

Volume 11, Nomor 1, Juni 2017

P-ISSN : 0853-9510

E-ISSN : 2540-7759



KALAM

TRUTH AND LOVE IN SEXUAL ETHICS OF ISLAM
Elya Munfarida, Siti Chamamah Soeratno, Siti Syamsiatun

**KONTEKSTUALISASI HADIS DALAM KEHIDUPAN
BERBANGSA DAN BERBUDAYA**
Muhammad Alfatih Suryadilaga

METODE TAFSIR TAHLİLĪ:
Cara Menjelaskan al-Qur'an
dari Berbagai Segi Berdasarkan Susunan Ayat
Faizal Amin

FAKULTAS USHULUDDIN
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI RADEN INTAN LAMPUNG

DAFTAR ISI

- **TRUTH AND LOVE IN SEXUAL ETHICS OF ISLAM**
Elya Munfarida, Siti Chamamah Soeratno & Siti Syamsiatun..... 1-30
- **KRITIK “INSISTS” TERHADAP GAGASAN PLURALISME AGAMA**
Ahmad Khoirul Fata, Fauzan..... 31-56
- **MELACAK DAN MENYIKAPI PROYEK REVIVALISME DALAM GERAKAN FUNDAMENTALISME ISLAM**
Syaifulloh Yazid..... 57-84
- **TEOLOGI POLITIK BERBALUT SARA ANTARA AMBISI DAN KONSPIRASI**
M. Sidi Ritaudin..... 85-106
- **KHILAFAH DALAM PEMIKIRAN HIZBUT TAHRIR INDONESIA**
Sudarman..... 107-134
- **HUKUMAN PELAKU PENODAAN AGAMA MENURUT SUNNAH DALAM PERSPEKTIF HAK ASASASI MANUSIA**
Muh. Tasrif..... 135-164
- **MENUMBUHKAN NILAI TOLERANSI DALAM KERAGAMAN BERAGAMA**
Ahmad Izzan..... 165-186
- **HADITH HERMENEUTIC OF ALI MUSTAFA YAQUB**
Rohmasyah..... 187-214
- **KONTEKSTUALISASI HADIS DALAM KEHIDUPAN BERBANGSA DAN BERBUDAYA**
Muhammad Alfatih Suryadilaga..... 215-234
- **METODE TAFSĪR TAHLĪLĪ: Cara Menjelaskan Al-Qur’an Dari Berbagai Segi Berdasarkan Susunan Ayat**
Faizal Amin..... 235-266



METODE TAFSĪR TAHLĪLĪ: Cara Menjelaskan Al-Qur'an Dari Berbagai Segi Berdasarkan Susunan Ayat

Faizal Amin

IAIN Pontianak
faizalamin@hotmail.com

Abstrak

Artikel ini membahas metode tafsir tahlili yang merupakan satu dari empat cara kerja dalam menjelaskan isi kandungan al-Qur'an. Kehadiran penjelasan al-Qur'an merupakan sebuah keniscayaan instrinsik-ekstrinsik dalam mewujudkan al-Qur'an sebagai sumber utama ajaran agama Islam. Metode tafsir tahlili adalah cara menjelaskan al-Qur'an dari berbagai segi berdasarkan urutan ayat-ayatnya. Metode tafsir tahlili memberikan kebebasan dan ruang interpretasi yang luas bagi para Mufasir untuk memberikan penjelasan al-Qur'an dari ayat pertama sampai dengan ayat terakhir secara sistematis dan komprehensif dengan menguraikan segenap kemampuan yang dimilikinya. Meskipun demikian, setiap metode penafsiran senantiasa memiliki kelebihan pada satu sisi dan juga memiliki kelemahan pada sisi yang lainnya. Kekurangan atau kelemahan dalam metode penafsiran tidak berarti sesuatu yang negatif, namun ini akan menjadikan para ahli tafsir agar lebih berhati-hati dalam menafsirkan suatu ayat, sehingga tidak terjadi salah dalam penafsiran.

Abstract

This article examines a method of tafsir tahlili or quranic analytical method as one of the four prominent interpretation procedures to explain the

content of Quran. The existence of quranic interpretation is an intrinsically-extrinsically necessity for the primer resources of Islamic teaching. The method of tafsir taḥlīlī is an interpretation procedure to explain the content of Quran from many different aspects based on quranic sequences of verses. The method of tafsir taḥlīlī gives the freedom and the wide space of interpretation for Mufasssir to make quranic explanation from the first verse until the last one. It is provided systematically and comprehensively based on the Mufasssir's competences and efforts. Nevertheless, every method has its own advantages or superiorities in some aspects on the one hand, as well as has its own weakness on the other hand. The superiorities and weakness of the quranic interpretation methods do not mean a negative account, but those role as early warning systems for Mufasssir to be more careful whenever interpret any verses of Quran. There for, they can avoid some mistakes in producing the quranic interpretation.

Kata Kunci: Metode, Tafsir, Taḥlīlī, al-Qur'an, Ayat.

A. Pendahuluan

Ilmu tafsir al-Qur'an termasuk salah satu cabang ilmu-ilmu keislaman yang belum matang (*ghayr al-nāḍij*) yang masih terus berkembang dan selalu terbuka untuk dikembangkan. Thomas Kuhn sebagaimana disitir oleh Hamim Ilyas¹ berpendapat bahwa perkembangan tafsir al-Qur'an berlangsung secara dialektik dan revolusioner dalam dua periode, yaitu tafsir pra-modern dan tafsir modern.² Dinamika perkembangan ilmu tafsir berbanding lurus dengan problematika dan tantangan zaman yang dihadapi umat Islam. Cikal bakal adanya tafsir al-Qur'an terkait dengan upaya *ijtihad* yang dilakukan oleh para sahabat Nabi Muhammad SAW terutama setelah beliau wafat untuk mengatasi permasalahan-permasalahan aktual yang muncul berdasarkan penjelasan ayat-ayat al-Qur'an dan hadith-hadits Rasulullah SAW. Hal itu terjadi karena tidak semua kandungan al-Qur'an telah dijelaskan secara rinci pada masa Rasulullah SAW.³

¹ Hamim Ilyas, "Kata Pengantar," dalam *Studi Kitab Tafsir* (Yogyakarta: Penerbit Teras, 2014), h. ix.

² Periode tafsir pra-modern berlangsung dari abad 1-12 H, sedangkan periode tafsir modern berlangsung dari abad ke-12 H sampai sekarang.

³ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi Dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 2012), h. 71.

Sebagai suatu penjelasan khusus, maka Tafsir al-Qur'an pasti dihasilkan dengan menggunakan cara atau metode tertentu agar dapat sampai pada maksud dari ayat-ayat Al-Qur'an. Jika ditinjau dari cara para Mufasir menafsirkan ini, para ahli tafsir telah membuat empat kategori metode tafsir, yaitu Metode *Tafsir Mujmal*, Metode *Tafsir Tahliili*, Metode *Tafsir Muqāran* dan Metode *Tafsir Mauḍū'ī*. Ruang lingkup pembahasan artikel ini akan dibatasi pada empatnuktah, yaitu (1) konsep tafsir al-Qur'an yang akan membahas tentang pengertian tafsir al-Qur'an, dan tipologi teori tafsir berdasarkan sejarah perkembangannya; (2) metode Tafsir Tahliili ditinjau dari aspek pengertiannya, kedudukannya dalam studi tafsir al-Qur'an, karakteristiknya dan kritik seputar kelebihan dan kekurangannya; (3) peran metode Tafsir Tahliili dalam penafsiran al-Qur'an mencakup pembahasan tentang kitab-kitab tafsir berbasis metode Tafsir Tahliili; dan (4) contoh penafsiran dari salah satu kitab tafsir yang dinilai telah menggunakan metode tafsir tahili dalam penafsirannya.

B. Konsep Tafsir al-Qur'an

1. Pengertian Tafsir

Secara morfologis kata tafsir adalah bentuk *isim maṣḍar* dariderivasi bentuk *fi'il*, yaitu: *fassara–yufassiru–tafsir* yang diterjemahkan menjelaskan, menyingkap, menampakkan penjelasan makna yang abstrak.⁴ Jika dilihat dari bentuk *isim*-nya, kata *tafsir* berasal dari kata *al-fasr* yang berarti menjelaskan dan bersinonim dengan *al-bayān* (penjelasan), *al-kashf* (penyingkapan),⁵ dan *al-idhhār* (penunjukan).⁶ Secara leksikal, *Lisān al-'Arab* menyebutkan makna tafsir sebagai *kashf al-mughatṭā* atau menyingkap tabir yang menyelimuti sesuatu.⁷ Dengan kata lain pengertian harfiah kata tafsir yang berlaku dalam tradisi dan/atau budaya Arab adalah membuka dan menjelaskan maksud *lafadh*

⁴ Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997), h. 1055.

⁵ Al-Suyūṭi, *Al-Itqān Fi Ulūm Al-Qur'ān*, hlm. 173.

⁶ Al-Zarkasyi, *Al-Burhān Fi 'Ulūm Al-Qur'ān*, hlm. 162.

⁷ Ibn Manẓūr, *Lisān Al-'Arabī*, hlm. 115.

atau kata-kata yang sulit.⁸ Karena obyek tafsir adalah al-Qur'an, maka kata-kata sulit tersebut adalah kata-kata yang terdapat dalam ayat-ayat al-Qur'an. Senada dengan pengertian harfiah tersebut, KBBI mendefinisikan kata tafsir sebagai keterangan atau penjelasan tentang ayat-ayat al-Qur'an.⁹

Secara terminologis, pengertian tafsir al-Qur'an adalah penjelasan tentang ayat-ayat al-Qur'an dari segala seginya atau dari berbagai aspek sesuai dengan kemampuan akal manusia. Tujuan tafsir adalah menguraikan al-Qur'an dan maknanya, memperjelas makna sesuai dengan kondisi teks atau isyarat yang menunjukkan kepada penjelasan itu atau mengetahui rahasia terdalamnya.¹⁰ Definisi ini menunjukkan bahwa tidak semua bentuk penjelasan dapat dikatakan sebagai Tafsir al-Qur'an meskipun ada kemungkinan penjelasan tersebut "sesuai" atau terkait dengan pesan dalam suatu ayat al-Qur'an.

Penjelasan yang termasuk dalam kategori Tafsir al-Qur'an adalah penjelasan yang memenuhi minimal tiga prasyarat. *Pertama*, tafsir al-Qur'an harus didasarkan pada ayat-ayat al-Qur'an. Tujuannya adalah untuk menjelaskan makna ayat al-Qur'an dari berbagai aspek dengan menggunakan ungkapan atau keterangan yang dapat menunjukkan kepada makna yang dikehendaki secara nyata dan jelas.¹¹ Jikalau ada seseorang yang menyampaikan suatu penjelasan tentang sesuatu hal yang kebetulan sesuai dengan ayat-ayat al-Qur'an tetapi ia tidak menyebutkan al-Qur'an sebagai dasar argumentasinya, maka penjelasan tersebut bukan tafsir al-Qur'an.

Kedua, setiap mufasir memiliki kebebasan untuk menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an dari aspek atau seginya, ada yang satu segi, dua segi atau beberapa segi sekaligus. Tafsir al-Qur'an lazim dimulai dari

⁸ Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur'an: Kajian Kritis Terhadap Ayat-Ayat Yang Beredaksi Mirip* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), h. 33.

⁹ Tim Penyusun Departemen Pendidikan RI, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 2008), h. 1356.

¹⁰ Muḥammad bin Aḥmad bin Jauzi Al-Kilbī, *Al-Ta'ṣīl Li Ulūm al-Tanzīl* (Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1995), h. 9-12.

