِنَّا مُهْلِكُوا أَهْلَ هَذِهِ الْقَرْيَةِ إِنَّ أَهْلَهَا كَانُوا ظَالِمِينَ  
 334 (٣١)

Terkait perbedaan pendapat tersebut, Al-Shinqīṭī memilih pendapat yang pertama. Menurutnya, ayat terakhir ini menunjukkan bahwa berita terhadap penghancuran kaum Lut disampaikan setelah berita pertama yang berupa kabar gembira (*al-bushrā*). Ini menunjukkan bahwa dua hal tersebut adalah hal yang berlainan.<sup>335</sup> Ia menambahkan, ayat tersebut menjelaskan bahwa setelah menjawab salam, pada awalnya Ibrahim menyangka bahwa tamunya merupakan manusia biasa seperti kebanyakan orang. Ia kemudian bergegas menyiapkan hidangan dengan berupa daging sapi yang dipanggang hingga setelah daging tersebut disuguhkan dan si tamu tidak menyentuhnya barulah ia merasa curiga dan takut. Dia kemudian mengetahui bahwa tamunya tersebut adalah malaikat yang diutus Allah Swt.<sup>336</sup>

*Kedua:* terkait bentuk hidangan. Al-Shinqīṭī menambahkan, bahwa terkait jenis hidangan tersebut, dalam surat al-Dzariyat terdapat keterangan lebih jelas, bahwa hidangan tersebut adalah daging anak sapi yang gemuk (*samīn*),<sup>337</sup> sebagai berikut:

<sup>333</sup> Qs. Al-Dzariyat [51]: 32-33.

<sup>334</sup> Qs. Al-'Ankabut [29]: 31.

<sup>335</sup> Muḥammad Al-Amīn Al-Shinqīṭī, *Aḍwā'u Al-Bayān fi T̄dāh Al-Qurān bi Al-Qurān* - Volume III -, (Dār 'Alam Al-Fawā'id li al-Nahsr wa al-Tauzī', 14337 H), 35-36.

<sup>336</sup> Al-Shinqīṭī, *Aḍwā'u Al-Bayān*, - Volume III -, 36.

<sup>337</sup> Ibid., 36.

هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ (٢٤) إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلِمَ قَوْمٌ مِّنْكُمْ فَارَأَىٰ بِعَيْنَيْهِ آيَاتِنَا فَتَوَسَّسَ إِلَىٰ أَهْلِهِ فَأَعْلَنَ بِهُمْ كَيْدَهُمْ فَوَقَّعَهُمْ فِي كَيْدِهِمْ لَمْ يَأْمُرْ بِالظُّلْمِ فَخَسِبَ إِلَيْهِمْ وَالْكَافِرِينَ (٢٥) فَارَأَىٰ بِعَيْنَيْهِ آيَاتِنَا فَتَوَسَّسَ إِلَىٰ أَهْلِهِ فَأَعْلَنَ بِهُمْ كَيْدَهُمْ فَوَقَّعَهُمْ فِي كَيْدِهِمْ لَمْ يَأْمُرْ بِالظُّلْمِ فَخَسِبَ إِلَيْهِمْ وَالْكَافِرِينَ (٢٦) فَقَرَّبَهُ إِلَيْهِمْ قَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ (٢٧) فَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً.. الآية

*Ketiga:* pada ayat 72, menjelaskan cerita keterkejutan Istri Ibrahim setelah menerima kabar gembira dari malaikat. Menurut Al-Shinqīfī, yang dijelaskan dalam ayat-ayat tersebut hanyalah ucapan-ucapan Sarah serta keheranannya. Hal ini dikarenakan adalah hal yang sulit diterima akal, orang yang berusia senja namun masih bisa mempunyai anak. Ia menambahkan, bahwa ayat-ayat tersebut tidak menyinggung apa saja yang diperbuat Sarah ketika dalam kondisi terkejut. Untuk menjawab hal ini, Al-Shinqīfī kemudian menukil surat al-Dzariyat, bahwa ketika menerima informasi tersebut, karena masih merasa keheranan, Sarah sampai menepuk-nepuk wajahnya.<sup>338</sup>

فَأَقْبَلَتْ امْرَأَتُهُ فِي صَرَّةٍ فَصَكَّتْ وَجْهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ<sup>339</sup>

Maksud “فَصَكَّتْ” di sini adalah “memukul/menepuk wajahnya”, (لَطْمَتُهُ).

Menarik disebutkan di sini, di sela pembahasan *tafsīr al-qurān bi al-qurān* dalam kaitannya dengan kisah Ibrahim dan Sarah, Al-Shinqīfī memberikan satu sub khusus (*tanbīh*). Yang menurutnya dari kisah tersebut dapat dipetik satu ajaran terkait adab atau etika bertamu. Pertama: mempercepat hidangan, sebagaimana firman Allah di atas, “فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيذٍ”. Kedua: hidangan yang disuguhkan merupakan hidangan

<sup>338</sup> Ibid., 37.

<sup>339</sup> Qs. Al-Dzariyat [51]: 29.





dan benar. Ia melanjutkan, dalam ayat di atas, Allah hanya menjelaskan secara global (*ijmāl*) dan tidak memberikan spesifikasi terkait maksud ayat. Namun menurutnya, jika kita meneliti kembali maka tentu harus merujuk kepada seluruh kandungan al-Quran dan sunnah terkait perinciannya, apa saja yang dimaksud dengan “jalan yang paling lurus” dalam ayat tersebut.<sup>343</sup>

Terkait penafsiran al-Quran sebagai “*petunjuk kepada jalan yang paling lurus*” tersebut, Al-Shinqīfī mengupas lebih dari 20 tema yang menurutnya paling urgen. Menurutnya, diantara hal yang paling urgen dari petunjuk yang dibawa al-Quran adalah mentauhidkan Allah Swt dalam tiga hal. *Pertama*: dari sisi ketuhanannya (*rubūbiyah*), *Kedua*: penyembahan/penghambaan kepadanya (*ulūhiyah*) serta *Ketiga*: tauhid terkait nama-nama dan sifat-sifatnya (*asma’ wa ṣifāt*). Menurut Al-Shinqīfī, tiga tauhid tersebut merupakan intisari yang digali dari al-Quran. Ia menambahkan bahwa terdapat sekian banyak dalil al-Quran yang mendukung konsep trilogi tauhid yang dikemukakannya tersebut.<sup>344</sup>

Terkait dalil tauhid *rubūbiyah*, dalam al-Quran disebutkan diantaranya:

وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ  
 قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ  
 وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ<sup>345</sup>

<sup>343</sup> Muḥammad Al-Amīn Al-Shinqīfī, *Aḍwā’u Al-Bayān fi Idāh Al-Qurān bi Al-Qurān* - Volume III -, (Dār ‘Alam al-Fawā’id li al-Nahsr wa al-Tauzī’, 14337 H), 487-488.

<sup>344</sup> Al-Shinqīfī, *Aḍwā’u Al-Bayān*, - Volume III -, 488.

<sup>345</sup> Qs. Yunus [10]: 31.

Menurut Al-Shinqīfī, sekalipun seorang beriman terhadap bentuk tauhid *rubūbiyah* ini, hal demikian masih dianggap belum mencukupi kecuali disertai dengan mengikhlaskan/mentauhidkan ibadah hanya kepada Allah.<sup>346</sup> Ketauhidan dalam aspek penyembahan ini yang kemudian dikenal dengan tauhid *ulūhiyah*. Al-Shinqīfī menjelaskan, bahwa tauhid *ulūhiyah* mempunyai batasan tertentu, yakni mewujudkan dengan sebenarnya makna kalimat “لا إله إلا الله”. Menurutny, kalimat ini tersusun dari *nafī* dan *itsbāt*. Yang dimaksud dengan “النفي”, adalah melepaskan seluruh macam penghambaan kepada selain Allah dalam seluruh aspek ibadah. Sedangkan “الإثبات” berarti menjadikan dan menetapkan Allah sebagai Dzat satu-satunya yang menjadi tujuan seluruh macam ibadah melalui cara yang telah disyariatkan Allah melalui para rasulnya. Ia kemudian menukil beberapa ayat yang merupakan dalil tauhid *ulūhiyah* dalam al-Quran diantaranya:

<sup>347</sup> فَاعْلَمَ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرُ لَذَنبِكَ... الآية  
<sup>348</sup> وَلَقَدْ بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبد الله واجتنبوا الطاغوت  
<sup>349</sup> وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون  
<sup>350</sup> واسئَل من أرسلنا من قبلك من رسلنا أجعلنا من دون الرحمن آلهة يعبدون  
<sup>351</sup> قل إنما يوحي إليّ أنما إلهكم إله واحد فهل أنتم مسلمون

<sup>346</sup> Al-Shinqīfī, *Aḍwā'u Al-Bayān*, - Volume III -, 488.

<sup>347</sup> Qs. Muhammad [47]: 19.

<sup>348</sup> Qs. Al-Nahl [16]: 36.

<sup>349</sup> Qs. Al-Anbiya' [21]: 25.

<sup>350</sup> Qs. Al-Zukhruf [43]: 45.

<sup>351</sup> Qs. Al-Anbiya' [21]: 108.







»البصير».<sup>356</sup> Penafsiran Al-Shinqīṭī terhadap terma “*istiwā*” tersebut juga hampir dikatakan sama dengan tafsirannya terhadap ayat lain yang berkaitan dengan *sifat khabariyah*. Jika kita lihat secara seksama, tafsiran Al-Shinqīṭī terkait ayat sifat tersebut memiliki kesamaan dengan tafsiran versi Sunni-asha’irah dalam memahami ayat-ayat sifat yakni konsep “*tafwīd*”.<sup>357</sup> Namun jika kita baca lembaran tafsir *Aḍwā’u Al-Bayān* yang mengulas penafsiran “*istiwā*” hingga tuntas dan dikomparasikan dengan karya Al-Shinqīṭī lainnya maka akan terlihat jelas perbedaannya. Terjadi beberapa paradoks ataupun kontradiksi yang cukup besar diantara keduanya. Hal ini akan diulas secara kritis di bab selanjutnya.

Selain sebagai tafsir, Al-Shinqīṭī juga mengembangkan metode *tafsīr al-qurān bi al-qurān* sebagai metode kritik terhadap lawan-lawan teologisnya. Ada dua kelompok yang mendapat kritik Al-Shinqīṭī. *Pertama*, madzhab Mu’tazilah, *kedua*, golongan yang ia sebut dengan ulama kalam (*mutakallimīn*). Dalam mengkritik kelompok pertama Al-Shinqīṭī tampaknya tidak berminat untuk membahasnya lebih jauh, ia hanya mengatakan bahwa mu’tazilah adalah sekte batil yang kebatilannya

<sup>356</sup> Ibid., 359.

