

Fajar Hamdani Akbar

Farhan Ahsan Anshari

Hilmi Rahman

AL-QUR'AN

dalam

TAFSIRAN DEKONSTRUKSI DAN REKONSTRUKSI



Prodi S2 Studi Agama-Agama

UIN SGD Bandung 2020

Al-Qur'an dalam Tafsiran Dekonstruksi dan Rekonstruksi

Penulis:

Fajar Hamdani Akbar

Farhan Ahsan Anshari

Hilmi Rahman

Yusuf Budiana

ISBN: 978-623-94239-1-9 (PDF)

ISBN 978-623-94239-1-9 (PDF)



Editor:

Eni Zulaiha

M. Taufiq Rahman

Desain Sampul dan Tata Letak:

Ela Sartika

Penerbit:

Prodi S2 Studi Agama-Agama

UIN Sunan Gunung Djati Bandung

Redaksi:

Ged. Pascasarjana UIN Sunan Gunung Djati Bandung

Jl. Soekarno Hatta Cimincrang Gedebage Bandung 40292

Telepon : 022-7802276

Fax : 022-7802276

E-mail : s2saa@uinsgd.ac.id

Website : www.pps.uinsgd.ac.id/saas2

Cetakan pertama, Juli 2020

Hak cipta dilindungi undang-undang

Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan dengan cara apapun tanpa ijin tertulis dari penerbit.

PRAKATA

Puji syukur sepantasnya kami panjatkan kepada Allah SWT yang telah memberikan kekuatan dan kesabaran tiada hentinya kepada kami, sehingga dapat menyelesaikan Penelitian ini. Dalam perjalanannya, kami menemukan beberapa kendala dan cobaan, baik secara psikologis, fisik, teknis, materi bahkan berbagai halangan lainnya demi menyelesaikan buku penelitian ini. Tidak lupa shalawat dan salam semoga dilimpahkan kepada Nabi Muhammad SAW.

Dalam tiga ratus tahun terakhir ini, Barat (era modern) mengalami kemajuan yang luar biasa, khususnya dalam bidang sains dan teknologi. Di waktu yang sama, bahkan sejak abad ke-13 M (setelah era Ibn Rusyd), dunia Islam justru mengalami kemandegan, kejumudan, dogmatisme, dan tumbuhnya fundamentalisme. Karya-karya yang dihasilkan pada periode abad ke 13-20 M hanya berupa reproduksi tanpa produksi karya baru. Fenomena-fenomena tersebut menunjukkan bahwa ada kekeliruan-kekeliruan fundamental pada ummat Islam. Hal tersebut menggugah Mohammed Arkoun melakukan gerakan untuk mengembalikan dunia Islam kepada tradisi nalar kritis dan ilmu pengetahuan.

Selain Arkoun, Abduh juga termasuk di antara yang kritis terhadap penafsiran. Walaupun begitu, Abduh tidak termasuk pada yang melakukan dekonstruksi (pembongkaran). Abduh lebih bersifat rekonstruksi, jadi membangun kembali.

Buku ini merupakan gabungan dari beberapa penelitian yang difokuskan pada tema-tema penafsiran al-Qur'an versi pandangan filosofis. Yaitu, terdiri dari kandungan yang berisi Al-Qur'an dalam tafsiran dekonstruksi Arkoun, Tafsir dan takwil terhadap Al-Qur'an, Dimensi sastra dalam Al-Qur'an, dan Al-Qur'an dalam tafsiran rekonstruksi Abduh.

Kami mengucapkan banyak terima kasih kepada semua pihak yang telah membantu penelitian ini baik materi maupun non materi sehingga penulisan penelitian ini dapat diselesaikan. Kami menyadari bahwa dalam penyusunan penelitian ini tidak akan selesai tanpa bantuan dari berbagai pihak. Ucapan terima kasih ini terutama kami berikan pada: Prof. Dr. H. Mahmud, M.Si, sebagai Rektor UIN Sunan Gunung Djati Bandung, yang telah memberikan dukungan baik moril maupun materil (dana penelitian) dan juga Direktur Program Pascasarjana UIN Sunan Gunung Djati Bandung Prof. Dr. H. Muhammad Ali Ramdhani, STP, MT, yang selalu memotivasi untuk sesegara mungkin menyelesaikan penelitian ini dan menerbitkannya.

Kami menyadari penelitian ini masih banyak kekurangan. Karena tidak ada gading yang tak retak. Oleh karena itu kami sangat mengharapkan masukan, saran dan kritik agar penelitian ini bisa dilanjutkan dengan berbagai pendekatan dan penyajian yang lebih baik.

Bandung, 15 Juli 2020

Para Peneliti.

DAFTAR ISI

PRAKATA	ii
DAFTAR ISI	v
BAB I	1
PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang	1
B. Rumusan Masalah	12
C. Tujuan	12
BAB II	14
AL-QUR’AN DALAM TAFSIRAN DEKONSTRUKSI ARKOUN	14
A. Sketsa Biografi Muhammad Arkoun	14
B. Akar Epistemologis Pemikiran Muhammad Arkoun	16
C. Relevansi Konsep <i>Taqdīs al-Afkār ad-Dīniy</i> dengan Unsur Subjektivitas Mufasssir	19
D. Signifikansi Penelitian	36
BAB III	39
TAFSIR DAN TAKWIL TERHADAP AL-QUR’AN	39
A. Biografi Ibnu Jarir at-Thabari	39
B. Karakteristik Penafsiran	56
C. Sistematika dan Metode Penafsiran	59

D. Implementasi Penafsiran	62
BAB IV	72
DIMENSI SASTRA DALAM AL-QUR'AN	72
A. Definisi Sastra dalam Al-Qur'an.....	72
B. Produk sastra pada Masa Permulaan Islam.....	73
C. Pola Sastra dalam Al-Qur'an	77
D. Hikmah Sastra dalam Al-Quran.....	93
BAB V	95
AL-QUR'AN DALAM TAFSIRAN REKONSTRUKSI	
ABDUH	95
A. Biografi Muhammad Abduh	95
B. Karakteristik Kitab Tafsir <i>Al-Manâr</i>	105
C. Rekontruksi Penafsiran Muhammad Abduh Terhadap Poligami	112
PENUTUP.....	125
A. Kesimpulan	125
B. Saran.....	130
DAFTAR PUSTAKA.....	132

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Catigo ego summe, Anā atafakkaru idzan anā mawgod, begitulah Descartes, sang empunya tesis mencoba mendedel kegelapan sejarah Eropa. Karena menurutnya, hanya ketika berpikirlah sejatinya manusia menjadi manusia. Mohammad Iqbal, pembaharu Islam asal India pernah menghentak dunia dengan pernyataannya: “*Hidup adalah kereta, dan berfikir adalah geraknya.*” Rasio merupakan piranti yang sangat urgen bagi keberlangsungan hidup manusia. Ketika Syekh ‘Abdul Qādīr al-Jailānī menyatakan: “*Kutangtang kebenaran, dengan kebenaran, demi kebenaran*”, maka Arkoun mengembangkannya menjadi: “*Rasio berselisih dengan rasio melalui perantararasio demi*

kepentingan rasio.” Sebuah penyesuaian yang merupakan sikap dasar memanusiaikan manusia.¹

Problem rasionalitas adalah problem yang akut dalam dunia Islam. Mungkin sebab itulah hal ini menjadi garapan yang sering terlupakan oleh para pengusung tradisi, sehingga terjadilah sakralisasi paham keagamaan (*taqdīs al-afkār ad-dīniy*). Akibatnya, stagnasi pemikiran, bahkan lebih jauh sakralisasi pun kian membatu dan sulit untuk dipermak.²

Perlu diakui bahwa kontribusi yang diberikan oleh Arkoun ini sangat besar bagi upaya reformasi menghadapi kejumudan, ketertutupan dan kemandegan dalam dunia intelektual umat Islam. Setidaknya Arkoun telah membuka mata umat Islam bahwasannya mereka selama ini telah salah dalam bersikap dan berfikir, baik mengenai pandangan mereka yang ternyata sekedar mensucikan pemikiran agama

¹ Mohammad Arkoun, *dkk, Orientalisme vis a vis Oksidentalisme*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008), cet. Ke-1, h.11.

² M Taufiq Rahman, ‘RASIONALITAS SEBAGAI BASIS TAFSIR TEKSTUAL (Kajian Atas Pemikiran Muhammad Asad)’, *Al-Bayan*, 1.1 (2016), 63–70 <<https://doi.org/https://doi.org/10.15575/al-bayan.v1i1.1668>>.

dan bukan agama itu sendiri maupun ketidak sadaran mereka bahwasannya setiap pemikiran itu tidak terlepas dari unsur-unsur subjektivitas manusiawi, seperti diantaranya dari aspek bahasa dan sejarah.

Dalam menggambarkan secara lebih kongkrit konsep pemikiran Arkoun ini, penulis coba mengaitkannya dengan beberapa literatur tafsir Indonesia. Karena berdasarkan pembacaan penulis sejauh ini, banyak sekali literatur tafsir Indonesia yang mencoba “memainkan” unsur subjektivitasnya, semisal, terdapat literatur tafsir Indonesia yang “berselingkuh” dengan rezim orde baru. Kemudian terdapat juga literatur tafsir yang menyisipkan wacana ideologi Islam modernis ataupun tradisional, dan lain sebagainya. Dengan demikian, kita mampu mendudukan secara bijak dan proposional konsep *taqdīs al-afkār ad-dīniy* Arkoun ini dalam kerangka literatur tafsir, khususnya tafsir Indonesia.

Selanjutnya, Al-Qur'an sebagai kitab suci dan pedoman hidup manusia memiliki karakteristik yang terbuka untuk ditafsirkan, ini dapat dilihat dalam realitas sejarah penafsiran al-Qur'an sebagai respon umat Islam dalam upaya memahaminya. Pemahaman atasnya tidak pernah berhenti, tetapi terus berkembang secara dinamis mengikuti pergeseran zaman dan putaran sejarah. Inilah yang menyebabkan munculnya beragam madzhab dan corak dalam penafsiran al-Qur'an.³

Studi atas Al-Quran telah banyak dilakukan oleh para ulama dan sarjana tempo dulu, termasuk para sahabat di zaman Rasulullah saw. Hal itu tidak lepas dari disiplin dan keahlian yang dimiliki oleh mereka masing-masing. Ada yang mencoba mengelaborasi dan melakukan eksplorasi lewat perspektif keilmuan historis, bahasa dan sastra, pengkodifikasian, kemu'jizatan penafsiran serta telaah kepada huruf-hurufnya.

³ Eni Zulaiha and Muhamad Dikron, *Qira'at Abu 'Amr Dan Validitasnya* (Bandung: Prodi S2 Studi Agama-Agama UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2020).

Salah satu hazanah keilmuan Islam adalah literatur tafsir yang begitu banyak dengan keragaman metode, pendekatan, corak, visi, dan paradigmanya mulai dari masa Rasulullah saw, masa shahabat, tabi'in, tabi at-tabi'in hingga era modern saat ini.

Corak tafsir merupakan warna pemikiran yang mendominasi penafsiran seorang ulama dalam kitabnya. Seorang ahli bahasa dalam menafsirkan Alquran akan menampakkan warna kebahasaan di dalam karyanya, ahli kalam akan menampakkan warna kalamnya, ahli hukum akan menampakkan warna hukumnya, ahli tasawuf akan menampakkan warna tasawufnya, seorang filsuf akan menampakan filsafatnya dan seterusnya.⁴

Penafsiran sudah ada pada masa Rasulullah, sahabat, tabi'in, akan tetapi baru berupa riwayat-riwayat yang terekam di dalam hati para mufassir.

⁴ Nurwadjah Ahmad E.Q. and Ela Sartika, *Tafsir Feminisme Terhadap Makiyyah Dan Madaniyyah*, ed. by M. Taufiq Rahman and Eni Zulaiha (Bandung: Prodi S2 Studi Agama-Agama UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2020).

Dalam hazanah keilmuan klasik, Ibnu Jarir at-Thabari dipandang sebagai tokoh pewaris terpenting dalam ilmu hadits, fiqih, *lughah*, tarikh, termasuk tafsir Alqur'an dan juga menyandang predikat *Syaikh al-Mufasssirin*. Hal tersebut tercermin dari dua maha karyanya, kitab *Tarikh al Umam Wa al-Mulk* sebagai induk dari kitab sejarah dan *Jami' al Bayan Fi Tafsir al-Qur'an* sebagai induk kitab tafsir yang menjadi rujukan ilmiah utama bagi para cendikiawan muslim pada masanya dan masa sekarang.

Al-Qur'an diturunkan ditengah penyair Arab yang tumbuh subur sastra Syair/puisi⁵. Syair-syair yang mereka lantunkan, tiada lain untuk menunjukkan keunggulan mereka satu dengan yang lain. Menurut Ahmad Iskandari dan Musthafa 'Inani, terdapat *Agradh* (Tujuan) dalam pelantun syair yang mereka lakukan, dan tujuan ini mirip sekali dengan tema dalam struktur puisi, di antaranya, pelantunan Syair dengan tema perempuan (*nasib*), narsis (*Fakhr*), pujian

⁵ Akhmad Fatah, "Adopsi Pola Puisi Arab Jahili dalam al-Qur'an (Pendekatan Ilmu 'Arudh), Yogyakarta : *Jurnal Bahasa dan Sastra*, vol 1, No. 1, Juni 2017, hlm. 24

(*madh*), ratapan (*ritsa*), ejekan (*hija'*), permohonan maaf (*I'tidzar*), penggambaran sesuatu (*washf*), dan nasihat (*hikmah*).⁶

Al-Qur'an datang dengan membawa mu'jizat bahasa yang semata-mata melemahkan mereka yang angkuh. Al-Qur'an bukanlah kitab syair, namun gaya bahasa Al-Qur'an telah banyak mengalahkan pujangga arab jahili pada saat itu. Allah SWT telah berfirman :

وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا تُوْمِنُونَ

41. dan Al Quran itu bukanlah perkataan seorang penyair. Sedikit sekali kamu beriman kepadanya. (QS. Al-Haqqah [69] : 41)

Dan Nabi Muhammad SAW yang menyampaikannya pun adalah bukan seorang penyair. Allah SWT telah berfirman :

⁶ Cahya Buana, "Nilai-nilai Moralitas dalam Syair Jahiliyah karya Zuhair Ibnu Abi Sulma", Jakarta : *Buletin Al-Turats*, Vol. XXIII No. 1, Januari 2017, hlm. 89

وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْءَانٌ مُّبِينٌ

69. Dan Kami tidak mengajarkan syair kepadanya (Muhammad) dan bersyair itu tidaklah layak baginya. Al Quran itu tidak lain hanyalah pelajaran dan kitab yang memberi penerangan. (QS. Yasiin [36] : 69)

Menurut Thaha Husain, Al-Qur'an bukanlah puisi atau pun prosa, tetapi ia adalah Al-Qur'an. Oleh karena itu, banyak kalangan cendekiawan muslim yang berusaha membedakan antara istilah-istilah yang menunjuk teks Al-Qur'an dan istilah-istilah yang menunjuk pada teks puisi. Istilah *qafiyah* dalam puisi berubah menjadi *fasilah* dalam al-Qur'an, *bait* menjadi *ayah* (ayat) dan *qasidah* menjadi *surah* (surat). Hasil kodifikasi al-Qur'an disebut dengan *mushaf*, bukan *diwan*.⁷

Namun, pada kenyataannya, dalam al-Qur'an menurut Akhmad patah terdapat aspek-aspek puitis, baik yang sejalan maupun yang menyimpang dari tradisi perpuisian yang berkembang di masyarakat Arab saat itu. Aspek-aspek yang

⁷ Nashr Hamid Abu Zaid, *Ma'fhum Al-Nas*, (Mesir: al-Hai'ah al-Misriyah al-'Ammah li al-Kitab, 1993), hlm. 198

sejalan itu dapat dikatakan sebagai titik keberlanjutan (*nuqtah ittishal*) dari tradisi baru baru dengan tradisi lama, sementara yang menyimpang merupakan titik keterputusan (*nuqtah infishal*) antara keduanya.⁸ Dengan demikian jelas terdapat beberapa masalah yang menurut penulis perlu dikaji terkait pola sastra yang terdapat dalam al-Qur'an.

Lebih jauh, pembahasan selanjutnya mengenai Nabi Muḥammad Saw melakukan poligami, secara keseluruhan adalah motif kemanusiaan, yaitu mengangkat dan melindungi perempuan serta perjuangan dakwah Islam, bukan pelampiasan hawa nafsu seksual. Satu-satunya perempuan yang dinikahi oleh nabi Muḥammad adalah 'Āisyah, sementara yang lainnya adalah janda. Nabi Muḥammad menikah dengan 'Āisyah sebagai jalan merajut hubungan kekerabatan antar umat Islam yang saat itu minoritas.⁹ Menurut Muḥammad Ali as-Shabūnî, dalam poligami Nabi terdapat hikmah yang bersifat edukatif, psikologis, ekonomis, bahkan politis.¹⁰

⁸ Akhmad Fatah, "Adopsi Pola Puisi Arab Jahili dalam al-Qur'an (Pendekatan Ilmu 'Arudh), Yogyakarta : *Jurnal Bahasa dan Sastra*, vol 1, No. 1, Juni 2017, hlm. 24

⁹ Ishlah Gusmian, *Mengapa Nabi Muḥammad Berpoligami?*, (Yogtakarta: Pustaka Marwa, 2007), cet. Ke-1, h. 143-144.

¹⁰ Muhammad 'Ali as-Shabūnî, *Rawâi'u al-Bayân Tafsîr Ayat al-Ahkâm min al-Qurân*, (Beirût: Dâr al-Fikr, t.th), hlm. 316-324.

Pada istri-istri lain, ada beberapa tujuan yaitu, nabi ingin melindungi janda dan anak yatimnya dari ancaman orang kafir. Ini terlihat pada perkawinannya dengan Saudah, Ummu Salamah, dan Ummu Habîbah; pembebasan dari tawanan perang, yaitu pada perkawinannya dengan Shafiyah binti Huyay dan menyerahkan dirinya untuk dipinang demi keluhuran agama, yaitu pernikahan nabi dengan Maimûnah binti al-Hârîts; ada juga yang karena perintah langsung dari wahyu Allah, yaitu Zainab binti Jahšî, janda dari Zaid bin Hârîtsah, anak angkat nabi Muhammad; dan ada yang karena ditawarkan kepada nabi yaitu Hafshah putri ‘Umar bin al-Khaththâb.¹¹

Kemudian ayat yang berbicara mengenai poligami QS. An-Nisâ [4] : 2-3, *asbâb an-nuzûl*-nya berkaitan dengan seorang laki-laki yang memiliki sepuluh istri bahkan lebih. Disamping sepuluh istri itu, dia juga memiliki beberapa anak yatim dalam perwaliannya. Dikisahkan bahwa laki-laki tersebut kerap mengambil kekayaan anak yatim yang berada dibawah perwaliannya itu untuk kepentingan memberikan nafkah kepada istri-istrinya yang banyak itu.¹² Pada versi lain disebutkan terdapat seorang laki-laki yang menikahi anak yatim dikarenakan menginginkan hartanya, kemudian Allah

¹¹ Ishlah Gusmian, *Mengapa Nabi Muḥammad Berpoligami?*, h. 144.

¹² Fakhr ad-Dîn ar-Râzî, *At-Tafsîr al-Kabîr*, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1985), Jilid. 5, h. 178-179.

SwT melarang hal itu.¹³ Sedangkan menurut Muḥammad Abduh, turunya ayat poligami tampaknya didasarkan pada hadits yang diriwayatkan oleh imam Al-Bukhârî yang menjelaskan tentang wali yaim yang ingin menikahi seorang gadis yatim, yang berada di peliharaannya, ia membantu dengan hartanya, lalu walinya takjub dengan harta dan kecantikannya dan ia ingin menikahnya namun tidak disertai berbuat adil dalam maharnya.¹⁴

Kemudian menurut Muḥammad Abduh, dari sisi efek yang ditimbulkan, poligami justru menimbulkan permusuhan, kebencian, dan pertengkaran antara para istri dan anak. Efek psikologis bagi anak-anak hasil poligami sangat buruk; merasa tersisih, tidak diperhatikan, kurang kasih sayang, dan dididik dalam suasana kebencian karena konflik itu. Suami suka menjadi suka berbohong dan menipu karena sifat manusia yang tidak mungkin berbuat adil.¹⁵

¹³ Jalâluddîn ‘Abd Rahmân As-Suyûthî, *Ad-Dûr al-Mantsûr fî at-Tafsîr al-Matsûr*, (Kairo: Dâr al-Hijr, 2003), h. 218.

¹⁴ Muhammad ibn Ismâîl al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, (Semarang: Maktabah wa mathbûah Thaha, t.t), jilid. 5, h. 176, bab *wa in khiftum alla tuqsithû fî al-yatâma*, no. 2314, 2557, 4208, 6450 (Lidwa Pusaka i-Software – Kitab Sembilan Imam Hadits).

¹⁵ Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr Al-Qurân al-Hakîm*, (Beirût: Dâr al-Ma’rifat, t.th), jilid. ke-4, h. 349.

B. Rumusan Masalah

1. Bagaimana Relevansi Konsep Taqdīs al-Afkār ad-Dīniy Muhammad Arkoun dengan Unsur Subjektivitas Mufassir dalam Literatur Tafsir Indonesia?
2. Bagaimana karakteristik penafsiran dalam tafsir *Jami' al Bayan 'An Ta'wil Ayyi Alqur'an*?
3. Apa yang dimaksud dengan pola sastra dalam Al-Qur'an ?
4. Bagaimana rekontruksi penafsiran Muhammad Abduh terhadap poligami dalam Kitab Tafsir Al-Manâr?