¹¹ Ali bin Muḥammad Al-Jurjaānī, *Kitāb al-Takhrīfāt* (Beirut: Dār al-Fikr, 1988), h. 155-156.

menjelaskan makna kosa kata, sehingga ada yang mendefinisikan tafsir sebagai penjelasan yang pasti dari maksud suatu lafal atau kata dengan menggunakan dalil-dalil atau argumentasi yang pasti melalui para periwayat yang adil dan jujur dengan pembuktian bahwa Allah SWT bermaksud seperti itu.¹² Dengan demikian, tujuan tafsir al-Qur'an adalah untuk mengetahui kandungan al-Qur'an yang diturunkan kepada nabi Muhammad SAW dengan cara menggali penjelasan makna ayat-ayatnya, ketentuan hukum dan hikmah ada di dalamnya.¹³

Ketiga, tafsir adalah produk akal yang mengandung kemungkinan benar atau salah karena produk pemikiran menggunakan akal yang terbatas sehingga yang dihasilkannya pun terkadang benar dan terkadang salah. Karena itulah tafsir juga didefinisikan sebagai ilmu yang membahas *ahwāl* atau seluk beluk al-Qur'an yang menunjukkan maksud Allah SWT dalam batas kemampuan manusia.¹⁴ Dengan ungkapan yang berbeda, al-Zarqānī menyatakan bahwa tafsir adalah ilmu yang membahas kandungan al-Qur'an dalam batas kemampuan manusia dari segi *dalālah* maknanya sebagaimana dikendaki Allah SWT.¹⁵ Sebagai konsekuensi logisnya adalah bahwa terhadap suatu penafsiran atau penjelasan ayat al-Qur'an yang dibuat oleh seorang mufasir, kita juga memiliki sikap yang berbeda-beda, terkadang setuju dan terkadang tidak setuju dengan pendapatnya.

Berdasarkan pengertian tersebut, setiap orang memiliki "peluang" untuk menjadi mufasir al-Qur'an baik secara individual maupun kolektif.¹⁶ Jika demikian halnya, maka jumlah tafsir al-Qur'an menjadi relatif untuk tidak mengatakan tak terbatas. Karena produk Tafsir al-Qur'an akan berbanding lurus dengan seberapa banyak orang

¹² Al-Maturidi, *Ta'wilāt Ahl al-Sunnah*, ed. Majdi Baslum, vol. 1 (Beirut: Dār al-Kutub, 2005), h. 378.

¹³ Al-Zarkasyi, *Al-Burhān Fi 'Ulūm al-Qur'ān*, h. 162-164.

¹⁴ Khālid bin 'Usthmān Al-Thābit, *Qawā'id al-Tafsīr Jam'an Wa-Dirāsatan* (Saudi Arabia: Dār Ibn Affān, 1997).

¹⁵ Muḥammād 'Abd al-'Aẓīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān Fi Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabi, 1995), h. 613.

¹⁶ Bandingkan Anwar Mujahidin, "Analisis Simbolik Penggunaan Ayat-Ayat al-Qur'an Sebagai Jimat Dalam Kehidupan Masyarakat Ponorogo," *Kalam* Vol. 10, no. 1 (2016): 43-64.

melakukan upaya menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an dari segala seginya yang sesuai dengan kemampuan akal yang dimilikinya. Hal ini bisa terjadi karena pada milenium kedua ini ayat-ayat al-Qur'an telah menjadi korpus terbuka yang tidak hanya tersedia dalam bentuk cetak, tetapi juga dalam bentuk digital daring (baca *online*) atau *offline*, sehingga teksnya dapat diakses oleh siapa saja, dimana saja, dan kapan saja.

Terlepas dari benar atau tidak benar serta setuju atau tidak setuju terhadap produk penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang dibuat oleh seseorang, kita perlu memahami bagaimana para ulama terdahulu menghasilkan sebuah penafsiran terhadap satu ayat, beberapa ayat tertentu dan/atau tiga puluh juz ayat al-Qur'an menjadi relevan dan signifikan agar kita dapat menemukan produk Tafsir al-Qur'an yang benar menurut kita dan kita setuju dengan pendapat dan argumentasi yang dibuat oleh seorang mufasir.

2. Tipologi Teori Tafsir

Para mufasir yang melakukan penafsiran al-Qur'an senantiasa menggunakan paradigma tafsir yang tidak selalu seragam.¹⁷ Setiap mufasir memiliki pandangan mendasar mengenai apa yang seharusnya dikaji dijelaskan dari ayat-ayat al-Qur'an yang menjadi paradigma penafsirannya. Paradigma penafsir tersebut mempengaruhi seorang mufasir secara inheren dalam teori tafsirnya dan kemudian terejawantahkan baik secara sadar atau tidak (berbaca: secara sengaja atau tidak) dalam proses penyusunan tafsir dan produk-produk penafsirannya. Sampai dengan periode pra-modern, teori tafsir al-Qur'andapat dibedakan menjadi tiga bagian, yaitu teori teknis, teori akomodasi, dan teori takwil. Dalam perkembangan lebih lanjut pada periode modern, teori tafsir dapat dibedakan menjadi dua kategori, yaitu teori fungsional dan teori literasi. Berikut ini uraian singkat tentang kelima teori tersebut.

Teori tafsir yang pertama adalah teori teknis. Teori ini menyatakan bahwa tafsir al-Qur'an itu adalah kajian mengenai cara

¹⁷ Paradigma adalah pandangan fundamental tentang pokok-pokok persoalan dari obyek yang dikaji. Karena obyek kajian tafsir adalah al-Qur'an, maka paradigam tafsir adalah pandangan mendasar mengenai al-Qur'an, terkait dengan apa yang seharusnya dikaji dari kitab itu. Lihat. Ilyas, "Kata Pengantar," h. ix.

melafalkan kata-kata al-Qur'an, pengertiannya, ketentuan-ketentuan yang berlaku padanya ketika berdiri sendiri dan ketika berada dalam susun kalimat, arti yang dimaksudkannya dalam susun kalimat al-Qur'an, dan hal-hal lain yang terkait dengannya.¹⁸ Teori ini didasarkan pada paradigma kompleksitas al-Qur'an yang mengan-daikan al-Qur'an sebagai sebuah kitab yang kompleks dan untuk mengapresiasinya dibutuhkan perlakuan khusus dengan beberapa keahlian dan pengetahuan teknis tertentu. Contoh produk tafsir yang menerapkan teori ini adalah tafsir *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl* karya Al-Bayḍāwī (w. 691 H) dan tafsir *al-Kashāf 'an Haqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fi Wujūd al-Ta'wīl* karya al-Zamakhsharī (w. 538 H.) yang bercorak kebahasaan.

Teori tafsir yang kedua adalah teori akomodasi. Teori ini menyatakan bahwa tafsir al-Qur'an itu adalah kajian untuk memperjelas maksud al-Qur'an sesuai dengan kemampuan manusia. Teori ini didasarkan pada paradigma eksplanasi al-Qur'an. Teori ini mengandaikan al-Qur'an sebagai kitab suci yang mengikat umat Islam memerlukan penjelasan. Pihak yang memiliki otoritas penjelasan bukan hanya Nabi, Sahabat, dan Tabi'in saja. Generasi ulama yang datang sesudah zaman mereka juga memiliki otoritas, meskipun ada keterbatasan kemampuan mereka dalam menjelaskan al-Qur'an. Namun hal itu harus ditoleleir karena tanpa diberi penje-lasan, al-Qur'an bisa menjadi kitab suci yang tidak bermakna secara moral dan sosial. Penerapan teori ini dilakukan pada kitab-kitab tafsir yang bercorak falsafi dan ishāri seperti kitab *'Arāis al-Bayān fī Haqāiq al-Qur'ān* karya Imam al-Shirāzī (w.283H).

Teori tafsir yang ketiga adalah teori takwil. Tidak ada yang merumuskan definisi teori ini, tetapi diketahui dari praktik yang dilakukan oleh banyak mufasir dari ungkapan-ungkapan mereka yang secara eksplisit maupun implisit menggunakan takwil dalam penafsirannya. Penggunaan takwil dilatarbelakangi oleh preferensi mufasir untuk mendukung madzhab yang dianutnya. Produk penafsirannya dimaksudkan untuk memberi legitimasi pandangan

¹⁸ Ibid., h. x.

madhhab tertentu.¹⁹ Teori ini didasarkan pada pandangan bahwa al-Qur'an dalam Islam adalah dalil yang memiliki otoritas tertinggi. Karena itu agar suatu madhhab memiliki kekuatan di kalangan umat Islam, maka ia harus memiliki legitimasi al-Qur'an. Dengan demikian teori ini didasarkan pada paradigm legitimasi al-Qur'an. Penerapan teori ini terdapat dalam tafsir yang bercorak partisan, baik dalam bidang teologi atau kalam, fiqh, maupun politik seperti tafsir *Mafātih al-Ghayb* karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī (w. 606 H).

Teori yang keempat adalah teori fungsional dengan paradigma petunjuk al-Qur'an yang dikembangkan dalam *Tafsīr al-Mannār* karya Rashid Riḍa (w. 1345H). Teori ini diketahui dari definisi operasional yang digunakan dalam kitab *Tafsīr al-Mannār* yang menyatakan bahwa tafsir yang diusahakannya adalah pema-haman al-Qur'an sebagai agama yang menunjukkan manusia kepada ajaran yang mengantarkan kebahagiaan hidup mereka di dunia dan akhirat. Inilah tujuan yang tertinggi dari tafsir, sementara kajian-kajian di luar itu hanya menjadi konsekuensi dan alat untuk mencapainya. Teori ini digunakan oleh Fazlur Rahman dalam metode hermeneutik yang dielaborasinya.

Teori yang kelima adalah teori literasi yang berparadigma kesusasteraan al-Qur'an. Teori ini dikembangkan oleh Amin al-Khūlī (1895-1966 M) yang menyatakan bahwa tafsir itu adalah studi kesusasteraan (tentang al-Qur'an) yang benar metode, lengkap aspek-aspek kajiannya, dan sistematis pembagiannya. Teori ini berangkat dari paradigma bahwa al-Qur'an adalah kitab berbahasa Arab yang akbar. Teori ini diterapkan oleh Aisha Abdurrahman bint al-Shāti' (w. 1998) dan Muhammad Ahmad Khalafullah (lahir 1916) serta Muhammad Arkoun (1928-2010) dengan teori dekonstruksi dalam studi Islam.²⁰

Dengan demikian, menafsirkan al-Qur'an bukan hanya mendeduksi makna dari teks, tetapi juga menginduksinya dari realitas.²¹

¹⁹ Misalnya pernyataan eksplisit dari al-Karkhi bahwa: "tiap-tiap ayat atau hadith yang bertentangan dengan pendapat pendukung-pendukung madhhab kami, maka ayat atau hadith itu harus ditakwil atau dinyatakan mansūkh. Lihat *ibid.*, h. xi.

²⁰ *Ibid.*, h. xiii.

²¹ Lihat Junaidi Abdillah, "Dekonstruksi Tafsir Antroposentrisme: Telaah Ayat-Ayat Berwawasan Lingkungan."

Tafsir bukan hanya menjelaskan (*auslegen*), tetapi juga memahami (*verstehen*). Ia bukan hanya mengetahui (*wissen*), tetapi bahkan mempengaruhi kesadaran (*besinnen*). Seorang mufasir bukan hanya penerima makna, tetapi juga pemberi. Ia menerima makna dan kemudian meletakkannya dalam makna yang rasional, historis dan terstruktur. Karena nalar (*reason*) dan kenyataan (*reality*) dianggap sama, tafsir dapat mengungkap identitas orisinal antara wahyu, akal dan alam.