<sup>357</sup> Dalam tradisi Sunni-asha’irah terdapat dua madzhab dalam kaitannya dengan interaksi dengan ayat-ayat *sifat khabariyah*. Pertama: madzhab *tafwīd*, kedua: *ta’wīl*. Terkait *tafwīd*, yang dimaksud di sini adalah mengimani nash yang datang dengan membelokkan makna kalimat yang memberikan faham *tashbīh* (penyerupaan Allah), dari makna dzahirnya serta mengembalikan makna yang dikehendaki kepada Allah Swt. Sedangkan yang dimaksud *ta’wīl* adalah memahami lafadz tidak sesuai dengan makna yang dikehendaki dzahir lafadz namun masih ada kemungkinan makna ke sana disebabkan suatu dalil yang menguatkan. Dalam tradisi sunni, madzhab *tafwīd* ini diikuti oleh mayoritas ulama salaf dan minoritas dari mereka, sedangkan *ta’wīl* diikuti oleh mayoritas ulama khalaf. lihat: Muṣṭafā Hamdu Ilyān al-Hanbafī, *Al-Sādah Al-Hanābilah wa Ikhtilāfuhum ma’a Al-Salafiyah Al-Mu’āsirah*, (Jordania: Dār al-Nūr al-Mubīn, 2014), 245.





sebutan negatif lainnya.<sup>362</sup> Hal-hal tersebut dijelaskan oleh Al-Shinqīṭī secara panjang lebar namun poin pentingnya bahwa dalam memberikan kritik terhadap ulama kalam ia menggunakan sekian puluh ayat yang tidak mungkin disebutkan di sini karena keterbatasan halaman.

Dari beberapa contoh penafsiran beberapa tema di atas, ada beberapa hal yang bisa kita catat terkait aplikasi metode *tafsīr al-qurān bi al-qurān* yang diterapkan oleh Al-Shinqīṭī dalam kitab tafsirnya, yang diantaranya sebagai berikut:

- a. Dalam membahas satu ayat, seringkali tidak semua ayat ia tafsirkan. Al-Shinqīṭī seringkali hanya fokus dengan terma-terma tertentu saja. Ini sebagaimana terlihat ketika ia menafsirkan Al-Baqarah [2]: 221, yang fokus penafsirannya hanya pada terma “*al-mushrikāt*”, Qs. Al-Isra’ [17]: hanya menafsirkan setengah ayat, yakni terma “*al-aqwam*”, Qs. Al-A’raf [7]: 54 yang hanya mengkaji ayat “*istiwā*”. Penafsiran-penafsiran sepenggal ini bisa kita lihat di banyak tempat dalam *Aḍwā’u Al-Bayān*.
- b. Namun demikian hal yang paling penting adalah bahwa Al-Shinqīṭī selalu konsisten memulai penafsirannya dengan metode *tafsīr al-qurān bi al-qurān*, namun eksplorasi penjelasannya variatif. Terkadang ia menjadikan metode ini sebagai pendukung teori-teori kebahasaan dan i’rab ayat, di lain kesempatan ia menjadikan metode ini sebagai penjelasan beberapa terma tertentu. Namun

---

<sup>362</sup> Muḥammad Al-Amīn Al-Shinqīṭī, *Aḍwā’u Al-Bayān fī Iḍāḥ Al-Qurān bi Al-Qurān* - Volume II -, (Dār ‘Alam al-Fawā’id li al-Nahsr wa al-Tauzī’, 14337 H), 376. Lihat juga: Al-Shinqīṭī, *Manhaj wa Dirāsāt li Al-Āyāt li Al-Asmā’ wa Al-Ṣifāt*-, (Dār ‘Alam al-Fawā’id li al-Nahsr wa al-Tauzī’, 14337 H), 88.







'*illat* atau alasan dari hal tersebut karena tidak seorangpun yang mengetahui maksud firman Allah kecuali Allah sendiri.<sup>364</sup>

Ibrāhīm Muḥammad Khalīfah dalam kitabnya *Al-Dakhīl fī Tafṣīr*, memberikan alasan secara lebih spesifik. Menurut Khalīfah, bahwa merupakan keniscayaan (*min al-ma'lūm min al-dīn bi al-ḍarūrah*), bahwa al-Quran merupakan sumber awal dan dasar utama dalam rekonstruksi syariat Islam. Berdasarkan fakta tersebut, maka tidak dikatakan sempurna keimanan seseorang kecuali setelah mengambil cakupan ajaran dari sumber pertama tersebut dan tunduk kepada seluruh penjelasannya baik yang bersifat global ataupun terperinci. Khalīfah melanjutkan, bahwa hal tersebut merupakan bagian dari kandungan perintah ketuhanan yang terformalisasikan dalam firman Allah Qs. Al-Nisā' [4]: 59.<sup>365</sup> Selain itu al-Quran merupakan sebaik-baik perkataan dan pembicaraan yang paling indah (*afḍal kullī qaṣṣin wa aḥsan kullī ḥadīṣ*) dan seluruh lafadz dan maknanya adalah mukjizat. Lantas bagaimana mungkin dalam menafsirkan, kita beralih dari yang paling utama ke sesuatu lain yang dari sisi keutamaan masih berada di bawahnya (*al-mafḍūl*)? Demikian ungkapan khalīfah ketika menutup penjelasannya tentang keutamaan *tafṣīr al-qurān bi al-qurān*.<sup>366</sup>

---

*Uṣūl*, (Kairo: tth), 173. Lihat juga: Fakh Al-Dīn Al-Rāzī, *Al-Maḥṣūl* – Volume II, (tth), 3-4. Lihat juga: 'Ali Jum'ah, *Al-Ijmā' 'Inda Al-Uṣūliyyīn*, (Mesir: Shirkah Dār al-Nahār, 2017), 93.

<sup>364</sup> Muḥammad Al-Amīn Al-Shinqīṭī, *Aḍwā'u Al-Bayān fī Iḍāḥī Al-Qurān bi Al-Qurān* - Volume I -, (Makkah: Dār 'Alam Al-Fawā'id li al-Nashr wa al-Tauzī', 1437 H), 8.

<sup>365</sup> Ibrāhīm 'Abd Al-Raḥmān Muḥammad Khalīfah, *Al-Dakhīl Fi Tafṣīr*, (Maktabah Al-Imān li al-Ṭabā'ah wa al-Nashr wa al-Tauzī', 2018), 27-28.

<sup>366</sup> Muḥammad Khalīfah, *Al-Dakhīl*, 28.

Statement Al-Shinqīṭī serta Khalīfah tersebut secara garis besar mempunyai titik kesamaan, bahwa yang menjadi alasan (*'llat*) kehujjahan *tafsīr al-qurān bi al-qurān* bahwasanya Allah diposisikan sebagai “*mubayyin*” atau penjelas atas firmannya sendiri. Namun di sini yang menjadi pertanyaan sampai sejauh mana sebuah tafsir ayat dengan ayat dianggap bersumber dari Allah atau tidak? Hal ini sebagaimana dijelaskan dalam Bab II, bahwa seringkali terjadi bias subyektifitas dalam implementasi *tafsīr al-qurān bi al-qurān* dan ragam penafsirannya yang begitu kompleks. Preseden buruk daripada metode ini adalah boleh jadi sebuah tafsir dianggap sebagai tafsir Allah, padahal hal tersebut merupakan ijtihad yang bisa jadi terdapat kesalahan.

Dalam konteks penjelasan Al-Shinqīṭī terkait bentuk-bentuk metode *tafsīr al-qurān bi al-qurān* yang ia sebut sebagai teori *Al-Bayān* sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, terdapat beberapa hal yang menjadikan tipologisasi versi Al-Shinqīṭī tersebut patut dikritisi. *Pertama:* Al-Shinqīṭī tidak memberikan penjelasan secara memadai terkait bentuk-bentuk *tafsīr al-qurān bi al-qurān* yang ia paparkan dalam *muqaddimah* kitabnya. Mana diantara bentuk-bentuk tersebut yang *ṣarīḥ*/jelas dan mana yang tidak atau yang hanya berbasis logika rasional. Konsepsi yang ia kemukakan seolah memberikan pernyataan secara tidak langsung bahwa seluruh tafsir yang ia lakukan semuanya berbasis *tafsīr al-qurān bi al-qurān* yang selaras dengan gagasan awal sebagai tafsir yang disepakati (*mujma' alaih*) dan tidak ada peran akal di dalamnya.





Shinqīṭī, mereka menafsirkan “*al-wasīlah*”, sebagai Syekh yang menjadi perantara antara pengikutnya dengan Tuhan. Al-Shinqīṭī mengemukakan keras penafsiran ini bahkan mengatakan bahwa mereka jatuh ke dalam kebodohan, kebutaan serta kesesatan yang nyata. Ia juga menyebut mereka sebagai orang-orang yang gemar bermain dengan kitab Allah (*tulā’ib bi kitābillāh*). Dan sikap menjadikan perantara selain Allah termasuk dasar dari setiap kekafiran yang dilakukan orang-orang kafir.<sup>372</sup> Dalam menggunakan *tafsīr al-qurān bi al-qurān* sebagai pendukung pendapatnya ini Al-Shinqīṭī setidaknya menukil tiga ayat:

373 ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى  
ويقولون هاؤلاء شفعاؤنا عند الله قل أتنبئون الله بما لا يعلم في السماوات ولا في الأرض  
سبحانه وتعالى عما يشركون<sup>374</sup>

375 ليس بآمانيكم ولا آماني أهل الكتاب من يعمل سوءا يجز به الآية

Menurut pandangan penulis, pendapat Al-Shinqīṭī tersebut tentu saja sangat subyektif, berlebihan dan mengandung beberapa tuduhan yang cukup serius. Dalam konteks implementasi *tafsīr al-qurān bi al-qurān* tersebut, kelemahan pendapat Al-Shinqīṭī setidaknya dapat dinilai melalui beberapa alasan. *Pertama*: dua ayat yang digunakan Al-Shinqīṭī sebagai tafsir terhadap terma “*الوسيلة*” tersebut walaupun mempunyai keterkaitan dengan “*القربة*” namun bukan merupakan tafsir/penjelas secara

<sup>372</sup> Ibid., 118.

<sup>373</sup> Qs. Al-Zumar [39]: 3.