C. Tujuan

1. Memaparkan, menjelaskan dan mengetahui relevansi konsep Taqdīs al-Afkār ad-Dīniy Muhammad Arkoun dengan unsur subjektivitas mufassir dalam literatur tafsir Indonesia
2. Untuk mengetahui karakteristik penafsiran dalam tafsir *Jami' al Bayan 'An Ta'wil Ayyi Alqur'an*.
3. Mengurai maksud pola sastra dalam Al-Qur'an

4. Mengurai rekontruksi penafsiran Muhammad Abduh terhadap poligami dalam Kitab Tafsir Al-Manâr?

BAB II

AL-QUR'AN DALAM TAFSIRAN DEKONSTRUKSI ARKOUN

A. Sketsa Biografi Muhammad Arkoun

Muhammad Arkoun dilahirkan pada tanggal 1 Februari 1928 di Tourist-Mimoun, berpendudukan Berber di sebelah Timur Aljir, Aljazair.¹⁶ Ia dilahirkan ditengah-tengah keluarga Berber sederhana dan berasal dari masyarakat strata bawah, yakni pedang rempah-rempah.

Setelah menyelesaikan pendidikan dasar di desanya, Arkoun menempuh pendidikan menengahnya di kota pelabuhan Oran, yang merupakan kota utama Aljazair di bagian Barat, jauh dari desa asalnya. Pada tahun 1950-1954, ia belajar bahasa dan sastra Arab pada salah satu sekolah menengah atas di daerah pinggiran ibu kota Aljazair. Ditengah-tengah berkecamuknya perang pembebasan Aljazair dari Perancis yang berlangsung dari tahun 1954-1963, ia mendaftarkan diri sebagai mahasiswa di Paris. Sejak

¹⁶ Muhammad Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat, (Jakarta: INIS, 1994), h. 1.

saat itu, ia menetap di Perancis, dan tahun 1969 ia memperoleh gelar doktor sastra dari universitas Sorbonne, dengan disertai mengenai Humanisme dalam Pemikiran Etika Ibn Miskawaih, seorang pemikir muslim dari Persia yang wafat tahun 1030 M, yang kemudian diterbitkan dengan judul *Contribution a l'etude de l'humanisme Arabe Au Ive/Xe Seicle: Miskawayh Philosophe et Historien*.¹⁷

Arkoun nampaknya lebih banyak tinggal di dunia Barat—dalam hal ini Perancis—dari pada tinggal di tanah airnya, Aljazair, untuk mengembangkan karir akademiknya. Hal ini tidak mengherankan, karena dalam mengakses berbagai fasilitas informasi, seperti dokumentasi ilmiah dan pergaulan ilmiah yang terbuka, Perancis jauh lebih banyak dari pada Aljazair.¹⁸ Di tempat ini, tepatnya universitas Sorbonne, ia secara resmi bekerja sebagai Guru Besar Sejarah Pemikiran Islam. Ia pernah menjabat sebagai Direktur pada

¹⁷ Muhammad Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, h. 2.

¹⁸ Johan Meuleman, “Nalar Islami dan Nalar Modern: Memperkenalkan Pikiran Muhammad Arkoun”, dalam *‘Ulumul Quran*, No. 4 Vol. IV, 1992, h. 94.

Institute of Arab and Islamic Studies dan juga sebagai editor kepada *Jurnal Arabica*, sebuah jurnal ilmiah terkemuka di Prancis selama beberapa tahun. Karena reputasi akademiknya, oleh pemerintah Perancis, ia diangkat sebagai anggota legiun kehormatan Perancis (*Chevalier de La Legion d'honneur*) dan dianugrahi *des palmes academicues*, suatu gelar kehormatan Perancis untuk tokoh terkemuka di dunia universitas. Kesibukannya yang lain adalah melaksanakan kunjungan dan memberikan kuliah pada berbagai lembaga akademik di seluruh dunia.¹⁹

B. Akar Epistemologis Pemikiran Muhammad Arkoun

Secara umum bisa dikatakan bahwa corak yang paling menonjol dari pemikiran-pemikiran Arkoun adalah pepaduan unsur-unsur dari pemikiran Islam dan unsur-unsur yang berharga dalam pemikiran Barat modern. Dari Islam ia ingin membuang kejumudan serta ketertutupan yang telah menghasilkan berbagai penyelewengan dan perbudakan

¹⁹ Lukman S. Thahir, “Kritik Sakralisasi Pemikiran Keagamaan”, dalam *Tarjih*, Edisi ke 4 Juli 2002, h. 71.

dalam bidang sosial-politik; sementara dari Barat ia mengambil rasionalitas dan sikap kritisnya untuk memahami agama.

Untuk merealisasikan proyeknya ini, Arkoun banyak mengeluarkan tulisan, baik berupa buku, artikel, maupun tulisan bersama.²⁰

Dari semua karyanya itu, bisa dikatakan tujuan utama Arkoun adalah melepaskan umat Islam dari kejumudan dan krisis dalam pemikiran mereka, serta untuk menciptakan suatu pemikiran Islami yang mampu menjawab tantangan yang dihadapi umat Islam di dunia modern. Untuk sampai pada proyek yang besar ini, Arkoun banyak merujuk pada pemikiran-pemikiran Barat kontemporer, diantaranya filosof linguistik seperti Ferdinand de Saussure (ahli bahasa dari Swiss), Roland Barthers (ahli semiotika dari Perancis), Northop Frye (ilmuan kesusastraan dari Kanada), Jack Goody (antropolog dari Inggris), Pierre Boudieu (antropolog dari

²⁰ Lukman S. Thahir, “Kritik Sakralisasi Pemikiran Keagamaan”, h. 72.

Perancis), serta filosof-filosof Perancis, seperti Paul Ricouer, Michael Foucault, dan Jacques Derrida.

Dari para filosof linguistik, Arkoun mengadopsi semiotika; dari Ricouer dan Frye, meminjam pandangan mereka mengenai mitos dan agama; dari Foucault, mengambil dan menggunakan istilah-istilah “episteme”, “discours” dan “arkeologi”; sementara dari Derrida, mengambil konsep dekonstruksi, “yang tak dipikirkan” (*I’mpense*) dan “yang tak terpikir” (*I’impesable*) dan logosentrisme,²¹ bukan hanya banyak mewarnai karya-karya Arkoun, tetapi sekaligus dipakai oleh Arkoun saat menganalisis krisis pemikiran di kalangan umat Islam.

²¹ Yang dimaksud logosentrisme oleh Derrida, antara lain berarti bahwa manusia tidak mengungkapkan diri dan malah tidak dapat berpikir kecuali melalui bahasa, tradisi kebahasaan dan tradisi teks tertentu. Namun demikian, tidak berarti bahwa manusia sama sekali tidak bisa maju dalam pemikiran atau melakukan kritik terhadap pemikirannya sendiri atau pemikiran orang lain yang terdahulu. Kemajuan dan kritik dimungkinkan, namun hanya dari dalam tradisi teks atau wacana tertentu. Proses kritik dari dalam itulah yang disebut Derrida sebagai “dekonstruksi” atau pembongkaran. Pembongkaran itu akan menampakkan aneka ragam aturan yang sebelumnya tersembunyi yang menentukan teks. Untuk jelasnya, pikiran Derrida ini, lihat K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX*, (Yogyakarta: Kanisius, 1991), Jilid. II.

C. Relevansi Konsep *Taqdīs al-Afkār ad-Dīniy* dengan Unsur Subjektivitas Mufasssir

1. Konsep *Taqdīs al-Afkār ad-Dīniy*

Ide dekontruksi yang diadopsi Arkoun dari pemikiran filsafat Barat postmodern dimaksudkan untuk memisahkan dimensi historitas yang aturannya selalu berubah, dengan normativitas Al-Quran atau kegunaan Islam, yang sesuai dengan waktu dan tempat (*shālih li kulli zaman wa makān*). Ide ini dimaksudkan juga untuk melelehkan kalau tidak menghancurkan pemikiran keagamaan yang olehnya dianggap telah disakralkan oleh ummat Islam (*taqdīs al-afkār ad-dīniy*).²²

Fokus perhatian Arkoun sebelum memulai proyek besarnya, membebaskan umat Islam dari “penjara” kejumudan dan kemundurannya adalah apa yang disebutnya dengan “nalar Islam”. Dengan kata nalar ini, kurang lebih maksud Arkoun adalah cara seseorang –terutama

²² Malki Ahmad Natsir, “Dekonstruksi Arkoun Terhadap Makna Ahl al-Kitāb”, h. 64.

sekelompok orang- berpikir, memandang, menguraikan dan memahami kenyataan; sementara itu Islam disini dilihat oleh Arkoun sebagai satu gejala sosial yang memiliki matra kesejarahan yang tidak bisa ditinggalkan.²³ Pada bagian inilah Arkoun melancarkan kritiknya terhadap pola pikir sebagian umat Islam yang memandang universalitas dan kemutlakan satu nalar yang berlaku pada periode tertentu sebagai yang sesuai dan diberlakukan untuk segala ruang dan masa. Disini, struktur dan bangunan keilmuan Islam, oleh Arkoun dilihat sebagai hasil pemikiran biasa yang tidak terlepas dari kerangka ruang dan waktu.²⁴

Maka bagi Arkoun, prioritas pertama yang harus dibongkar adalah pelapisan geologi pemikiran Islam yang ter (di) bentuk secara historis, berlapis-lapis dan berlangsung lama, dan Arkoun menyebutnya sebagai “ortodoksi”.²⁵ Sebab

²³ Wildan Taufiq and Asep Suryana, *Penafsiran Ayat-Ayat Israiliyyat Dalam Al-Qur'an Dan Tafsirnya*, ed. by Eni Zulaiha and M. Taufiq Rahman (Bandung: Prodi S2 Studi Agama-Agama UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2020).

²⁴ Lukman S. Thahir, “Kritik Sakralisasi Pemikiran Keagamaan”, h. 74.

²⁵ Ortodoksi didefinisikan sebagai system kepercayaan dan representasi mitologis yang dengannya atau melaluinya, suatu kelompok social

seperti yang dianggapnya, tradisi keislaman yang tercermin dalam konsep ortodoksi ini, seperti Kalam, Fikih, dan Tasawuf tidak lain adalah merupakan hasil rumusan manusia biasa, yang tidak luput dari kepentingan dan intervensi “ideologi” tertentu yang berkembang pada saat itu, meskipun ia dibingkai dengan berbagai petikan wahyu atau hadits Nabi Saw. Kalau gugusan yang mewarnai corak dan bentuk serta isi tradisi keilmuan itu benar terhegemoni, katanya, maka tradisi itu sah saja untuk dikritisi, dibahas dan dianalisis, supaya menghasilkan tradisi yang terbuka dan pluralis yang benar-benar asli dan terlepas dari bias-bias kepentingan.²⁶

Pertanyaan yang muncul dalam benak Arkoun tentu, kenapa ortodoksi yang tercermin dalam kalam *Asy’ariyyah*, *fiqh Syafi’iyyah* dan *tasawuf Ghazaliyah*, dapat bertahan sedemikian kokoh dan tersosialisasikan secara baik ke masyarakat? Jawabannya menurut Arkoun dengan

tertentu memahami dan menghasilkan secara mereka sendiri. Selanjutnya setiap kelompok berkompetisi dengan kelompok lainnya, baik untuk memperbesar jangkauan dominasinya atau melindungi dirinya dari serangan gerakan “kaum imperialis”.

²⁶ Malki Ahmad Natsir, “Dekonstruksi Arkoun Terhadap Makna Ahl al-Kitāb”, h. 63.

framework Baratnya itu, karena ortodoksi ini dari dulu sampai sekarang selalu berkait-kelindan dengan kekuasaan politik. Arkoun mengajukan argumentasinya ini, dalam proses pelebagaan agama dalam bidang “Syari’at”. Ini menurutnya tidak hanya dilakukan oleh para kelompok “ortodoksi”, dalam hal ini ulama, tapi juga oleh penguasa yang pada saat itu besar kontribusinya bagi usaha yang disebut dengan pelebagaan agama (institutionalied religion).²⁷

Dalam fenomena *taqdīs al-afkār ad-dīniy* ini, tradisi pemikiran Islam klasik dianggap sebagai kekayaan dan kekuatan spiritual yang perlu dipertahankan tanpa harus dipertanyakan bagaimana asal-usul tradisi tersebut. Mempertanyakan tradisi berarti meragukannya bahkan bisa berarti mengingkari wujud tradisi yang selama ini dipegang dengan kokoh. Bentuk pemikiran Islam yang meliputi kalah fiqih, tasawuf adalah bentuk bangunan yang paten. Generasi sekarang tinggal mewarisi begitu saja warisan kekayaan

²⁷ Malki Ahmad Natsir, “Dekonstruksi Arkoun Terhadap Makna Ahl al-Kitāb”, h. 63.

intelektual-spiritual generasi terdahulu tanpa disertai sikap kritis, mempertanyakan bagaimana sebenarnya situasi historis yang ikut menentukan corak pemikiran Islam saat itu, dan mempertanyakan lebih lanjut relevansinya dengan tantangan sejarah serta problematika baru yang mengitari generasi sekarang. Dengan begitu tanpa disadari, tradisi pemikiran Islam itu diterima secara dogmatis dan tidak ada kreativitas yang bersifat inovatif untuk mengembangkan tradisi tersebut sesuai dengan perkembangan wilayah pengamalan manusia. Itulah sebabnya umat Islam sampai masa kini masih berada dalam satu kondisi yang disebut Arkoun sebagai ruang mental abad pertengahan; suatu kondisi yang telah dilewati Barat sejak masa *renaissance*.²⁸

2. Unsur Subjektivitas Penafsiran dalam Literatur Tafsir Indonesia

²⁸ Muhammad Arkoun, *Al-Fikr al-Islāmi*, terj. Hasyim Shalih, (London: Dar al-Saqi, 1990), h. 236-237.

a. Rezim Orde Baru Manifestasi *Inayātullah* dalam *Hidangan Ilahi Ayat-ayat Tahlil*, karya Muhammad Quraish Shihab

Buku ini merupakan kumpulan ceramah-ceramah yang disajikan Quraish pada acara *tahlilan* yang dilaksanakan di kediaman presiden Soeharto dalam rangka mendo'akan kepergian ke alam baka almarhumah Ibu Hj. Fatimah Siti Hartinah Soeharto, pada tahun 1996.²⁹ Di bagian awal, terdapat dua tulisan yang berasal dari ceramah peringatan 40 hari wafatnya Ibu Hj. Fatimah Siti Hartinah Soeharto, dan ceramah peringatan 100 hari wafatnya Ibu Hj. Fatimah Siti Hartinah Soeharto. Setelah dua tulisan ini, Quraish menafsirkan surat-surat tertentu yang biasa dibaca dalam tradisi *tahlilan*, yaitu: surat Al-Fātīhah, Al-Baqarah [2] : 1-5, ayat Kursi (Al-Baqarah [2] : 255), Al-Ikhlāsh, Al-Falaq, dan An-Nās.

Dalam menafsirkan QS. Al-Fātīhah [1] : 5, Qurasih menjelaskan tentang perbedaan antara *sunnatullah* dan

²⁹ Muhammad Quraish Shihab, *Hidangan Ilahi Ayat-Ayat Tahlil*, (Jakarta: Lentera, 1997), h. vii.

inayātullah. Yang pertama didefinisikan sebagai hukum-hukum alam dan masyarakat, seperti hukum sebab akibat, sedangkan yang kedua merupakan pertolongan Allah yang berada diluar logika hukum alam.³⁰ Uniknya, ketika menjelaskan tentang pengertian *inayātullah*, Quraish menampilkan keberhasilan presiden Soeharto dalam aksi penumpasan gerakan PKI pada 30 September 1965 sebagai salah satu bentuk *inayātullah*.

Yang menjadi persoalan dalam konteks ini, bukan pada masalah pengertian *inayātullah*, tetapi pengajuan kasus penumpasan PKI yang oleh Quraish dijadikan sebagai contoh. Padahal seperti kita tahu, sejarah tentang gerakan 30 September di Indonesia ada banyak versi. Dan dalam versi-versi itu, tidak serta merta mengangkat Soeharto sebagai pahlawan dalam penumpasan dalam pemberontakan yang dituduh dilakukan PKI itu.³¹

³⁰ Muhammad Quraish Shihab, *Hidangan Ilahi Ayat-Ayat Tahlil*, h. 41.

³¹ Islah Gusman, *Khazanah Tafsir Indonesia*, (Yogyakarta: LKiS, 2013), cet. ke-1, h. 363.

Semua itu terjadi, bisa diidentifikasi melalui asal-usul kemunculan karya tafsir ini. Sebagaimana telah dijelaskan diatas, bahwa tafsir ini berasal dari ceramah *tahlilan* dalam memperingati kematian Ibu Hj. Fatimah Siti Hartinah Soeharto. Dan pada masa-masa itu, Quraish dikenal sebagai sosok ulama yang sangat dekat dengan keluarga cendana.³²

b. Wacana Feminisme dalam Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir Al-Quran, karya Zaitunah Subhan

Tafsir Kebencian ini pada mulanya merupakan disertasi penulis yang berjudul “*Kemitrasejajaran Pria dan Wanita dalam Persepektif Islam*”, dalam rangka memperoleh gelar doktor dalam studi Agama Islam pada Program Doktor (S3) fakultas Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta.³³

³² Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, h. 364.

³³ Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir Al-Quran*, (Yogyakarta: LKiS, 1999), cet. Ke-1, h. Ix.

Kegelisahan akademik yang dibangun Zaitunah dalam buku ini mirip dengan yang dibangun Nasaruddin Umar dan Nashruddin Baidan.³⁴ Bedanya, Zaitunah mengarahkan kajiannya dengan cukup kuat pada konteks historitas Indonesia sebagai salah satu titik cakrawala dalam melihat realitas dimana perempuan ditempatkan.³⁵

Aktivitas kesehariannya, pernah menjadi ketua KPSW (Kelompok Pengembangan Studi Wanita) IAIN Sunan Ampel Surabaya, periode 1991-1995, Ketua PSW (Pusat Studi Wanita) IAIN Sunan Ampel periode 1995-1999, Ketua Divisi Hubungan Antar Organisasi Wanita ICMI Korwil Jawa Timur tahun 1995-2000, dan Pembina Kelompok Pengajian Agama Islam dan Instansi pemerintah dan BUMN serta menjadi anggota Pokja P2W Pemda Jawa Timur.³⁶

³⁴ Lihat Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Quran*, (Jakarta: Paramadina, 2001), cet. Ke-2 & Nashruddin Baidah, *Tafsir bi al-Ra'yi: Upaya Penggalian Konsep Wanita dalam Al-Quran*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), cet. Ke-1.

³⁵ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, h. 95.

³⁶ Lihat "Biodata Penulis" dalam Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir Al-Quran*.

Dilihat kesehariannya itu, Zaitunah tampil sebagai seorang perempuan yang konsern terhadap kajian dan kesetaraan gender. Tidak mengherankan jika wacana feminisme secara implisit terdokumentasikan dalam bukunya itu. Dalam menafsirkan QS. An-Nisā [4] : 11, Zaitunah mengutip pendapat Masdar F. Mas'udi yang mengatakan bahwa:

“Ayat ini dapat dipahami dengan adanya batas kuantitatif yang diberikan setelah minus yang pada dasarnya bukan merupakan nilai maksimal. Artinya, batas minimal dalam pembagian waris bagi wanita yang disebutkan oleh Al-Quran adalah bentuk minimal. Bila dalam kasus-kasus tertentu, tuntutan keadilan menghendaki, pembagian pria bisa sama dengan wanita atau bahkan wanita yang mendapat lebih banyak. Jadi, yang sangat digariskan oleh Allah bukanlah angkanya, tetapi semangat keadilan dan kemitraannya sebagai subjek yang sama-sama mewarisi setelah sebelumnya diperlakukan hanya sebagai objek yang diwariskan.³⁷

Kemudian setelah mengutip dan membenarkan pendapat dari Masdar F. Mas'udi itu, Zaitunah menyimpulkan:

³⁷ Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir Al-Quran*, h. 128.

“Dengan demikian, konsep kewarisan 2:1 ini ternyata berlatar belakang sosial ekonomi keluarga. Maka bisa dipahami bahwa tidak ada halangan untuk melakukan modifikasi terhadap ketentuan waris itu sendiri. Dalam hal ini ajaran prinsip (*qath’i*) atau normatif dalam Islam tentang “kemitrasejajaran antara pria dan wanita” tetap ditegakkan.”

Ide yang cukup provokatif ini memiliki kesamaan substansi dengan seorang feminis Muslim, Amina Wadud Muhsin ketika menjelaskan kewarisan dalam Islam. Di dalam bukunya yang berjudul, *Wanita di dalam Al-Quran*, dikatakan bahwa jika dalam keluarga terdapat seorang laki-laki, dua orang anak perempuan dan ibu yang harus dirawat dan disokong kehidupannya oleh salah seorang anak perempuannya, mengapa anak laki-laki harus menerima dengan yang lebih besar? Barangkali keputusannya tidak

akan demikian jika kita mengkaji manfaat sebenarnya harta warisan tersebut bagi orang-orang yang ditinggalkan.³⁸

c. Filosofi Jam’iyyah Persatuan Islam dalam *Tafsir bi al-Matsūr*, karya Usman Shalehuddin dan Wawan Shafwan Shalehuddin

Tafsir bi al-Matsūr merupakan kumpulan materi khutbah dan pengajian yang dibuat oleh KH. Usman Shalehuddin. KH. Wawan Shafwan Shalehuddin selaku anaknya meminta izin kepada ayahnya agar mempublikasikan materi ceramah tersebut dibukukkan. Karena menurutnya, hal ini bisa jauh lebih bermanfaat bagi khalayak banyak, terutama bagi yang tidak bisa ikut hadir dalam pengajian beliau, sehingga tidak ada yang merasa kebingungan atau salah tafsir dan persepsi.³⁹ Atas keinginan

³⁸ Amina Wadud Muhsin, *Wanita di dalam Al-Quran*, terj. Yazir Radianti, (Bandung: Pustaka, 1994), cet. Ke-1, h. 118.

³⁹ Usman Shalehuddin & Wawan Shofwan Shalehuddin, *Tafsir bi al-Ma'tsūr Tematik: Kumpulan Materi Khutbah dan Pengajian*, (Bandung: Tafakur, 2018), cet. ke-1, h. viii.

anaknyanya tersebut, KH. Usman pun akhirnya menyetujuinya, seraya mengatakan: “*Alus pisan, komo lamun bener bisa jadi bacaan keur umum jeung bahan khutbah mah, sok atuh pigawe.*” (bagus sekali, apalagi kalau benar bisa jadi bacaan untuk umum dan bahan khutbah, kerjakanlah).⁴⁰

Buku tafsir tersebut menggunakan pendekatan *tafsir bi al-matsūr* dan menggunakan metode *maudhū’ī* (tematik). Konten atau materi yang tersajikan berupa materi ibadah *mahdhah*, seperti shalat, shaum, haji, qurban, dan lainnya.