Disamping itu, tafsir al-Qur'ān bukan hanya menganalisa, tetapi juga mensintesa. Ia tidak hanya memecahkan sesuatu menjadi bagian-bagian, tetapi juga membawa bagian-bagian itu menjadi suatu totalitas. Bertafsir adalah melihat inti sesuatu dan membuat obyek tersebut menjadi satu fokus. Akhirnya, tafsir harus menguak sesuatu yang baru antara suatu batas -sebagai tambahan bagi pengetahuan umum yang tidak diketahui dan tidak terartikulasi- dan membawanya pada level kesadaran terdalam. Membuat atau menulis tafsir hampir sama dengan menulis teks baru sebagai refleksi teks suci dalam kerangka kesadaran individu.²²

C. Metode Tafsir Taḥlīli

Para ahli ilmu-ilmu al-Qur'an telah mengkaji produk-produk penafsiran (kitab-kitab tafsir) yang dibuat oleh para ulama generasi awal Islam, *salaf al-ṣāliḥ* untuk meretas jalan agar produk penafsiran yang dihasilkannya tidak tercerabut dari akar tradisi penafsiran al-Qur'an sejak zaman Rasulullāh SAW. Mereka berupaya untuk menemukan cara yang sistematis untuk membuat penjelasan dan/atau mendapatkan pemahaman yang benar tentang maksud Allah SWT dalam al-Qur'an. Mereka berupaya menemu-kenali sumber-sumber yang menjadi dasar penafsiran dan bagaimana para mufasir menggunakannya untuk menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an. Mereka merumuskan kategori-kategori sistem penafsiran, ruang lingkup penafsiran, keluasan dan kejelasan penafsiran, kaidah-kaidah penafsiran dan seterusnya dengan tujuan agar siapapun yang melakukan penafsiran akan terhindar dari kesalahan-

²² Lihat Hasan Hanafi, "Dari Teks Ke Aksi: Merekomendasi Tafsir Tematik," in *Qadhāyā Mu'āsharah Fī Fikrīnā al-Mu'āshir I*, trans. Eva F.N. Amrullah, Hal Ladaynā Nazhariyah Al-Tafsīr? (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1976), 175-78.

kesalahan dan penyimpangan-penyimpangan dalam me-nafsirkan ayat al-Qur'an.²³

Para ahli ilmu-ulum al-Quran menyadari betul bahwa setiap penjelasan terhadap suatu ayat al-Qur'an tidaklah muncul begitu saja. Setiap produk Tafsir al-Qur'an tidak hanya dihasilkan oleh orang dengan kompetensi tertentu, tetapi juga harus melalui proses dan prosedur tertentu, serta langkah-langkah yang unik dan menarik. Segenap perangkat untuk memahami dan/atau membuat penjelasan tentang ayat-ayat al-Qur'an inilah yang kemudian dirumuskan sebagai metode penafsiran al-Qur'an.

1. Pengertian Metode Tafsir Tahliili

Secara etimologis, kata metode adalah kata serapan yang masuk ke dalam bahasa Indonesia yang bersumber dari dua bahasa. Jika dirunut akar katanya secara etimologis, maka kata "metode" yang berarti jalan atau cara berasal dari dua bahasa sumber, yaitu: (1) *methodos* dari bahasa Yunani²⁴ dan (2) *method* dari bahasa Inggris.²⁵ Dalam bahasa Yunani, kata *methodos* lazim digunakan untuk pengertian penelitian, uraian ilmiah, hipotesa ilmiah, dan metode ilmiah.²⁶ Sementara kata yang sama dalam bahasa Arab, kata metode disinonimkan dengan dua kata, yaitu *manhaj* dan *ṭarīqah*. Dalam hal ini, Hans Wehr menjelaskan bahwa kata *ṭarīqah* yang bentuk jamak atau pluralnya *ṭarāiq* mengandung pengertian cara, mode, alat, jalan, metode, dan program. Sedangkan kata *manhaj* yang bentuk jamak atau pluralnya *manāhij* mengandung pengertian terbuka, dataran, jalan, cara, metode, dan program.²⁷

Sementara kata metode --dalam bahasa Indonesia-- berarti cara yang teratur dan berfikir baik-baik untuk mencapai suatu maksud atau tujuan. Secara leksikal, KBBI mendefinisikan kata metode yang

²³ Supiana and M. Karman, *Ulumul Qur'an dan Pengenalan Metodologi Tafsir* (Bandung: Pustaka Islamika, 2012), h. 302.

²⁴ Fuad Hasan and Koentjaraningrat, "Beberapa Asas Metodologi Ilmiah," in *Metode-Metode Penelitian Masyarakat*, ed. Koentjaraningrat (Jakarta: Gramedia, 1977), h. 16.

²⁵ Webster, *Webster's New Twentieth Century Dictionary*.

²⁶ Bakker, *Metode-Metode Filsafat*, hlm. 10.

²⁷ Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, hlm. 559.

digunakan dalam ilmu pengetahuan sebagai cara kerja yang teratur dan saling berkaitan sehingga membentuk suatu totalitas untuk memudahkan pelaksanaan suatu kegiatan guna untuk mencapai suatu tujuan yang ditentukan.²⁸ Secara terminologis, pengertian kata metode tafsir adalah seperangkat kaidah dan aturan-aturan yang harus diperhatikan oleh para mufasir agar terhindar dari kesalahan-kesalahan dan penyimpangan-penyimpangan dalam memberikan penjelasan atau menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an.²⁹

Sementara itu kata *tahlili* berasal dari bahasa Arab dan digunakan dalam bahasa Indonesia sebagai istilah khusus dalam studi al-Qur'an. Dalam bahasa Arab, kata *tahlili* adalah bentuk *isim maṣdar* dari *fi'il* yang diderifasikan secara morfologis *ḥalala-yuḥallilu-tahlil* kemudian ditambah dengan huruf *yā nisbah* menjadi *tahlili*. Fungsi *yā nisbah* dalam kata tersebut adalah untuk mengubah bentuk *isim* menjadi kata sifat (*na'at* atau *adjective*) karena tarkib *washfi* atau *na'at-manūṭ* tidak dapat disusun dari dua bentuk kata isim. Kata *tahlil* secara harfiah memiliki beberapa makna yang saling terkait, yaitu membuka sesuatu,³⁰ membebaskan,³¹ mengurai atau menganalisis.³²

Secara terminologis, metode *tafsir tahlili* dapat dipahami sebagai seperangkat prosedur penafsiran yang digunakan oleh para mufasir dalam memberikan penjelasan ayat-ayat al-Qur'an dengan cara memaparkan segala aspek yang terkandung didalam ayat-ayat al-Qur'an yang dilakukan dengan menerangkan makna-makna yang tercakup di dalamnya sesuai dengan urutan bacaan dan susun ayat dalam al-Qur'an *Mushaf Uthmānī* berdasarkan keahlian, paradigma dan kecenderungan para mufasir yang menafsirkan ayat-ayat tersebut.³³

Menurut M. Quraish Shihab, metode tafsir *tahlili* adalah satu metode tafsir di mana para mufassir mengkaji dan menjelaskan ayat-

²⁸ Departemen Pendidikan RI, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, h. 580-581.

²⁹ Supiana and Karman, *Ulumul Qur'an Dan Pengenalan Metodologi Tafsir*, h. 302.

³⁰ Ibn Zakariya, *Mu'jam Maqāyis Al-Lughah*, hlm. 20.

³¹ Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arabī*, h. 163.

³² Shihab and dkk., *Sejarah Dan "Ulum Al-Qur'an"*, hlm. 172.

³³ Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*, hlm. 31.

ayat al-Qur'an dari berbagai segi dan maknanya, sesuai dengan pandangan, kecenderungan dan keinginan mufassir nya, menafsirkan secara runtut sesuai dengan ayat demi ayat dan surat demi surat, sesuai dengan urutan dalam mushaf al-Qur'an.³⁴ Dengan demikian, yang dimaksud dengan tafsir taḥlilī adalah tafsir al-Qur'an dilakukan secara beruntun dari surat al-Fātihah [1] sampai al-Nās [144], surat demi surat, ayat demi ayat, dari kanan ke kiri, berdasarkan susunan ayat dan surat dalam muṣḥaf uthmānī yang diyakini bersumber dari ketetapan Nabi Muhammad saw (*tawqifi*).

Selain kata *taḥlilī*, kata *tajziī* juga digunakan untuk menyebut pengertian metode *tafsirtaḥlilī* meskipun kata *tajziī* secara harfiah memiliki arti yang berbeda, yakni yang terpisah menjadi bagian-bagian (*divisional* atau *sparative*). Menurut Muhammad Baqir al-Shadr, metode *tafsirtajziī* adalah suatu metode tafsir yang digunakan oleh para mufassir yang berusaha menjelaskan kandungan ayat-ayat al-Qur'an dari berbagai seginya, dengan memperhatikan runtutan ayat sebagaimana yang tercantum dalam mushaf.³⁵ Perbedaan utama metode tafsir taḥlilī dengan metode tafsir ijmālī terletak pada uraian penjelasan yang diberikan oleh seorang mufassir. Dengan metode tafsir ijmālī, seorang mufassir lazimnya hanya memberikan penjelasan singkat tentang makna kosakata dan/atau ungkapan tertentu dari teks yang ditafsirkannya. Sedangkan dengan metode tafsir taḥlilī, seorang mufassir biasanya memberikan penjelasan secara komprehensif dari berbagai aspek sesuai dengan kemampuan dan kecenderungan sang mufassir.

2. Metode Tafsir Taḥlilī dan Studi Tafsir al-Qur'an

Studi al-Qur'an mencakup tiga aspek kajian penafsiran yaitu aspek sumber, aspek metode, dan aspek corak penafsiran.³⁶ Jika ditinjau dari aspek sumber, maka studi tafsir al-Qur'an dapat diklasifikasikan

³⁴ Shihab, *Kaidah Tafsir*, hlm. 378.

³⁵ Al-Sadr, "Pendekatan Tematik Terhadap Tafsir Al-Qur'an" Lihat juga Azyumardi Azra, (ed), *Sejarah Ulumul Qur'an: Bunga Rampai*, Cet I, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999): hlm.172-174.

³⁶ Anwar, "Pengantar Materi Perkuliahan Quranic Exegresis Method," Pukul 10:15-12-15 WIB.

menjadi tiga macam, yaitu: (1) tafsir bi-al-ma'thūr atau tafsir bi-al-riwāyah, (2) tafsir bi-al-ra'yi atau bi-al-ijtihād dan (3) tafsir bi-al-ishārah. Tafsir bi-al-ma'thūr atau tafsir bi-al-riwāyah dapat diklasifikasikan menjadi empat macam, yaitu (1) tafsir al-Qur'an bi-al-Qur'an, (2) tafsir al-Qur'an bi-al-Sunnah, (3) tafsir al-Qur'an bi-Qaul Shahābah, dan (4) tafsir al-Qur'an bi-Qaul Ṭābi'īn. Sedangkan Tafsir bi-al-Ra'yi atau bi-al-Ijtihād dapat dibagi menjadi tiga macam, yaitu (1) tafsir al-Qur'an bi-al-Ra'yi al-Mamdūh, (2) tafsir al-Qur'an bi-al-Ra'yi al-Madhmūm, dan (3) tafsir al-Qur'an bi-al-Izdiwāj. Sementara itu, tafsir bi-al-ishārah terdiri dari dua macam, yaitu (1) al-tafsir al-sūfi dan (2) al-tafsir bitinī.