<sup>374</sup> Qs. Yunus [10]: 18.

<sup>375</sup> Qs. Al-Nisa’ [4]: 123.











itu, beberapa hal lain yang bisa dilihat diantaranya bagaimana hasil penafsiran al-Quran dengan menggunakan metode ini berkaitan dengan isu-isu penting kontemporer seperti kemiskinan, perdamaian dunia, kesehatan, lingkungan, dan lainnya masih sangat terbatas. Karena sifatnya yang tekstualis, sehingga hal tersebut akan menjadi kesulitan tersendiri jika kemudian hanya menjadikan metode ini sebagai satu-satunya teori dalam menjawab isu-isu kekinian. Menurut hemat penulis, setidaknya ada dua masalah utama bagi mufassir jika hendak menjadikan *tafsīr al-qurān bi al-qurān* sebagai basis utama penafsiran atau menjadikannya sebagai satu-satunya sumber penafsiran, sebagai berikut:

*Pertama:* mufassir akan terjebak kepada rasionalisasi yang berlebihan terhadap produk yang dihasilkan metode ini sehingga yang terjadi adalah menjadikan *tafsīr al-qurān bi al-qurān* keluar dari kerangka *tafsīr bi al-ma'tsūr*. *Kedua:* tafsir yang dihasilkan akan sangat kering dari nuansa keilmuan, yang mana hal ini berakibat tafsir tidak akan mampu menjawab isu-isu penting seiring dengan berjalannya dunia yang begitu cepat. Pada akibatnya akan ada anggapan keliru, jika al-Quran tidak mampu berdialektika dengan zaman. Dua kekurangan tersebut dapat kita saksikan dalam *Aḍwā'u Al-Bayān* yang menjadi objek penelitian ini. Menurut hemat penulis, hal ini tentu saja penting bagi seorang intelektual ilmu al-Quran dan tafsir untuk melakukan langkah-langkah penting berupa "*kontekstualisasi metodologis*" dalam upaya untuk mengembangkan metode ini agar mampu berdialektika dengan zaman

atau meminjam diktum yang sangat populer, “*al-qurān ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*”, agar al-Quran senantiasa relevan dengan semangat zaman.

#### 4. Kritik Nalar Salafi Dalam Tafsīr Al-Qurān bi Al-Qurān Perspektif Al-Shinqīṭī

Dalam catatan sebelumnya telah disebutkan bahwa terdapat beberapa paradoks atas beberapa statement Al-Shinqīṭī dalam melakukan interpretasi ayat-ayat *sifat khabariyah*.<sup>380</sup> Di sisi lain konsep teologi yang ia ikuti adalah trilogi tauhid Ibn Taimiyah dalam memahami ayat-ayat sifat yang meniscayakan *itsbāt*, namun dalam praktek interpretasinya kecenderungan *tafwīd* cukup terlihat dalam paparan Al-Shinqīṭī yang memberikan kesan seolah ia seorang *mufawwid* (*penganut madzhab tafwīd*) Hal inilah yang penulis sebut sebagai paradoks karena terjadi kontradiksi antara akar pemikiran dan praktek penafsiran yang terdapat dalam karyanya. Lantas

<sup>380</sup> Diskusi tentang *sifat khabariyah* ini selalu memantik perdebatan di kalangan ulama bahkan tidak jarang sampai muncul vonis kafir terhadap lawan-lawan teologisnya. Secara garis besar, umat Islam terbagi menjadi 3 kelompok besar dalam memahami *sifat khabariyah* ini. **Pertama:** kelompok yang disebut Ahlussunnah wal jama’ah. Menetapkan apa yang ditetapkan Allah, mensucikan Allah dari sifat-sifat manusia atau makhluk, yaitu sifat yang menjadi ciri khas fisik serta mentanzihkan Allah dari sifat-sifat kekurangan yang muncul dalam fikiran golongan mushabbihah, (yakni golongan yang menyerupakan Allah dengan makhluk). Kelompok ini menghimpun antara *Itsbāt* (menetapkan sifat) dan *tanzīh* (membersihkan Allah dari sifat kekurangan dan serupa dengan makhluk). **Kedua:** kaum mu’atṭilah dari lingkungan madzhab mu’tazilah, jahmiah dan lain-lain yang mana mereka menihilkan Allah dari sifat-sifat yang ditetapkan Allah dalam Al-Quran dengan alasan potensi *tashbīh* dan *tajsīm*. Mereka tidak tunduk pada nash bahkan cenderung meninggalkan akal. Namun pada dasarnya, kolompok ini sangat mengutamakan akal dan jika ada suatu nash yang menyelisih akal, mereka akan segera saja melakukan *ta’wīl*. Oleh karena itu, mu’tazilah dikenal sebagai madzhab yang begitu mudah menta’wil ayat-ayat sifat dan lainnya dalam Al-Quran menyesuaikan selera ideologi mereka. **Ketiga:** kaum mushabbihah-mujassimah yang hanya berkatut pada dzahir nash (literal), baik dalam memahami Al-Quran ataupun sunnah. Pada dasarnya kelompok ini hadir untuk melawan konsepsi mu’tazilah yang begitu kuat dalam manihilkan sifat Allah namun di saat yang sama mereka justru terlalu terjebak dzahir teks, hingga tanpa sadar terjatuh ke dalam *tashbīh* atau menyerupakan Allah dengan makhluknya, lihat: Nur Hidayat Muhammad, *Klaim Dusta Salafi Wahabi Tentang Akidah Salaf*, (Yogyakarta: Global Press, 2020), 3-4.

sebenarnya di mana posisi Al-Shinqīṭī dalam kaitannya dengan kedua konsep tersebut? Apakah ia seorang penganut *tafwīd* (mufawid)? Ataukah *itsbāt*? Ataukah ia jutru membenarkan keduanya yang artinya mencoba mengkompromikan keduanya? Sebelum menjawab pertanyaan tersebut kiranya penting dijelaskan di sini definisi masing-masing konsep tersebut serta beberapa batasannya.

Secara etimologi (bahasa) *tafwīd* terambil dari kata (فوض), yang artinya menyerahkan suatu urusan kepada orang lain dan menjadikan orang tersebut sebagai hakim/penentunya. Demikian menurut Ibn Mandzūr.<sup>381</sup> Menurut Ṣuhaib Saqqār, secara terminologi (istilah) *tafwīd* berarti mengembalikan makna pasti ayat-ayat sifat yang bisa difahami secara tekstual memfisisikan Allah atau menyamakannya dengan makhluk dengan keyakinan bahwa Allah tidak sama dengan makhluknya.<sup>382</sup> Saif bin ‘Alī Al-‘Asrī dalam kitabnya *Al-Qaul Al-Tamām* menyebutkan bahwa ada tiga hal yang menjadi hakikat *tafwīd*. *Pertama*: menetapkan (*itsbāt*) apa yang telah ditetapkan oleh syariat. *Kedua*: mengembalikan pengetahuan tentang makna *sifat khabariyah* kepada Allah. *Ketiga*: menafikkan makna dzahir yang mengesankan *tashbīh* atau menyerupakan Allah dengan makhluk.<sup>383</sup> Ṣuhaib Saqqār dalam bukunya *Al-Tajsīm fi Fikr Al-Islāmī* menulis, bahwa *tafwīd* bisa dibenarkan jika memenuhi beberapa syarat utama yakni 1. membersihkan Allah (*tanzīh*) dari sifat-sifat makhluk, 2. membenarkan al-Quran dan sunnah yang sahih bahwa hal tersebut sesuai dengan

<sup>381</sup> Ibn Manzūr, *Lisān Al-‘Arab*, - Vol. VII -, (Kairo: Dār al-Ḥadīs, 2013), 188.

<sup>382</sup> Ṣuhaib Saqqār, *Al-Tajsīm fi Fikr Al-Islāmī*, (pdf: tth), 16.

<sup>383</sup> Saif bin ‘Alī Al-‘Asrī, *Al-Qaul Al-Tamām bi Itsbāt Al-Tafwīd Madzhaban li Al-Salaf Al-Kirām*, (Jordania: Dār al-Fath li al-Dirāsāt wa al-Nashr, 2010), 103-104.









*Pertama:* dalam perspektif usul akidah, Al-Shinqīṭī merupakan penganut konsep trilogi tauhid yang digagas oleh Ibn Taimiyah, yakni yang terkenal dengan tauhid *ulūhiyah*, *rubūbiyah* dan *asmā' wa ṣifāt*. Paparan Al-Shinqīṭī terkait konsep tersebut dapat kita jumpai dengan mudah dalam karya-karyanya, seperti dalam kitab *Al-Islām Dīn Kāmil*.<sup>389</sup> Dalam *Aḍwā'u Al-Bayān*, beliau juga menyebutkan konsep usul akidah tersebut dalam porsi yang cukup banyak sebagaimana telah disebutkan di atas (tafsir al-Isra: 9).<sup>390</sup> Konsep trilogi tauhid pertama kali digagas oleh Ibn Taimiyah sebagai manhaj dalam merekonstruksi pemahaman masalah akidah, termasuk pembahasan terkait ayat sifat. Pada perkembangan selanjutnya, konsep tersebut menjadi identitas utama yang membedakan salafi dengan madzhab teologi lain. Artinya seseorang tidak disebut salafi kecuali setelah meyakini tiga hal tersebut. Sebagaimana juga hal ini terjadi pada kalangan sunni bahwa seseorang tidak disebut sunni terkecuali setelah meyakini konsep 50 sifat.