KH. Usman Shalehuddin dan KH.Wawan Shafwan Shalehuddin, keduanya merupakan aktivis dakwah ormas Persatuan Islam. Itulah mengapa tidak mengherankan jika ideologi-filosofi jam’iyyah Persatuan Islam mereka sisipkan di dalam buku tafsirnya, misalnya ketika menafsirkan QS. An-Nahl [16] : 25.⁴¹ Setelah menjelaskan terkait cara

⁴⁰ Usman Shalehuddin & Wawan Shofwan Shalehuddin, *Tafsir bi al-Ma’tsūr Tematik: Kumpulan Materi Khutbah dan Pengajian*, h. ix.

⁴¹ QS.An-Nahl [16] : 125 :

ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

Artinya : “Serulah (manusia) kepada jalan Tuhanmu dengan hikmah dan pelajaran yang baik dan bantahlah mereka dengan cara yang baik.

berdakawah, yaitu dengan *Hikmah* (hikmah), *Mauidhah al-Hasanah* (pelajaran yang baik), dan *Jādilhum billatī hiya ahsan* (bantahlah mereka dengan cara yang baik), selanjutnya dipaparkan :

Allah Swt Maha mengetahui bahwa *du'at* atau *da'iyah* itu tentu tidak memiliki kemampuan yang sama. Tidak semua mampu berceramah dan bernasehat dengan kata-kata, dengan tulisan, demikian pula dengan media-media lainnya, seperti media elektronik. Tetapi ada yang hanya mampu berdakwah dengan hartanya, tenaga kasarnya, dan lain sebagainya...Idealnya berbagai kemampuan ini disatukan dalam persatuan: persatuan rasa, persatuan suara, dan persatuan usaha, untuk mencapai keberhasilan dakwah islamiyyah yang berjam'iyah.⁴²

Ide filosofis dari konsepsi persatuan pemikiran, rasa, suara, dan usaha Islam ini diilhami oleh firman Allah Swt dalam QS. Ali Imran [3] : 103, serta sebuah hadits dari Nabi yang diriwayatkan oleh at-Tirmidzī yang berbunyi:

Sesungguhnya Tuhanmu Dialah yang lebih mengetahui tentang siapa yang tersesat dari jalan-Nya dan Dialah yang lebih mengetahui orang-orang yang mendapat petunjuk."

⁴² Usman Shalehuddin & Wawan Shofwan Shalehuddin, *Tafsīr bi al-Ma'tsūr Tematik: Kumpulan Materi Khutbah dan Pengajian*, h. 70-71.

“Kekuatan Allah itu bersama jama’ah.” Firman Allah Swt dan hadits Nabi tersebut dijadikan motto Persis dan ditulis dalam lambang Persis yang berbentuk lingkaran bintang bersudut dua belas.⁴³

d. Ideologi Islam Tradisional dalam *Raudat al-‘Irfān*, Karya KH. Ahmad Sanusi

Tafsir karya Ahmad Sanusi seperti tafsir *Malja’ ath-Thālbīn* dan *Raudat al-‘Irfān* ditulis sebagai bagian dari penyambung kepentingan Islam tradisional pesantren. Ia merupakan transmisi lisan saat pengajian yang disampaikan tidak lama setelah KH. Sanusi kembali dari pengasingannya di Batavia. Tafsir ini ditulis ke dalam teks tulisan oleh sekitar 30 santrinya.⁴⁴ Hasilnya kemudian dikumpulkan dan disalin ulang oleh penulis yang dipercaya KH. Sanusi. Setelah mendapat persejutuannya, hasil Salinan

⁴³ Shiddiq Amien, *dkk, Panduan Hidup Berjama’ah di Jam’iyyah Persis*, (Bandung: Persatuan Islam, 2014), cet. Ke-4, h. 86-87.

⁴⁴ Abdul Rahman, Badruzzaman M. Yunus, and Eni Zulaiha, *Corak Tasawuf Dalam Kitab-Kitab Tafsir Karya K.H. Ahmad Sanusi* (Bandung: Prodi S2 Studi Agama-Agama UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2020).

tulis tangan *kātib* itu kemudian diperbanyak dengan cetak batu (*litografi*) di Pesantren Gunung Puyuh Sukabumi.⁴⁵

Tafsir ini bagaimanapun tidak bisa lepas dari kepentingan KH. Sanusi akan Islam tradisional⁴⁶ dengan akar tradisionalisme pesantren yang membentuk kepribadiannya.⁴⁷ Semisal ketika menafsirkan QS. Al-Fatihah [1] : 1-7:

⁴⁵ Dadang Darmawan, *Ortodoksi Tafsir: Respons Ulama terhadap Tafsir Tamsijjatoel Moeslimien Karya K.H. Ahmad Sanusi*, Disertasi, (Jakarta: Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009), h. 117-118, sebagaimana dikutip Jajang A. Rohmana, *Sejarah Tafsir Al-Quran di Tatar Sunda*, h. 198.

⁴⁶ Kelompok ini dianggap bersebrangan dengan kalangan Islam modernis yang cenderung menolak taklid, menganjurkan ijtihad, meninggalkan mazhab dan melakukan pembaruan pemikiran keagamaan berbasis Al-Quran dan Sunnah serta melakukan pemurnian ajaran Islam dari berbagai perbuatan yang dianggap tahayul, bid'ah dan churafat (TBC). Lihat Deliar Noer, *Gerakana Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1996), cet. Ke-2, h. 103 & Howard M. Federspiel, *Kajian Al-Quran di Indonesia: Dari Mahmud Yunus Hingga Quraish Shihab*, (terj. Tajul Arifin), (Bandung: Mizan, 1996), cet. Ke-1, h. 32.

⁴⁷ Patut digaris bawahi bahwa KH. Sanusi bukanlah orang Nahdhatul Ulama (NU), karena ia memilih mendirikan ormas sendiri yaitu Al-Ittihadiyah Islamiyyah (AII) tahun 1931. Namun, seperti halnya NU, ia memproklamkan diri sebagai pembela mazhab Aswaja dengan mengakui tiga tradisi Sunnisme: teologi, fikih dan tasawuf. Beberapa kitab yang ia tulis didedikasikan untuk membela mazhab tersebut dan mengecam kelompok lain seperti kalangan Islam modernis. Lebih Lanjut lihat Dadang Darmawan, *Ortodoksi Tafsir*, h. 85.

Keterangan: (1) Diturunkan di Mekah; (2) Ayatna Fatihah tujuh ayat, kalimatna 27, hurupna 140 hurup,; (3) Hukumna maca bismillah ceuk Mazhab Syafi’I, Hanbali wajib, ceuk Mazhab Hanafi, Maliki henteu wajib; (4) Maca Fatihah ceuk Mazhab Syafi’I, Maliki, Hanbali eta wajib dina shalat, ceuk Hanafi meunang maca ayat sejen.⁴⁸

Dari kutipan tafsir diatas, tampak jelas bahwa KH. Sanusi menempuh prosedur standar yang ditetapkan oleh mazhab Aswaja yaitu mengutip pendapat mazhab yang empat. Dan ini merupakan ciri khas yang melekat pada Islam tradisional.

Berdasarkan pemaparan data-data diatas, terlihat dengan jelas banyak sekali para mufassir yang mencoba menyisipkan ideologi atau kepentingan dalam literatur tafsirnya, dan itu semua merupakan manifestasi subjektivitas dalam penafsiran. Pemaparan kongkrit diatas pun memiliki relevansi yang begitu erat dengan konsep *taqdīs al-afkār ad-dīniy* yang digagas oleh Muhammad Arkoun, bahwa ketika

⁴⁸ Ahmad Sanusi, *Raudat al-‘Irfān fī Ma’rifat al-Qurān*, (Sukabumi: Pesantren Gunung Puyuh, t.th.), Jilid. 1, h. 2, sebagaimana dikutip Jajang A. Rohmana, *Sejarah Tafsir Al-Quran di Tatar Sunda*, h. 199.

mufassir mulai menampilkan dan menonjolkan unsur subjektivitasnya, maka sakralitas pemahamannya pun akan hilang, karena pemahamannya itu sudah didominasi oleh ideologi atau kepentingan mufassir yang bersangkutan.

D. Signifikansi Penelitian

Pertama, kajian ini sangat signifikan untuk menunjukkan bahwa tafsir tidak sekedar menyampaikan nilai ajaran yang terkandung dalam Al-Qurān kepada pembacanya, tetapi juga mencerminkan proses dialektika dengan situasi sosial-kemasyarakatan yang dihadapinya. Disini teks tafsir dalam bahasa Woodward berfungsi juga sebagai sarana memberikan komentar (kritis) terhadap situasi sosial-kemasyarakatan.⁴⁹ Ia dengan kata lain merupakan cermin dari

⁴⁹ Mark R. Woodward, “Textual Exegesis as Social Commentary: Religious, Social, and Political Meanings of Indonesian Translations of Arabic Hadith Texts”, *The Journal of Asian Studies*, Vol. 52, No. 3. (Aug, 1993), h. 565. Sebagaimana dikutip oleh Roni Nugraha, *Tafsir Lokal dan Kritik Sosial: Kritik Moh. E. Hasim (1916-2009) Terhadap Kebijakan Politik Orde Baru dalam Tafsir Ayat Suci Lenyepaneun (Laporan Progress Penelitian)*, (Bandung: STAIPI Bandung, 2017), h. 5.

perubahan sosial pada zamannya.⁵⁰ Sebuah relasi antara dinamika sosial di sekitar penafsir dan karya tafsir yang diproduksinya.

Kedua, signifikansi kajian ini juga akan mempertegas bahwa penafsiran seseorang sedikit-banyaknya akan dipengaruhi oleh ideologi organisasi masyarakat yang ia anut. Karena suatu ide atau gagasan pemikiran tidak pernah lepas dari konteks historitas yang melingkupi pemikirnya. Ide atau gagasan pemikiran pasti selalu *based on historical problems*.⁵¹ Dengan demikian, pengetahuan mengenai setting historis yang melingkupi pemikirnya merupakan salah satu kerangka paradigmatis yang sangat signifikan untuk mengungkap bagaimana keterkaitan *cultural background* dengan gagasan itu diluncurkan oleh pemikirnya.

Ketiga, kita harus mampu mendudukan secara bijak dan proposional konsep *taqdīs al-afkār ad-dīniy* Arkoun ini

⁵⁰ Wan Sabri Wan Yusof, "Hamka's Tafsir al-Azhar: Qur'anic Exegesis as a Mirror of Social Change", Ph.D. dissertation, Temple University, 1997, h. 36.

⁵¹ Abdul Mustaqim, *dkk, Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002), h. 68.

dalam kerangka literatur tafsir. Dalam arti, sakralitas tafsir objektif yang merupakan wujud tafsir Al-Quran yang dilakukan mengikuti mekanisme tafsir yang sebenarnya, tetap tidak bisa dihilangkan, karena tafsir tersebut merupakan bagian integral dari Al-Quran. Berbeda dengan tafsir subjektif yang didalamnya terdapat ideologi atau kepentingan mufassir yang bersangkutan. Dengan demikian konsep *taqdīs al-afkār ad-dīniy* lebih cocok diterapkan pada tafsir yang bersifat subjektif.

BAB III

TAFSIR DAN TAKWIL TERHADAP AL-QUR'AN

A. Biografi Ibnu Jarir at-Thabari

1. Kelahirannya

Ibnu Jarir at-Thabari adalah seorang ahli tafsir terkenal dan sejarawan terkemuka. Nama lengkap at-Thabari adalah Muhammad bin Jarir bin Yazid bin Kasir bin Ghalib , Abu Ja'far at-Tabari⁵² (selanjutnya disebut dengan at-Thabari). Beliau terkadang dipanggil abu ja'far sebagaimana yang disepakati ahli sejarah, meskipun beliau tidak memiliki anak bernama ja'far karena beliau tidak menikah, akan tetapi beliau memakai kunyah karena luasnya pemahaman beliau terhadap ilmu syar'i dan terhadap sunnah Nabi SAW.⁵³ Ia di

⁵² Syamsudin bin muhammad bin ahmad bin ustman adzhabi, *Siyaru a'lam an-nubala* tahqiq :basyar bin 'awad juz 14 hlm. 267

⁵³ Muhammad zuhaili, *Al-imam at-Tabari* (Dar al-Qolam, Damaskus : 1999) hlm.27

lahirkan di Amul ibu kota Tabaristan⁵⁴, kota ini merupakan salah satu propinsi di Persia dan terletak di sebelah utara gunung Alburz, selatan laut Qazwin. Pada tahun 224/225H atau sekitar tahun 839-840.⁵⁵

At-Thabari tumbuh di kota kelahirannya Amul, dibimbing oleh ayahnya dengan sebenar-benarnya bimbingan. Ayahnya mengamatnya bahwa ia sangat memperhatikan ilmu, sehingga ayahnya mengarahkan beliau agar menghafalkan Alquran di usia yang masih muda, sebagaimana kebiasaan orang-orang muslim dalam membimbing anak-anaknya. Ayahnya pernah bermimpi bahwa at-Thabari bersama Rasulullah SAW, ia memegang keranjang yang penuh dengan batu, kemudian ia melemparnya di hadapan Rasulullah SAW, setelah itu ayahnya pun menceritakan kisah mimpinya kepada temannya, lalu temannya pun berkata : sesungguhnya

⁵⁴ Siyaru a'lam an-nubala juz 14 hlm. 267

⁵⁵ Abu Ja'far Muhammad bin Jarir at-Thabari, *Jami' al-bayan 'an takwili ayy Alquran* tahqiq : abdullah bin abdul muhsin at-Turki hlm.12

anakmu jika sudah besar akan menjadi penasihat agama Allah, menyampaikan syari'atnya. Maka semenjak itu ayahnya pun mendidik beliau dalam didikan ilmu yang ketika itu at-Tabari masih kecil.⁵⁶

At-Tabari tumbuh di rumahnya dengan ilmu dan lingkungan agamis, dia sangat semangat dalam menghafal Alquran hingga ia hafal seluruh isi Alquran ketika dia berusia 7 tahun, ia menjadi imam shalat, menulis hadits ketika umurnya belum sampai sembilan tahun. At-Tabari menguasai qiraat, memahami makna, seorang faqih di dalam menjelaskan hukum-hukum Alquran, mengetahui sunnah dan jalan-jalannya, baik yang shahih maupun yang tidak shahih, mengetahui nasikh dan mansukhnya.⁵⁷

Al-Imam at-Tabari hidup membujang, tidak menikah. Dan tidak disebutkan alasan mengapa beliau selama

⁵⁶ Al-imam at-Tabari 31

⁵⁷ Badruzzaman M. Yunus and Sofyana Jamil, *Penafsiran Ayat-Ayat Mutasyabihat Dalam Kitab Shafwah Al-Tafasir*, ed. by Eni Zulaiha and M. Taufiq Rahman (Bandung: Prodi S2 Studi Agama-Agama UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2020).

hidupnya tidak menikah, apakah karena faktor fisik, atau karena faktor harta. Alasan yang kuat ialah bahwa beliau sangat sibuk dalam mencari ilmu dan mengamalkan ilmu. Beliau melakukan perjalanan dalam mencari ilmu di dalam dan di luar negeri. Sehingga tidak ada waktu untuk beliau untuk berumah tangga.⁵⁸

2. Pendidikan

Imam at-Tabari tumbuh di tengah-tengah keluarga yang mulia, yang memberikan bimbingan keIslaman, memberikan pengetahuan dan akhlaq mulia, mengajaknya ke masjid, ke ma'had Alquran di negerinya. Beliau hafal Alquran ketika berumur tujuh tahun, kuat hafalan dan bacaannya, mengetahui hukum-hukumnya. Kemudian beliau mulai menulis hadits di usia sembilan tahun. Maka tampaklah at-Tabari kecil dengan keluasan pikirannya, dalam analisisnya. Hal ini pun diketahui oleh orang tuanya, maka mereka pun

⁵⁸ Al-imam at-Tabari 32

mengarahkannya kepada 'alim 'ulama dan sekolah-sekolah. Kedua orang tuanya menyibukan beliau dalam mencari ilmu tanpa harus berfikir tanpa harus memikirkan masalah mencari harta.⁵⁹

At-Thabari melakukan perjalanan pertama dalam mencari ilmu pada umur 20 tahun ke negeri persia pada tahun 230 H. Disanalah beliau mengambil ilmu hadits, bahasa, sejarah, tafsir dari para 'ulama persia di waktu malam dan siang. Beliau banyak mengambil hadits dari muhammad bin humaid arrazi, mutsanna bin ibrahim al-ubuli dan lain lain. Bahkan beliau menulis hadits dari Ibnu Humaid lebih dari seratus ribu hadits. Selain hadits, beliau mengambil ilmu fiqh dari abu muqatil.⁶⁰

Abu Ja'far pun melanjutkan perjalanan mencari ilmu ke negeri 'Iraq tepatnya kota madinah as-salam Baghdad sebagai ibukota daulah 'abbasiyah. Disana beliau bermaksud ingin bertemu Imam ahmad bin Hanbal, dan mengambil ilmu

⁵⁹ *Ibid* .hlm.38

⁶⁰ *Ibid* .hlm.39

darinya, tetapi al-imam Ahmad telah wafat sebelum beliau menemuinya. Maka Abu Ja'far pergi menemui 'ulama lain untuk mengambil beberapa ilmu dari mereka. Hingga beliau pun melanjutkan perjalanan ke kota Bashrah dan menemui beberapa Masyayikh disana seperti muhammad bin musa al-harasyi, 'imad bin musa al-qazaz, muhammad bin abdul a'la as-shan'ani, basyar bin mu'adz, abu al-asy'at, muhammad bin basyar bandar, muhammad bin mutsanna dan lain-lain. Kemudian beliau pergi ke kuffah untuk mengambil ilmu dari abu karib muhammad ibnu al-a'la al hamdani, hunad bin as-sarri, ismail bin musa dan lain-lain.⁶¹

Setelah abu Ja'far meninggalkan 'Iraq beliau melanjutkan perjalanan ke Syam. Negeri Syam dahulu merupakan daerah daulah Umawiyah dengan Damaskus sebagai ibu kotanya. Tradisi keilmuan masih tetap terjaga sehingga yang menjadikan alasan at-Thabari mencari ilmu di

⁶¹ Yaqut al-Hamawi ar-Rumi, *Mu'jam al-Udaba* (Dar al-garb al-Islami: Beirut, 1993) juz 5 hlm.2447

Syam. Abu ja'far mengambil riwayat Alquran dengan riwayat Syam dari Al-Abbas bin al-walid al-muqri al-bairuti.⁶²

Abu ja'far meneruskan perjalanannya ke negeri Mesir. Negeri Mesir yang pada saat itu kaya dengan 'ulama yang mewariskan keilmuan dan kebaikan. Maka sampailah beliau di Mesir pada tahun 253 H. Beliau mengambil fiqh imam malik pada murid-murid abu muhammad abdullah bin wahab yang wafat tahun 196 H. Muridmuridnya antara lain ialah, yunus bin abdul a'la, muhammad abdurrahman sa'd, dan saudara ibnu wahab. Sebagaimana beliau belajar fiqh syafi'i kepada murid-muridnya seperti rabi' bin sulaiman al maradi ,rabi' bin sulaiman al azdi al jizi ,ismail bin yahya al muzanni, , muhammad bin abdullah bin abdul hakim yang menggabungkan antara mazhab malik dan mazhab syafi'i.

At-Thabari berada di Mesir beberapa waktu, kemudian beliau kembali ke Syam untuk kembali mencari

⁶² Al-imam at-Tabari hlm.41

ilmu, kemudian kembali lagi ke Mesir pada tahun 256 H/870 M. Beliau menemui yunus bin abdu al-a'la as-sodafi untuk mengambil ilmu qiraat hamzah dan warsy. Abu ja'far pun mempelajari ilmu 'arudh di Mesir setelah ada yang bertanya padanya tentang 'arudh, maka beliau menguasainya.⁶³

Setelah melakukan rihlah 'ilmiah, Ibnu jarir meninggalkan Mesir dan hendak menuju tanah airnya, di perjalanan ia singgah di madinah as-salam Baghdad. Disana beliau menulis beberapa cabang keilmuan. Kemudian beliau kembali lagi ke Tabristan dan kembali lagi ke Baghdad. Nama beliau pun semakin terkenal karena tulisan-tulisan beliau dan pemahaman beliau. Beliau pun menetap di madinah as-salam Baghdad, disana beliau mengajar dan menulis.

Baghdad merupakan ibukota 'abbasiyah yang di dalamnya terdapat banyak 'ulama, fuqoha, udaba, ahli nahwu.

⁶³ *Ibid*, hlm.42

Maka at-Thabari pun pergi menemui mereka, mengambil ilmu dari mereka dan memberikan ilmu pada mereka.⁶⁴

3. Guru-guru yang terkenal

Ibnu Jarir mengambil ilmu kepada guru-gurunya yang utama seperti ilmuhadits, fiqih, qiraat, bahasa. Guru-guru beliau tersebut tersebar di beberapa negara seperti 'Iraq, Syam, Mesir, Hijaz. Guru-guru beliau antara lain :

- a. Ibrahim bin sa'id al-baghdadi al-jauhari, penulis kitab musnad akbar.
- b. Ibrahim bin abdullah, abu ishaq abbas al-kufi (Ibnu jarah)
- c. Ibrahim bin musa abu ishaq ar-razi al-farra yang terkenal dengan as-sagir.
- d. Ahmad bin abd ar-rahman bin wahab al-misri abu 'ubaidullah, al-hafiz seorang muhaddits

⁶⁴ *Ibid*, hlm.43

- e. Ahmad bin manya' bin abd ar-rahman al-bagawi, abu ja'far al-asomi, alhafiz, beliau penulis kitab musnad hadits.
- f. Ar-rabi' bin sulaiman al-maradi al-misri, seorang muhaddits, faqih kabir, sahabat imam syafi'i.
- g. Al-Abbas bin ja'far bin abdillah bin zabraqan al-baghdadi
- h. Al-Abbas bin muhammad bi hatim al-baghdadi abu al-fadl ad-duwari
- i. 'Abdu ar-rahim bin abdullah bin abd ar-rahim bin sa'id, abu sa'id (ibnu al-baraqi) seorang perowi di dalam sirah ibnu hisyam.
- j. 'Ali bin harb bin muhammad bin 'ali bin hayyan abu al-hasan, al-muhaddits, ats-siqah, al-adib.
- k. Muhammad bin hatim bin sulaiman az-zimmi al-muaddib, seorang muhaddits.