Jika ditinjau dari aspek metode penafsiran, maka studi tafsir al-Qur'an diklasifikasikan menjadi empat macam, yaitu (1) tafsir ijmālī, (2) Tafsir Taḥlīlī, (3) tafsir muqāran, dan (4) tafsir mauḍū'ī. Fokus kajian tafsir ijmālī adalah fokus pada makna kata, fokus tafsir muqāran pada aspek persamaan dan perbedaan penafsiran, dan tafsir mauḍū'ī pada kuriositas individu untuk memahami suatu konsep berdasarkan al-Qur'an, maka fokus Tafsir Taḥlīlī mencakup kajian terperinci dari berbagai aspek dari ayat pertama surat al-fātihah sampai dengan ayat terakhir Surat al-Nās dalam Muṣḥaf 'Usmānī.

Jika ditinjau dari aspek coraknya, maka studi tafsir al-Qur'an diklasifikasikan menjadi banyak macamnya. Para ulama berbeda pendapat mengenai klasifikasi corak tafsir al-Qur'an. Selain menambah atau mengurangi jumlah kategori corak tafsir, ada juga yang tumpang-tindih dengan kategori dalam klasifikasi yang lain. Beberapa corak tafsir yang dikenal diantaranya, tafsir sūfi, tafsir lughawī, tafsir kalāmī, tafsir adabī ijtīmā'ī, tafsir falsafī, tafsir fiqhī, tafsir harakī, tafsir maqāshidī, tafsir 'ilmī, dan sebagainya.³⁷

Secara metodologis, sebuah karya tafsir atau penafsiran memiliki tiga dimensi yang saling terkait satu sama lain, yaitu sumber, metode dan corak. Jika dilihat dari sumbernya penafsirannya, maka karya tafsir dapat diklasifikasikan menjadi (1) tafsir bi-al-ma'thūr atau tafsir bi-al-riwāyah,

³⁷ 'Abd al-Hayy al-Farmawī, *Al-Bidāyah Fi Tafsīr al-Mauḍū'ī*, *Dirāsah Manhajīyyah Mauḍū'īyyah*, 2nd ed. (Mesir: Maṭba'ah al-Haḍārah al-'Arabīyyah, 1977), h. 24-38.

(2) tafsir bi-al-ra'yī atau bi-al-ijtihād dan (3) tafsir bi-al-ishārah. Tafsir bi-al-ma'thūr atau tafsir bi-al-riwāyah sendiri dapat dibagi menjadi (1) tafsir al-Qur'an bi-al-Qur'an, (2) tafsir al-Qur'an bi-al-Sunnah, (3) tafsir al-Qur'an bi-Qaul Shahābah, dan (4) tafsir al-Qur'an bi-Qaul Tābi'in. Demikian halnya dengan tafsir bi-al-Ra'yī atau bi-al-Ijtihād yang dapat dibagi menjadi tiga macam, yaitu (1) tafsir al-Qur'an bi-al-Ra'yī al-Mamdūh, (2) tafsir al-Qur'an bi-al-Ra'yī al-Madhmūm, dan (3) tafsir al-Qur'an bi-al-Izdiwāj. Tafsir bi-al-ishārah terdiri dari dua macam, yaitu (1) al-tafsir al-sūfi dan (2) al-tafsir bitinī.

Jika dilihat dari metode penafsirannya, sebuah karya tafsir atau penafsiran ayat al-Qur'an dapat diklasifikasikan menjadi (1) tafsir ijmālī, (2) Tafsir Taḥlīlī, (3) tafsir muqāran, dan (4) tafsir mauḍū'ī. Sementara itu, jika ditinjau dari aspek coraknya, maka studi tafsir al-Qur'an diklasifikasikan menjadi banyak macamnya diantaranya, tafsir sūfi, tafsir lughawī, tafsir kalāmī, tafsir adabī ijtīmā'ī, tafsir falsafī, tafsir fiqhī, tafsir harakī, tafsir maqāshidī, tafsir 'ilmī, dan sebagainya.

Berdasarkan uraian di atas jelaslah bahwa kedudukan metode Tafsir Taḥlīlī dalam studi tafsir al-Qur'an adalah sebagai salah satu bentuk klasifikasi prosedur kerja penafsiran ditinjau dari aspek metode. Prosedur taḥlīlī ini yang harus dilakukan oleh seorang mufasir dalam menjelaskan kandungan al-Qur'an ayat ke ayat, surat ke surat sesuai dengan struktur *Muṣḥāf 'Uthmānī* mulai dari ayat pertama sampai dengan ayat terakhir, surat pertama sampai dengan surat terakhir dari berbagai aspek analisis dan pemaknaan dengan mengerahkan segenap kemampuan intelektualitas, keluasan wawasan, kapasitas dan kapabilitas keilmuan serta integritas pribadinya dalam menghasilkan suatu pemahaman yang komprehensif tentang isi kandungan ayat-ayat al-Qur'an yang ditafsirkannya.

3. Karakteristik Metode Tafsir Taḥlīlī

Ada tiga karakteristik utama yang dapat dijadikan sebagai indikator untuk menemukannya bahwa suatu kitab tafsir atau produk penafsiran lainnya dapat dimasukkan dalam kategori menggunakan metode Tafsir Taḥlīlī. *Pertama*, mufasir menguraikan makna yang

terkandung dalam al-Qur'an dari berbagai aspek penafsiran seperti pengertian kosakata, idea tau gagasan dalam kalimat, latar belakang turunnya ayat (*asbāb al-nuzūl*), hubungan keterkaitan (*munāsabah*) antara satu ayat dengan ayat lainnya baik sebelum atau sesudahnya, serta pendapat-pendapat yang telah diberikan tentang maksud dari ayat yang ditafsirkannya baik yang disampaikan oleh nabi Muhammad SAW, para sahabat, para tabi'in maupun dari sumber informasi kitab tafsir atau produk penafsiran lainnya.

Kedua, mufasir menarasikan penafsirannya berdasarkan struktur urutan susunan ayat dan surat dalam mushaf al-Qur'an mulai dari awal sampai dengan akhir. Mufasir memberikan penjelasan mulai dari ayat pertama dan surat pertama dalam al-Qur'an kemudian dilanjutkan yang kedua, yang ketiga, dan seterusnya sampai dengan surat dan ayat terakhir dalam al-Qur'an *Mushaf Uthmānī*.

Ketiga, sebagai sebuah prosedur kerja, mufasir yang menggunakan metode Tafsir Taḥlīli lazimnya melakukan lima langkah berikut ini: (1) menerangkan munasabah, atau hubungan ayat yang ditafsirkan dengan ayat sebelum atau sesudahnya, maupun antara satu surah dengan surah lainnya; (2) menjelaskan sebab-sebab turunnya ayat (*asbāb al-nuzūl*); (3) menganalisis kosakata (*mufradāt*) dari sudut pandang bahasa Arab, yang terdapat pada setiap ayat yang akan ditafsirkan sebagaimana urutan dalam al-Qur'an, mulai dari surah al-Fatihah hingga surah an-Naas; (4) menjelaskan makna yang terkandung pada setiap potongan ayat dengan menggunakan keterangan yang ada pada ayat lain, atau dengan menggunakan hadith Rasulullah SAW atau dengan menggunakan penalaran rasional atau berbagai teori dan disiplin ilmu sebagai sebuah pendekatan; (5) menarik kesimpulan dari ayat tersebut yang berkenaan dengan hukum mengenai suatu masalah, atau lainnya sesuai dengan kandungan ayat tersebut.³⁸

³⁸ Nata, *Studi Islam Komperhesif*, hlm. 169.

4. Kritik terhadap Metode Tafsir Taḥlīlī

a. Kelebihan Metode Tafsir Taḥlīlī

Ada lima kelebihan dari metode Tafsir Taḥlīlī. *Pertama*, metode ini banyak digunakan oleh para mufassir, terutama pada zaman klasik dan pertengahan, sekalipun ragam dan coraknya bermacam-macam. *Kedua*, penafsiran terhadap satu ayat dapat dilakukan secara tuntas, baik dari sudut bahasa, sejarah sebab turunnya, korelasinya dengan ayat yang lain atau surat yang lain, maupun kandungan isinya. Dengan metode ini dapat dikatakan, semua bagian dari ayat dapat ditafsirkan dan tidak ada yang ditinggalkan. *Ketiga*, mempunyai ruang lingkup yang luas. Penafsiran dengan menggunakan metode ini, dapat dikembangkan dalam berbagai penafsiran sesuai dengan keahlian masing-masing mufassir. Sebagai contoh: dalam ahli bahasa, misalnya, mendapat peluang yang luas untuk menafsirkan al-Qur'an dari pemahaman kebahasaan, seperti kitab tafsir *Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqāiq al-Ta'wīl* karya al-Nasafi (w. 701H), kitab tafsir *Irshād al-'Aql al-Salīm ilā Mazāyā al-Kutub al-Karīm* karangan Abu al-Su'ud (w. 982 H). Sementara itu, ahli Qira'at seperti Abu Hayyan, menjadikan Qira'at sebagai titik tolak dalam penafsirannya. Demikian pula ahli fisafat, kitab tafsir yang didominasi oleh pemikiran-pemikiran filosofis seperti kitab tafsir *Mafātīh al-Ghayb* karya al-Fakhr al-Razi (w. 606 H). Mereka yang cenderung dengan sains dan teknologi menafsirkan al-Qur'an dari sudut teori-teori ilmiah atau sains seperti *Kitāb Tafsīr al-Jawāhir* karangan al-Tanthawi al-Jauhari (lahir 1287 H/1862 M), dan seterusnya.

Kelebihan tafsir taḥlīlī yang *keempat*, memuat berbagai macam ide dan gagasan. Metode analitis relatif memberikan kesempatan yang luas kepada mufassir untuk menuangkan ide-ide dan gagasannya dalam menafsirkan al-Qur'an. Itu berarti, pola penafsiran metode ini dapat menampung berbagai ide yang terpendam dalam bentuk mufassir termasuk yang ekstrim dapat ditampungnya. Dengan terbukanya pintu selebar-lebarnya bagi mufassir untuk mengemukakan pemikiran-pemikirannya dalam menafsirkan al-Qur'an, maka lahirlah kitab tafsir berjilid-jilid seperti kitab *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* karya Ibnu Jarīr al-Thabari (838-923 H) sebanyak 15 Jilid, kitab tafsir *Ruh al-*

Ma'anifi Tafsir al-Qur'an al-'Azim wa al-Saba' al-Mathinikarya Mahmud Alusi sebanyak 16 Jilid, kitab tafsir *Mafatih al-Ghayb* karya al-Fakhr al-Razi (w. 606 H) sebanyak 17 Jilid, kitab tafsir al-Marāghi (1300-1371 H) sebanyak 10 Jilid, dan lain-lain.

Kelebihan yang *kelima*, tafsir tahlili ini memuat berbagai macam ide dari paramufassir, di mana mufassir lebih mempunyai kebebasan dalam memajukan dan gagasan-gagasan baru dalam menafsirkan al-Qur'an. Karena keluasan ruang lingkungannya, mufassir pun relative mempunyai kebebasan dalam mengajukan ide-ide dan gagasangagasan baru. Sehingga dapat dipastikan, pesatnya perkembangan tafsir metode tahlili disebabkan oleh kebebasan tersebut. Bahasannya yang komprehensif dan kaya dengan informasitentang berbagai hal yang terkandung atau mungkin dikandung oleh suatu ayat.