Dan juga penting dikemukakan di sini, bahwa konsep ketiga dari trilogi tauhid, yakni *tauḥīd asmā' wa ṣifāt* merupakan dasar metodologi salafi untuk membangun madzhab *itsbāt* sebagaimana telah dijelaskan di atas. Menurut Al-Shinqīṭī dalam perspektif *asmā' wa ṣifāt*, setidaknya ada dua kaidah penting yang harus diterapkan, *Pertama:* seluruh sifat Allah harus diposisikan dalam satu bab yang sama serta tidak dibedakan satu dengan lainnya, artinya jika Allah mempunyai sifat *qudrah*, *irādah*, *ilmu* dan lain-lain yang dimaknai secara dzahir, maka hal tersebut

<sup>389</sup> Muḥammad Al-Amīn Al-Shinqīṭī, *Al-Islām Dīn Kāmil – dalam Al-Muḥāḍarāt -*, (Makkah: Dār ‘Alam li al-Fawāid li al-Nashr wa al-Tauzī’, 1437 H), 8-10.

harus diberlakukan sama seperti pada sifat yang lain seperti *istiwā'*, *yad*, *kaff*, *wajah* dan lainnya. Perbedaannya adalah ketika sifat tersebut disandarkan kepada Allah maka secara otomatis disesuaikan dengan keagungan Allah dengan menanzihkannya dari unsur keserupaan dengan makhluk. Demikian pula tatakala sifat-sifat tersebut disandarkan pada makhluk harus disesuaikan dengan konteksnya yang lemah dan tidak sempurna. *kedua*: prinsip tersebut juga berlaku sama terkait pembicaraan antara sifat dan dzat Allah.<sup>391</sup> Kedua poin utama gagasan tersebut merupakan adopsi utuh dari pemikiran Ibn Taimiyah.<sup>392</sup>

Nur Hidayat Muhammad yang merupakan peneliti sekaligus kritikus salafi berpendapat, walaupun kaidah tersebut menjadi basis metodologis dalam manhaj *itsbāt*, namun dalam praktek di lapangan, terutama dalam berbagai literatur yang ditulis oleh para ulama salafi, kalangan internal mereka sendiri tidak satu suara dalam penerapannya. Artinya mereka berbeda-beda dalam menentukan “*kadar ke-istbatannya*”. Ia menambahkan, namun demikian, pelaku madzhab *itsbāt* dapat disederhanakan ke dalam tiga bentuk.<sup>393</sup> Bentuk pertama: *itsbāt* yang dekat dengan *tafwīd*. Yaitu mereka yang menetapkan sifat makna dzahir tetapi terdapat indikasi (*qarīnah-qarīnah*) *tafwīd* makna, yaitu dengan pernyataan eksplisit mereka yang menafikkan lazim-lazim sifat yang melahirkan *tashbīh*. Seperti ucapan “*Allah di atas*

<sup>390</sup> Al-Shinqīfī, *Aḍwā'u Al-Bayān*, - Volume III -, 488.

<sup>391</sup> Muḥammad Al-Amīn Al-Shinqīfī, *Manhaj wa Dirāsāt li Al-Ayāt Al-Asmā wa Al-Ṣifāt*, (Makkah: Dār ‘Alam li al-Fawāid li al-Nashr wa al-Tauzī’, 1437 H), 111.

<sup>392</sup> Taqī Al-Dīn Aḥmad bin Ḥalīm bin Taimiyyah Al-Harranī, *Majmū' Fatāwā* - Volume III - (Dār al-Wafā, tth), 17.



dan makna dzahir.<sup>396</sup> Walaupun *tafwīd* yang ia lakukan tersebut tentu saja masih multitafsir karena terdapat kontradiksi pada beberapa bagian lain.

**Kedua:** bukti ilmiah bahwa beliau juga dalam kesempatan lain juga membenarkan *tafwīd*. Dalam kitab *Aḍwā'u Al-Bayān*, volume VII, di tengah menjelaskan penafsiran Qs. Muhammad, Al-Shinqīṭī menjelaskan dalam satu sub khusus (*tanbīh muhim*) terhadap beberapa pandangan teologisnya terkait tema *sifat khabariah* yang diperdebatkan oleh para ulama kalam. Menurut bacaan penulis, jika bisa disederhanakan, yang menjadi fokus paparan Al-Shinqīṭī setidaknya ada dua hal. 1. memaparkan metode yang ia sebut merepresensikan salaf, bahwa ayat-ayat sifat haruslah difahami secara hakikat tapi dengan cara yang layak bagi keagungan Allah tanpa *tashbīh* dan *tajsīm*. 2. keharaman memahami ayat sifat secara majaz dan tentu saja kecamannya terhadap ulama kalam yang melakukan *ta'wīl*. Ia mengatakan bahwa pelaku *ta'wīl* adalah orang yang memalingkan ayat dari makna dzahirnya karena meyakini bahwa makna tersebut tidak layak bagi Allah dan terdapat unsur menyerupakan Allah dengan makhluknya, justru mereka itulah yang sebenarnya terjebak dalam *tashbīh*.<sup>397</sup>

---

<sup>396</sup> Dalam beberapa tempat, Al-Shinqīṭī bahkan menyebut mereka yang juga menetapkan lazim sifat, seperti arah dan lain-lain sebagai orang-orang jahil, ini seperti dalam kitab *Aḍwā'u Al-Bayān*, ia mengatakan, “Dan ketahuilah banyak diantara orang-orang bodoh mengira bahwa beberapa ayat dalam Al-Quran yang menjelaskan sifat “*istiwa, uluw dan fauqiyah*”, secara otomatis menetapkan arah (*jihah/atas*). Persangkaan tersebut adalah hal yang mustahil bagi Allah. Dan juga (ada yang mengira) wajib menafikkan semua sifat tadi dan menta'wilnya dengan sesuatu yang tidak mempunyai landasan dalil. Semua hal tersebut adalah batil yang disebabkan buruk sangka kepada Allah, Al-Shinqīṭī, *Aḍwā'u Al-Bayān*, - Volume VII -, 490.

<sup>397</sup> Ibid., 475-476.









Dalam studi kritik tafsir (*al-dakhīl*), sebagaimana pembagian bentuk tafsir yang pada umumnya dibagi menjadi tiga, *tafsīr bi al-matsūr, bi al-ra'yi, bi al-ishārī*, demikianpula yang menjadi titik fokus pembagian teori ini. Bahwa umumnya penyimpangan tafsir dapat dilacak pada ketiga bentuk tersebut. Oleh karena itu para kritikus tafsir membagi *dakhīl tafsīr* ke dalam tiga cakupan, yakni *dakhīl* dalam tafsir *bi al-matsūr, bi al-ra'yi dan bi al-ishārī*. Dr. Husein Muḥammad Ibrāhīm dalam kitabnya *Al-Dakhīl fi Tafsīr Al-Qurān Al-Karīm* memberikan sebuah catatan, bahwa infiltrasi dalam penafsiran berbasis riwayat (*dakhīl manqūl*) umumnya disebabkan oleh beberapa hal, diantaranya disebabkan adanya hadis-hadis palsu, hadis-hadis lemah dan israiliyat.<sup>403</sup> Bentuk pertama (*mauḍū'*), ulama sepakat untuk menolaknya dan tidak bisa dijadikan sebagai sumber tafsir, namun tidak bagi dua sumber terakhir - hadis daif dan israiliyat - terdapat klasifikasi tertentu sehingga dalam beberapa catatan, keduanya masih diterima sebagai sumber tafsir namun dengan syarat-syarat tertentu.<sup>404</sup>

Husein Muḥammad melanjutkan, sedangkan infiltrasi dalam tafsir *bi al-ra'yi* (rasional), mempunyai sebab yang sangat beragam yang disebabkan berbedanya sumber dan penyebabnya. Namun jika dapat disederhanakan, umumnya ada tiga penyebab yang menjadi akar kesalahan dalam tafsir *bi al-ra'yi*.<sup>405</sup> *Pertama:* kesalahan

<sup>402</sup> Tājuddīn bin Alī Al-Subkī, *Ṭabaqāt Shāfi'iyah Al-Kubrā*, - Volume V -, (Hajr li Ṭabā'ah wa al-Nashr, 1992) 191.

<sup>403</sup> Husein Muḥammad Ibrāhīm Muḥammad Umar, *Al-Dakhīl fi Tafsīr Al-Qurān Al-Karīm*, (Kairo: Maktabah al-Īmān, 2018), 63-92.

<sup>404</sup> Husein Muḥammad, *Al-Dakhīl fi Tafsīr*, 77-105.

<sup>405</sup> *Ibid.*, 106.









ayat adalah demikian (misalnya). Sedangkan *ta'wīl* sedikit berbeda, yakni mentarjih atau meng-unggulkan salah satu penjelasan terhadap suatu ayat yang mempunyai beberapa kemungkinan makna (*iḥtimālāt*).<sup>411</sup>

Senada dengan Al-Dzurqānī, Saif 'Alī Al-Aṣrī dalam *Al-Qaul Al-Tamām* menulis, bahwa definisi *ta'wīl* yang walaupun berbeda-beda dalam penjelasan ulama namun setidaknya dapat dipetakan menjadi tiga poin. *Pertama:* mengarahkan suatu lafadz yang mempunyai beberapa ragam makna kepada salah satu makna saja karena disertai dalil yang kuat. *Kedua:* *ta'wīl* merupakan penafsiran bagian terdalam yang terdapat dalam suatu ayat. *Ketiga:* *ta'wīl* adalah memalingkan suatu ayat pada makna yang relevan dengan mempertimbangkan ayat sebelum dan sesudahnya, yang mana disertai syarat tidak menyelisih al-Quran ataupun sunnah.<sup>412</sup> Dalam catatan sebelumnya dijelaskan, menurut para kritikus tafsir, bahwa diantara sebab terjadinya infiltrasi atau penyimpangan dalam penafsiran adalah sikap serampangan dalam melakukan *ta'wīl*.<sup>413</sup> Fenomena ini cukup mudah kita akses pada kitab-kitab yang ditulis oleh Mu'tazilah, Syiah, Batiniah, Ahmadiyah dan lainnya. Sebabnya tentu saja sebelum menafsir ayat, mereka telah mempunyai pra-pemahaman terlebih dahulu yang merupakan basis ideologi yang mereka anut, sehingga setiap ayat yang tidak

<sup>410</sup> Muḥammad 'Abd Al-Adzīm Al-Dzurqānī, *Manāhil Al-Irfān fī 'Ulūm Al-Qurān*, - Volume II - (Kairo: Dār al-Salām li al-Nashr wa al-Tauzī wa al-Tarjamah, 2015), 382.

<sup>411</sup> Al-Dzurqānī, *Manāhil Al-Irfān*, 382-383.

<sup>412</sup> Saif bin 'Alī Al-'Aṣrī, *Al-Qaul Al-Tamām bi Itsbāt Al-Tafwīd Madzhaban li Al-Salaf Al-Kirām*, (Amman: Dār al-Fatḥ li al-Dirāsāt wa al-Nashr, 2010), 408-409.