- l. Muhammad bin abdullah bin abdul hakim al-misri, syaikhul islam abu abdullah al-misri al-faqih
- m. Muhammad bin abdu al-a'la as-san'ani (ibnu abd al-a'la)
- n. Muhammad bin manshur at-thusi, al-hafiz al-qudwah syaikh al-Islam abu ja'far at-thusi
- o. Yunus bin abd al-a'la in maisarah bin hafs bin hayyan, syaikh al-Islam, abu musa as-shadafi al-misri al-muqri al-hafiz.⁶⁵

4. Murid murid yang terkenal

- a. Ahmad bin kamil bin khalaf, abu bakr al-baghdadi
- b. Ahmad bin musa bin al-abbas bin mujahid at-tamimi al-hafiz abu bakr bin mujahid al-baghdadi.

⁶⁵ Jami' al-bayan 'an takwili ayy Alquran juz 1 hlm.20-36

- c. Sulaiman bin ahmad bin ayyub al-lakhmi abu al-qasim at-Thabrani al-hafiz ats-tsiqah, penulis 3 kitab ma'ajim, yaitu *mu'jam as-shagir*, *mu'jam al-ausath* dan *mu'jam al-kabir*.
- d. 'Abdullah bin 'ad bin abdullah al-jurjani, abu ahmad, al-hafiz, al-Mutqin, penuls kitab *al-kamil fi al-jarh wa at-ta'dil*.
- e. Muhammad bin abdillah abu al-fadl asy-syaibani al-kufi.
- f. Mukhollid bin ja'far bin mukhollid, abu 'ala ad-diqaq, al-farisi.⁶⁶

5. Karir Keilmuan

Abu ja'far at-Thabari tidak menguasai satu bidang ilmu, bahkan beliau menguasai beberapa cabang ilmu syariah dan bahasa, bahkan beliau merupakan imam di masing-masing ilmu tersebut. At-Thabari merupakan imam di bidang hadits dan 'ulum hadits, belau banyak mendengar hadits dari

⁶⁶ *Ibid*, hlm. 36-40

guru-guru Bukhari dan Muslim. An-Nawawi menganggapnya berada di tabaqat tirmidzi dan an-nasa'i.

Abu ja'far at-Thabari imam di dalam ilmu Qiraat dan 'ulum Alquran, beliau mampu menghafal Alquran ketika masih kecil, kemudia mengumpulkan qiraat, lalu memilih qiraat untuk dirinya. Beliau kemudian menulis kitab tentang Qiraat. Selain qiraat beliau belajar dan mengajar tafsir, kemudian mengarang kitab tafsir Alquran yang dinamakan *jami' al-bayan 'an takwili ayy Alquran*, sehingga beliau terkenal dengan sebutan imam para mufassir atau syaikhnya para mufassir.

Ibnu jarir at-Thabari terkenal sebagai imam di bidang ilmu tarikh atau sejarah, beliau merupakan syaikhnya para sejarawan, beliau menulis kitab yang besar *Tarikh ar-rusul wa al-muluk*, dan beliau menulis kitab tarikh rijal dari sahabat sampai tabi'in hingga sampai gurunya dan menamakannya *badzi al-mudzayyal*.

At-Tabari juga menguasai ilmu bahasa arab berupa ilmu ma'ani, bahasa, nahwu, sharaf, 'arudh, bayan. Beliau juga menguasai filsafat, mantiq, jadal, dan beliau memiliki catatam tentang ilmu kedokteran, al-jabar, riyadiyat, dan mampu membuat nadzam dan sya'ir.

Abu Ja'far at-Tabari menguasai ilmu ushul ad-din, tauhid, ilmu kalam dan mempunyai kitab yang membahas tentang ilmu-ilmu di atas. Beliau seorang 'alim hadits, hafiz al-muhaddis, menulis kitab-kitab di ilmu hadits dan mustalahnya. Beliau menguasai ushu al-fiqh, qowaid ijtihaad dan istinbath, dan memiliki tulisannya. Beliau pun memiliki ilmu akhlaq, pendidikan, dan memiliki tulisannya.⁶⁷

Karena keilmuan beliau yang merata banyak 'ulama yang memuji beliau diantaranya ialah :

⁶⁷ Al-imam at-Tabari hlm. 46-47

1. Telah berkata muhammad bin ishaq bin huzaimah : aku tidak mengetahui di kolong permukaan bumi ini yang lebih berpengetahuan daripada Ibnu jarir at-Thabari.⁶⁸
2. Telah berkata husain bin 'ali at-tamimi : ketika aku pulang dari baghdad ke naisabur, Ibnu huzaimah bertanya padaku, lalu ia berkata: apa yang kau dengar di baghdad? maka akupun menyebutkan sekelompok orang yang aku mendengar dari mereka, lalu ia bertanya lagi : apakah kau dengar sesuatu dari Ibnu jarir at-Thabari? aku menjawab, tidak, lalu ia (ibnu khuzaimah) berkata : kalaulah kau mendengar darinya maka itu lebih baik dari sekelompok orang yang telah kau dengar tadi, maka itu lebih baik bagimu.⁶⁹
3. Telah berkata Syaikh al-Islam Ibnu Taimiyah : adapun tafsir-tafsir yang ada di tangan manusia, maka yang paling shahih yaitu tafsir muhammad bin jarir at-Thabari, karena di dalamnya menyebutkan perkataan-perkataan

⁶⁸ *Ibid*, hlm. 49

⁶⁹ Jami' al-bayan 'an takwili ayy Alquran juz 1 hlm.15

ulama salaf dengan sanad yang tsabit, tidak ada bid'ah, dan tidak menuqil dari yang tertuduh dusta seperti muqatil bin bakir dan al-kalbi.⁷⁰

4. Telah berkata abu 'ali al-hasan bin 'ali al-ahwazi al-muqri : Abu ja'far at-Thabari seorang 'alim di bidang fiqh, hadits, tafsir, nahwu, lugoh dan 'arudh dan beliau memiliki tulisan-tulisannya yang telah ditulis di kitab-kitab beliau.
5. Telah berkata ibnu nadim : Beliau mengetahui sanad-sanad tinggi di mesir, syam, 'iraq. kufah, basrah, ray. Beliau mutqin di semua cabang ilmu : ilmu Alquran, nahwu, sya'ir, bahasa, fiqh dan beliau banyak menghafalkannya.⁷¹

6. Karya Tulis

At-Thabari mengarang kitab cukup banyak, diantara yang terkenal ialah :

⁷⁰ *Ibid*, hlm. 15

⁷¹ Al-imam at-Tabari hlm.49

1. *Jami' al-bayan fi tafsir Alquran*
2. *Tarikh al-umam wa al-muluk wa akhbaruhum*
3. *Al-adab al-hamidah wa al-akhlaq nafisah*
4. *Tarikh ar-rijal*
5. *Ikhtilaf al-fuqoha*
6. *Tahzib al-atsar*
7. *Kitab al-basit fi al-fiqh*
8. *Al-jami' fi al-qiroat*
9. *Kitab at-tabsir fi al-usul.*⁷²

7. Kewafatan

Allah SWT memberkahi hidup abu ja'far at-Thabari, beliau hidup selama 86 tahun di jalan ilmu dan ketika menyebarkannya, pahalanya berlipat ganda yang mana orang tidak mengetahuinya kecuali Allah SWT, pasti akan tercatat

⁷² Manna al-Qattan, *Mabahis fi 'ulum Alquran* (Al-Haramain: Riyadh) hlm.385

abadi di dalam sejarah, namanya akan selalu diucapkan, dan ilmunya bermanfaat bagi manusia sampai hari kiamat.

Abu ja'far wafat di kota Baghdad pada tahun 310 H, tetapi ada yang berkata pada tahun 311 H dan 316 H, Allah yang maha mengetahui dan maha menghukumi, tahun-tahun yang disebutkan semuanya adalah hari-hari milik Allah.⁷³

Ibnu Katsir berkata : ketika beliau wafat, orang-orang berkumpul dari penjuru-penjuru kota Baghdad, mereka menyolatkannya, menguburkannya, dan ada pula yang berdatangan ke kuburannya kemudian menyolatkannya.⁷⁴

B. Karakteristik Penafsiran

Salah satu karya beliau di bidang tafsir ialah tafsir dinamakan *jami' al-bayan 'an takwili ayy Alquran* atau disebut juga tafsir at-Thabari. Tafsir ini merupakan diantara tafsir yang paling masyhur, bahkan ia merupakan induknya

⁷³ mu'jam al-udaba juz 5 hlm.2469

⁷⁴ Abu al-Fida al-hafiz Ibnu Katsir ad-Dimasyqi, *al-bidayah wa an-nihayah* (Dar al-Kutub al-'ilmiah :Beirut, 2015) jilid 6, juz 11 hlm. 157-158

tafsir, karena tafsir sebelum zaman Ibnu Jarir tidak ditulis, hanya berupa riwayat-riwayat saja. Maka datanglah tafsir at-Thabari, yang tercantum di dalamnya aspek-aspek kebahasaan, *tarjih*, disebutkan kaidah-kaidah bahasa dan istinbatnya, dan disebutkan sya'ir-sya'ir Arab atas makna lafadz.⁷⁵

Belum pernah nampak sebelum kitab tafsir at-Thabari yang lebih besar, terhimpun, dan lebih kokoh, begitulah perkataan para 'ulama karena belum pernah ditulis kitab yang semisal dengan kitab beliau ini.⁷⁶

Tafsir At-Thabari ini terdiri dari 30 jilid, masing-masing berukuran tebal. Pada mulanya tafsir ini pernah hilang, namun kemudian Allah menakdirkan muncul kembali ketika didapatkan satu naskah manuskrip tersimpan dalam penguasaan seorang *amir* yang telah mengundurkan diri, Amir Hamud bin 'Abdur Rasyid, salah seorang penguasa Nejd. Tidak lama kemudian kitab tersebut diterbitkan dan

⁷⁵ al-mufasssirun hlm.401

⁷⁶ Musa'id musmim 'ali ja'far, *Manahij al-Mufasssirin* (Dar al-ma'rifah, 1980) hlm.54

beredar luas sampai ditangan kita, menjadi ensiklopedi kaya tentang tafsir bil ma'tsur.

Tafsir at-Thabari adalah tafsir yang paling tua yang sampai kepada kita secara lengkap. Sementara tafsir-tafsir yang mungkin pernah ditulis orang sebelumnya tidak ada yang sampai ke kita kecuali hanya sedikit sekali. Itu pun terselip dalam celah-celah tafsir at-Thabari tersebut.⁷⁷

Menurut as-Suyuti kitab tafsir Muhammad bin jarir at-Tahabari ini adalah tafsir paling besar dan luas. Di dalamnya ia mengemukakan berbagai pendapat dan mempertimbangkan mana yang paling kuat, serta membahas *i'rab* dan *istinbath*. Karena itulah ia melebihi tafsir-tafsir karya para pendahulu, Imam Nawawi berkata, umat telah sepakat bahwa belum pernah disusun sebuah tafsir yang sama dengan tafsir at-Thabari.⁷⁸

⁷⁷ *Mabahis fi 'ulum Alquran* hlm.363

⁷⁸ Jalal ad-din abdu ar-Rahman as-Suyuti,*Al-Itqan fi 'ulum Alquran*,(Dar al-Hadits, Qohiroh,2006) jilid 2 hlm.488

Tafsir at-Thabari ini memiliki manhaj khusus, menyebutkan ayat atau ayat-ayat Alquran, kemudian menafsirkannya dengan menyebutkan pendapat-pendapat paling masyhur yang dikemukakan oleh para sahabat, tabi'in yang terdahulu di dalam tafsirnya, kemudian membawakan riwayat-riwayat yang lain yang bervariasi derajatnya pada ayat seluruhnya atau pada sebagiannya. Beliau juga membawakan perbedaan qiraat, perbedaan di dalam takwil, kemudian mengambil yang paling kuat antara riwayat-riwayatnya, kemudian berpindah pada ayat lain. maka manhaj beliau ini ialah : penyajian, pengkritikan dan pemilihan pendapat yang kuat.⁷⁹

C. Sistematika dan Metode Penafsiran

Di dalam menyusun tafsirnya,ath-Thabari mengacu pada *tartib mushafi*. Dalam sistematika ini, beliau menguraikan penafsirannya berdasarkan urutan ayat dan

⁷⁹ Al-Imam at-Thabari hlm.122

surah di dalam mushaf al-Qur'an. Beliau memakai metode tahlili. Metode tahlili yaitu dengan menafsirkan al-Qur'an secara keseluruhan dari awal surat al-Fatihah sampai akhir surat an-Nas, dengan menjelaskan sebab turunnya ayat, menjelaskan kalimat asing, mengi'rab, menjelaskan kalimat global.⁸⁰ Kemudian beliau menyajikan dalam tafsirnya ayat Alquran, hadis Nabi SAW, perkataan sahabat, perkataan tabi'in, israiliyat, dan aspek bahasa, maka tafsir beliau ini dinamakan tafsir bi al-*ma'tsur*.

Berikut merupakan metode yang digunakan oleh ath-Thabari dalam tafsirnya:

1. Menempuh jalan tafsir dan atau ta'wil. Ketika akan menafsirkan suatu ayat, at-Thabari selalu mengawali dengan kalimat القول في تأويل قوله تعالى. Kemudian, barulah menafsirkan ayat tersebut.
2. Menafsirkan al-Qur'an dengan sunah/hadis dengan menyertakan sanad. Ath-Thabari dalam menafsirkan suatu

⁸⁰ Musa'id bin Sulaiman at-Thayyar, *Fushul fi ushul at-Tafsir* (Dar Ibnu Jauzi:Riyadh,1999)hlm.19

ayat selalu menyebutkan riwayat-riwayat dari para sahabat beserta *sanadnya*.

3. Melakukan kompromi antar pendapat bila dimungkinkan, sejauh tidak kontradiktif dari berbagai aspek termasuk kesepadanan kualitas *sanad*.
4. Pemaparan ragam *qira'at* dalam rangka mengungkap makna ayat. Ath-Thabari juga menyebutkan berbagai macam *qira'at* dan menjelaskan penafsiran dari masing-masing *qira'at* tersebut serta menjelaskan *hujjah* dari ulama *qira'at* tersebut.
5. Menggunakan cerita-cerita *Israiliyat* untuk menjelaskan penafsirannya yang berkenaan dengan sejarah. Ath-Thabari dalam penafsiran Alquran yang berkenaan dengan sejarah menggunakan cerita-cerita *Israiliyat* yang diriwayatkan dari Ka'ab al-Ahbar, Wahab ibn Munabbih, Ibn Juraij dan lain-lain.
6. Mengeksplorasi syair dan prosa Arab lama ketika menjelaskan makna [kata](#) dan kalimat.
7. Berdasarkan pada analisis bahasa bagi [kata](#) yang riwayatnya diperselisihkan. Ketika ath-Thabari mendapati kata dalam suatu ayat ada perselisihan antar ulama nahwu,

beliau menjelaskan kedudukan kata tersebut menurut tiap-tiap mazhab dengan memperhatikan aspek *i'râb* dengan proses pemikiran analogis untuk *ditashîh* dan *ditarjih* serta menjelaskan penafsirannya.

8. Menjelaskan perdebatan di bidang *fiqh* dan *ushul fiqh* untuk kepentingan analisis dan *istinbath* hukum. Ath-Thabari selalu menjelaskan perbedaan pendapat antar mazhab *fiqh* tanpa mentarjih salah satu pendapat dengan pendekatan ilmiah yang kritis.
9. Menjelaskan perdebatan di bidang akidah. Terkait dengan ayat-ayat yang berhubungan dengan masalah akidah, ath-Thabari menjelaskan perbedaan pendapat antar golongan.⁸¹

D. Implementasi Penafsiran

Menurut Dr. A Hasan Asy'ari Ulama'i ada 5 rujukan (*mashadir*) at-Tabari dalam menafsirkan ayat, antara lain: al-Qur'an itu sendiri , Riwayat atau hadits baik yang *marfu'*,

⁸¹ Muhammad Husain Adz-Zahabi, *At-tafsir wa al-mufasssirun* (Dar al-Hadits:Qohiroh,2005) jilid 1,hlm.186-192

mauquf, maupun *maqtu'*, ilmu *lughah* (bahasa Arab) seperti ilmu nahwu, syair-syair kuno, dan ilmu *qiro'at*.⁸²

Di bawah ini akan dipaparkan contoh penafsiran Ibnu Jarir berdasarkan rujukan-rujukan (*mashadir*) di atas dan akan dipaparkan contoh penafsiran beliau yang menggunakan riwayat israiliyat.

1. Menafsirkan ayat dengan ayat Alquran itu sendiri : contohnya dalam menafsirkan surat al-An'am ayat 82 beliau tafsirkan dengan surat Luqman ayat 13 dengan berlandaskan riwayat dari Rasulullah SAW. Beliau mengemukakan terlebih dahulu ayat lalu menyajikan beberapa riwayat tentang makna *dzulm*, yang pada akhirnya *ditarjih* at-Thabari dengan *merajihkan* riwayat Ibn Mas'ud yang mengemukakan makna tafsir *dzhulm* tersebut ada pada kalimat Luqman *inna asy sirka ladhulmun'adhim*.⁸³

⁸² Srifariyati, *Manhaj Tafsir Jami' al-Bayan karya Ibnu Jarir at-Thabari*, Jurnal Madaniyah, Volume 7 Nomor 2 Edisi Agustus 2017

⁸³ lihat jami' al bayan 'an takwili ayy Alquran jilid 9, hlm.367-378

2. Menafsirkan ayat dengan riwayat hadits baik yang marfu, mauquf maupun maqtu. contohnya ialah ketika beliau menafsirkan ayat pertama surat An-naba tentang kalimat **عَنِ النَّبِّ الْعَظِيمِ**, beliau menyajikan riwayat-riwayat tentang makna "berita yang agung" tersebut antara lain :

حدثني محمد بن عمرو، قال: ثنا أبو عاصم، قال: ثنا عيسى، وحدثني الحارث، قال: ثنا الحسن، قال: ثنا ورقاء، جميعا عن ابن أبي نجيح، عن مجاهد، في قول الله: (عَنِ النَّبِّ الْعَظِيمِ) قال: القرآن. وقال آخرون: عني به البعث.

حدثنا بشر، قال: ثنا يزيد، قال: ثنا سعيد، عن قتادة، في قوله: (عَنِ النَّبِّ الْعَظِيمِ) وهو البعث بعد الموت. حدثنا ابن حميد، قال: ثنا مهران، عن سفيان، عن سعيد، عن قتادة (عَنِ النَّبِّ الْعَظِيمِ) قال: النبأ العظيم: البعث بعد الموت.

حدثني يونس، قال: أخبرنا ابن وهب، قال: قال ابن زيد، في قوله: (عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ عَنِ النَّبَاِ الْعَظِيمِ الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ) قال: يوم القيامة؛ قال: قالوا هذا اليوم الذي تزعمون أنا نحيا فيه وآباؤنا، قال: فهم فيه مختلفون، لا يؤمنون به، فقال الله: بل هو نبأ عظيم أنتم عنه معرضون: يوم القيامة لا يؤمنون به.

Ibnu jarir membawakan pendapat tabi'in yaitu mujahid yang mengatakan bahwa berita agung tersebut maknanya Al-Quran, lalu Qotadah yang mengatakan maknanya ialah kebangkitan setelah mati, sedangkan Ibnu Zaid mengatakan berita agung itu bermakna hari kiamat.⁸⁴

3. Menafsirkan ayat dengan membahas aspek bahasa. contohnya ialah ketika beliau membahas kalimat '*fidyatu tha'amu miskin*' (Qs Al-Baqarah ayat 184) Dalam rangka

⁸⁴ *Ibid*, jilid 24 hlm. 6

mentarjih dua pendapat ahli *qiraat* pada bacaan “*fidyatu tha’amu miskin*”, kelompok *quraa* Madinah membaca *fidyah* diidhafatkan kepada kata *tha’am* sehingga berbunyi *fidyatu tha’ami*, sementara *quraa* Irak membaca *fidyatun* dengan *ditanwin* dan merafa’kan *tha’am* yang berkedudukan sebagai *ibanah*, kemudian at-Thabari mentarjih:

قال أبو جعفر: وأولى القراءتين بين الصواب قراءة من قرأ "فدية طعام" بإضافة "الفدية" إلى "الطعام"، لأن "الفدية" اسم للفعل، وهي غير "الطعام" المفديّ به الصوم.

وذلك أن "الفدية" مصدر من قول القائل: "فديت صوم هذا اليوم بطعام مسكين أفديه فدية"، كما يقال: "جلست جلسة، ومشيئت مشية". "والفدية" فعل، و"الطعام" غيرها. فإذا كان ذلك كذلك، فبيّن أن أصحّ القراءتين إضافة "الفدية" إلى "الطعام"، وواضح خطأ قول من قال: إن ترك إضافة "الفدية" إلى الطعام، أصح في المعنى، من أجل أن "الطعام" عنده

هو "الفدية". فيقال لقائل ذلك: قد علمنا أن "الفدية" مقتضية مفدياً، ومفدياً به، وفدية. فإن كان "الطعام" هو "الفدية" "والصوم" هو المفديّ به، فأين اسم فعل المفدي الذي هو "فدية" إنّ هذا القول خطأ بين غير مشكل.⁸⁵

Abu Ja'far menganggap pendapat yang paling kuat ialah pendapat yang mengidofahkan *fidyah* kepada *tha'am*, sehingga *fidyah* tidak dibaca tanwin.