Dengan demikian jelaslah bahwa metode metode tafsir *tahlili* dapat memberikan berbagai informasi tentang teks, sejarah, linguistik dan kondisi sosial. Ia menawarkan banyak pengetahuan dan membuat kesadaran menjadi lebih mengetahui kondisi obyektif teks. Berbagai tafsir klasik para sejarawan cenderung menunjukkan kondisi teks lama, sementara tafsir baru yang disusun kalangan pembaharu, lebih suka memperlihatkan kondisi sosial politik modern. Tujuan dari para pembaharu itu bukan hanya memahami makna universal al-Qur'an, tetapi juga untuk merubah realitas kekinian. Metode *tafsir tahlili* mengikuti susunan tradisional teks al-Qur'an, yang masing-masing juga memiliki hikmah tersendiri dengan mencampuradukkan berbagai jenis sastra pada saat yang sama, dalam bentuk narasi, perintah, ancaman dan janji. Oleh karena itu, metode *tafsir tahlili* dapat membantu siapa pun untuk mengetahui intelektualitas, kapabilitas, dan mentalitas para mufassir serta referensi pengetahuan, sejarah dan tingkat pemahaman mereka, mengingat semua tafsir bersifat historis. Al-Qur'an bukan hanya buku pengetahuan, tetapi juga keyakinan. Al-Qur'an tidak hanya cocok untuk akal, tetapi juga perasaan. Ia tidak hanya menawarkan teori, tetapi juga memotivasi aksi. Al-Qur'an juga mampu menolong siapa pun untuk mengetahui spirit konteksnya, ilmu dan fase sejarahnya.

b. Kelemahan Metode Tafsir Tahlili

Ada empat kekurangan metode Tafsir Tahlili. *Pertama*, menjadikan petunjuk al-Qur'an (tampak) parsial/terpecah-pecah. Bersifat parsial atau terpecah-pecah, sehingga terasa sekan-akan al-Qur'an memberikan pedoman yang tidak utuh dan tidak konsisten karena penafsiran yang diberikan pada suatu ayat berbeda dengan penafsiran ayat-ayat lain yang sama dengannya. Ketidakmauan para mufasir untuk memperhatikan ayat-ayat yang lain disebut sebagai salah satu konsekuensi logis dari penafsiran yang menggunakan metode analitis, karena di dalam metode ini tidak ada keharusan bagi mufasir untuk membandingkan penafsiran suatu ayat dengan ayat yang lain sebagaimana yang diutamakan dalam tafsir dengan metode komparatif.

Kedua, melahirkan produk penafsiran yang subjektif. Keluasan ruang lingkup metode tahlili, selain merupakan kelebihan, juga merupakan kelemahan mufasir dalam menafsirkan al-Qur'an secara subjektif. Terbukanya pintu penafsiran yang lebar pada metode ini terkadang menafsirkan al-Qur'an berdasarkan keinginan hawa nafsu dengan mengesampingkan kaidah-kaidah yang berlaku. Akibatnya penafsiran menjadi kurang tepat, dan maksud ayat pun menjadi berubah. Sikap subjektif pada penafsiran metode tafsir tahlili mencapai dominasinya terutama pada *tafsir bi al-ra'yi*. Umumnya sikap subjektif tersebut berangkat dari fanatisme mazhab secara berlebihan. Kuatnya dominasi penafsiran subjektif, tidak lain juga merupakan konsekuensi logis dari metode tafsir tahlili, karena sikap subjektif mendapat tempat lebih luas dibanding pada metode penafsiran yang lain. Kondisi demikian akhirnya membuat metode ini dianggap kurang representatif dari sudut pandang objektifitas dan signifikansi keilmuan.

Ketiga, produk Tafsir Tahlili tidak mampu memberi jawaban tuntas terhadap persoalan-persoalan yang dihadapi, terutamapersoalan-persoalan aktual yang sedang dihadapi oleh umat Islam. Hal itu disebabkan karena ruang lingkup penafsirannya yang sangat luas, sehingga justru tidak dapat menyelesaikan satu pokok bahasan, karena seringkali satu pokok bahasan diuraikan dari salah satu segi atau aspeknya atau kelanjutannya pada ayat yang lain.

Keempat, masuknya pemikiran israilliyāt dalam penafsiran tahlili. Hal ini dikarenakan metode Tafsir Tahliili tidak membatasi sumber dan materi yang digunakan untuk mengemukakan pemikiran-pemikiran tafsirnya. Karenanya, berbagai pemikiran dapat masuk ke dalamnya, tidak terkecuali pemikiran israilliat. Sebelumnya kisah-kisah israilliat tidak ada persoalan, selama tidak dikaitkan dengan pemahaman al-Qur'an. Namun setelah memasuki tafsir tahlili akan timbul negatifnya.

Dengan demikian metode *tafsir tahlili* juga memiliki beberapa kelemahan mendasar. Terdapat keterputusan tema yang sama dalam berbagai surat, sehingga tema lainnya dapat memutuskan kesatuan tema sebelumnya, seperti keadilan, kekuasaan, manusia, akal, insting, individualitas, solidaritas sosial, dan lain-lain. Masing-masing tema dipaparkan secara parsial sesuai dengan konteksnya. Sehingga, bagian-bagian tema saling terputus. Selain itu, metode *tahlili* selalu mengulangi tema yang sama tanpa adanya kesatuan makna untuk membangun konsep makro, seperti status perempuan yang dibahas di berbagai surat dalam Al-Qur'an. Oleh karena itu, setiap tema tidak dapat diungkap secara baik. Dalam metode *tafsir tahili*, sebuah tema akan kehilangan struktur yang rasional atau nyata atau keduanya. Struktur itu akan mengokohkan tema, mewujudkan validitas dan verifikasi tema secara internal dalam teori dan praktek, bukan hanya dalam teks. Akibatnya, tafsir itu akan kehilangan ideologi yang koheren serta pandangan global yang melingkupi beberapa bagian tema. Melihat, mendengar dan merasa, merupakan bagian-bagian kesadaran kognitif. Sementara itu, berbuat, berbicara dan berinteraksi, merupakan aspek kesadaran yang lain, dengan dimensi yang berbeda dari seluruh manusia.

Selain beberapa poin di atas, metode *tafsir tahili* yang terwujud dalam karya yang berjilid-jilid, sulit untuk dibaca dan didalami, bahkan, sulit memperoleh tempat, apalagi untuk dibawa-bawa. Kuantitas itu membuat orang putus asa. Pembaca menjadi bingung berhadapan dengan pengetahuan yang bercampur-aduk. Padahal, sejatinya al-Qur'an itu dapat dibawa-bawa dan mudah dimengerti. Metode *tafsir tahili* juga mengaburkan perbedaan informasi dengan pengetahuan. Informasi merupakan sesuatu yang telah diketahui dan dikomunikasikan dari

suatu sumber ke sumber lain, sementara pengetahuan adalah sesuatu yang baru atau tambahan terhadap informasi. Kadang-kadang, para mufassir memberikan informasi, sedangkan al-Qur'an memberi pengetahuan. Yang paling penting, *tafsir tahili* memberikan sesuatu yang tidak sesuai dengan substansi dan kebutuhan umat dewasa ini. Pembaca tidak teridentifikasi oleh bacaannya sendiri. Bacaan itu menjadi dingin, tidak berguna dan menjadi absolut, sementara umat membutuhkan penafsiran yang hidup dan bermanfaat, serta pengetahuan yang sesuai dengan keadaan mereka.

Meskipun demikian, harus ditegaskan bahwa kekurangan dan/atau kelemahan metode Tafsir Tahili tidak berarti menjadi sesuatu yang negatif, sehingga kita dilarang menggunakan dan/atau memanfaatkan produk penafsiran dengan metode Tafsir Tahili ini. Tidak demikian, namun kritik terhadap kekurangan dan kelemahan metode Tafsir Tahili ini akan menjadikan kita dan/atau para ahli tafsir agar lebih berhati-hati dalam menafsirkan suatu ayat, sehingga tidak terjadi salah dalam penafsiran.

D. Metode Tafsir Tahili dalam Penafsiran al-Qur'an

1. Kitab Tafsir Berbasis Metode Tafsir Tahili³⁹

Jika dilihat dari bentuk uraian penafsirannya, maka kitab-kitab tafsir yang menggunakan metode tafsir tahili, dapat diklasifikasikan menjadi dua macam: *Pertama*, kitab tafsir tahili yang ditulis sangat panjang, seperti kitab tafsir *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an wa al-Sab' al-Matsani* karya al-Alusi, *al-Tafsir al-Kabir wa Mafatih al-Ghayb* karya Fakhr al-Din al-Razi (w. 606H), dan *Jami' Al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an al-Karim* karya Ibnu Jarir al-Tabari (w.310H). *Kedua*, kitab tafsir tahili yang tulis agak sedang, seperti kitab tafsir *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil* karya al-Baidhawi (w.685H).

Jika dilihat dari aspek sumber penafsirannya, maka kitab tafsir tahili dapat mengambil bentuk tafsir bil al-ma'tsur (bi al-riwayat) atau

³⁹ Penjelasan tentang macam-macam tafsir dapat dilihat diantaranya pada: Abd al-Hayy al-Farmawi, *al-Bidayat...*, h.24-38; M. Alfatih Suryadilaga, dkk, *Metodologi...*, h.42-45; dan M. Quraish Shihab, dkk, *Sejarah...*, h.174-185.

tafsir bil al-ra'yī (bi al-aqlī). Di antara kitab tafsir tahlili yang mengambil bentuk al-ma'tsur adalah: *Jami' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* karya Ibn Jarir al-Ṭabarī (w.310H), *Ma'alimu al-Tanzil* karya al-Baghawi (w.510H), *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* karya Ibn Kathīr (w.774H), dan *Al-Durr al-Mantsurfi al-Tafsīr bial-Ma'tsur* karya al-Suyūfī, (w.911H).

Adapun kitab *tafsīr tahlīlī* yang mengambil bentuk tafsir bi al-ra'yī antara lain: *Tafsīr Mafātīh al-Ghayb* karya Fakhr al-Din al-Razi (w. 606H), *Lubab al-Ta'wīl Fī Ma'anī al-Tanzīl* karya al-Khāzin (w.741H), *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl* karya al-Baiḍāwī (w.685H), *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm / al-Manār* karya Muhammad Rasyid Ridha (w.1935H), dan lain-lain.

2. Contoh Penafsiran dengan Metode Tafsir Tahlili

Diantara kitab tafsir yang menggunakan metode *tahlili* yang ditulis dengan tidak terlalu panjang adalah kitab *Anwār al-Tanzīl wa-Asrār al-Ta'wīl* karya Al-Bayḍāwī (w. 685H). Kitab ini lebih populer dengan nama singkatnya Tafsir Al-Bayḍāwī. Nama lengkap pengarangnya adalah Nāṣir al-Dīn Abū al-Khayr 'Abd Allāh bin 'Umar bin Muḥammad bin 'Alī Al-Bayḍāwī al-Ṣhāfi'ī.⁴⁰ Lahir di kota Baiḍā yang terletak di dekat kota Shirāj di Iran Selatan. Selain sebagai tanah kelahiran, kota Baiḍā tempat Al-Bayḍāwī tumbuh berkembang dan menuntut ilmu pengetahuan. Ia juga memperkaya wawasan dan cakrawal pengetahuannya di Baghdād dan kemudian menjadi hakim agung di kota Shirāj mengikuti jejak ayahnya.⁴¹ Al-Bayḍāwī mengundurkan diri dari jabatannya karena suasana politik yang tidak menentu dan kemudian mengembara ke Tibriz hingga akhir hayatnya. Di kota inilah, Al-Bayḍāwī menulis kitab tafsir yang berjudul *Anwār al-Tanzīl wa-Asrār al-Ta'wīl* yang dikenal sebagai kitab *Tafsīr al-Bayḍāwī*. Menurut Ibnu Kathīr dan sebahagian ulama lainnya, Al-Bayḍāwī wafat pada tahun 685 H (1286/87 AD).⁴²

Karya-karya Al-Baiḍāwī mencakup berbagai bidang ilmu pengetahuan keislaman seperti *Anwār al-Tanzīl wa-Asrār al-Ta'wīl*

⁴⁰ Rippin, "Al-Bayḍāwī," hlm. 85.