<sup>413</sup> Ḥusein Muḥammad Ibrāhīm Muḥammad Umar, *Al-Dakhīl fī Tafsīr Al-Qurān Al-Karīm*, (Kairo: Maktabah al-Imān, 2018), 106.

sesuai dengan akidah mereka haruslah di-*ta'wīl*.<sup>414</sup> Namun fakta dilapangan, sebagaimana banyak dijelaskan oleh para pakar, bahwa tidaklah dibenarkan adanya sikap generalisasi atau pukul rata terhadap larangan *ta'wīl* ini. Ada sebagian *ta'wīl* yang justru dapat dibenarkan dan merupakan suatu keniscayaan, terutama dalam berinteraksi dengan ayat-ayat *sifat khabariyah*.<sup>415</sup>

Al-‘Aṣrī menambahkan bahwa diantara syarat yang wajib dipenuhi sebelum melakukan *ta'wīl* setidaknya berkaitan dengan dua aspek. Aspek pertama adalah dari sisi pelaku *ta'wīl*. Sedangkan yang kedua terkait mekanisme *ta'wīlan*-nya. Dari aspek pertama, yang harus dipenuhi adalah bahwa orang yang melakukan *ta'wīl* adalah benar-benar ulama yang ahli dalam bidang tersebut. Umumnya kriteria “ahli” disini adalah bagi mereka yang telah memenuhi syarat-syarat mufassir (ahli tafsir) dan faqih (ahli hukum Islam).<sup>416</sup> Dari sini dapat diketahui bahwa orang awam ataupun ulama namun belum memenuhi kriteria tersebut tidak diperkenankan melakukan *ta'wīl*.

<sup>414</sup> Muḥammad Umar, *Al-Dakhīl fi Tafsīr*, 106.

<sup>415</sup> Menurut ‘Abd Al-Fattāḥ Al-Yāfi‘ī, dalam menyikapi kebolehan *ta'wīl* dalam kaitannya dengan interaksi terhadap ayat *sifat khabariyah*, ulama terbagi menjadi empat pandangan. *Pertama*: ulama yang berpendapat bahwa *ta'wīl* merupakan kewajiban dan diamnya ulama salaf dan sikap *tafwīd* mereka disebabkan karena kondisi saat itu yang relatif aman dari adanya sekte-sekte menyimpang. Pandangan ini dipelopori oleh Imam Juwainī dalam kitabnya *Al-Irshād*. *Kedua*: *ta'wīl* baru diperbolehkan ketika terjadi situasi darurat dan adanya alasan yang dapat dibenarkan. Namun jika tidak demikian, maka *tafwīd* itulah yang jadi pilihan karena merupakan hukum asal. Pandangan ini disuarakan oleh Imam Al-Ghazālī dalam *Ijām Al-‘Awām*. *Ketiga*: ulama yang berpendapat bahwa *ta'wīl* diperbolehkan walaupun dalam kondisi normal (tidak darurat), hanya saja *tafwīd* tetap lebih diutamakan. *Kempat*: mereka yang paling keras, yang berpendapat bahwa *ta'wīl* adalah suatu kewajiban. Apakah kondisi saat itu banyak ditemukan aliran bid’ah atau tidak. Selain itu, golongan ini menolak *tafwīd* dalam memahami ayat sifat. Pendapat ini berasal dari Badr Al-Dīn bin Jama’ah dalam kitab *Iḍāḥ Al-Dalīl*. lihat: ‘Abd Al-Fattāḥ bin Ṣāliḥ Qudaish Al-Yāfi‘ī, *Al-Tajāsīm wa Al-Mujassimah wa Haqīqatu ‘Aqīdah Al-Salaf fi Al-Ṣifāt Al-Ilāhiyah*, (Demaskus: Muassasah al-Risālah al-Nāshirūn, 2010), 247-251.

<sup>416</sup> Saif bin ‘Alī Al-‘Aṣrī, *Al-Qaul Al-Tamām bi Itsbāt Al-Tafwīd Madzhaban li Al-Salaf Al-Kirām*, (Amman: Dār al-Fatḥ li al-Dirāsāt wa al-Nashr, 2010), 409.



yang berjudul *Ta'wīl Al-Salaf li Kitābillāh*. Dalam kitab tersebut, setidaknya Jauharī memberikan sekian banyak data, bahwa ternyata *ta'wīl* atas ayat-ayat *sifat khabariyah* juga banyak dilakukan oleh generasi salaf.<sup>420</sup>

### **Al-Shinqīṭī, Majaz dan Kritik Ulama Kontemporer**

Terkait penolakan Al-Shinqīṭī terhadap majaz, terdapat beberapa ulama kontemporer yang memberikan kritik, diantaranya ‘Abd Al-Adzīm Al-Muṭi’ī. Beliau menulis dua karya yang ditulis secara serius, pertama, *Al-Majāz ‘Inda Al-Imām Ibn Taimiyah wa Talāmīdzihī*<sup>421</sup> dan kemudian dikembangkan secara lebih luas dalam buku ke dua, *Al-Majāz fi Al-Lughah wa Al-Qurān Al-Karīm: Bain Al-Ijāzah wa Al-Man’i*.<sup>422</sup> Dalam buku pertama, Al-Muṭi’ī menegaskan bahwa pendapat Al-Shinqīṭī pada dasarnya bukan merupakan hal baru, namun mengikuti pandangan Ibn Taimiyah dan muridnya Ibn Al-Qayyim Al-Jauziyah.<sup>423</sup> Ibn Taimiyah menuangkan gagasannya tersebut dalam kitabnya yang berjudul *Al-Īmān*, yang kemudian diadopsi oleh muridnya, Ibn Qayyim dalam kitab *Al-Ṣawā’iq Al-Mursalah ‘Ala Al-Jahmiyah wa Al-Mu’aṭṭilah*.<sup>424</sup>

Al-Muṭi’ī menyatakan lebih jauh, pada dasarnya pendapat yang menolak majaz sebelum Ibn Taimiyah sudah ada, namun hal tersebut relatif kecil dan tidak

<sup>419</sup> ‘Ali bin Muḥammad Al-Āmidī, *Al-Iḥkām fi Uṣūl Al-Aḥkām*, - Volume III - (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1404 H), 59.

<sup>420</sup> Muḥammad Rabī’ Jauharī, *Ta’wīl Al-Salaf Li Kitābillāh*, (Kairo: Maktabah al-Īmān, 2013), 96.

<sup>421</sup> ‘Abd Al-‘Adzīm Ibrāhīm Muḥammad Al-Muṭi’ī, *Al-Majāz ‘Inda Al-Imām Ibn Taimiyah Bain Al-Inkār wa Al-Iqrār*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1995),.

<sup>422</sup> ‘Abd Al-‘Adzīm Ibrāhīm Muḥammad Al-Muṭi’ī, *Al-Majāz fi Al-Lughah wa Al-Qurān Al-Karīm Bain Al-Ijāzah wa Al-Man’i: ‘Arad wa Taḥlīl wa Naqd*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2014),

<sup>423</sup> Al-Muṭi’ī, *Al-Majāz ‘Inda Al-Imām Ibn Taimiyah*, 52.







pendapat yang berbeda yang tidak banyak dinukil ulama, bahwa mereka juga membolehkan majaz.<sup>431</sup>

Al-Muṭi'ī bahkan memberikan komentar agak sinis terkait statement Al-Shinqī'ī yang memutlakkan pendapat di atas, bahwa hal tersebut menunjukkan bahwa Al-Shinqī'ī ternyata tidak membaca karya-karya Ibn Taimiyah dan Ibn Al-Qayyim yang lain selain kitab *Al-Īmān* dan *Al-Ṣawā'iq*.<sup>432</sup> Kedua: menurut Al-Muṭi'ī, bahwasanya tidak ditemukannya konsistensi Al-Shinqī'ī atas klaimnya bahwa tidak ada majaz dalam al-Quran. Hal ini sebagaimana yang terdapat dalam kitabnya *Aḍwā'u Al-Bayān*, seringkali Al-Shinqī'ī menafsirkan al-Quran yang justru menggunakan pendekatan majaz. Dalam kitabnya, *Al-Majāz*, Al-Muṭi'ī menulis:

Kami telah membaca keseluruhan kitab *Aḍwā'u Al-Bayān*, dan mendapati bahwa Syeikh Muḥammad Al-Amīn Al-Shinqī'ī pada dasarnya mempunyai implementasi tersendiri dalam menerapkan *ta'wīl majāz* dalam kitabnya.<sup>433</sup> Dalam kitabnya tersebut, pertama kali kami menemukan pen-*ta'wīlan* Al-Shinqī'ī terhadap ayat dengan menggunakan *majāz 'aqīlī*. Ini sebagaimana penjelasannya terkait perihal “Allah mewafatkan hambanya”. Ia berkata, bahwa dalam satu ayat, Allah menisbatkan “mewafatkan” kepada malaikat. Dalam ayat lain, Allah menyandarkan hal tersebut kepada malaikat maut. Dalam tempat lain, Allah menyandarkan hal tersebut kepada Dzatnya yang agung. Menurut kami, hal tersebut sama sekali tidak bertentangan, karena penisbatan “mewafatkan” kepada Allah, karena kematian tidak akan bisa terwujud kecuali dengan kehendak Allah. Penyandaran hal tersebut kepada malaikat maut, karena ia diperintahkan oleh Allah. Sedangkan kepada malaikat, karena mereka merupakan pembantu-pembantu Allah dari kalangan malaikat.<sup>434</sup>

---

*Ījāz*, (Makkah: Dār ‘Alam al-Fawā'id li al-Nashr wa al-Tauzī', 1437 H), 5-7.

<sup>430</sup> Al-Muṭi'ī, *Al-Majāz 'Inda Al-Imām Ibn Taimiyah*, 54.

<sup>431</sup> Ibid., 48-49.

<sup>432</sup> Ibid., 55.

<sup>433</sup> Ibi., 69.

<sup>434</sup> Ibid., 69-71.







Sedangkan tafsir ijihad, adakalanya ijihad mempunyai kekuatan cukup akurat dan adakalanya tidak bahkan terdapat kesalahan. Beberapa pertimbangan tersebut dan juga sebagai sintesis dari penelitian ini membuat penulis mencoba memetakan hierarki *tafsīr al-qurān bi al-qurān* ke dalam pemetaan di bawah ini.