4. Mentafsirkan ayat dengan membawakan sya'ir arab, contohnya ialah ketika menafsirkan Qs Al-Baqarah ayat 22. Kata **اندادا لله تجعلو فلا** dalam kalimat **اندادا** diartikan oleh Abu Ja'far (at-Thabari) sebagai bentuk jamak dari **ال** dan kata **الند** berarti **والمثل العدل** sebagaimana Hasan ibn Tsabit dalam sebuah syair menyebutkan **أتهجوه و لست له بند فشرکہما**

⁸⁵ *Ibid*, jilid 3 hlm.181

الخير كما الفداء yang artinya : "Memang kamu akan menyerangnya, sementara kamu tidak sepadan dengannya, yang terburuk dari kalian berdua sebagai tebusan bagi yang terbaik".

5. Menafsirkan ayat dengan menyajikan riwayat-riwayat yang mempermasalahkan masalah qiraat. contohnya ketika membahas Qs al-kahfi ayat 94 tentang masalah bacaan *yajuj* dan *majuj*:

وقوله (إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ)
اختلفت القراء في قراءة قوله (إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ)
(فقرأت القراء من أهل الحجاز والعراق وغيرهم)
إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ (بغير همز على فاعول من
يججت ومججت، وجعلوا الألفين فيهما زائدتين ،
غير عاصم بن أبي النجود والأعرج، فإنه ذكر أنهما
قرأ ذلك بالهمز فيهما جميعاً، وجعلا الهمز فيهما من
أصل الكلام، وكانهما جعلاً يَأْجُوجَ: يفعلون من
أججت، ومَأْجُوجَ: مفعول.

والقراءة التي هي القراءة الصحيحة عندنا،
أن (ياجُوحَ وماجُوجَ) بألفٍ بغيرِ همزٍ لإجماعِ الحجةِ
من القراءِ عليه، وأنه الكلامُ المعروفُ على ألسنِ
العربِ ؛⁸⁶

Dalam masalah bagaimana membaca *yajuj* dan *majuj* apakah dengan hamzah menjadi *ya'juj* wa *ma'juj* ataukah tanpa hamzah *yajuj* wa *majuj*, maka dalam hal ini beliau menyajikan qiraat ahli hijaz dan 'iraq yang mengatakan tanpa hamzah, kecuali 'ashim bin najud dan al-a'raj yang membaca dengan memakai hamzah. Kemudian Ibnu jarir mengungkapkan qiraah yang shahih ialah dengan memakai alif saja tanpa hamzah, disebabkan ijma para ahli qiraat yang sudah menjadi hujjah, dan karena kalimat tersebut *ma'ruf* di lisan orang arab.

6. Menafsirkan dengan membawakan riwayat *israiliyat*, contohnya ialah ketika Ibnu jarir menafsirkan atau

⁸⁶ *Ibid*, jilid 15, hlm 388

,emjelaskan siapakah dzul qornain di dalam Qs al-Kahfi ayat 94

ذكر من قال ذلك، وذكر صفة اتباع ذي القرنين
الأسباب التي ذكرها الله في هذه الآية، وذكر سبب
بنائه للردم: حدثنا ابن حميد، قال: ثنا سلمة، قال:
ثنا محمد بن اسحاق، قال: ثني بعض من يسوق
أحاديث الأعاجم من أهل الكتاب، ممن قد أسلم، مما
توارثوا من علم ذي القرنين، أن ذا القرنين كان
رجلا من أهل مصر اسمه مرزبا بن مردبة اليوناني،
من ولد يونن بن يافث بن نوح.⁸⁷

Beliau membawakan riwayat israiliyat dari ahli kitab yang sudah masuk Islam, ia mengatakan bahwa Dzul Qornain adalah seorang laki-laki dari Mesir bernama Marzaba bin Mardabah al-Yunani, anak dari yunan bin yafits bin Nuh AS.

⁸⁷ *Ibid* ,jilid 15, hlm.389 , At-tafsir wa al mufasssirun, jilid 1, hlm.188

BAB IV

DIMENSI SASTRA DALAM AL-QUR'AN

A. Definisi Sastra dalam Al-Qur'an

Al-Qur'an menunjukkan keagungannya dengan bukti-bukti keilahian-Nya. Al-Qur'an telah menantang para penyair pada masa lalu untuk dapat membuat sebagaimana al-Qur'an, namun mereka gagal dalam membuktikannya. Allah SWT berfirman :

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ
مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

23. Dan jika kamu (tetap) dalam keraguan tentang Al Quran yang Kami wahyukan kepada hamba Kami (Muhammad), buatlah satu surat (saja) yang semisal Al Quran itu dan ajaklah penolong-penolongmu selain Allah, jika kamu orang-orang yang benar. (QS. Al-Baqarah [2] : 23)

Sehingga Al-Qur'an menceraikan-beraikan semua norma keunggulan sastra yang pernah dikenal bangsa Arab. Setiap

ayat al-Qur'an memenuhi semua norma keindahan sastra yang mereka kenal, bahkan mengunggulinya. Oleh karena itu, al-Qur'an mampu memperdaya lawan-lawanya begitu ayatnya dibacakan. Bacaanya sangat mempesona dan mengangkat mereka ke puncak tertinggi kenikmatan sastra. Itulah mengapa bangsa arab menganggap al-Qur'an sebagai mukjizat, sehingga mereka mengakui asal-usul kelahirannya, dan tunduk kepada perintah-Nya.⁸⁸ Sehingga tiada kata bagi penulis selain mendefinisikan bahwa yang dimaksud dengan sastra dalam al-Qur'an ialah mukjizat yang Allah ciptakan pada setiap lafadz serta maknanya, karena sebenarnya Al-Qur'an diatas definisi sastra itu sendiri, Al-Qur'an berada di atas bahasa arab itu sendiri, meskipun Allah turunkan al-Qur'an dengan *lisan arabiyyah*.

B. Produk sastra pada Masa Permulaan Islam

Syair atau madh, merupakan tren yang berkembang pada masa sebelum atau sampai permulaan islam yang

⁸⁸ Ida Latifatl Umroh, "Keindahan Bahasa Al-Qur'an dan Pengaruhnya terhadap Bahasa dan Sastra Arab Jahili", Lamongan : *Universitas Islam Darul Ulum*, tt, hlm. 51

berkembang begitu pesat. Mengingat keagungan bahasa pada saat itu sedang menjadi senjata ketenaran para penyair. Banyak sekali produk sastra pada masa itu, di antaranya :

1. Sastra Puisi

Puisi pada permulaan Islam mempunyai beberapa tujuan yang berbeda dengan masa jahiliah, jika pada masa jahiliah tema-tema puisi berkisar tentang *tasybih/ghazal*, *hamasah/fakhr*, *madh*, *rosta'*, *hija'*, *i'tidhar*, *wasf* dan *hikmah*, maka tema-tema puisi pada masa permulaan Islam adalah sebagai berikut:

- a. Menyebarkan akidah Islam serta penetapan hukum-hukumnya, dan anjuran bagi kaum muslimin untuk mengikutinya terutama pada zaman Nabi dan Khulaf al-Rasyidin.
- b. Dorongan untuk berperang dan mendapatkan persaksian disisi Allah

karena menegakan kalimatullah, yaitu pada masa krisis dalam perang dalam menaklukan kota-kota di sekitar jazirah Arab.

- c. *Al-Hija'*, yaitu mula-mula untuk membela agama islam, menyerang orang-orang Arab musyrik dimana caci maki tersebut tidak melanggar batas-batas keperwiraan dan telah mendapat ijin Nabi.
- d. *Madh* (pujian). Pada mulanya, agama islam menghendaki sedikit sekali bait syair pujian/*madh*. Tetapi setelah khulafa al-Rasyidin dikembangkan, *madh* adalah suatu hal yang penting sebagai tiang Negara dan untuk memperkokoh kedudukan khalifah.⁸⁹

2. Natsr (Prosa)

⁸⁹ Ahmad Hashimi, *Jawahir al-Adab* (Beirut : Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003), hlm. 286-287

Sebagaimana definisi prosa itu sendiri merupakan karangan bebas yang tidak terikat oleh banyaknya baris, banyaknya suku kata dalam setiap baris serta tak terikat oleh irama dan rimanya seperti dalam puisi.⁹⁰ Namun pada prosa Arab pada masa itu berkembang beberapa jenis prosa, yakni : *Khutbah, Kitabah dan matsal*. Dan pada masa ini pula kejayaan puisi tergeser oleh prosa, terutama *Khutbah*. Hal tersebut disebabkan oleh beberapa faktor, yaitu :

1. Semangat menyebarkan syi'ar Islam
2. Pengaruh al-Qur'an dan al-Hadits terhadap kefasihan sastra Arab.
3. Berkembangnya diskusi antar masyarakat dalam berbagai

⁹⁰ Dirfantara Hairudin dan Kartika Digna Radmila, “ Hakikat Prosa dan Unsur-Unsur Cerita Fiksi”, Makasar : *Universitas Muslim Indonesia*, tt,

pembahasan baik sosial politik, pendidikan dan sebagainya.

4. Penjelasan kebijakan politik dan hukum khalifah.⁹¹

Pada masa ini, oran Arab sudah mengenal tulisan, karena transaksi perdagangan memerlukan pencatatan.

C. Pola Sastra dalam Al-Qur'an

Sebagaimana definisi dari pola itu sendiri menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia, bahwa yang dimaksud dengan pola ialah sistem kerja atau cara kerja sesuatu⁹², sedangkan menurut kamus Antropologi, yang dimaksud dengan pola ialah rangkaian unsur-unsur yang sudah kokoh mengenai suatu gejala dan dapat dipakai sebagai contoh dalam menggambarkan atau mendeskripsikan gejala itu

⁹¹ Wildana Wirgadinata dan Laily Fithriani, *Sastra Arab dan lintas Budaya* (Malang : UIN Malang Press, tt), hlm. 259

⁹² Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta : Balai Pustaka, 2002), hlm. 885

sendiri.⁹³ Sementara komponen sastra dalam al-Qur'an berwujud teks yang benar-benar hidup. Seakan pembaca menyaksikan dan merasakan langsung apa yang dibaca dalam kehidupannya.

Bangsa Arab sangat menikmati keindahan ayat-ayat al-Qur'an, mereka seakan hanyut dengan keindahan sastranya. Sehingga melemahkan mereka yang pernah berjaya dengan karya sastra mereka. Dan kini al-Qur'an menjadi rujukan bahasa Arab itu sendiri, baik dari segi makna, lafadz atau pun susunan gaya bahasa. Gaya Bahasa al-Qur'an adalah rangkaian variasi yang digunakan oleh al-Qur'an dalam mengungkapkan dan menyampaikan maksud yang dikehendaknya⁹⁴. Sebagai sebuah kitab suci, al-Qur'an berisikan kabar gembira, peringatan, petunjuk, perintah-perintah, dan larangan-larangan. Dan luar biasanya, al-Qur'an tidak hanya memperhatikan gagasan gaya bahasa

⁹³ Suryono Aryono, *Kamus Antropologi* (Jakarta : Persindo Bungin Burhan, 1985), hlm. 327

⁹⁴ Hafidz Abdurrahman, *'Ulumul Qur'an Praktis* (Bogor : Pustaka Umum, tt), hlm. 191-194

teks secara bahasa saja, akan tetapi juga memperhatikan manusia dan dunianya.⁹⁵

Penulis melihat beberapa gaya bahasa dalam al-Qur'an yang mengandung sastra agung dari al-Qur'an yang dimana hal ini ditemukan dalam konteks *balaghah* yang lebih tepatnya fokus pada *'Ilmu bayan*. Dan di antara gaya bahasa tersebut adalah gaya bahasa *tashbih*, *isti'arah*, *majaz* dan *kinayah*.

1. Tasybih

Menurut bahasa *tasybih* berarti menyerupakan/penyerupaan.⁹⁶ Sedangkan menurut terminologi adalah menyerupakan dua perkara atau lebih yang memiliki kesamaan sifat. Dalam *tashbih* ada empat unsure utama, yaitu: *mushabbah* (sesuatu yang diperbandingkan), *mushabbah bih* (objek perbandingan atau

⁹⁵ Husein Aziz, *Bahasa Al-Qur'an Perspektif Filsafat Ilmu* (Pasuruan : Pustaka Mandiri, 2010), hlm. 16-17

⁹⁶ Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Progressif, 1997), 691.

yang dibandingi), *adat al-tashbih* (perangkat perbandingan), dan *wajh al- shibh* (alasan perbandingan).

Mushabbah dan *mushabbah bih*, keduanya adalah sesuatu yang berarti, seperti dalam perbandingan antara bunga dengan pipi, rambut legam engan malam, dan wajah ceria dengan malam hari atau bisa juga keduanya abstrak seperti perbandingan antara ilmu pengetahuan dengan kehidupan, atau bisa jadi keduanya merupakan campuran antara yang berarti atau riil dengan abstrak seperti perbandingan antara mati dengan binatang buas yang bepergian. Sedangkan momen perbandingan adalah sesuatu yang bersamaan, di mana keduanya bisa bertemu, baik dalam keadaan nyata ataupun hanya dalam fantasi.⁹⁷ Dalam menjelaskan maksud/isi ayat-ayat al-Qur'an, Allah seringkali menggunakan perumpamaan. Hal ini dilakukan agar pesan yang disampaikan lebih mengena dan mudah difahami.

⁹⁷ M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta: elSAQ Press, 2006), 225

Contoh tashbih dalam al-Qur'an, misalnya, surat an-Nur ayat 39 :

وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَلُوهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ
الظَّمُّ أَنْ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ
شَيْئًا وَّوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ
سَرِيعُ الْحِسَابِ

39. Dan orang-orang kafir amal-amal mereka adalah laksana fatamorgana di tanah yang datar, yang disangka air oleh orang-orang yang dahaga, tetapi bila didatanginya air itu dia tidak mendapatinya sesuatu apapun. Dan didapatinya (ketetapan) Allah disisinya, lalu Allah memberikan kepadanya perhitungan amal-amal dengan cukup dan Allah adalah sangat cepat perhitungan-Nya.

Kondisi geografi tanah Arab sangat panas dan sulit untuk mendapatkan air, oleh karena itu maka Allah mempersamakan amalan orang-orang kafir seperti *sarâbin bi qith'atin*, yaitu fatamorgana di tanah datar. Kemudian orang-orang yang haus menyangka itu adalah air, dan jika didatangi, maka tidak didapatinya. Gambaran ini membuat

mereka untuk berfikir lebih mendalam, bahwa amalan-amalan yang mereka kerjakan di hadapan Allah selama ini tidak mendapat balasan sedikitpun dariNya. Mempersamakan amalan orang-orang kafir dengan fatamorgana karena di tempat mereka hidup sangat sulit untuk mendapatkan air, dan itu menjadi sumber kehidupan masyarakat Arab secara keseluruhan.⁹⁸ Seperti itulah Allah menggambarkan amalan orang-orang kafir, lalu nampak dalam surat al-Baqarah ayat 25 Allah memberi kabar gembira bagi orang yang beriman dan berbuat kebaikan.

وَبَشِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ
 جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا
 مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رَزَقُوا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ
 قَبْلُ وَأَنُتُوا بِهِ مُتَشَبِهَاتٍ وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ
 وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

⁹⁸ Ahmad Muzakki, *Stilistika al- Qur'an* (Malang: UIN Malang Press, 2009), 138-139

25. Dan sampaikanlah berita gembira kepada mereka yang beriman dan berbuat baik, bahwa bagi mereka disediakan surga-surga yang mengalir sungai-sungai di dalamnya. Setiap mereka diberi rezeki buah-buahan dalam surga-surga itu, mereka mengatakan: "Inilah yang pernah diberikan kepada kami dahulu". Mereka diberi buah-buahan yang serupa dan untuk mereka di dalamnya ada isteri-isteri yang suci dan mereka kekal di dalamnya.

Sebuah gambaran dalam bentuk fisik yang sangat memikat hati masyarakat Arab, jika mereka beriman dan berbuat kebaikan maka balasannya adalah surga, yang di dalamnya terdapat air, buah-buahan, dan disiapkan istri-istri. Kondisi alam yang panas dan tandusnya tanah padang pasir membuat mereka sangat kesulitan untuk mendapatkan air, dan bahan makanan. Peperangan yang terjadi di antara mereka banyak terjadi karena hal tersebut dan juga karena kecintaannya terhadap wanita. Kebutuhan mereka terhadap air dan buah-buahan, serta kebutuhan biologis berupa isteri-isteri merupakan fenomena yang menimpa masyarakat Arab. Untuk menggugah hati mereka, agar mau beriman dan

percaya kepada ajaran Nabi Muhammad SAW, maka al-Qur'an perlu menyampaikan pesannya dalam bahasa *tashbih*, yaitu surga diperumpamakan *anhâr* (sungai), di dalam surga diberi *thamarah* (buah- buahan) dan disiapkan *azwâj muṭaharah* (isteri-isteri yang suci).⁹⁹

2. *Isti'arah*

Mengkaji *isti'arah* dalam diskursus keislaman secara umum harus dimulai dengan definisi mengenainya, karena *isti'arah* adalah ungkapan yang seringkali berlaku di setiap bahasa. Para sarjana bahasa mendefinisikan *isti'arah* secara tradisional sebagai gambaran-gambaran retorik yang paling penting. Menurut pandangan ahli klasik, *isti'arah* mengacu pada perbandingan yang disederhanakan atau penggantian sesuatu yang sejatinya dengan ungkapan lain yang tidak sejatinya berdasarkan kriteria persamaan atau kemiripan.

⁹⁹ Ida Latifatul Umroh, "Keindahan Bahasa Al-Qur'an dan Pengaruhnya terhadap Bahasa dan Sastra Arab Jahili", Lamongan : *Universitas Islam Darul Ulum*, tt, hlm. 56

Secara bahasa *isti'arah* berarti meminjam/peminjaman, sedangkan menurut terminologi adalah peminjaman kata untuk dipakai di kata lain karena ada beberapa faktor. Ibn Qutaibah berkata:

كَلِمَةٌ فَتَضَعُهَا مَكَانَ الْكَلِمَةِ إِذَا كَانَ الْمُسَمَّى بِهَا
أَوْ مَجَازًا لَهَا أَوْ مَشَاكِلًا

Orang Arab punya kelaziman untuk “meminjam kata” dan menempatkannya untuk kata lain tatkala ditemukan sebab ataupun alasan-alasan yang memungkinkannya.¹⁰⁰

Perhatikan Firman Allah dalam QS. Ibrahim :
1 :

الرَّ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ
إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ

¹⁰⁰ M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, 209.
Mengutip dari bukunya Ibn Qutaibah, *Ta'wil Musykil al-Qur'an*, 102

1. Alif, laam raa. (Ini adalah) Kitab yang Kami turunkan kepadamu supaya kamu mengeluarkan manusia dari gelap gulita kepada cahaya terang benderang dengan izin Tuhan mereka, (yaitu) menuju jalan Tuhan Yang Maha Perkasa lagi Maha Terpuji.

Dalam firman Allah di atas ada beberapa kata yang dipinjam, yaitu: 1) *al-ẓulumât* (kegelapan), 2) *al-nūr* (cahaya), 3) *al-ṣirât* (jalan). Kata *al-ẓulumât* dipinjam dari kata *al-kufr* (kekufuran), asalnya kekufuran disamakan dengan suasana gelap karena sama-sama tidak ada cahaya/petunjuk. Kemudian kata *al-kufr* dibuang dan maksudnya disamakan dengan kata *al-ẓulumât*. Kata *al-nūr* dipinjam dari kata *al-īmân* (keimanan), asalnya kata keimanan diserupakan dengan cahaya karena sama-sama menerangi kehidupan. Kemudian kata *al-īmân* dibuang dan maksudnya dipinjamkan kepada kata *al-nūr*. Sedang kata *al-ṣirât* dipinjam dari kata *al-islâm* (keislaman), asalnya jalan

diserupakan dengan Islam karena sama-sama memberikan cara dan aturan hidup. Kemudian kata *al-Islâm* dibuang dan maksudnya dipinjamkan kepada kata *al-ṣirât*. Jadi, dalam memahami ayat tersebut hendaknya kata *al-ẓulumât* dipahamisebagai kekufuran, kata *al-nūr* dipahami dengan keimanan, dan kata *al-ṣirât* dipahami dengan keislaman. Sebab, Allah menurunkan al- Qur'an kepada manusia bukan karena supaya mereka keluar dari suasana gelap menuju cahaya untuk memperoleh jalan, akan tetapi al-Qur'an sebagai petunjuk hidup, sehingga manusia keluar dari kekufuran menuju keimanan.¹⁰¹

3. *Majaz*

Dalam pandangan ulama' balaghah konsep *majâz* sesungguhnya tidak ada perbedaan yang krusial dengan *isti'ârah*. Karena pada hakikatnya *isti'ârah* adalah bagian dari *majâz*. Perbedaan diantara keduanya terletak pada relasi antara makna dasar dengan makna yang lain. Jika terdapat kesesuaian antara makna dasar dengan makna yang lain

¹⁰¹ Ahmad Muzakki, *Stilistika al- Qur'an* (Malang: UIN Malang Press, 2009), 143-145

disebut *isti'ârah*, dan sebaliknya, jika tidak ada kesesuaian maka disebut *majâz*. Penggunaan *majâz* dalam keilmuan keislaman sangat jarang, *majâz* hanya banyak ditemukan dalam tiga disiplin keislaman: teologi, ilmu sastra, dan tafsir kitab suci.