⁴¹ Faudah, *Tafsīr-Tafsīr Al-Qur'ān: Perkenalan Dengan Metodologi Tafsīr*, hlm. 81.

⁴² Al-Dhahabī, *Al-Tafsīr Wa-Al-Mufasssīrūn*, hlm. 297.

(Tafsir), *Sharh Mushābih* (Hadith), *Ṭawālī' al-Anwār*, *Al-Miṣbāh fī Uṣūl al-Dīn*, *Al-Īḍāh fī Uṣūl al-Dīn* (Teologi), *Sharḥ al-Mahṣūl*, *Sharḥ al-Muntakhab*, *Mirṣād al-Iḥām Ilā Mabādi' al-Kalām*, *Sharḥ Minhāj al-Wuṣūl*, *Minhāj al-Wuṣūl ilā 'Ilm al-Uṣūl* (Uṣūl Fiqh), *Sharḥ al-Tanbīh*, *al-Ghāyah al-Quṣwā fī Dirāsah al-Fatāwā* (Fiqh), *Sharḥ Kifāyah al-Naḥw*, *Al-Lubb fī al-Naḥw* (Nahwu), *Kitāb fī al-Manṭiq* (Mantiq), *Al-Tahdhīb wa al-Akhlāq* (Tasawuf), *Niẓām al-Tawārīkh* (Sejarah). Dari karya-karya al-Baiḍāwī tersebut ada tiga yang paling terkenal, yaitu *Minhāj al-Wuṣūl* di bidang ilmu Uṣūl Fiqh, *Ṭawālī' al-Anwār* di bidang ilmu Teologi) dan *Anwār al-Tanzīl* di bidang Ilmu Tafsīr.⁴³

Kitab *Anwār al-Tanzīl wa-Asrār al-Ta'wīl* (selanjutnya disebut Tafsīr al-Bayḍāwī) adalah mahakarya *masterpiece* al-Bayḍāwī yang cukup dikenal oleh umat Islam. Penulisan kitab ini di dasarkan karena dua alasan; pertama Al-Baiḍāwī menggagap bahwa tafsīr adalah ilmu tertinggi di antara ilmu-ilmu agama Islam lainnya. Alasan kedua Al-Baiḍāwī bermaksud untuk menunaikan keinginannya yang sudah lama yaitu menulis tafsīr sebagai kitab yang berisigagasan dan pemikirannya yang terbaik.⁴⁴ Selama penulisan kitab tafsīrnya, Al-Baiḍāwī memperoleh bimbingan dari gurunya Shaikh Muhammad al-Khatā'ī yang telah menyarankan al-Baiḍāwī untuk mundur dari jabatannya sebagai hakim agung di kota Shirāj. Menurut Montgomery Watt, tujuan al-Baiḍāwī menulis kitab tafsīrnya adalah untuk dijadikan sebagai buku pedoman pengajaran di sekolah tinggi atau sekolah masjid. Oleh karena itu secara ringkas Al-Baiḍāwī memberikan penjelasan-penjelasan secara ringkas yang baik baik dan paling masuk akal yang dikemukakan oleh para ulama dan mufasir sebelumnya.⁴⁵

Meskipun demikian, beberapa penelitian terhadap Tafsīr Al-Bayḍāwī menemukan bahwa kitab tafsir ini merupakan mukhtashar (ringkasan) dari kitab-kitab tafsir yang lain, seperti *Tafsīr al-Kashāf* karya al-Zamakhsharī, kitab *Mafātīh al-Ghayb* karya Fakhruddin al-Rāzī dan kitab tafsir karya al-Rāghib al-Aṣfahānī. Hal itu terjadi karena, al-

⁴³ Rofiq, *Studi Kitab Tafsir*, hlm. 116.

⁴⁴ Baidowi, "Anwār Al-Tanzīl Wa-Asrār Al-Ta'wīl Karya Al-Bayḍāwī," hlm. 4-6.

⁴⁵ Watt, *Richard Bell: Pengantar Quran*, hlm. 149.

Bayḍāwī dianggap memiliki ketergantungan kepada kitab-kitab tafsir terdahulu. Meskipun dianggap sebagai karya ringkasan, al-Bayḍāwī dinilai berhasil meninggalkan paham-paham yang dianut oleh ulama-ulama yang menjadi rujukan kitab Tafsir al-Bayḍāwī. Penilaian seperti ini dikemukakan oleh beberapa orang ahli tafsir seperti al-Dhahabī⁴⁶ dan al-Subkhī.⁴⁷ Secara lebih kongkrit, Hāji Khalifah menyatakan bahwa, Tafsir al-Bayḍāwī terpengaruh oleh al-Zamakhsharī dalam hal i'rab, ma'ānī, dan bayān. Pengaruh dari Fakhrudin al-Rāzī dalam Tafsir al-Bayḍāwī adalah terkait filsafat dan teologi. Sedangkan pengaruh dari al-Rāghib al-Aṣfahānī tampak dalam hal asal-usul kata.⁴⁸

Kitab Tafsir al-Bayḍāwī merupakan kitab tafsir yang mencoba memadukan penafsiran bi al-ma'thūr dan bi al-ra'yī. Oleh karena itu, Al-Bayḍāwī bukan hanya memasukkan riwayat-riwayat dari Nabi dan Ṣahabat, namun juga menggunakan argumentasi rasional hasil ijtihadnya dalam menafsirkan al-Qur'an. Pada umumnya, tafsir al-Bayḍāwī dikenal sebagai tafsir yang bercorak teologi meskipun sebenarnya al-Bayḍāwī tidak memiliki kecenderungan khusus dalam penggunaan corak penafsirannya. Karenanya kitab Tafsir al-Bayḍāwī dapat dikatakan mencakup berbagai corak seperti kebahasaan, akidah, filsafat, fiqih, dan tasawuf. Meskipun al-Bayḍāwī banyak merujuk pada Tafsir al-Kashshāf karya Al-Zamakhsharī yang beraliran Mu'tazilah, tetapi Al-Bayḍāwī tidak mengikuti aliran tersebut dan bahkan sering mengkritik aspek-aspek kemu'tazilahanya. Sebagai seorang Sunnī, penafsiran Al-Bayḍāwī lebih cenderung kepada aliran yang dianutnya.⁴⁹

Kitab Tafsir Al-Bayḍāwī terdiri dari dua jilid. Sistematika penulisannya diawali dengan menyebut basmalah, tahmid, penjelasan tentang kemukjizatan al-Qur'an, signifikansi ilmu tafsir, latar belakang penulisan kitab. Selanjutnya, al-Bayḍāwī menafsirkan kandungan al-Qur'an sesuai dengan urutan ayat dan surat dalam mushaf 'uthmānī.

⁴⁶ Al-Dhahabī, *Al-Tafsir Wa al-Mufasssirūn*, h. 297-298.

⁴⁷ Al-Subkhī, *Ṭabaqāt Al-Shafī'iyah Al-Kubrā*, 5: hlm. 157.

⁴⁸ Hāji Khalifah, *Kashf al-Zunnūn 'an Asami al-Kutub Wa al-Funūn*, 1st ed., vol. 3 (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), h. 157.

⁴⁹ Al-Dhahabī, *Al-Tafsir Wa al-Mufasssirūn*, h. 301.

Penafsiran dimulai dari ayat pertama surat al-fātihah hingga ayat terakhir surat al-Nās. Pada bagian akhir kitab tafsir ini, al-Bayḍāwī menjelaskan keunggulan dan kehebatan kitabnya yang dikemas dengan menggunakan bahasa yang singkat dan praktis sehingga pembacanya akan dapat dengan mudah memahaminya. Bacaan tahmid dan salawat menjadi penutup kata akhir dari kitab *Tafsīr al-Bayḍāwī*.

Secara teknis, langkah-langkah penafsiran dalam *Tafsīr al-Bayḍāwī* dapat dipetakan menjadi tiga. Langkah pertama Al-Bayḍāwī menjelaskan tempat diturunkannya surat dan jumlah ayat dari surat yang sedang ditafsirkan. Langkah kedua, *al-Bayḍāwī* menjelaskan makna ayat satu per satu dari berbagai aspek dan seginya. *Al-Bayḍāwī* menggunakan perangkat ilmu tata bahasa Arab, merujuk kepada riwayat-riwayat hadits, dan menggunakan berbagai macam versi *qira'at*. Langkah ketiga, *al-Bayḍāwī* di hampir semua surat menyertakan hadits-hadith yang menjelaskan tentang keutamaan surat yang baru saja ditafsirkannya.

Ketika menguraikan makna ayat yang ditafsirkan, *al-Bayḍāwī* memulainya dengan menjelaskan makna kosa kata dan istilah-istilah terkait, menjelaskan hubungan satu kata dengan kata yang lain dan tidak jarang menjelaskan kedudukan kata dalam struktur kalimat. Sebagai contoh adalah penjelasan *al-Bayḍāwī* ketika menafsirkan QS Al-Imrān (3): 1-2.

﴿آلِهَ ۞ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۚ أَلَمْ يَلْقَ الْيَوْمَ ۞﴾

﴿آلِهَ ۞﴾ * آله لا إله إلا هو * إنما فتح الميم في المشهور وكان حقها أن يوقف عليها لإلقاء حركة الهمزة عليها ليدل على أنها في حكم الثابت، لأنها أسقطت للتخفيف لا للدرج، فإن الميم في حكم الوقف كقولهم واحد اثنان بإلقاء حركة الهمزة على الدال لا لالتقاء الساكنين، فإنه غير محذور في باب الوقف، ولذلك لم تحرك الميم في لام. وقرئ بكسرهما على توهم التحريك لالتقاء الساكنين. وقرأ أبو بكر بسكونها والابتداء بما بعدها على الأصل. ﴿الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ روي أنه عليه الصلاة والسلام قال: «إن اسم الله الأعظم في ثلاث سور في البقرة الله لا إله إلا هو الحي القيوم، وفي آل عمران الله لا إله إلا هو الحي القيوم، وفي طه وعنت الوجه للحي القيوم».

Al-Bayḍāwī memulai penjelasan dengan menguraikan cara membaca tulisan huruf muqatta'ah yakni alif – lām – mīm dan perbedaan para ulama dalam membacanya. Kata berikutnya yang dijelaskan oleh al-Bayḍāwī adalah al-ḥayyu al-qayyūm dengan mengutip riwayat atau hadits yang menjelaskan bahwa kalimat *Allāh lā ilāha illā huw al-ḥayyu al-qayyūm* hanya terdapat dalam Surat Al-Baqārah, Surat Āli 'Imrān,

dan Surat Tāhā Sampai disini jelas bahwa al-Bayḍāwī menjadikan cara membaca teks al-Qur'an sebagai salah satu dasar dalam penafsirannya.