Hierarki/tingkatan pertama terkait bentuk tafsir ini ialah *tafsīr al-qurān bi al-qurān* berbasis wahyu. Atau yang dalam istilah Al-Ṭayyār, “*al-tafsīr al-ṣarīḥ*” atau tafsir yang disekapati ulama bahwa bentuk tersebut merupakan penjelasan yang benar-benar berasal dari Allah Swt. Terkait pendekatan yang digunakan untuk menentukannya, tentu saja melalui perangkat ilmiah yang saling mengintegrasikan satu sama lain, seperti analisis kebahasaan, korelasi antar ayat (*munāsabah*), pendekatan *uṣūlī* yang telah disebutkan sebelumnya seperti *āmm-khās*, *ījāz-iṭnāb*, *mujmal-mubayyan*, *al-jam’u bain al-āyāt* dan seterusnya. Kesemuannya harus berjalan secara integratif sehingga memberikan suatu simpulan yang kuat, dan tentu saja ulama sepakat bahwa “ayat a”, misalnya merupakan tafsir dari “ayat b”. Dan tidak ditemukan satupun ulama yang membantah hal tersebut. Dalam bab II dicontohkan, tafsir terma “*al-ṭāriq*” misalnya yang terdapat pada ayat 1 surat tersebut, ditafsirkan pada ayat setelahnya. Dalam pandangan penulis bentuk ini menempati urutan paling kuat dan selaras dengan ‘*illat* yang menjadi landasan *ijmā’ tafsīr al-*

---







sampai taraf *ijmā'* namun hal tersebut dapat diversifikasi kebenarannya melalui pendekatan studi riwayat.

Hierarki keempat dan terakhir *tafsīr al-qurān bi al-qurān* adalah bentuk tafsir yang berbasis logika/ijtihad. Dalam menggunakan pendekatan tersebut, sebagaimana bentuk yang pertama (*tafsīr bi al-wahyu*), bahwa instrumen atau perangkat yang digunakan dalam menafsirkan ayat dengan ayat, menggunakan metodologi yang dirumuskan dalam ilmu tafsir, usul tafsir dan ulumul quran seperti *'āmm-khāṣ*, *muṭlaq- muqayyad*, *naskh-mansūkh*, *mujmal-mubayyan*, *wujūh wa nadzā'ir*, *kulliyyāt al-qurān*, *munāsabah*, *bahasa*, dan lainnya. Dari aspek perangkat metodologis-ilmiah, terdapat kesamaan dengan perangkat ilmiah yang digunakan dalam menentukan *tafsīr al-qurān bi al-qurān* dengan pendekatan wahyu. Menurut hemat penulis, diantara indikasi yang membedakan keduanya adalah terjadinya perbedaan masing-masing mufassir dalam hal kesimpulan terhadap ayat yang digunakan setelah menerapkan metode ini. Atau setelah menggunakan teori di atas, kesimpulan yang dihasilkan belum mencapai taraf meyakinkan. Ini seperti yang terlihat dalam kitab-kitab tafsir, bahwa para mufassir seringkali berbeda dalam dalam menafsirkan al-Quran, walaupun metode yang digunakan sama, yakni tafsir ayat dengan ayat. Dr. Muḥammad Qajawī menjelaskan, petunjuk dalam menentukan apakah satu ayat merupakan tafsir terhadap ayat lain kadangkala terlihat jelas dan







Penerapan teori *maqāṣid* dalam kaidah tafsir sebagaimana diungkapkan tiga pemikir tersebut, jika yang dimaksud adalah seluruh teks al-Quran tentu saja bermasalah. Karena teori *maqāṣid* sebagaimana yang dirumuskan oleh ulama usul seperti Al-Ghazālī, Al-Shaṭībī, dan dikembangkan oleh ulama kontemporer seperti Ibn Ashūr, Al-Raisūnī dan lainnya difungsikan untuk mendialogkan teks dengan konteks, berdasarkan pendekatan maslahat, namun teori tersebut tidak dalam misi menabrak bahkan mendekonstruksi nash-nash *qaṭ'ī* dalam al-Quran. Ini tentu saja berbeda dengan tawaran metodologi di atas yang sama sekali tidak mempertimbangkan aspek keqat'ian teks. Selain dikursus *maqāṣid*, istilah kontesktual walaupun secara istilah dapat dibenarkan namun dalam konteks penerapannya seringkali juga terdapat ketimpangan (sebagaimana penulis jelaskan pada bab II). Dalam konteks kajian *tafsīr al-qurān bi al-qurān* yang menjadi fokus dalam penelitian ini, jika kita analisis berdasarkan teori korespondensi dan pragmatisme, terdapat sekian banyak kekurangan metode ini, apalagi ketika dihadapkan dengan isu-isu kontemporer yang mengharapkan jawaban secara komprehensif dan kritis. Hal ini bisa kita lihat dalam kitab *Aḍwā'u Al-Bayān* dan kitab-kitab lain yang bercorak serupa, seperti *Tafsīr Al-Qurān bi Al-Qurān* karya Fatin Al-Falakī, dan lainnya.

Dari seluruh bentuk *tafsīr al-qurān bi al-qurān* ketika bersinggungan dengan isu-isu kontemporer dewasa ini, tampaknya mayoritas mufassir menganggap tafsir dengan bentuk *mauḍū'i* atau tematik sebagai *tafsīr al-qurān bi al-qurān* yang paling argumentatif dan terbaik. Sedangkan tiga metode yang lain, *tahḥīlī*, *muqāran* dan



sebagai mufassir kedua setelah Allah, menggunakan *tafsīr al-qurān bi al-qurān* dalam rangka menjelaskan makna-makna al-Quran yang masih samar kepada para sahabatnya. Pasca wafatnya nabi, cara ini kemudian dilanjutkan sahabat dan tabi'in. Namun di sini terjadi pergeseran sumber, dari yang semula hanya merujuk kepada tafsir Nabi yang berbasis wahyu, bergeser ke arah logika ijtihad. Hal ini kemudian dilanjutkan oleh generasi tabi'in. Namun yang jelas, bentuk penerapan metode ini di kedua era tersebut masih dalam tataran tafsir praktis. Ketika tafsir memasuki era *tadwīn* dengan kemuculan disiplin tafsir, ilmu usul fiqih dan kitab-kitab bahasa, seluruh pendekatan tadi dibukukan ke dalam kajian yang lebih sistematis. Tentu saja hal tersebut secara otomatis mengalami pergeseran paradigma, dari paradigma riwayat kepada ijtihad para mujtahid yang tentu saja memberikan ruang lebih pada aspek rasionalitas. Para mujtahid tidak hanya mengembangkan apa yang didapat dari generasi sebelumnya tetapi juga mengembangkannya melalui logika-logika yang dibangun atas dasar berbagai pendekatan keilmuan terutama ketika ilmu gramatika dan usul mencapai kematangannya. Hal ini dapat terlihat dalam tafsir *Jāmi' Al-Bayān fi Ta'wīl Al-Qurān* karya Ibn Jarīr Al-Ṭabarī.

Abad ke VII merupakan fase baru dari *tafsīr al-qurān bi al-qurān* ke dalam konsep yang lebih sistematis setelah kemunculan Ibn Taimiyah melalui dua karyanya, *Muqaddimah fi Uṣūl Al-Tafsīr* dan *Al-Tafsīr Al-Kabīr*. Ibn Taimiyah menetapkan teknik penafsiran dengan basis utama *tafsīr al-qurān bi al-qurān* sebagai langkah terpenting yang harus ditempuh pertama kali oleh mufassir ketika hendak

menafsirkan ayat sebelum berpindah kepada teknik lain. Penerapan Ibn Taimiyah ini mirip dengan metode *mauḍū'ī* yang kita kenal dewasa ini. Langkah Ibn Taimiyah kemudian diikuti para ulama setelahnya. Selain hal tersebut, terdapat fenomena lain yang cukup unik, yakni ketika pendekatan sufistik juga mengambil peran dalam *tafsīr al-qurān bi al-qurān* seperti terlihat dalam tafsir *Al-Baḥr Al-Madīd* karya Ibn 'Aḵībah dan ulama sufi lainnya yang tentu saja paradigma yang digunakan akan berbeda. Pada abad modern, *tafsīr al-qurān bi al-qurān* mencapai masa kematangan perkembangannya ke dalam ragam yang cukup banyak, terutama ketika *Tafsīr Taḥlīlī* mengambil corak yang secara khusus menaruh konsentrasi kepada *tafsīr al-qurān bi al-qurān*, atau yang dikenal dengan *manhaj qur'ānī* sebagaimana istilah Dimyāḡī atau meminjam istilah Qajawī yang menyebut dengan *al-tafsīr al-qur'ānī*. Hal ini seperti terlihat dalam, *Tafsīr Al-Qurān bi Al-Qurān: Kaifa Natadabbaru Al-Qurān*, karya Fātin Al-Falakī, dan *Aḍwa'u Al-Bayān fi Idāḡhī Al-Qurān bi Al-Qurān* karya Al-Shinqīḡī dan lainnya. Selain itu juga ditandai dengan kemunculan *Tafsīr Mauḍū'i*, konsep yang dianggap paling komprehensif dalam menerapkan *tafsīr al-qurān bi al-qurān*.

Dari sisi sumber, terdapat empat domain yang menjadi acuan *tafsīr al-qurān bi al-qurān*, yakni, sumber wahyu, riwayat, ijtihad dan intuisi. Dari aspek bentuk, ulama tidak seragam dalam menentukan bentuk-bentuk *tafsīr al-qurān bi al-qurān*, hal ini disebabkan perbedaan sudut pandang yang berakar dari perbedaan dalam menentukan batasan istilah "*tafsīr*". Ada yang cukup ketat dan ada yang sangat longgar dalam

menentukan bentuk-bentuk metode ini. *Tafsīr al-qurān bi al-qurān* juga mempunyai beberapa ciri dan karakteristik umum, diantaranya adalah berangkat dari prinsip *al-qurān yufassiru ba'duhum ba'dan*, dimensi teks atau sumber yang sakral, superioritas *tafsīr bi al-ma'tsūr*, sehingga umumnya para ulama berpendapat bahwa metode ini adalah metode interpretasi yang paling otoritatif.

**Kedua:** terkait epistemologi *tafsīr al-qurān bi al-qurān* dalam *Aḍwā'u Al-Bayān*, muallif tidak membatasi aspek bentuknya. Hal ini terlihat dalam konten kitabnya, bahwa ia mengelaborasi bentuk *tafsīr al-qurān bi al-qurān* kepada ragam bentuk yang sangat banyak jumlahnya. Namun jika cermati setidaknya corak pendekatan usul, kebahasaan, munāsabah, wujūh dan nadzā'ir, kuliyyāt al-qurān, dan *manhaj tafsīr* teologis begitu dominan dalam tafsirnya. Dari sudut pandang epistemologis, selain bentuk yang telah disebutkan, dapat dikatakan bahwa Al-Shinqīṭī mendasarkan metode ini berangkat dari tiga sumber, yakni sumber wahyu, sunnah dan ijtihad. Terkait sumber pertama dan ketiga (*wahyu dan ijtihad*), beliau senantiasa konsisten membangun rasionalisasi usul fiqih, *munāsabah, kuliyyāt, wujūh dan nadzā'ir* dalam menerapkan *tafsīr al-qurān bi al-qurān*.