Konsep *majâz* yang dipakai dalam kajian bahasa Arab modern telah lazim digunakan oleh para sarjana klasik sebagai lawan dari istilah *ḥaqīqah*. Penggunaan ini lazim berlaku, baik dalam teori sastra maupun dalam wilayah teolohi dan ilmu hukum. Arti penting dari konsep *majâz*, dalam kaitannya dengan tema pintu gerbang penafsiran susastra al-Qur'an, terletak pada posisi konsep tersebut yang merupakan elemen utama interpretasi susastra.¹⁰² Perhatikan firman Allah surat *al-Isra'* ayat 45:

وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا
يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُورًا

45. Dan apabila kamu membaca Al Quran niscaya Kami adakan antara kamu dan

¹⁰² M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta: elSAQ Press, 2006), 225

orang-orang yang tidak beriman kepada kehidupan akhirat, suatu dinding yang tertutup,

Bentuk *majâz* pada ayat di atas adalah *hijâban mastūrâ* (dinding yang tertutup). Menurut mayoritas ahli tafsir maksudnya adalah dinding yang menutup, karena kata *mastūrâ* bermakna menjadi sasaran, bukan sebagai pelaku. Jadi, arti yang tepat untuk kata *mastūrâ* adalah *sâtirâ* (yang menutup). Di sini, relasinya adalah tidak ada kesesuaian antara makna dasar (*mastūrâ*/yang ditutup) dengan makna lain (*sâtirâ*/yang menutup).

Penggunaan frase *hijâban mastūrâ* pada ayat tersebut menunjukkan bahwa al-Qur'an yang dibacakan Nabi kepada orang-orang musyrik Makkah yang gunanya adalah sebagai petunjuk, tidak membuat mereka mendapatkan petunjuk. Karena di antara Nabi dan orang-orang musyrik ada hijab/penutup yang dibuat Allah, sehingga ada penghalang di antara mereka. Oleh karena itu, apapun yang disabdakan Nabi tidak akan masuk ke hati

mereka dan tidak bisa merubah keyakinan mereka.

4. *Kinayah*

Elemen penting lainnya dalam perbincangan tafsir susastra al-Qur'an adalah *kinâyâh*. Hanya saja, perlu diketahui bahwa penggunaan *kinâyâh* dalam al-Qur'an lebih sedikit dibandingkan dengan elemen yang lain, seperti *tashbih* dan lain sebagainya. Fungsi dari penggunaan *kinâyâh* adalah sebagai penyempurna keindahan ungkapan. Penggunaan *kinâyâh*/penghalusan bahasa seringkali menimbulkan perbedaan pendapat di kalangan mufassir, karena penghalusan bahasa berimplikasi menjadi sebuah bahasa yang multi interpretatif. Perhatikan firman Allah surar al-Nisa' ayat 43:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ
سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا
عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا وَإِن كُنتُمْ مَّرْضَىٰ
أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ

لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا
طَيِّبًا فَأَمَسَّحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ
عَفُورًا غَفُورًا

43. Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu shalat, sedang kamu dalam keadaan mabuk, sehingga kamu mengerti apa yang kamu ucapkan, (jangan pula hampiri mesjid) sedang kamu dalam keadaan junub, terkecuali sekedar berlalu saja, hingga kamu mandi. Dan jika kamu sakit atau sedang dalam musafir atau datang dari tempat buang air atau kamu telah menyentuh perempuan, kemudian kamu tidak mendapat air, maka bertayamumlah kamu dengan tanah yang baik (suci); sapulah mukamu dan tanganmu. Sesungguhnya Allah Maha Pemaaf lagi Maha Pengampun.

Secara bahasa, kata *lâmastum* berarti saling menyentuh, akan tetapi menurut jumbuh ulama maksud dari kata tersebut adalah berhubungan badan (*jâma'tum*), meskipun ada sebagian mufassir yang berpendapat lain, yaitu menyentuh. Karena faktor cuaca yang tidak bersahabat dan suasana kehidupan yang gersang, maka harapan yang

menyelimuti kehidupan mereka terkontaminasi oleh khayalan-khayalan kotor yang mengakibatkan timbulnya *al-shahwah al-ḥayawâniyah* (nafsu binatang). Munculnya nafsu binatang ini bersamaan dengan gaya hidup berpindah-pindah yang harus mereka jalani sangat berpengaruh terhadap karakter mereka, yaitu terentuknya sikap mendua terhadap wanita. Seringkali mereka menaruh rasa cinta kepada wanita lain, dan bahkan mereka menyukai hidup berpoligami.¹⁰³ Kecintaan mereka terhadap wanita seringkali diungkapkan dalam bait-bait syi'ir atau yang dikenal dengan tema *ghozal*.

Karena hal itulah, maka al-Qur'an membicarakan tentang wanita dan hal-hal yang terkait dengannya selalu menggunakan pemilihan kata yang lebih sopan, halus, dan etis. Berbeda dengan para penyair Arab, yang biasa membicarakan wanita dengan kata-kata yang vulgar dan tidak etis dalam karangan syi'ir mereka. Secara psikologi,

¹⁰³ Ahmad Muzakki, *Stilistika al-Qur'an* (Malang: UIN Malang Press, 2009), 150

jika bahasa yang digunakan itu vulgar atau sesuai dengan konteksnya maka akan memancing munculnya sifat-sifat di atas yang sudah menjadi katakter hidup mereka. Oleh karena itu, untuk memendam sifat-sifat tersebut al-Qur'an menggunakan gaya bahasa *kinâyah* dalam penyampainannya.

D. Hikmah Sastra dalam Al-Quran

Al-Qur'an memilih caranya sendiri di dalam mengungkapkan makna. Sehingga tak sedikit dari para ahli bahasa menemukan keajaiban demi keajaiban yang bahkan merubah pandangan mereka terhadap bahasa Arab itu sendiri. Salah satu hikmah dari adanya sastra Qur'an di antaranya :

1. Al-Qur'an memperindah dan menghias lafadh bahasa Arab. Sejak al- Qur'an turun dengan bahasa yang indah, bahasa Arab terpengaruh dengan bahasa al-Qur'an baik dari segi penggunaan lafadh-lafadhnya, susunan, gaya bahasa, isi, kedalaman makna, kefashihan

penyampaian dan lain sebagainya.

2. Muncul makna-makna baru dalam lafadh bahasa Arab untuk mencocokkan dan memahami syari'at Islam, misalnya: sholat, zakat, mukmin, kaafir, dan lainnya. Yang mana lafadh-lafadh tersebut difahami bukan seperti kita fahami sekarang.
3. Menjaga bahasa Arab dari kemusnahan dan menjamin keabadian bahasa Arab. Sebagaiman firman Allah:

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ

9. Sesungguhnya Kami-lah yang menurunkan Al Quran, dan sesungguhnya Kami benar-benar memeliharanya.

BAB V

AL-QUR'AN DALAM TAFSIRAN REKONSTRUKSI ABDUH

A. Biografi Muhammad Abduh

1. *Background Cultural*

Muhammad Abduh adalah seorang sarjana, pendidik, mufti, 'alim, teolog dan tokoh pembaharu Islam terkemuka dari Mesir. Muhammad Abduh memiliki nama lengkap Muhammad bin Abduh bin Hasan Khairullah. Ia lahir tahun 1849 M di desa Mahallat Nasr kabupaten Al-Buhairah, Mesir. Muhammad Abduh lahir dari keluarga petani yang taat beragama. Ayahnya berasal dari Turki yang telah lama tinggal di Mesir, sedangkan ibunya adalah keturunan Arab yang silsilahnya meningkat sampai ke suku Umar Ibn Al-Khattâb.¹⁰⁴

Ketika Muhammad Abduh lahir, Mesir berada dibawah penindasan kekuasaan Muhammad Ali Fasya (1805-1849 M). Sistem ekonomi Muhammad Ali Fasya yang monopolistik¹⁰⁵ dan sistem pemerintahan yang masih agraris membuat masyarakat Mesir dirundung kemiskinan. Abduh

¹⁰⁴ Harun Nasution, *Pembaruan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), h. 11.

¹⁰⁵ Situasi perekonomian tertentu, sepertiganya cenderung dikuasai oleh satu orang atau satu kelompok, sehingga harganya dapat dikendalikan. Lihat *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (KBBI).

Ibn Hasan Khairullah, ayah Muhammad Abduh turut terlibat dalam melakukan oposisi terhadap pemerintahan yang memeras para petani dengan beban pajak yang sangat tinggi. Ia melawan ketidakadilan sejak masa akhir pemerintahan Khedive Abbas I, dan akibatnya ayahnya diasingkan selama 15 tahun.¹⁰⁶

Pada usia sepuluh tahun Muhammad Abduh mulai belajar membaca dan menulis bersama ayahnya. Lalu ia menerima pendidikan dasar keagamaannya dari beberapa guru yang lain. Dengan kecerdasannya, ia mampu menghafal Al-Quran dalam waktu dua tahun, maka dalam usia muda ia telah dijuluki *al-Qârî* dan *al-Hâfidz*.¹⁰⁷

2. Aktivitas Keilmuan

Di tahun 1862 M, Muhammad Abduh dikirim oleh ayahnya ke Masjid al-Ahmadi Thantha (sekitar 80 km dari kairo) untuk mempelajari tajwid Al-Quran. Namun sistem pelajaran disana dirasakan sangat menjengkelkannya, sehingga setelah dua tahun (tahun 1864 M), Muhammad

¹⁰⁶ Mamat S. Burhanuddin, *Metode Tafsir Muhammad Abduh: Persepektif Filsafat Hermeneutik*, (Jakarta: Kartika Insan Lestari), h. 13.

¹⁰⁷ Mamat S. Burhanuddin, *Metode Tafsir Muhammad Abduh: Persepektif Filsafat Hermeneutik*, h. 14.

Abduh memutuskan kembali ke desanya dan bertani seperti saudara-saudara serta kerabatnya.¹⁰⁸ Bahkan ia pernah mengatakan “Saya belajar satu setengah tahun, tapi tidak tahu apa-apa”. Dia merasakan itu karena disana guru-gurunya terbiasa menggunakan istilah-istilah teknis tentang tata bahasa atau hukum yang bertele-tele dan harus dihafal tanpa ada usaha penjelasan makna. Teks yang sulit difahami, diajarkan tanpa penjelasan yang memadai, akibatnya ia pernah merasakan gagal belajar dalam memahami penjelasan al-Kafrawi dalam kitabnya *al-Jurumiyyah*.¹⁰⁹

Pendidikan Tinggi Islam di zaman itu memang belum dapat menerima ide-ide pembaharuan yang dibawa Syeikh Al-Tahtawi.¹¹⁰ Metode yang dipakai disana, sama dengan di

¹⁰⁸ Andik Wahyun Muqoyyin, “Pembauran Pendidikan Islam Menurut Muhammad Abduh”, *Journal Modernization, Renewal, Islamic Education*, Vol. XXVIII, No. 2, Tahun 2013, h. 291.

¹⁰⁹ Kitab penjelasan tentang tata bahasa Arab klasik (Nahwu) yang terkenal di abad pertengahan dan ditulis oleh Muhammad Ibn Dawud Ajurumi (1323 M). Lihat Mamat S. Burhanuddin, *Metode Tafsir Muhammad Abduh: Persepektif Filsafat Hermeneutik*, h. 14.

¹¹⁰ Seorang ulama Al-Azhar yang dikirim Muhammad Ali ke Paris. Kesempatan berada di Paris ia pergunakan untuk mempelajari ilmu-ilmu yang sedang berkembang pada waktu itu, terutama sejarah, politik, dan pemikiran-pemikiran Montesquieu, Voltaire dan Rousseau. Tidak

Mesjid Al-Ahmadi di Tanta, masih tetap metode menghafal. Kurikulum yang diberikan hanya mencakup ilmu-ilmu agama Islam dan bahasa Arab. Demikianlah Al-Azhar yang dilihat Muhammad Abduh.¹¹¹ Bahkan menurut Ahmad Amin, Al-Azhar menganggap segala sesuatu yang berlawanan dengan kebiasaan dianggap sebagai kekafiran. Membaca buku-buku geografi, ilmu alam atau filsafat adalah haram. Memakai sepatu adalah bid'ah.¹¹²

Pelajaran yang diterimanya di Al-Azhar kurang menarik perhatiannya. Ia lebih suka membaca buku-buku yang dipilihnya sendiri di perpustakaan Al-Azhar. Kepuasan Muhammad Abduh mempelajari matematika, etika, politik dan filsafat, ia peroleh dari Jamâluddîn Al-Afghâni (Al-Asadabadi)¹¹³ yang datang ke Mesir pada akhir tahun 1286

mengherankan, kalau sekembalinya ke Mesir, ia menjadi pemikir pembaharu yang menonjol di tanah airnya. Lihat Harun Nasution, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*, h. 10.

¹¹¹ Harun Nasution, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*, h. 12-13.

¹¹² Ahmad Amin, *Muhammad Abduh*, (Kairo: Mu'assasat al-Khanji, 1960), h. 23-24.

¹¹³ Jamaluddin Al-Afghani (1839-1897 M) adalah tokoh pembaharuan Islam abad ke-19. Selama 30 tahun terakhir, ia hidup pengasingan, antara

H/1870 M.¹¹⁴ Muhammad Abduh menjadi muridnya dari tahun 1871-1879, dan Al-Afghâni sangat mempengaruhi perkembangan intelektual dan emosinya, terutama jiwa nasionalisme.¹¹⁵

Sebagai murid Jamâluddîn Al-Afghâni yang berbakat, Muhammad Abduh memperlihatkan kepiawaiannya dalam menulis. Ia menulis buku *Risalah At-Tauhid* yang dipublikasikan tahun 1874 M. Dalam waktu yang bersamaan

lain di Mesir (1871-1897 M), lalu ke India dan Prancis. Ia juga pernah ke Inggris, Rusia dan Persia. Ia meninggal di Istanbul. Al-Afghâni mengembangkan wawasannya yang positif terhadap filsafat, karena ia tumbuh dari kalangan Syi'ah. Kaum ini diketahui memiliki kebebasan berpikir yang lebih besar dari kaum Sunni, dan berpandangan lebih positif kepada filsafat serta pemikiran rasional. Lihat Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, (Bandung: Mizan, 1987), h. 30.

¹¹⁴ Rif'at Syauqi Nawawi, *Rasionalitas Tafsir Muhammad Abduh*, (Jakarta: Paramadina, 2002), cet. ke. 1, h. 24.

¹¹⁵ Menurut L. Stoddard, Al-Afghânilah orang pertama yang menyadari sepenuhnya akan dominasi barat dan bahayanya. Oleh Karena itu, dia mengabdikan dirinya untuk memperingati dunia akan hal itu dan melakukan usaha-usaha yang teliti untuk pertahanan. Umat Islam menurutnya, harus meninggalkan perselisihan-perselisihan dan berjuang di bawah panji bersama. Akan tetapi, ia juga berusaha membangkitkan semangat local dan nasional negeri-negeri Islam. Karena itu, Al-Afghâni dikenal sebagai bapak nasionalisme dalam Islam. Lihat Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2008), h. 185.

ia juga punya hasrat untuk menyelesaikan kuliahnya di Al-Azhar dengan harapan agar diizinkan mengajar disana. Pada tahun 1877 M, akhirnya Muhammad Abduh dapat menyelesaikan ujiannya di Al-Azhar dan memperoleh Ijazah *al-Alimiyyah*. Dengan memperoleh ijazah ini, berarti Muhammad Abduh berhak menggunakan gelar *Al-Alîm* dan ijazah ini berlaku sebagai lisensi untuk mengajar agama Islam.¹¹⁶

Disamping kegiatan mengajar dan karang-mengarang, Muhammad Abduh, atas pengaruh gurunya Jamâluddîn Al-Afghâni, juga terlibat dalam kegiatan politik. Tulisan-tulisannya yang mengandung jiwa dan pemikiran revolusioner gurunya, membangkitkan semangat umat Islam, baik di daerah-daerah yang sudah jatuh ke bawah kekuasaan negara-negara Eropa maupun yang belum, untuk melawan kolonialisasi dan ekspansi Barat.

¹¹⁶ Mamat S. Burhanuddin, *Metode Tafsir Muhammad Abduh: Persepektif Filsafat Hermeneutik*, h. 16-17.

Tanggal 3 Juni 1899 M, dia ditunjuk sebagai mufti besar di Mesir. Satu jabatan terakhir yang dipegang sampai dia meninggal dunia pada tahun 1905 M. Sebagai seorang mufti dia disegani, pendapat dan nasehatnya sangat berpengaruh di masyarakat.¹¹⁷ Sebelumnya pun Muhammad Abduh, mencetuskan ide pembentukan Universitas Mesir. Ide ini mendapat tanggapan yang antusias dari pemerintahan maupun masyarakat – terbukti dengan disediakan sebidang tanah untuk maksud tersebut. Namun sayang, universitas yang dicita-citakan ini baru berdiri setelah Muhammad Abduh berpulang ke Rahmatullah, dan universitas inilah yang kemudian menjadi “Universitas Kairo.”¹¹⁸

3. Ide-Ide Pembaharu

a. Reformasi

¹¹⁷ Mamat S. Burhanuddin, *Metode Tafsir Muhammad Abduh: Persepektif Filsafat Hermeneutik*, h. 23.

¹¹⁸ Muhammad Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir Al-Manar*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994), cet. ke. I, h. 16-17.

Reformasi pendidikan tinggi Islam difokuskan Muhammad Abduh pada universitasnya, Al-Azhar. Muhammad Abduh menyatakan bahwa kewajiban belajar itu tidak hanya mempelajari buku-buku klasik berbahasa Arab yang berisi dogma ilmu kalam untuk membela Islam. Akan tetapi kewajiban belajar juga terletak pada mempelajari sains-sains modern, serta sejarah dan agama Eroupa, agar diketahui sebab-sebab kemajuan yang telah mereka capai.¹¹⁹ Ia sendiri turut memberi kuliah di Al-Azhar dalam mata pelajaran teologi Islam, logika, retorika dan tafsir.¹²⁰

Selanjutnya ia memperpanjang masa belajar dan memperpendek masa libur. Juga dibuat peraturan yang melarang pembacaan *hasyiah* (komentar) dan *syarh* (penjelasan panjang-lebar tentang teks pelajaran) kepada mahasiswa untuk empat tahun pertama. Kepada mereka

¹¹⁹ A. Mukti Ali, *Alam Pikiran Islam Modern di Timur Tengah*, (Jakarta: Djembatan, 1995), h. 365.

¹²⁰ Harun Nasution, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*, h. 21.

diberikan pokok-pokok mata pelajaran dalam bahasa yang mudah dimengerti.¹²¹

b. Purifikasi

Purifikasi atau pemurnian ajaran Islam telah mendapat tekanan serius dari Muhammad Abduh berkaitan dengan muncul bid'ah dan *khurafat* yang masuk ke dalam kehidupan umat Islam. Kaum muslim tak perlu mempercayai adanya *karamah* yang dimiliki para wali atau kemampuan mereka sebagai *wasilah* (perantara) kepada Allah. Dalam pandangan Muhammad Abduh seorang muslim wajib menghindarkan diri dari perbuatan syirik.¹²²

c. Reformulasi

Agenda reformulasi direalisasikan oleh Muhammad Abduh dengan cara membuka kembali pintu ijtihad. Karena zaman dan suasana umat Islam zaman sekarang telah jauh berubah dari zaman dan suasana umat

¹²¹ Harun Nasution, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*, h. 20.

¹²² Azumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme Sampai Posmodernisme*, (Jakarta: Paramadina, 1998), h. 265.

Islam zaman klasik. Penyesuaian itu menurut Muhammad Abduh dapat direalisasikan. Faham Ibnu Taimiyyah bahwa ajaran-ajaran Islam terbagi dalam dua kategori, yaitu ibadah dan mu'amalah diambil dan ditonjolkan Muhammad Abduh. Ia melihat bahwa ajaran-ajaran yang terdapat dalam Al-Quran dan Hadits mengenai ibadah bersifat tegas, jelas dan terperinci. Sebaliknya, ajaran-ajaran mengenai hidup kemasyarakatan umat hanya merupakan dasar-dasar dan prinsip-prinsip umum yang tidak terperinci.¹²³ Oleh karena itu, Muhammad Abduh menyatakan, hanya dalam aspek mu'amalah saja lapangan ijtihad boleh dibuka.¹²⁴

d. Mengecam *Taqlīd*

Muhammad Abduh berusaha sekuat tenaga dan pikiran untuk membuktikan bahwa Al-Quran memerintahkan

¹²³ Harun Nasution, *Pembaruan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, h. 64-65.

¹²⁴ Adapun soal ibadah, karena merupakan hubungan manusia dengan Tuhan, dan bukan antara manusia dengan manusia, tak menghendaki perubahan menurut zaman. Karena Ibadah bukanlah lapangan ijtihad sebenarnya untuk zaman modern ini. Lihat Harun Nasution, *Pembaruan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, h. 64.

umatnya untuk menggunakan akal mereka, serta melarangnya mengikuti pendapat-pendapat terdahulu walaupun pendapat tersebut dikemukakan oleh orang yang seyogianya paling dihormati dan dipercaya, tanpa mengetahui secara pasti hujah-hujah yang menguatkan pendapat tersebut. Bertitik tolak dari pandangan ini, Muhammad Abduh menggunakan setiap ayat yang mengancam taqlid¹²⁵ (meskipun ayat-ayat yang digunakan tidak memiliki relevansi dengan diskursus taqlid).¹²⁶ Muhammad Abduh berkeinginan membebaskan pemikiran dari ikatan taqlid dan memahami ajaran agama sesuai dengan jalan yang ditempuh ulama zaman klasik (*salaf*).

B. Karakteristik Kitab Tafsir *Al-Manâr*

¹²⁵ Muhammad Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir Al-Manar*, h. 44.

¹²⁶ Sebagai contoh, dapat dikemukakan penafsirannya menyangkut QS. Al-Baqarah [2] : 112 :

بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ
“(Tidak demikian) bahkan barang siapa yang menyerahkan diri kepada Allah, sedang ia berbuat kebajikan, maka baginya pahala pada sisi Tuhannya dan tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati.”

Tafsir *Al-Manâr* yang bernama *Tafsîr Al-Qurân al-Hakîm* memperkenalkan dirinya sebagai kitab tafsir yang kaya akan pendekatan *bi al-matsûr* yang diambil dari kalangan sahabat dan tabi'in, menggunakan *uslub-uslub* bahasa Arab, terdapat *sunnatullah* (hukum Allah yang berlaku) terhadap manusia, menjelaskan ayat-ayat dengan *uslub* yang sangat bagus, menyingkap makna dengan ungkapan yang mudah, menjelaskan kebanyakan ayat-ayat yang *musykil* (sukar), menolak pendapat yang sifatnya berselisih, serta mengobati “penyakit” masyarakat dengan kehidayahan Al-Quran.¹²⁷

Tafsir *Al-Manâr* pada dasarnya merupakan hasil karya tiga orang tokoh Islam, yaitu Sayyid Jamâluddîn Al-Afghâni, Syaikh Muhammad Abduh, Sayyid Muhammad Rasyîd Ridhâ.¹²⁸ Tokoh pertama menanamkan gagasan-

¹²⁷ Mohamad Syasi and Ii Ruhimat, *Ashil Dan Dakhil Dalam Tafsir Bi Al-Ma'tsur Karya Imam Al-Suyuthi*, ed. by Eni Zulaiha and M. Taufiq Rahman (Bandung: Prodi S2 Studi Agama-Agama UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2020).