Aspek lain yang juga menonjol dalam *Tafsir al-Bayḍāwī* adalah adanya penjelasan hubungan internal (*munāsabah*) antara satu ayat dengan ayat lainnya. Hal ini dilakukan dengan cara menghubungkan kata dalam ayat yang sedang ditafsirkan dengan ayat lain dalam surat yang sama, atau mencari makna kandungan ayat yang sedang ditafsirkan dengan melihat pada ayat dan surah yang lain dari al-Qur'an. Sebagai contoh adalah penjelasan *al-Bayḍāwī* ketika menafsirkan QS al-Dhuha (93): 1-3.

﴿وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ﴾ ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ﴾ ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ﴾

﴿وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ﴾: Waktu ارتفاع الشمس وتخصيصه لأن النهار يقوى فيه، أو لأن فيه كلم موسى ربه والقي السحرة سجداً، أو النهار ويؤيده قوله: ﴿أَنْ يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا ضِعْفٍ﴾ في مقابلة ﴿بَيَّاتًا﴾.

﴿وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ﴾: سكن أهله أو ركد ظلامه من سجا البحر سجباً إذا سكنت أمواجه، وتقديم الليل في السورة المتقدمة باعتبار الأصل، وتقديم النهار ها هنا باعتبار الشرف.

﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ﴾: ما قطعك قطع المودع، وقرئ بالتخفيف بمعنى ما ترك وهو جواب القسم. ﴿وَمَا قَلَىٰ﴾: وما أبغضك، وحذف المفعول استغناء بذكره من قبل ومراعاة للفواصل. روي أن الوحي تأخر عنه أياماً لتركه الاستثناء كما مر في سورة «الكهف»، أو لجزره سائلاً ملحاً، أو لأن جرواً ميتاً كان تحت سريره أو لغزيره فقال المشركون: إن محمداً ودعه ربه وقلاه فنزلت رداً عليهم.

Dalam teks tersebut tampak al-Bayḍāwī menjelaskan konsep waktu *ḍuhā* dengan cara menghubungkannya dengan ayat-ayat yang lain. Bahwa waktu *ḍuhā* adalah waktu naiknya matahari yang harus dibedakan dengan waktu siang ketika sinar matahari telah menjadi terik. Hal ini dikaitkan dengan waktu ketika Nabi Musa berkata kepada Tuhannya agar para ahli sihir itu bersujud pada siang hari. Hal ini dikuatkan oleh firman Allah SWT 'an ya'tiyahum ba'sanā ḍuhā dalam al-Qur'an Surat al-A'rāf (7) ayat 97 yang menyatakan kata *bayātan* atau malam hari sebagai waktu tidur, sedangkan pada ayat ke-98 surat yang sama menyatakan *ḍuhā* sebagai waktu bermain atau beraktivitas. Demikian selanjut ketika Al-Bayḍāwī menjelaskan konsep dari kata *al-lail* atau malam hari.

Disamping itu, *Al-Bayḍāwī* menggunakan beberapa macam *qira'at* baik yang masuk dalam kelompok *qira'at al-mashhūrah* yang disandarkan kepada tujuh imam: Ibnu 'Amir, Ibn Kathīr, 'Aṣim, Abū Amr, Hamzah, Nāfi', dan Kisā'ī maupun kelompok *qira'at al-shāhdhah*

seperti Ya'qūb al-Haḍramī, Abū Bakr, dan lain-lain.⁵⁰ Sebagai contoh adalah penjelasan *Al-Bayḍāwī* ketika menafsirkan QS Al-Imran (3): 3-4.

﴿زَلَّ عَلَيْكَ الْكَتَابَ بِالْحَقِّ مَصَدَقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَزَلَّ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ ﴿٣﴾ مِنْ قَبْلِ هَذِهِ قَتَابِينَ وَأَزَلَّ التَّوْرَةَ إِنَّ إِلَهَ الْوَالِدِينَ كَفَرًا يَكْفُرُ اللَّهُ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ ﴿٤﴾ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ ﴿٥﴾﴾

﴿زَلَّ عَلَيْكَ الْكِتَابُ﴾ القرآن نجوماً. ﴿بِالْحَقِّ﴾ بالعدل، أو بالصدق في أخباره، أو بالحجج المحققة أنه من عند الله وهو في موضع الحال. ﴿مَصَدَقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ من الكتب. ﴿وَأَزَلَّ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾ جملة على موسى وعيسى. واشتقاقهما من الوری والنجل، ووزنهما بنفعله وانفعلت لتسلف لأنهما أعجميان، ويؤيد ذلك أنه قرئ «الأنجيل» بفتح الهمزة وهو ليس من أبنية العربية، وقرأ أبو عمرو وابن ذكوان والكسائي «التوراة» بالإمالة في جميع القرآن، ونافع وحزمة بين اللفظين إلحاقاً لأنه قرأ بالفتح كقراءة الباقين.

Selain menjadikan ayat-ayat al-Qur'an dan berbagai macam *qira'at*-nya sebagai dasar penafsiran, *al-Bayḍāwī* juga sangat besar dalam memberikan porsi hadith. Dalam hal penggunaan hadith nabi Muhammad SAW, *Al-Bayḍāwī* menggunakannya dalam tiga bentuk: (1) hadith yang dikutip penjelas ayat-ayat yang sedang ditarsirkan, (2) hadith yang dikutip untuk menjelaskan peristiwa yang menjadi latar belaka turunnya ayat (*asbāb al-nuzūl*), dan (3) hadith-hadith yang dikutip untuk menunjukkan keutamaan surat-surat yang ditafsirkan. Sementara itu, *Al-Bayḍāwī* mengurangi penggunaan kisah-kisah *isrāīliyyāt* yang menjadi “bagian penting” dari kitab-kitab tafsir sebelumnya. Kalaupun mengutip kisah-kisah tersebut, *Al-Bayḍāwī* menggunakan istilah “*ruwiya*” (diriwayatkan) atau “*qīla*” (dikatakan). Menurut al-Dhababī, penggunaan kedua istilah ini menunjukkan bahwa *Al-Bayḍāwī* mengisyaratkan akan kelemahan kualitas kisah-kisah *isrāīliyyāt* tersebut.⁵¹

Sebagai seorang mufasir yang bermazhab Ahlussunnah, penafsiran *Al-Bayḍāwī* tidak luput dari paradigm tafsir sunnī. Sebagai contoh adalah penjelasan *Al-Bayḍāwī* ketika menafsirkan QS Al-Baqarah (2): 2-3.

⁵⁰ Lihat Baidowi, “Anwār al-Tanzīl Wa-Asrār al-Ta’wīl Karya al-Bayḍāwī,” h. 123- 124.

⁵¹ Al-Dhababī, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, h. 229.

﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُسَمُّونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُقْتَرُونَ﴾

﴿الذين يؤمنون بالغيب﴾ إما موصول بالمتقين على أنه صفة مجرورة مفيدة له إن فسر التقوى بترك ما لا ينبغي مرتبة عليه ترتيب التحلية على التخلية، والتصوير على التصقليل. أو موضحة إن فسر بما يعم فعل الحسنة وترك السيئات لاشتماله على ما هو أصل الأعمال وأساس الحسنات من الإيمان والصلاة والصدقة، فإنها أمهات الأعمال النفسانية والعبادات البدنية والمالية المستتعبة لسائر الطاعات والتجنب عن المعاصي غالباً، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾. وقوله عليه الصلاة والسلام: «الصلاة عماد الدين، والزكاة قطرة الإسلام». أو مسوقة للمدح بما تضمنه المتقين. وتخصيص الإيمان بالغيب وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة بالذكر إظهار لفضلها على سائر ما يدخل تحت اسم التقوى. أو على أنه مدح منصوب، أو مرفوع بتقدير أعني أو هم الذين. وإما مفصول عنه مرفوع بالابتداء وخبره أولئك على هدى، فيكون الوقف على المتقين تاماً.

والإيمان في اللغة عبارة عن التصديق مأخوذ من الأمن، كأن المصدق أمن المصدق من التكذيب والمخالفة، وتعديته بالياء لضمه معنى الاعتراف وقد يطلق بمعنى الوثوق من حيث إن الواثق بالشيء صار ذا أمن منه، ومنه ما أنت أن أجد صحابة وكلا الوجهين حسن في يؤمنون بالغيب.

وأما في الشرع: فالتصديق بما علم بالضرورة أنه من دين محمد ﷺ كالتوحيد والنبوة والبعث والجزاء، ومجموع ثلاثة أمور: اعتقاد الحق، والإقرار به، والعمل بمقتضاه عند جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج. فمن أخل بالاعتقاد وحده فهو منافق، ومن أخل بالإقرار فكافر، ومن أخل بالعمل ففاسق وفاقد، وكافر عند الخوارج، وخارج عن الإيمان غير داخل في الكفر عند المعتزلة، والذي يدل على أنه التصديق وحده أنه سبحانه وتعالى أضاف الإيمان إلى القلب فقال: ﴿أولئك كتب في قلوبهم الإيمان﴾، ﴿وقلبه مطمئن بالإيمان﴾،

﴿ولم تؤمن قلوبهم﴾، ﴿ولما يدخل الإيمان في قلوبكم﴾، وعطف عليه العمل الصالح في مواضع لا تحصى وقرنه بالمعاصي فقال تعالى: ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا﴾، ﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم النقصان في القتلى﴾، ﴿الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾ مع ما فيه من قلة التغيير فإنه أقرب إلى الأصل وهو متعين الإرادة في الآية، إذ المعدى بالياء هو التصديق وفاقاً. ثم اختلف في أن مجرد التصديق بالقلب هل هو كاف لأنه المقصود أم لا بد من انضمام الإقرار به للمتضمن منه، ولعل الحق هو الثاني لأنه تعالى ذم المعاند أكثر من ذم الجاهل المقصر، وللمانع أن يجعل الذم للإتكاف لا لعدم الإقرار للمتضمن منه.

والغيب مصدر، وصف به للمبالغة كالشهادة في قوله تعالى: ﴿عالم الغيب والشهادة﴾ والعرب تسمى المطمئن من الأرض والخمصة التي تلي الكلية غيباً، أو فيعمل خففت كقيل، والمراد به الخفي الذي لا يدركه الحس ولا تقتضيه بديهية العقل، وهو قسمان: قسم لا دليل عليه وهو المعنى بقوله تعالى: ﴿وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو﴾ وقسم نصب موقع عليه دليل: كالصانع وصفاته واليوم الآخر وأحواله وهو المراد به في هذه الآية، هذا إذا جعلته صلة للإيمان وأوقعته موقع المفعول به. وإن جعلته حالاً على تقدير ملتصين بالغيب كان بمعنى الغيبة والخفاء. والمعنى أنهم يؤمنون غائبين عنكم لا كالمناققين الذين إذا ﴿لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا، وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزئون﴾. أو عن المؤمن به لما روي أن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه قال: والذي لا إله غيره ما آمن أحد أفضل من إيمان غيب، ثم قرأ هذه الآية. وقيل المراد بالغيب: القلب لأنه مستور، والمعنى يؤمنون بقلوبهم لا كمن يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم، فالباء على الأول للتعدي. وعلى الثاني للمصاحبة. وعلى الثالث للآلة.