Terkait sumber kedua (sunnah), terdapat hal yang membedakan antara Al-Shinqīṭī dengan mufassir klasik dan pertengahan dalam menerapkan *tafsīr al-qurān bi al-qurān*. Al-Ṭabarī, Ibn Katsīr misalnya, seringkali menukil riwayat-riwayat sahabat dan tabi'in dalam melakukan interpretasi dengan metode tafsir ayat dengan ayat. Hal ini tidak terlihat dalam penafsiran yang dilakukan oleh Al-Shinqīṭī. Beliau tampak

dengan sengaja melewati penafsiran yang merupakan produk Salaf tersebut dalam penafsirannya. Dalam menerapkan fungsi sunnah dalam *tafsīr al-qurān bi al-qurān*, ada beberapa langkah yang dilakukan oleh Al-Shinqīṭī. 1. jika tafsir tersebut marfu' dan otentik baik dari aspek sanad dan matannya maka ia akan bersikap tawaqquf dengan hanya mencantumkan riwayat tersebut. 2. dalam konteks penerapan *tafsīr al-qurān bi al-qurān*, Al-Shinqīṭī menggunakan pendekatan sunnah melalui paradigma fungsional, sunnah berfungsi sebagai pelengkap penjelasan *tafsīr al-qurān bi al-qurān*. Selain itu ia menggunakan sunnah sebagai salah satu unsur *tarjīh* jika terdapat dua penafsiran yang berbeda yang sama-sama menggunakan *tafsīr al-qurān bi al-qurān*.

Melalui penerapan teori *al-dakhīl* yang dikombinasikan dengan beberapa pendekatan dalam filsafat ilmu, *Aḍwā'u Al-Bayān* mempunyai beberapa hal yang menjadi kelemahan dalam penerapan metode ini. 1. rasionalisasi tafsir yang digunakan oleh Al-Shinqīṭī dalam menerapkan metode *tafsīr al-qurān bi al-qurān*, sering terlihat begitu dominan. Ia membawa aspek sakral metode ini ke dalam dimensi rasional yang terlalu berlebihan sehingga terjebak ke dalam pemaksaan metodologis dan tafsir ra'yu/rasional. 2. metode *tafsīr al-qurān bi al-qurān* merupakan metode yang sangat terbatas dalam penerapannya. 3. Al-Shinqīṭī masih sering terjebak dalam bias madzhab yang ia anut. Subjektifitasnya tampak dimulai dalam merekonstruksi metode *tafsīr al-qurān bi al-qurān* dalam *muqaddimah* kitabnya. Dalam penerapannya ia banyak menggunakan analisis *tafsīr al-qurān bi al-*





menggunakan metode serupa baik yang berafiliasi kepada madzhab Sunni, Salafi dan Shiah, seperti Al-Ṭahrānī, Al-Falakī, Al-Khaṭīb dan lainnya. Beberapa tokoh tersebut di Indonesia belum ada yang mengkajinya dalam sebuah studi akademik. Oleh karena itu, penulis merekomendasikan meneliti mereka sebagai kajian lebih lanjut terkait *tafsīr al-qurān bi al-qurān*. Tentu saja akan menjadi tema menarik jika semisal mengangkat tema *tafsīr al-qurān bi al-qurān* perspektif Sunni dan Shiah, atau Shiah dan Salafi, atau bahkan melakukan kajian akademik tema ini pada tokoh-tokoh Islam progresif-liberal.

2. Penulis juga merekomendasikan agar ada penelitian lebih lanjut terkait kontekstualisasi metode *tafsīr al-qurān bi al-qurān*. Mengingat hal tersebut, - kontekstualisasi-, adalah hal yang urgen dalam realitas kehidupan kontemporer.



- Adib, Muhammad. *Filsafat Ilmu: Ontologi, Epistemologi, Aksiologi dan Logika Ilmu Pengetahuan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2018.
- ‘Afifuddīn Dimyāfī, Muḥammad. *‘Ilm Al-Tafsīr Usūluhū wa Manāhijuhū*. Sidoarjo: Maktabah Lisān ‘Arabī li al-Nashr wa al-Tauzī’, 2016.
- Agama Republik Indonesia. Departemen Agama. *Al-Quran al-Karim, Terjemah Tafsir Perkata*. Bandung: Sygma, 2007.
- Al-‘Akk, Khālīd ‘Abd Al-Raḥmān. *Uṣūl Al-Tafsīr wa Qawā’iduhū*. Beirut: Dār Al-Nafāis li al-Tabā’ah li al-Nashr wa al-Tauzī’, 2007.
- Al-‘Awarī, ‘Abd Al-Fattāḥ ‘Abd Al-Ghanī. *Dirāsāt fi Manāhij Al-Mufasssīrīn*. Kairo: Maktabah Al-Īmān li al-Ṭabā’ah wa al-Nahr wa al-Tauzī’, 2018.
- Al-Ash’arī, Abū Ḥasan ‘Ali. *Al-Ibānah ‘an Uṣūl Al-Diyānah*, Beirut: Dār Al-Kutub al-Ilmiyah, 2011.
- Al-‘Asrī, Saif bin ‘Alī. *Al-Qaul Al-Tamām bi Itsbāt Al-Tafwīḍ Madzhaban li Al-Salaf Al-Kirām*, Jordania: Dār Al-Faḥ li al-Dirāsāt wa al-Nashr, 2010.
- Al-Adnahwī, Aḥmad bin Muḥammad. *Ṭabaqāt Al-Mufasssīrīn*, Madinah: Maktabah Al-Ulūm wa al-Ḥikam, 1997.
- Al-Āmidī, ‘Ali bin Muḥammad. *Al-Iḥkām fi Uṣūl Al-Aḥkām*, Beirut: Dār Al-Kutub al-Arabī, 1404 H.
- Abdul Halim, Muhammad. *Memahami Al-Quran Dengan Metode Menafsirkan Al-Quran Dengan Al-Quran*, (terjemah), Bandung: Marja’, 2012.
- Abū Shahbah, Muḥammad. *Al-Madkhal li Dirāsāt Al-Qurān Al-Karīm*. Kairo: Maktabah Al-Sunnah, 2014.
- Abū Shadzī, Abū Abdillāh Sayyid bin Mukhtār bin. *Manāhij Al-Mufasssīrīn wa ‘Aqā’iduhum*, Kairo: Dār Ibn al-Jauzī, 2014.
- Baidan, Nashruddin. *Metodologi Penafsiran Al-Quran*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- \_\_\_\_\_. Aziz Erwati. *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016.

- Badrudḍīn Bin Jamā'ah, Muḥammad bin Ibrāhīm. *Iḍāḥ Al-Dalīl Fi Qaṭ'i Hujaji Ahl Al-Ta'īl*, Kairo: Dār Al-Salām li al-Ṭabā'ah wa al-Nasr wa al-Tauzī, 2016.
- Bin Ḥammād, Maulā 'Umar. *'Ilm Usūl Al-Tafsīr Muḥāwalatun fī Al-Binā'*. Kairo: Dār Al-Salām, 2010.
- Al-Barīdī, Aḥmad bin Muḥammad. *Tafsīr Al-Qurān bi Al-Qurān, Dirāsah Ta'sīliyah*, Majallah Al-Imām al-Shāṭibī al-Dirāsāt al-Qur'āniyah, No 2. Dzulhijjah 1427.
- Al-Dzahabī, Muḥammad Ḥusein. *Al-Tafsīr wa Al-Mufasssūrūn*. Kairo: Dār Al-Ḥadīs, 2012.
- Al-Daghāmīn, Ziyād Khalīl. *Al-Tafsīr Al-Mauḍū'i wa Manhajiyatu Al-Baḥs Fīhi*, Jordania: Dār 'Imār li al-Nashr wa al-Tauzī', 2007.
- Al-Damanhūrī, Aḥmad Sa'ad. *Uṣūl Al-Tafsīr Baina Ibn Taimiyah wa Jumhūr Ulamā Al-Qurān*, Jordania: Dār Al-Nūr al-Mubīn li al-Nashr wa al-Tauzī'
- Al-Dihlāwī, Syah Waliyullāh. *Al-Faūz Al-Kabīr fi Uṣūl Al-Tafsīr*. Demaskus: Dār Al-Ghautsānī li al-Dirāsāt al-Qur'āniyah, 2016.
- Dkk, Ulil Abshar Abdalla. *Metodologi Studi Al-Quran*, Jakarta: Gramedia, 2009.
- Fithriyah Adae, Fithriyah. *Metode Al-Shinqiti Dalam Menafsirkan Al-Quran*, Skripsi: UIN Sultan Syarif Kasim Riau, 2013.
- Al-Falakī, Fātin. *Tafsīr Al-Qurān bi Al-Qurān: Kaifa Natadabbaru Al-Qurān*, Kairo: Maktabah Al-Ṣafā li al-Nashr wa al-Tauzī', 2017.
- Al-Farmawī, 'Abd Al-Ḥay. *Al-Bidāyah fi Tafsīr Al-Mauḍū'ī*. Kairo: Universitas Al-Azhar, 2005.
- Al-Ghumārī, 'Abdullāh Muḥammad Al-Ṣiddīq. *Bada' Al-Tafāsīr*. Kairo: Maktabah Kairo, 2005.
- Gusmian, Islah. *Tafsir Al-Quran dan Kekuasaan di Indonesia: Peneguhan, Kontestasi dan Pertarungan Wacana*. Yogyakarta: Yayasan Salwa, 2019
- Hasyim, Arrazy. *Teologi Muslim Puritan: Genealogi dan Ajaran Salafī*. Jakarta: Yayasan Wakaf Dar al-Sunnah, 2018.