¹²⁸ Muhammad Rasyîd Ridhâ adalah murid Muhammad Abduh yang terdekat. Ia lahir pada tahun 1865 di Al-Qalamun, suatu desa di Lebanon yang letaknya tidak jauh dari kota Tripoli (Suria). Menurut keterangan, ia

gagasan perbaikan masyarakat kepada sahabat dan muridnya, Syaikh Muhammad Abduh. Oleh tokoh kedua ini gagasan itu dicerna, diterima, dan diolah, kemudian disampaikan melalui penafsiran ayat-ayat Al-Quran dan diterima oleh Muhammad Rasyîd Ridhâ, yang kemudian menulis semua yang disampaikan oleh sahabat dan gurunya itu dalam bentuk ringkasan dan penjelasan. Ringkasan dan penjelasan itu kemudian dimuat secara berturut-turut dalam majalah *Al-Manâr*.¹²⁹

Abduh sempat menyampaikan kuliah-kuliah tafsirnya di Universitas Al-Azhar dari surat Al-Fatihah sampai dengan surat An-Nisa' ayat 125. Kemudian Muhammad Rasyîd Ridhâ menafsirkan ayat-ayat Al-Quran secara “sendirian”

berasal dari keturunan Al-Husain, cucu nabi Muhammad Saw. Oleh karena itu ia memakai gelar *As-Sayyid* di depan namanya. Ia mulai menjalankan ide-ide pembaharuan ketika masih berada di Suria, tetapi usaha-usahanya mendapat tantangan dari pihak kerajaan Usmani. Ia merasa terikat dan tidak bebas dan oleh karena itu memutuskan pindah ke Mesir, dekat dengan Muhammad Abduh. Untuk biografi secara komprehensif bisa dilihat dalam Harun Nasution, *Pembaruan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, h. 69-76; Muhammad Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir Al-Manar*, h. 59-66.

¹²⁹ Muhammad Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir Al-Manar*, h. 67-68.

yang pada garis besarnya mengikuti “metode dan ciri-ciri pokok” yang digunakan oleh gurunya sampai dengan ayat 52 surat Yusuf.¹³⁰

Karena itu Tafsir *Al-Manâr* yang terdiri dari 12 jilid itu lebih wajar untuk dinisbahkan kepada Muhammad Rasyîd Ridhâ, sebab disamping lebih banyak yang ditulisnya – baik dan segi jumlah ayat maupun dari segi jumlah halamannya¹³¹ - juga karena dalam penafsiran ayat-ayat surat Al-Fatihah, Al-Baqarah, serta An-Nisa ditemui pula pendapat-pendapat Muhammad Rasyîd Ridhâ yang ditandai olehnya dengan menulis kata *Aqûlu* sebelum menguraikan pendapatnya.¹³²

Berikut ini penulis kutip pendapat Muhammad Quraish Shihab mengenai Perbedaan dan Persamaan prinsip

¹³⁰ Yang dicetak dalam *Tafsir Al-Manâr* hanya sampai pada ayat 52 surat Yusuf, tetapi penafsiran Muhammad Rasyîd Ridhâ sampai pada ayat 101, kemudian penafsiran surat Yusuf selengkapnya dilanjutkan oleh Bihjat El-Baithar dan telah dicetak sendiri dengan menggunakan nama Rasyîd Ridhâ.

¹³¹ Syaikh Muhammad Abduh menafsirkan 413 ayat yang ditulis dalam kurang dari lima jilid, sedangkan Sayyid Muhammad Rasyîd Ridhâ menulis sebanyak 930 ayat, sebanyak tujuh jilid lebih.

¹³² Muhammad Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir Al-Manar*, h. 67-68.

Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyîd Ridhâ dalam menafsirkan Al-Quran :¹³³

No	Muhammad Abduh	Muhammad Rasyîd Ridhâ
1	Memandang Setiap Surat Sebagai Suatu Kesatuan yang Serasi	Memandang Setiap Surat Sebagai Suatu Kesatuan yang Serasi
2	Ayat Al-Quran Bersifat Umum	Ayat Al-Quran Bersifat Umum
3	Al-Quran Sumber Aqidah dan Hukum	Al-Quran Sumber Aqidah dan Hukum
4	Penggunaan Akal Secara Luas dalam Memahami Al-Quran	Penggunaan Akal Secara Luas dalam Memahami Al-Quran
5	Menentang dan Memberantas Taqlid	Bersikap Hati-Hati Terhadap Hadits Nabi

¹³³ Muhammad Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir Al-Manar*, h. 26-57 & 70-91.

6	Tidak Merinci Ayat yang Bersifat Mubham	Bersikap Hati-Hati Terhadap Pendapat Sahabat
7	Sangat Kritis dalam Menerima Hadits Nabi	
8	Sangat Kritis Terhadap Pendapat Sahabat & Menolak Riwayat Isyrailiyyat	
9	Mengaitkan Al-Quran dengan Kehidupan Sosial	

Sedangkan karakteristik kitab Tafsir *Al-Manâr*, menurut penulis dalam aspek *pertama*, ***at-tharîqat*** (metode) menggunakan *tahlîlî* (analisis), yaitu menafsirkan secara detail dari Al-Fatihah secara berurutan mengikuti runtutan *tartib* mushaf. Biasanya diawali dengan mengemukakan

korelasi (*munasabah*), baik antar ayat maupun surat. Lalu menjelaskan latar belakang turunya ayat (*asbab an-Nuzul*), menganalisis kosa kata dan lafazh dalam konteks bahasa Arab dan lain-lain.¹³⁴

Kedua, manhâj (pendekatan) menggunakan pendekatan *tafsir bi al-matsur*, yaitu tafsir yang bersumber pada ayat Al-Quran sendiri, dinukil dari Nabi Saw, sahabat maupun tabi'in.¹³⁵ *Ketiga, al-ittijâh*-nya (orientasi) *Ahlu Sunnah*.¹³⁶

Keempat, al-lawn (corak) *adab al-ijtima'i*, yaitu tafsir yang berorientasi pada sastra-budaya dan kemasyarakatan. Menurut M. Quraish Shihab, *adab al-Ijtima'i* ialah suatu corak penafsiran yang menitikberatkan penjelasan ayat Al-

¹³⁴ Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir Al-Quran Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*, h. 52.

¹³⁵ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, h. 114.

¹³⁶ Meskipun menurut Harun Nasution dalam tesis-nya mengatakan, bahwa Muhammad Abduh cenderung dekat dengan teologi rasional Mu'tazilah, akan tetapi karena tafsir *Al-Manâr* dinisbahkan kepada Muhammad Rasyîd Ridhâ yang memiliki prinsip corak penafsiran yang berbeda dengan Muhammad Abduh, terutama dalam hal penggunaan akal secara luas. Terlebih lagi, tafsir *Al-Manâr* menggunakan *manhaj* (pendekatan) *bi al-matsûr*.

Quran pada segi-segi ketelitian redaksionalnya, kemudian menyusun kandungan ayat-ayatnya dalam suatu redaksi yang indah dengan penonjolan tujuan utama turunnya Al-Quran – yakni membawa petunjuk dalam kehidupan – kemudian merangkaikan pengertian ayat tersebut dengan hukum-hukum alam yang berlaku dalam masyarakat dan pembangunan dunia.¹³⁷

C. Rekonstruksi Penafsiran Muhammad Abduh Terhadap Poligami

Syari'at Islam dengan berbagai peraturan dan hukumnya merupakan *manhâj al-hayât* (system kehidupan) yang bertujuan mewujudkan maslahat. Sehubungan dengan itu, tidak ada aturan Islam yang menuntut manusia untuk

¹³⁷ Muhammad Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir Al-Manar*, h. 11. Pada kesempatan lain, Muhammad Quraish Shihab menyebutnya sebagai corak tafsir yang menjelaskan petunjuk-petunjuk ayat-ayat Al-Quran yang dikaitkan langsung dengan kehidupan masyarakat serta usaha-usaha untuk menanggulangi penyakit-penyakit atau problema-problema mereka berdasarkan ayat-ayat, dengan mengemukakan petunjuk-petunjuk tersebut dalam rumusan bahasa yang mudah dimengerti serta indah didengar. Lihat Yunan Yusuf, *Corak Pemikiran Kalam Al-Azhar*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1990), h. ix.

melakukan sesuatu kecuali untuk kepentingan hidupnya, dan tidak ada aturan Islam yang menuntut manusia untuk meninggalkan sesuatu, kecuali hendak diselamatkan dari hal-hal yang pada *galib*-nya membahayakan hidupnya. Maka upaya *jalb al-mashâlih* (mewujudkan maslahat) dan *dar al-mafâsid* atau *dar ad-dharâr* (mencengah hal-hal yang merusak) adalah sesuatu yang sangat dibutuhkan setiap orang.¹³⁸

Sementara tujuan syari'at itu menyangkut lima kepentingan pokok manusia (*dharûriyyat khams*): **pertama**, *hifdz ad-dîn* (menjaga agama), **kedua**, *hifdz nafs* (menjaga jiwa-raga), **ketiga**, *hifdz al-'aql* (menjaga akal), **keempat**, *hifdz an-nasl* (menjaga keturunan), **kelima**, *hifdz al-mâl* (menjaga harta). Apa yang dikemukakan ini, merupakan pandangan dasar tentang *maqâsid syarîah* (tujuan umum perundang-undangan Islam).¹³⁹

¹³⁸ Amin Muchtar, *Mengukur Maslahat dan Madharat* (Bagian Ke-1), Bandung, 9 Juni 2015. Website : <http://www.sigabah.com/beta/mengukur-maslahat-mudarat-bagian-ke-1/>.

¹³⁹ Sayyid Sâbiq, *Fiqh as-Sunnah*, jilid. 1, h. 10.

Poligami Suatu Perkara yang Sulit

Menurut Rasyīd Ridhā, Muhammad Abduh pernah menyampaikan dalam pelajaran yang pertama bahwa poligami itu merupakan suatu perkara yang sangat sulit untuk dilakukan.

فمن تأمّل الأيتين علم أنّ اباحة تعدّد
الزّوجات في الإسلام امر مضيق فيه
أشدّ التّضييق كأنّه كأنّه ضرورة من
الضرّورات التي تباح لمحابتها بشرط
الثّقة باقامة العدل والأمن من الجور

Artinya : “Barang siapa yang memperhatikan dua ayat tersebut -QS. An-Nisa [3] : 2-3 & 129- maka ia akan tahu ruang kebolehan poligami dalam Islam itu merupakan perkara yang sulit. Seakan-akan poligami itu merupakan bentuk darurat yang hanya dibolehkan karena membutuhkannya, dengan syarat yang bersangkutan mampu menegakkan keadilan dan tidak melakukan kedzhaliman.

Demikianlah yang dikatakan Muhammad Abduh dalam pelajaran yang pertama terkait tafsir ayat itu. Sedangkan pada pelajaran yang kedua, Muhammad Abduh menegaskan :

تقدّم أنّ اباحة تعدّد الزّوجات مضيقة قد
اشترط فيها ما يصعب تحقّقه فكأنّه نهى
عن كثرة الأزواج . وتقدّم أنّه يحرم على
من خاف عدم العدل أن يتزوَّج أكثر من
واحدة¹⁴⁰

Artinya: “*Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, bahwa kebolehan poligami itu adalah ruang yang sempit, karena persyaratan-persyaratan didalamnya akan sulit untuk dipenuhi, seakan-akan poligami itu memang terlarang. Juga telah dijelaskan sebelumnya, bahwa diharamkan bagi orang yang khawatir tidak akan mampu berlaku adil terhadap istri-istrinya.*”

¹⁴⁰ Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr Al-Qurân al-Hakîm*, jilid. 4, h. 350.

Realita Poligami di Mesir

Dalam konteks diskursus poligami, Muhammad Abduh berasumsi bahwa poligami cenderung lebih banyak mafsadat dan madharat-nya, hal ini tidak sesuai dengan tujuan syari'at Islam. Ia mengatakan urgensi poligami pada awal Islam adalah untuk menjaga hubungan keturunan dan gengsi kesukuan yang pada masa sekarang sudah tidak ada lagi. Kemudian dia mengomentari realita poligami Mesir pada saat itu :

وإذا تأمل المتأمل مع هذا التضييق ما
يترتب على التعدد في هذا الزمان من
المفاسد جزم بأنه لا يمكن لأحد ان يربي
أمة فشا فيها تعدد الزوجات فان البيت
الذي فيه زوجتان لزوج واحد لا تستقيم
له حال ولا يقوم فيه نظام ، بل يتعاون
الرجل مع زوجاته على افساد البيت كأن
كل واحد منهم عدو للآخر ثم يجيء

الأولاد بعضهم لبعض عدوّ ، فمفسدة
تعدّد الزوجات تنتقل من الافراد الى
البيوت ومن البيوت الى الأمة¹⁴¹

Artinya : “Dan apabila memperhatikan mafsadat yang ditimbulkan poligami pada zaman ini, maka pasti akan memutuskan bahwa seseorang sama sekali tidak akan mampu mendidik masyarakat yang di dalamnya ada praktik poligami, karena rumah yang di dalamnya ada satu suami yang memiliki dua orang istri cenderung tidak akan stabil dan peraturan tidak akan berjalan. Bahkan suami dan istri-istrinya bekerjasama merusak rumah tangga itu, seakan-seakan setiap diantara mereka saling bermusuhan satu sama lain, kemudian datang anak-anak yang saling memusuhi. Kemafsadatan poligami akan berpindah dari satu rumah ke rumah lain kemudian menjalar pada umat.”

أما اليوم فإنّ الضّرر ينتقل من كلّ ضرة
الى ولدها الى والده الى سائر أقاربه
فهي تغرّي بينهم العداوة والبغضاء ؛

¹⁴¹ Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr Al-Qurân al-Hakîm*, jilid. 4, h. 349.

تغرى ولدها بعدواة اخوته وتغرى زوجها بهضم حقوق ولده من غيرها وهو بحماقته يطيع أحب نساءه فيدب الفساد فى العائلة كلها ولو شئت تفصيل الرزايا والمصائب المتولدة من تعدد الزوجات لأتيت بما تقشعر منه جلود المؤمنين فمنها السرقة والزنا والكذب والخيانة والجبن والتزوير بل منها القتل حتى قتل الولد والده والوالد ولده والزوجة زوجها والزوج زوجته¹⁴²

Artinya : “Adapun hari ini kemadharatan-kemadharatan poligami berpindah pada anak dan orang tua, karena (poligami) akan menimbulkan permusuhan dan kebencian diantara mereka; Seorang anak akan membujuk permusuhan pada saudaranya yang lain, suami cenderung tidak akan mampu menunaikan hak-hak anaknya karena dengan kebodohnya mematuhi semua

¹⁴² Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr Al-Qurân al-Hakîm*, jilid. 4, h. 349.

keinginan istri yang paling dia cintai, maka sedikit demi sedikit akan menimbulkan kerusakan di dalam keluarga. Jikalau engkau ingin merinci bencana dan musibah anak yang dilahirkan dari kultur poligami, pasti akan membuat merinding kulit-kulit orang yang beriman, sebab dari poligami itu juga akan menimbulkan pencurian, perzinahan, kebohongan, khianat, dan penipuan. Bahkan yang lebih parah akan menimbulkan adanya pembunuhan, sehingga anak membunuh orang tuanya, orang tua membunuh anaknya, dan istri membunuh suaminya, suami membunuh istrinya.

Dari sini tampak jelas sekali, bahwa praktek poligami di Mesir pada saat itu cenderung menimbulkan kemadharatan dan kerusakan dalam ranah keluarga.

Untuk memperkuat argumentnya Muhammad Abduh mengkritik keras terhadap orang kaya yang melakukan praktek berpoligami dengan berorientasi hanya melampiaskan syahwatnya, menghiraukan aspek keadilan pada mereka, dan tidak memperhatikan dampak lain yang timbul dari praktek poligami :

أَلَا فَلْيَتَّقِ اللَّهَ الدَّوَّاقُونَ ! أَلَا فَلْيَتَّقِ اللَّهَ
الْمُتْرَفُونَ ! أَلَا فَلْيَتَفَكَّرُوا فِي مِيثَاقِ

الزَّوْجِيَّةَ الْعَلِيْظَ ! وَفِي حَقْوَقِهَا الْمُوَكَّدَةَ
! أَلَا فَلْيَتَفَكَّرُوا فِي عَاقِبَةِ نَسْلِهِمْ
وَمُسْتَقْبَلِ ذُرِّيَّتِهِمْ ! أَلَا فَلْيَتَفَكَّرُوا فِي حَالِ
أُمَّتِهِمُ الَّتِي تَتَأَلَّفُ مِنْ هَذِهِ الْبَيْوتِ الْمَبْنِيَّةِ
عَلَى دَعَائِمِ الشَّهْوَاتِ وَالْأَهْوَاءِ وَفَسَادِ
الْأَخْلَاقِ وَالذَّرِيَّةِ الَّتِي تَنْشَأُ بَيْنَ أُمَّهَاتِ
مُتَعَادِيَاتِ زَوْجِ شَهْوَانِيِّ ظَالِمٍ ! أَلَا
فَلْيَتَفَكَّرُوا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى (وَإِنْ تُصْلِحُوا
وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا)
وَلِيحَاسِبُوا أَنْفُسَهُمْ لِيَعْلَمُوا هَلْ هُمْ مِنْ
الصَّالِحِينَ لِأَمْرِ نِسَائِهِمْ وَنِظَامِ بَيْوتِهِمْ أَمْ
مِنَ الْمَفْسِدِينَ ، وَهَلْ هُمْ مِنَ الْمُتَّقِينَ فِي
هَذَا الْأَمْرِ أَمْ مِنَ الْمَتَسَاهِلِينَ أَوْ
الْفَاسِقِينَ؟¹⁴³

¹⁴³ Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr Al-Qurân al-Hakîm*, jilid. 5, h. 450.

Artinya : *“Ingatlah! Bertaqwalah kepada Allah wahai orang yang suka makan dan minum! Bertaqwalah wahai orang yang hidup mewah! Hendaklah mereka memikirkan akad pernikahan yang berat (tanggung jawabnya) dan hak-hak istri yang telah ditetapkan! Hendaklah mereka memikirkan akibat yang timbul pada keturunan dan masa depan anak-cucu mereka! Hendaklah mereka memikirkan keadaan umat yang dibentuk oleh orang-orang yang menyeru kepada syahwat dan perbuatan yang merusak akhlak. Dan keturunan/anak-cucu yang dididik diantara ibu-ibu yang dipoligami dan suami yang hanya melampiasakan hawa nafsunya saja termasuk kepada perbuatan dzhalim. Hendaklah mereka memikirkan firman Allah Swt: “Dan jika kamu mengadakan perbaikan dan memelihara diri (dari kecurangan, maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.” Hendaklah mereka menghisab diri mereka sendiri, agar mengetahui apakah mereka termasuk orang-orang shalih karena memerintahkan istri-istri mereka untuk menta’ati peraturan rumah atau termasuk orang-orang yang berbuat kerusakan? Dan apakah mereka termasuk orang yang bertakwa kepada Allah dalam perkara ini (poligami), atau termasuk*

orang yang mengaggap mudah segala urusan, atau bahkan termasuk kepada orang-orang yang fasik?

Oleh karena itu, Muhammad Abduh menilai poligami sama sekali tidak ada pendidikan terhadap umat, maka beliau merekomendasikan kepada para ulama untuk meninjau ulang masalah ini, terutama pengikut madzhab Hanafi (Hanafiyyah) yang menetapkan adanya bentuk poligami, padahal mereka tidak mengingkari bahwa Islam diturunkan untuk kemaslahatan dan kebaikan manusia, sedangkan salah satu asas fundamentalnya ialah mencegah kemudharatan dan perilaku yang membahayakan. Jika penerapan paham keagamaan dalam masa tertentu itu sudah tidak memiliki relevansi lagi dengan masa kini, maka yang harus dilakukan adalah mengganti hukum dan menyesuaikannya dengan masa kini.¹⁴⁴ Hal ini berdasarkan kaidah ushul *dar' u al-mafâsid muqaddamun 'ala jalbi al-mashâlih* (mencegah kerusakan itu didahulukan dari pada mendapatkan kemaslahatan).¹⁴⁵

¹⁴⁴ Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr Al-Qurân al-Hakîm*, jilid. 4, h. 349-350.

¹⁴⁵ Abdul Hamîd Hakîm di dalam kitab *as-sullam* menjelaskan mengenai kaidah ini :

Dengan demikian, Muhammad Abduh sangat menginginkan agar para ulama meninjau ulang permasalahan ini dengan menitik beratkan pada aspek kemaslahatan umat, sehingga pemahaman keagamaan yang tidak relevan lagi dengan konteks sekarang harus segera diganti.

Maka berdasarkan pemaparan data-data diatas, dapat disimpulkan secara tersirat, bahwa Muhammad Abduh ingin menegaskan kebolehan poligami tidak hanya meliputi aspek dan kuantitatif saja, akan tetapi seorang yang ingin berpoligami pun harus dengan seksama memperhatikan kondisi psikologis istri dan pendidikan anak-anaknya, terlebih pendidikan

فَإِذَا تَعَارَضَتْ مَفْسَدَةٌ وَمَصْلَحَةٌ قُدِّمَ دَفْعُ الْمَفْسَدَةِ لِأَنَّ اعْتِنَاءَ الشَّارِعِ
بِالْمَنْهِيَّاتِ أَشَدُّ مِنْ اعْتِنَائِهِ بِالْمَأْمُورَاتِ ، وَلِذَلِكَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ : إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ ، وَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ
[رواه الشيخان]

“Apabila mafsadat dan maslahat bertentangan, maka mafsadat yang didahulukan, karena mementingkan yang dilarang itu lebih berat dibandingkan dengan mementingkan urusan yang lain.” Oleh karena itu Nabi Saw bersabda : *“Apabila aku memerintahkanmu suatu perkara, maka datangkanlah semampunya, dan apabila aku melarangmu dari sesuatu, maka jauhilah.”* (HR. Bukhari-Muslim) Lihat Abdul Hamid Hakîm, *As-Sullam*, (Jakarta: Maktabah as-Sa’adiyyah Putra, 2007), jilid. 2, h. 72.

spiritual. Sehingga di dalam mengarung bahtera rumah tangganya terhindar permusuhan, kebencian dan kerusakan.