﴿ويقيمون الصلاة﴾ أي يبدلون أركانها ويحفظونها من أن يقع زيغ في أفعالها، من أقام العود إذا قومه أو يواظبون عليها، من قامت السوق إذا نفقت وأقمها إذا جعلتها نافقة قال:

أقامت غزالاً سوق الضراب لأهل العزاقين حولاً قميطاً

﴿وَلَمْ تَزِمْنَا قُلُوبِهِمْ﴾، ﴿وَلَمَّا دَخَلَ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾، وعطف عليه العمل الصالح في مواضع لا تحصى وقرنه بالمحاصي فقال تعالى: ﴿وَرِئٌ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقَتْلُ فِي الْقَتْلِ﴾، ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ مع ما فيه من قلة التخيير فإنه أقرب إلى الأجل وهو متعين الإرادة في الآية، إذ المعدى بالياء هو التصديق وفاقاً. ثم اختلف في أن مجرد التصديق بالقلب حل هو كاف لأنه المقصود أم لا بد من انضمام الإقرار به للمتضمن منه، ولعل الحق هو الثاني لأنه تعالى ذم المعاند أكثر من ذم الجاهل المقصر، وللمانع أن يجعل الذم للإقرار لا لعدم الإقرار للمتضمن منه.

والغيب مصدر، وصف به للمبالغة كالشهادة في قوله تعالى: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾ والعرب تسمي المطلق من الأرض والخمصة التي تلي الكلية غيباً، أو فيعمل خفت كقول، والمراد به الخفي الذي لا يدركه الحس ولا تقتضيه بديهية العقل، وهو قسمان: قسم لا دليل عليه وهو المعنى بقوله تعالى: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾ وقسم نصب موقع عليه دليل: كالصانع وصفاته واليوم الآخر وأحواله وهو المراد به في هذه الآية، هذا إذا جعلته صلة للإيمان وأوقعته موقع المقعول به. وإن جعلته حالاً على تقدير ملتبس بالغيب كان بمعنى الغيبة والخفاء. والمعنى أنهم يؤمنون غائبين عنكم لا كالمنافقين الذين إذا ﴿لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا، وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شِيَابِئِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ﴾. أو عن المؤمن به لما روي أن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه قال: والذي لا إله غيره ما آمن أحد أفضل من إيمان بغيب، ثم قرأ هذه الآية. وقيل المراد بالغيب: القلب لأنه مستور، والمعنى يؤمنون بقلوبهم لا كمن يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم. فالياء على الأول لتعديدية. وعلى الثاني للمصاحبة. وعلى الثالث للالفة.

﴿وَيَقِيمُونَ الصَّلَاةَ﴾ أي يعدلون أركانها ويحفظونها من أن يقع زيغ في أفعالها، من أقام العود إذا قرأه أو يواطون عليها، من قامت السوق إذا نفقت وأقمتها إذا جعلتها نافقة قال: لأخيل العزافيين غولاً قبيطاً

Setelah memberikan penjelasan secukupnya tentang ayat tersebut, *Al-Bayḍāwī* memaparkan makna atau konsep “iman” dan “munafiq” menurut pandangan madhhab Ahlusunnah, Mu’tazillah, dan Khawārij. Pada akhir penjelasannya, *Al-Bayḍāwī* menguatkan pandangan madhhab Ahlusunnah.⁵²

E. Simpulan

Tidak ada metode penafsiran al-Qur’an yang dapat ditahbiskan sebagai metode tafsir terbaik, dalam arti sempurna tanpa cacat dan kekurangan atau kelemahan sama sekali. Perkembangan metodologi penafsiran berbanding lurus dengan perkembangan pencapaian ilmu pengetahuan manusia. Semakin kompleks cara berpikir manusia, amaka semakin rumit metode penafsiran yang digunakannya. Sementara al-Qur’an sebagai obyek atau subyek yang ditafsirkan tetap perenial dalam arti tidak berubah dan akan senantiasa sesuai dengan ruang dan waktu keberadaannya (*ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*). Setiap metode penafsiran senantiasa memiliki kelebihan pada satu sisi dan juga memiliki kelemahan pada sisi yang lainnya. Kekurangan atau kelemahan dalam metode penafsiran tidak berarti sesuatu yang negatif, namun ini akan menjadikan para ahli tafsir agar lebih berhati-hati dalam menafsirkan suatu ayat, sehingga tidak terjadi salah dalam penafsiran.

Sebagai bagian dari perkara yang diupayakan oleh manusia (*al-umūr al-ijtihādīyah*), tafsir dan penafsiran senantiasa mengandung

⁵² Rofiq, *Studi Kitab Tafsir*, h. 53-56.

kemungkinan benar dan salah. Jika sebuah ijtihad itu benar, maka pelakunya akan mendapat balasan dua kebaikan karena pencapaiannya akan kebenaran dan upaya yang dilakukan. Sedangkan jika ternyata ijtihad itu salah, maka tetap mendapat balasan satu kebaikan karena ia telah berupaya untuk kebenaran. []

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Dhahabī, Muhammad Husain. *Al-Tafsīr Wa-Al-Mufasssīrūn*. Beirut: Dār al-Fikr, 1976.
- Al-Farmawi, ‘Abd al-Hayy. *Al-Bidāyah Fi Tafsīr Al-Mauḍū‘ī, Dirāsah Manhajīyyah Mauḍū‘īyyah*. 2nd ed. Mesir: Maḥba‘ah al-Haḍārah al-‘Arabīyyah, 1977.
- Al-Jurjaānī, Ali bin Muḥammad. *Kitāb Al-Takhrīfāt*. Beirut: Dār al-Fikr, 1988.
- Al-Kilbī, Muḥammad bin Aḥmad bin Jauzi. *Al-Ta‘ṣīl Li-Ulūm Al-Tanzīl*. Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1995.
- Al-Maturidi. *Ta’wīlāt Ahl Al-Sunnah*. Edited by Majdi Baslum. Vol. 1. Beirut: Dār al-Kutub, 2005.
- Al-Sadr, Muhammad Baqir. “Pendekatan Tematik Terhadap Tafsir Al-Qur’an.” *Jurnal Ilmu Dan Kebudayaan* Vol. 1, no. 4 (1990): 1–28.
- Al-Subkhī, Tāj al-Dīn. *Ṭabaqāt Al-Shafi‘īyyah Al-Kubrā*. Vol. 5. ‘Isā al-Bāb al-Halabī, n.d.
- Al-Suyūṭī, Jalāluddīn. *Al-Itqān Fī Ulūm Al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Fikr, 1991.
- Al-Thābit, Khālīd bin ‘Usthmān. *Qawā‘id Al-Tafsīr Jam’an Wa-Dirāsatan*. Saudi Arabia: Dār Ibn Affān, 1997.
- Al-Zarkasyi, Badr al-Dīn Muhammad ibn Abdillah ibn Bahadir. *Al-Burhān Fī ‘Ulūm Al-Qur’ān*. Edited by Muḥammad Abu Ibrāhīm. Beirut: Dār al-Fikr, 1972.
- Al-Zarqānī, Muḥammād ‘Abd Al-‘Azīm. *Manāhil Al-‘Irfān Fī Ulūm Al-Qur’ān*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1995.
- Anwar, Hamdani. “Pengantar Materi Perkuliahan Quranic Exegresis Method.” Presentasi presented at the Perkuliahan Perdana Matakuliah Quranic Exegresis Method yang Diampu oleh Prof. Dr. H. Ahmad Thib Raya, MA, Prof. Dr. Nazaruddin Umar, MA,

- Prof. Dr. Hamdani Anwar, MA, dan Prof... pada Program Doktor Pengkajian Islam Kelas C di SPs UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Semester Gasal Tahun Akademik 2016/2017., Gedung SPs UIN Jakarta, Ruang 202, September 13, 2016.
- Anwar Mujahidin. "Analisis Simbolik Penggunaan Ayat-Ayat Al-Qur'an Sebagai Jimat Dalam Kehidupan Masyarakat Ponorogo." *Kalam* Vol. 10, no. 1 (2016): 43–64.
- Baidan, Nashruddin. *Metode Penafsiran Al-Qur'an: Kajian Kritis Terhadap Ayat-Ayat Yang Beredaksi Mirip*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- . *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*. Yogyakarta: Glagah UH IV, 2008.
- Baidowi, ahmad. "Anwār Al-Tanzil Wa-Asrār Al-Ta'wil Karya Al-Bayḍāwī." In *Studi Kitab Tafsir*, edited by A. Rofiq, 1st ed., 113–129. Yogyakarta: Penerbit Teras, 2004.
- Bakker, Anton. *Metode-Metode Filsafat*. Jakarta: Ghalia Indonesia, 2005.
- Departemen Pendidikan RI, Tim Penyusun. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 2008.
- Faudah, Muhammad Basuni. *Tafsir-Tafsir Al-Qur'an: Perkenalan Dengan Metodologi Tafsir*. Translated by M. Muchtar Zoerni and Abd. Qadir Hamir. Al-Tafsir Wa-Manahijuhu. Bandung: Pustaka, 1987.
- Hanafi, Hasan. "Dari Teks Ke Aksi: Merekomendasi Tafsir Tematik." In *Qadhāyâ Mu`âsharah Fî Fikrinâ Al-Mu`âshir I*, translated by Eva F.N. Amrullah, 175–78. Hal Ladaynâ Nazhariyah Al-Tafsîr? Kairo: Dâr al-Fikr al-`Arabî, 1976.
- Hasan, Fuad, and Koentjaraningrat. "Beberapa Asas Metodologi Ilmiah." In *Metode-Metode Penelitian Masyarakat*, edited by Koentjaraningrat. Jakarta: Gramedia, 1977.
- Ibn Manẓūr, Muḥammad bin Mukrim bin 'Alī Abu al-Faḍīl Jamāluddīn. *Lisān Al-'Arabī*. 11 vols. Beirut: Dâr Ṣādir, 1414.

- Ibn Zakariya, Ahmad bin Faris. *Mu'jam Maqāyis Al-Lughah*. Beirut: Dār al-Fikr, 1999.
- Ilyas, Hamim. "Kata Pengantar." In *Studi Kitab Tafsir*, ix–xiii. Yogyakarta: Penerbit Teras, 2014.
- Junaidi Abdillah. "Dekonstruksi Tafsir Antroposentrisme: Telaah Ayat-Ayat Berwawasan Lingkungan." *Kalam* Vol. 8, no. 1 (2014): 65–86.
- Khalifah, Hāj. *Kashf Al-Zunnūn 'an Asami Al-Kutub Wa-Al-Funūn*. 1st ed. Vol. 3. Beirut: Dār al-Fikr, 1994.
- Munawwir, Ahmad Warson. *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*. Surabaya: Pustaka Progresif, 1997.
- Nata, Abuddin. *Studi Islam Komperhesif*. Jakarta: Kencana, 2011.
- Rippin, Andrew. "Al-Bayḍāwī." *The Encyclopaedia of Religion*. New York: Macmillan Publishing, 1986.
- Rofiq, A., ed. *Studi Kitab Tafsir*. 1st ed. Yogyakarta: Penerbit Teras, 2004.
- Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir*. 1st ed. Tangerang: Lentera Hati, 2013.
- . *Membumikan Al Qur'an; Fungsi Dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 2012.
- Shihab, M. Quraish, and dkk. *Sejarah Dan "Ulum Al-Qur'an"*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2013.
- Supiana, and M. Karman. *Ulumul Qur'an Dan Pengenalan Metodologi Tafsir*. Bandung: Pustaka Islamika, 2012.
- Watt, W. Montgomery. *Richard Bell: Pengantar Quran*. Translated by D. Tedjasudhana. Jakarta: INIS, 1998.
- Webster, Noah. *Webster's New Twentieth Century Dictionary*. New York: William Collins, 1980.
- Wehr, Hans. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. Edited by J. Milton Cowan. London: Macdonald and Evans Ltd., 1995.