- Al-Ḥajāī, Muḥammad ‘Umar. *Mausū’ah Al-Tafsīr Qabla ‘Ahd Al-Tadwīn*. Demaskus: Dār Al-Maktabī, 2007.
- Al-Ḥanbalī, Muṣṭafā Hamdu Ilyān, *Al-Sādah Al-Hanābilah wa Ikhtilāfuhum Ma’a Al-Salafiyah Al-Mu’āshirah*, Jordania: Dār Al-Nūr al-Mubīn, 2014.
- Ibn ‘Ajībah Al-Ḥasanī, Abi Al-‘Abbās Aḥmad bin Muḥammad bin Al-Mahdī, *Al-Baḥr Al-Madīd fi Tafsīr Al-Qurān Al-Majīd*, tth.
- Ibn Taimiyah, Aḥmad bin ‘Abd Al-Ḥalīm. *Iqtidā’ Al-Ṣirāt Al-Mustaqīm Li Mukhālafati Aṣḥāb Al-Jahīm*, Riyad: Dār Ishbīliah li al-Nasr wa al-Tauzī’, 1998.
- Ibn Mandzūr. *Lisān ‘Arab*, Kairo: Dār Al-Ḥadīs, 2013.
- Ibrahīm Muḥammad Al-Muṭī’ī, ‘Abd Al-Adzīm. *Al-Majāz ‘Inda Al-Imām Ibn Taimiyah Wa Talāmīdzihī Bain Al-Inkār Wa Al-Iqrār*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Al-Majāz Fi Al-Lughah Wa Al-Qurān Al-Karīm Baina Al-Ijāzah Wa Al-Man’i: ‘Araḍ wa Taḥlīl wa Naqd*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2014.
- ‘Itr, Nūr Al-Dīn, *‘Ulūm Al-Qurān Al-Karīm*. Kairo: Dār Al-Salām li al-Ṭabā’ah wa al-Nashr wa al-Tauzī’ wa al-Tarjamah, 2020.
- Jauharī, Muḥammad Rabī’. *Ta’wīl Al-Salaf Li Sifātillāhī Ta’ālā*. Kairo: Maktabah Al-Imān li al-Nashr wa al-Tauzī’, 2013.
- Jum’ah, ‘Alī. *Aqīdah Ahl Al-Sunnah wa Al-Jamā’ah*. Kairo: Dār Al-Muqaṭṭam li al-Nashr wa al-Tauzī’, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Al-Ijmā’ Inda Al-Uṣūliyyīn*, Kairo: Dār Al-Nahār li al-Nashr wa al-Tauzī’, 2017.
- Al-Jurjānī, Abī Al-Ḥasan ‘Ali bin Muḥammad. *Al-Ta’rīfāt*, Beirut: Dār Al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2013.
- J Moleong. Lexy. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2017.
- Kuntowijoyo. *Metodologi Sejarah*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003.

- Khallāf, ‘Abd Al-Wahhāb. *‘Ilm Uṣūl Al-Fiqih*. Beirut: Dār Al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2016.
- Al-Khaṭīb, Muḥammad ‘Ajjāj. *Uṣūl Al-Ḥadīs: ‘Ulūmuhū wa Muṣṭalahuhū*. Jeddah: Dār Al-Manārah li al-Nashr wa al-Tauzī’, 1997.
- Munawir, Ahmad Warson. *Kamus Al-Munawir: Kamus Arab-Indonesia Terlengkap*. Surabaya: Pustaka Progresif, 1997.
- Majlis Tinggi Urusan Islam Mesir, Tim Riset. *Ensiklopedi Aliran dan Madzhab di Dunia Islam-Terjemah*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2015.
- Muḥammad Ibrāhīm al-‘Awārī, ‘Abd al-Fattāḥ ‘Abd Al-Ghanī. *Rauḍat Al-Ṭālibīn fi Manāhij Al-Mufasssīrīn*, Kairo: Maktabah Al-Īmān, 2015.
- Muhammad, Nur Hidayat. *Klaim Dusta Salafi-Wahabi Tentang Akidah Salaf*, Yogyakarta: Global Press, 2020.
- \_\_\_\_\_. *Salafi-Wahabi Bukan Ulama Salaf*, Yogyakarta: Global Press, 2019.
- Muḥammad ‘Umar, Husein Muḥammad Ibrāhīm. *Al-Dakhīl fi Tafsīr Al-Qurān Al-Karīm*, Kairo: Maktabah Al-Īmān, 2018.
- Al-Mālīkī, Muḥammad bin Alwī. tth, *Al-Qawā’id Al-Asāsiyah fi ‘Ulūm Al-Qurān*, Surabaya: Hai’ah al-Ṣafwah, tth.
- \_\_\_\_\_. tth, *Al-Qawā’id Al-Asāsiyah fi ‘Ilm Muṣṭalah Al-Ḥadīs*, Surabaya: Hai’ah Al-Ṣafwah, tth.
- \_\_\_\_\_. tth, *Al-Qawā’id Al-Asāsiyah fi ‘Usūl Al-Fiqh*, Surabaya: Hai’ah Al-Ṣafwah
- Al-Maṭīrī, Muḥsin bin Ḥāmid. *Tafsīr Al-Qurān bi Al-Qurān: Ta’ṣīl wa Taqwīm*, Riyāḍ: Dār Al-Tadmuriyah, 2011.
- Al-Maḥmūd, ‘Abd Al-Raḥmān bin Ṣāliḥ, *Taisīr Lam’ah Al-I’tiqād*, Riyad: Madār Al-Waṭan li al-Nashr, 2011.
- Madjid, Nurcholish. *Khazanah Intelektual Islam*, Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2019.
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LkiS, 2012.

- \_\_\_\_\_. *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Quran, Studi Aliran-aliran Tafsir Dari Periode Klasik, Pertengahan Hingga Modern-Kontemporer*, Yogyakarta: Adab Press, 2014.
- Maḥmūd Muṣṭafa Ja'far, 'Abd Al-Ghafūr. *Al-Tafsīr wa Al-Mufasssīrūn fi Tsaubihī Al-Jadīd*. Kairo: Dār. Al-Salām, 2012.
- Muḥammad Maulāya, Muḥammad bin Sayyidī. *Al-Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn Bi Bilādi Shinqīt*, Mauritania: Dār Yūsuf bin Tāshifīn, 2008.
- Muḥammad Ṣālih, 'Abd Al-Qadīr. *Al-Tafsīr wa Al-Mufasssīrūn fi 'Asr Al-Ḥadīs*. Beirut: Dār Al-Ma'rifah, 2003.
- Muḥammad Khalīfah, Ibrāhīm 'Abd Al-Raḥmān. *Dirāsāt Fi Manāhij Al-Mufasssīrīn*. Kairo: Maktabah Al-Imān li al-Naḥsr wa Tauzī'.
- \_\_\_\_\_. *Al-Dakhīl fi Tafsīr*, Kairo: Maktabah Al-Imān li al-Naḥsr wa Tauzī', 2018.
- Muḥammad Ya'qūb, Ṭāhir Maḥmūd. *Asbāb Al-Khaṭa' fi Al-Tafsīr*, Saudi Arabia: Dār Ibn al-Jauzī, 1431.
- Al-Māhiyah Al-Maṭīrī, Aḥmad Lāfi Falāḥ Bati. *Dalālāt Al-Siyāq Al-Qur'ānī fi Tafsīr Aḍwā'i Al-Bayān li Al-Allāmah Al-Shinqīṭī: Dirāsah Mauḍū'iyah Taḥfīliyah*, Tesis: Universitas Jordania, 2007.
- Al-Manī', Nāṣir bin Muḥammad bin Utsmān. *Ma'ālim fi Uṣūl Al-Tafsīr*, Riyad: Dār Al-Ṣamī'i li al-Naḥsr wa al-Tauzī', 2012.
- Al-Mubārakfurī, Ṣafiyurrahmān. *Al-Raḥīq Al-Makhtūm*. Saudi Arabia: Dār Ibn Al-Jauzī, 1434.
- Phoenix, Tim Pustaka. *Kamus Besar Bahasa Indonesia-Edisi Baru*, Jakarta: PT Media Pustaka Phoenix, 2012.
- Al-Qaṭṭān, Mannā'. *Mabāhits fi 'Ulūm Al-Qurān*. Riyād: Maktabah Al-Ma'ārif li al-Naḥsr wa al-Tauzī', 2000.
- Qajawī, Muḥammad. *Tafsīr Al-Qurān bi Al-Qurān: Dirāsah Tārikhiyah wa Nadzariyah*, Rabāṭ: Dār Al-Amān li al-Naḥsr wa al-Tauzī', 2020.

- Rohman, Izza. *Tafsir Al-Quran Bi Al-Quran: Sectarian Biases In Al-Tabataba'is Al-Mizan And Al-Shanqiti's Adwa' al-Bayan*, Disertasi: UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Memahami Surat Yasin Dengan Metode Tafsir Al-Quran bi Al-Quran*, Jakarta: Penerbit Qaf, 2019.
- Rosadisastra, Andi. *Metode Tafsir Ayat-ayat Sains dan Sosial*, Jakarta: Amza, 2012.
- Al-Rūmi, Fahd bin 'Abd Al-Raḥmān bin Sulaimān. *Uṣūl Al-Tafsīr wa Manāhijuhū*, Riyād: Maktabah Al-Malik Fahd al-Waṭaniyah, 2017.
- Saeed, Abdullah. *Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstual Atas Al-Quran*, terjemah dari *Interpreting the Quran: Towards a Contemporary Approach*, Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2017.
- Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Quran*, Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2017.
- Shihab, M Quraish. *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan dan Aturan Yang Patut Anda Ketahui Dalam Memahami Ayat-ayat al-Quran*, Jakarta: Lentera Hati, 2013.
- Al-Sisī, Muḥammad. *Al-Madrasah Al-Salafiyah fi Al-'Asr Al-Ḥadis*, Kairo: Dār Al-Salām li al-Nashr wa al-Tauzī' wa al-Tarjamah, 2010.
- Al-Sudais, Abd Al-Raḥmān bin Abd Al-Azīz. *Manhaj Al-Syeikh Al-Shinqīṭī fi Tafsīr Āyāt Al-Aḥkām min Aḍwā'i Al-Bayān*, Tesis: Universitas Ummul Qurā Makkah, 1410.
- Salāmah, Muḥammad 'Alī. *Manhaj Al-Furqān fi Ulūm Al-Qurān*, Kairo: Maktabah Al-Imān, 2017.
- Al-Ṣābūnī, Muḥammad 'Alī. *Al-Tibyān fi 'Ulūm Al-Qurān*. Jakarta: Dār Al-Mawāhib al-Islāmiyah, 2016.
- Al-Sabti, Khālid bin Utsmān. *Qawā'id Al-Tafsīr: Jam'an wa Dirāsan*, Riyāḍ: Dār Ibn al-Qayyim li al-Nahsr wa Tauzī', 2013.
- Al-Shīmī, Aḥmad Sayyid Hasanāin Ismāil. *Al-Shinqīṭī wa Manhajuhū fi Al-Tafsīr fi Kitābihi Aḍwā'u Al-Bayān fi Idāḥ Al-Qurān bi Al-Qurān*, Tesis: Universitas Kairo Mesir, 2001.