BAB VI

PENUTUP

A. Kesimpulan

1. Muhammad Arkoun dilahirkan pada tanggal 1 Februari 1928 di Tourist-Mimoun, berpendudukan Berber di sebelah Timur Aljir, Aljazair. Setelah menyelesaikan pendidikan dasar di desanya, Arkoun menempuh pendidikan menengahnya di kota pelabuhan Oran, yang merupakan kota utama Aljazair di bagian Barat, jauh dari desa asalnya. Pada tahun 1950-1954, ia belajar bahasa dan sastra Arab pada salah satu sekolah menengah atas di daerah pinggiran ibu kota Aljazair. Ditengah-tengah berkecamuknya perang pembebasan Aljazair dari Perancis yang berlangsung dari tahun 1954-1963, ia mendaftarkan diri sebagai mahasiswa di Paris. Tahun 1969 ia memperoleh gelar doktor sastra dari universitas Sorbonne, dengan disertai mengenai Humanisme dalam Pemikiran Etika Ibn Miskawaih. Di Universitas Sorbonne, ia secara resmi bekerja sebagai Guru Besar Sejarah Pemikiran Islam. Ia pernah menjabat sebagai Direktur pada *Institute of Arab and Islamic Studies* dan juga sebagai editor kepada *Jurnal Arabica*. Ia pernah diangkat sebagai anggota legiun kehormatan Perancis (*Chevalier de La Legion d'honneur*)

dan dianugrahi *des palmes academicues*, suatu gelar kehormatan Perancis untuk tokoh terkemuka di dunia universitas.

Dari para filosof linguistik, Arkoun mengadopsi semiotika; dari Ricouer dan Frye, meminjam pandangan mereka mengenai mitos dan agama; dari Foucault, mengambil dan menggunakan istilah-istilah “episteme”, “discours” dan “arkeologi”; sementara dari Derrida, mengambil konsep dekonstruksi, “yang tak dipikirkan” (*I’mpense*) dan “yang tak terpikir” (*I’impesable*) dan logosentrisme.

Unsur subjektivitas Penafsiran dalam literatur tafsir Indonesia memiliki relevansi yang begitu erat dengan konsep *taqdīs al-afkār ad-dīniy* yang digagas oleh Muhammad Arkoun, bahwa ketika mufassir mulai menampilkan dan menonjolkan unsur subjektivitasnya, maka sakralitas pemahamannya pun akan hilang, karena pemahamannya itu sudah didominasi oleh ideologi atau kepentingan mufassir yang bersangkutan.

Adapun signifikansi penelitian ini, *Pertama*, kajian ini sangat signifikan untuk menunjukkan bahwa tafsir tidak sekedar menyampaikan nilai ajaran yang terkandung dalam Al-Qurān kepada pembacanya, tetapi juga mencerminkan proses dialektika dengan situasi sosial-

kemasyarakatan yang dihadapinya. *Kedua*, signifikansi kajian ini juga akan mempertegas bahwa penafsiran seseorang sedikit-banyaknya akan dipengaruhi oleh ideologi organisasi masyarakat yang ia anut. *Ketiga*, konsep *taqdīs al-afkār ad-dīniy* lebih cocok diterapkan pada tafsir yang bersifat subjektif.

2. At-Thabari dipandang sebagai tokoh penting dalam jajaran mufasir klasik pasca tabi'i at-tabi'in lewat karya monumentalnya *Jami' al Bayan Fi Tafsir al-Qur'an* dimana ia mampu memberikan aroma dan nuansa baru dalam belantika penafsiran dimana struktur penafsiran yang selama ini monolitik sejak zaman sahabat sampai abad III H.. Kitab tafsir ini sangat kental dengan riwayat-riwayat sebagai sumber penafsiran (*ma'tsur*) yang disandarkan pada pendapat dan pandangan para sahabat, tabi'in, tabi'it tabi'in melalui hadits yang mereka riwayatkan maupun riwayat-riwayat yang *mu'tabar* dari kalangan Ahli Kitab yang telah masuk Islam.

Kitab Tafsir ini memiliki karakteristik tersendiri dengan tafsir-tafsir lainnya. Ia memuat analisis bahasa yang sarat dengan syair dan prosa Arab kuno, banyak *qiraat*, perdebatan isu-isu bidang kalam, dan diskusi seputar kasus-kasus hukum tanpa harus melakukan klaim kebenaran subjektifitasnya. Dalam menulis kitab ini, at-

Thabari tidak menunjukkan sikap fanatisme madzhab atau alirannya. Dari beberapa uraian, *thariqah* maupun *manhaj at-Thabari* dalam menafsirkan al-Qur'an dalam *Jami' al Bayan 'An Ta'wil Ayy al-Qur'an* menunjukkan suatu karya yang besar pada masanya dengan kejujuran ilmiah serta akurasi data yang cukup tinggi nilainya, sehingga tidak aneh kalau karya ini menjadi cermin awal bagi para mufasir berikutnya dan para pengkaji tafsir pada umumnya.

Sumber-sumber penafsiran at-Thabari meliputi riwayat atau al *ma'surat* dari Rasulullah saw, kemudian pendapat sahabat atau tabi'in, juga penafsiran *bi al ma'tsur* dari kalangan ulama pendahulunya khususnya dalam merujuk persoalan nahwu, bahasa atau pun *qiraah*. Dari sisi ini pula kitab tafsir ini lebih mudah dipertanggung jawabkan dari pada kitab *tafsir bi al Ma'tsur* lainnya yang mulai meninggalkan sanad atau jalur-jalur periwayatnya.

Kitab tafsir at-Thabari disamping memiliki keunggulan yang luar biasa, tetapi tidak menutup kemungkinan memiliki kekurangannya diantaranya yaitu tidak disertakannya penilaian terhadap sanad pada riwayat tersebut, tetapi beliau mencantumkan sanad begitu lengkap sehingga memudahkan peneliti selanjutnya dalam menilai keshahihan atau keda'ifan sanad tersebut.

3. Dari pemaparan yang telah penulis paparkan dalam pembahasan, sesuai dengan poin rumusan masalah maka dapat disimpulkan :

- a. Pola sastra dalam al-Qur'an adalah cara al-Qur'an dalam menjelaskan makna yang dikandungnya sebagai mukjizat dan rahmat bagi semesta alam.
- b. Pola sastra dalam al-Qur'an memuat keindahan bahasa yang saat ini dikenal dengan ilmu *balaghah* dimana keindahan al-Qur'an dapat dilihat dari beberapa aspek yakni, *Tasybih*, *Isti'arah*, *majaz* dan *kinayah*.

4. Muhammad Abduh memiliki nama lengkap Muhammad bin Abduh bin Hasan Khairullah. Ia lahir tahun 1849 M di desa Mahallat Nasr kabupaten Al-Buhairah, Mesir. Ide-ide pembaharuannya adalah reformasi, purifikasi, reformulasi, dan mengecam taqlid.

Tafsir *Al-Manâr* pada dasarnya merupakan hasil karya tiga orang tokoh Islam, yaitu Sayyid Jamâluddîn Al-Afghâni, Syaikh Muhammad Abduh, Sayyid Muhammad Rasyîd Ridhâ. Adapun Karakteristik kitab Tafsir *Al-Manâr*, menurut penulis dalam aspek *pertama*, ***at-tharîqat*** (metode) menggunakan *tahlîlî* (analisis). *Kedua*, ***manhâj*** (pendekatan) menggunakan pendekatan *tafsir bi al-matsûr*. *Ketiga*, ***al-ittijâh***-nya (orientasi) *Ahlu Sunnah*. *Keempat*, ***al-lawan*** (corak) *adab al-ijtimâ'i*.

Muhammad Abduh ingin menegaskan kebolehan poligami tidak hanya meliputi aspek dan kuantitatif saja, akan tetapi seorang yang ingin berpoligami pun harus dengan seksama memperhatikan kondisi psikologis istri dan pendidikan anak-anaknya, terlebih pendidikan spiritual.

B. Saran

1. Kajian ini hanya berfokus pada satu pemikiran diantara luas dan banyaknya pemikiran Arkoun, yaitu konsep *taqdīs al-afkār ad-dīniy*, sehingga masih terdapat celah bagi para pembaca untuk menelaah dan meneliti pemikiran Arkoun yang lain dan mencoba mencari relevansinya dalam kerangka tafsir Al-Quran.
2. Kajian ini bisa memantik relung hati kita, agar tetap berpikir secara bijak dan proposional pada setiap pemikiran yang berasal dari Barat. Dengan kata lain, dalam menyikapi pemikiran seseorang, ambil yang baik, dan tinggalkan yang buruk.
3. Makalah ini menjelaskan tentang Pola sastra al-Qur'an. Penulis menyadari masih banyak sekali kekurangan tentang pembahasan tema tersebut, alangkah baiknya pembahasan selanjutnya lebih dipertajam dari segi ragam pendekatan kebahasaan dari literatur arab supaya dapat lebih menggambarkan bagaimana al-Qur'an ini menjadi pelopor dalam bidang keilmuan bahasa.

DAFTAR PUSTAKA

- Ahmad Natsir, Malki, *Dekontruksi Arkoun Terhadap Makna Ahl al-Kitāb*, Jurnal Islamia, Thn 1 No. 4/Januari – Maret 2005.
- Ahmad E.Q., Nurwadjah, and Ela Sartika, *Tafsir Feminisme Terhadap Makiyyah Dan Madaniyyah*, ed. by M. Taufiq Rahman and Eni Zulaiha (Bandung: Prodi S2 Studi Agama-Agama UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2020)
- Amien, Shiddiq, *dkk, Panduan Hidup Berjama'ah di Jam'iyah Persis*, (Bandung: Persatuan Islam, 2014), cet. Ke-4.
- Arkoun, Mohammad, *dkk, Orientalisme vis a vis Oksidentalisme*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008), cet. Ke-1.
- _____, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat, (Jakarta: INIS, 1994),

_____, *Berbagai Pembacaan Al-Quran*,
terj. Machasin, (Jakarta: INIS, 1997).

_____, *Rethinking Islam*, terj. Yudian W.
Asmin dan Lathiful Khuluq, (Yogyakarta: Pustaka
Pelajar, 1996), cet. Ke-1.

Ahmad E.Q., Nurwadjah, and Ela Sartika, *Tafsir Feminisme
Terhadap Makiyyah Dan Madaniyyah*, ed. by M. Taufiq
Rahman and Eni Zulaiha (Bandung: Prodi S2 Studi
Agama-Agama UIN Sunan Gunung Djati Bandung,
2020)

Rahman, Abdul, Badruzzaman M. Yunus, and Eni Zulaiha,
*Corak Tasawuf Dalam Kitab-Kitab Tafsir Karya K.H.
Ahmad Sanusi* (Bandung: Prodi S2 Studi Agama-Agama
UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2020)

Rahman, M Taufiq, 'RASIONALITAS SEBAGAI BASIS
TAFSIR TEKSTUAL (Kajian Atas Pemikiran
Muhammad Asad)', *Al-Bayan*, 1.1 (2016), 63–70
<<https://doi.org/https://doi.org/10.15575/al->

bayan.v1i1.1668>

Syasi, Mohamad, and Ii Ruhimat, *Ashil Dan Dakhil Dalam Tafsir Bi Al-Ma'tsur Karya Imam Al-Suyuthi*, ed. by Eni Zulaiha and M. Taufiq Rahman (Bandung: Prodi S2 Studi Agama-Agama UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2020)

Taufiq, Wildan, and Asep Suryana, *Penafsiran Ayat-Ayat Israiliyyat Dalam Al-Qur'an Dan Tafsirnya*, ed. by Eni Zulaiha and M. Taufiq Rahman (Bandung: Prodi S2 Studi Agama-Agama UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2020)

Yunus, Badruzzaman M., and Sofyana Jamil, *Penafsiran Ayat-Ayat Mutasyabihat Dalam Kitab Shafwah Al-Tafasir*, ed. by Eni Zulaiha and M. Taufiq Rahman (Bandung: Prodi S2 Studi Agama-Agama UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2020)

Zulaiha, Eni, and Muhamad Dikron, *Qira'at Abu 'Amr Dan Validitasnya* (Bandung: Prodi S2 Studi Agama-Agama

UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2020)

- A. Rohmana, Jajang, *Sejarah Tafsir Al-Quran di Tatar Sunda*, (Bandung: Mujahid Press, 2014), cet. Ke-1.
- Ayurisna, Yesika, *Representasi Maskulinitas*, (Jakarta: Universitas Indonesia, 2009), h.
- Baidan, Nashruddin, *Tafsir bi al-Ra'yi: Upaya Penggalian Konsep Wanita dalam Al-Quran*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), cet. Ke-1.
- Bertens, K., *Filsafat Barat Abad XX*, (Yogyakarta: Kanisius, 1991), Jilid. II.
- Darmawan, Dadang, *Ortodoksi Tafsir: Respons Ulama terhadap Tafsir Tamsjijatoel Moeslimien Karya K.H. Ahmad Sanusi*, Disertasi, (Jakarta: Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009).
- Eriyanto, *Analisis Wacana, Pengantar Analisis Teks Media*, (Yogyakarta: LKiS, 2001), h. 7.

- Gusmian, Ishlah, *Khazanah Tafsir Indonesia*, (Yogyakarta: LKiS, 2013), cet. ke-1, h. 363.
- Hasan Ridwan, Ahmad, *Dasar-dasar Epistemologi Islam*, (Bandung: Pustaka Setia, 2011).
- Haryatmoko, *Critical Discourse Analysis: Landasan Teori, Metodologi dan Penerapan*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2016), cet. ke-1.
- M. Federspiel, Howard, *Kajian Al-Quran di Indonesia: Dari Mahmud Yunus Hingga Quraish Shihab*, (terj. Tajul Arifin), (Bandung: Mizan, 1996), cet. Ke-1.
- Meuleman, Johan, “Nalar Islami dan Nalar Modern: Memperkenalkan Pikiran Muhammad Arkoun”, dalam *‘Ulumul Quran*, No. 4 Vol. IV, 1992.
- Mustaqim, Abdul, *dkk, Studi Al-Qur’an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002).
- Quraish Shihab, Muhammad, *Hidangan Ilahi Ayat-Ayat Tahlil*, (Jakarta: Lentera, 1997), h. vii.

Nugraha, Roni, *Tafsir Lokal dan Kritik Sosial: Kritik Moh. E. Hasim (1916-2009) Terhadap Kebijakan Politik Orde Baru dalam Tafsir Ayat Suci Lenyepaneun (Laporan Progress Penelitian)*, (Bandung: STAIPI Bandung, 2017).

Shalehuddin, Usman & Shofwan Shalehuddin, Wawan, *Tafsīr bi al-Ma'tsūr Tematik: Kumpulan Materi Khutbah dan Pengajian*, (Bandung: Tafakur, 2018), cet. ke-1.

Noer, Deliar, *Gerakana Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1996), cet. Ke-2.

Sanusi, Ahmad, *Raudat al-'Irfān fī Ma'rifat al-Qurān*, (Sukabumi: Pesantren Gunung Puyuh, t.th.), Jilid. 1.

R. Woodward, Mark, "Textual Exegesis as Social Commentary: Religious, Social, and Political Meanings of Indonesian Translations of Arabic Hadith Texts", *The Journal of Asian Studies*, Vol. 52, No. 3. (Aug, 1993).

- Sabri Wan Yusof, Wan, “Hamka’s Tafsir al-Azhar: Qur’anic Exegesis as a Mirror of Social Change”, Ph.D. dissertation, Temple University, 1997.
- Subhan, Zaitunah, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir Al-Quran*, (Yogyakarta: LKiS, 1999), cet. Ke-1.
- Thahir, Lukman S., “Kritik Sakralisasi Pemikiran Keagamaan”, dalam *Tarjih*, Edisi ke 4 Juli 2002.
- Umar, Nasaruddin, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Quran*, (Jakarta: Paramadina, 2001), cet. Ke-2.
- Wadud Muhsin, Amina, *Wanita di dalam Al-Quran*, terj. Yazir Radianti, (Bandung: Pustaka, 1994), cet. Ke-1.
- Adzhabi, Syamsudin bin muhammad bin ahmad bin ustman, *Siyaru a'lam an-nubala* tahqiq :basyar bin 'awad
- At-Thabari, Abu Ja'far Muhammad bin Jarir, *Jami' al-bayan 'an takwili ayy Alquran* tahqiq : abdullah bin Abdul muhsin at-Turki

- Ar-Rumi, Yaqut al-Hamawi, *mu'jam al-udaba*, Dar al-garb al-Islami: Beirut, 1993
- Ad-Dimasyqi, Abu al-Fida al-hafiz Ibnu Katsir, *al-bidayah wa an-nihayah*, Dar al-Kutub al-'ilmiah :Beirut, 2015
- 'Ali ja'far, Musa'id musmim, *manahij al-mufassirin*, Dar al-ma'rifah, 1980
- As-Suyuti, Jalal ad-din abdu ar-Rahman, *Al-Itqan fi 'ulum Alquran*, Dar al-Hadits, Qohiroh, 2006
- At-Thayyar, Musa'id bin Sulaiman, *Fushul fi ushul at-Tafsir*, Dar Ibnu Jauzi: Riyadh, 1999
- Adz-Zahabi, Muhammad Husain, *At-tafsir wa al-mufassirin*, Dar al-Hadits: Qohiroh, 2005
- Manna al-Qattan, *Mabahis fi 'ulum Alquran*, Al-Haramain: Riyadh
- Rahman, M. T. (2016). Rasionalitas sebagai basis Tafsir Tekstual: Kajian atas Pemikiran Muhammad Asad.

Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur 'an dan Tafsir 1, 1
(Juni 2016): 63-70, 1(1), 63-70.

Iyazi, Muhammad 'ali, *al-mufasssirun hayatuhum wa manhajuhum*, Muassasah at-Thaba'ah wa an-nasyr ,1373 H

Srifariyati, *Manhaj Tafsir Jami' al-Bayan karya Ibnu Jarir at-Tabari*, Jurnal Madaniyah, Volume 7 Nomor 2 Edisi Agustus 2017

Zuhaili, Muhammad, *Al-imam at-Tabari* ,Dar al-Qolam, Damaskus, 1999

Abdurrohman, Hafidz. *'Ulumul Qur'an Praktis*, Bogor: Pustaka Utama

Aziz, Husein. *Bahasa Al-Qur'an Perspektif Filsafat Ilmu*, Pasuruan: Pustaka Sidogiri, 2010

Hashimi (al), Ahmad. *Jawahir al-Adab*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2003. Manshur, Fadlil Munawwar. *Perkembangan Sastra Arab dan Teori Sastra Islam*.

Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.

Munawwir, Ahmad Warson, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Prograssif, 1997.

Muzakki, Ahmad. *Stilistika al- Qur'an*, Malang: UIN Malang Press, 2009.

Setiawan, Nur Kholis. *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, Yogyakarta: elSAQ Press, 2006.

Wargadinata, Wildana. dan Fitriani Laily. *Sastra Arab dan Lintas Budaya*. Malang: UIN Malang Press, 2008.

Yunus, Badruzzaman M., and Sofyana Jamil, *Penafsiran*

Ayat-Ayat Mutasyabihat Dalam Kitab Shafwah Al-

Tafasir, ed. by Eni Zulaiha and M. Taufiq Rahman

(Bandung: Prodi S2 Studi Agama-Agama UIN Sunan

Gunung Djati Bandung, 2020)

Zulaiha, Eni, and Muhamad Dikron, *Qira'at Abu 'Amr Dan*

Validitasnya (Bandung: Prodi S2 Studi Agama-Agama

UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2020)

AL-QUR'AN

dalam

TAFSIRAN DEKONSTRUKSI DAN REKONSTRUKSI

Dalam tiga ratus tahun terakhir ini, Barat (era modern) mengalami kemajuan yang luar biasa, khususnya dalam bidang sains dan teknologi. Di waktu yang sama, bahkan sejak abad ke-13 M (setelah era Ibn Rusyd), dunia Islam justru mengalami kemandegan, kejumudan, dogmatisme, dan tumbuhnya fundamentalisme. Karya-karya yang dihasilkan pada periode abad ke 13-20 M hanya berupa reproduksi tanpa produksi karya baru. Fenomena-fenomena tersebut menunjukkan bahwa ada kekeliruan-kekeliruan fundamental pada umat Islam. Hal tersebut menggugah Mohammed Arkoun melakukan gerakan untuk mengembalikan dunia Islam kepada tradisi nalar kritis dan ilmu pengetahuan.

Selain Arkoun, Abduh juga termasuk di antara yang kritis terhadap penafsiran. Walaupun begitu, Abduh tidak termasuk pada yang melakukan dekonstruksi (pembongkaran). Abduh lebih bersifat rekonstruksi, jadi membangun kembali.

Buku ini merupakan gabungan dari beberapa penelitian yang difokuskan pada tema-tema penafsiran al-Qur'an versi pandangan filosofis. Yaitu, terdiri dari kandungan yang berisi Al-Qur'an dalam tafsiran dekonstruksi Arkoun, Tafsir dan takwil terhadap Al-Qur'an, Dimensi sastra dalam Al-Qur'an, dan Al-Qur'an dalam tafsiran rekonstruksi Abduh.



Prodi S2 Studi Agama-Agama UIN SGD
Bandung 2020
Ged. Pascasarjana UIN Sunan Gunung
Djati Bandung
Jl. Soekarno Hatta Cimincrang Gedebage
Bandung 40292

