

EPISTEMOLOGI TAFSIR MUKHTASAR  
(Studi Komparatif antara *'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* dan *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`an al-Karîm* )

DISERTASI

Diajukan kepada Program Studi Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir  
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Tiga  
untuk memperoleh gelar Doktor (Dr.)



Oleh:  
LIRA ERLINA  
NIM 183530072

PROGRAM STUDI ILMU AL-QUR`AN DAN TAFSIR  
KOSENTRASI ILMU TAFSIR  
PROGRAM PASCASARJANA  
INSTITUT PTIQ JAKARTA  
2022 M. / 1443 H.



## ABSTRAK

Hasil penelitian disertasi ini menyimpulkan bahwa metodologi tafsir mukhtasar berbeda dari metodologi tafsir lain pada umumnya. Tafsir ini menjelaskan atau menyingkap makna-makna yang terkandung di dalam ayat-ayat Al-Qur`an dengan *'ibârah* (ungkapan) yang sederhana dan ringkas atau meringkas penjelasan di luar maksud ayat pada tafsir yang sudah ada untuk memudahkan pembaca dalam memahami kandungan Al-Qur`an. Tafsir mukhtasar selain merujuk kepada sumber-sumber penafsiran dari Al-Qur`an, sunnah, perkataan sahabat dan tabi'in, juga merujuk kepada tafsir induk. Metodologi tafsir mukhtasar memberikan paradigma positif kepada sebagian masyarakat terutama kalangan umum di era modern ini dari sisi efektifitas kandungan di dalamnya dan efisiensi waktu pembaca dalam memahami kandungan Al-Qur`an.

Hasil disertasi ini memiliki kesamaan pendapat dengan: Abi Zamanain al-Albiriyy (w.399 H), al-Wahidiyy (w.456 H), Ahmad Syakir (w.1309 H), ash-Shabuniyy (w.1442 H), Ibnu Muhammad al-Mukhtar asy-Syanqithy, 'A`idh al-Qarniy, Faishal Najdiy, M. Qurais Shihab yang menyatakan tujuan dari tafsir adalah memudahkan umat dalam memahami Al-Qur`an, sehingga konten tafsir dan kuantitasnya sedapat mungkin mudah terjangkau oleh semua kalangan dengan memuat penjelasan yang langsung memaknai maksud dari ayat tanpa harus mengkaji berbagai aspek. Namun berbeda dengan asy-Syaukaniyy (w. 1250 H) dan Nasaruddin Baidan yang mensyaratkan dalam penulisan tafsir harus memperhatikan segala aspek-aspek dari ayat yang ditafsirkan sehingga memberikan pemahaman yang utuh terhadap Al-Qur`an.

Melalui metode penelitian *library research* dengan metode kualitatif deskriptif yang digunakan dalam mengumpulkan berbagai informasi dari kitab-kitab *turâts* maupun kontemporer untuk meneliti epistemologi tafsir mukhtasar ditemukan cara menentukan kriteria tafsir mukhtasar. Tiga cara tersebut adalah; pertama dengan memperhatikan kuantitas sebuah tafsir. Kedua; dianalisa dari konten tafsir. Ketiga, ketentuan para ulama dalam menilainya.

Pada penelitian ini juga ditemukan bahwa tafsir mukhtasar jika dilihat dari sisi sumber terdiri dari dua bentuk; tafsir mukhtasar *bi al-ma`tsûr* dan tafsir mukhtasar *bi ar-ra`yi*. Sumber utama tafsir mukhtasar selain sumber-sumber yang telah disebutkan sebelumnya adalah tafsir induk yaitu tafsir-tafsir yang diringkas oleh mufasir. Dari segi metode, tafsir mukhtasar merupakan kategori dari tafsir *ijmâliy* yang menafsirkan ayat dengan singkat dan mudah dipahami dengan dua model penafsiran; yaitu tafsir mukhtasar *ibtidâ'iy* atau tafsir mukhtasar *bizâtihi* dan tafsir mukhtasar yang meringkas

tafsir induk atau dinamai dengan tafsir mukhtasar *min ghairihi*. Berdasarkan pada pembagian ini, peneliti melakukan study komparatif terhadap dua karya tafsir mukhtasar yaitu tafsir '*Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* dan *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm*.

Hasil study komparatif terhadap epistemologi kedua tafsir ini ditemukan bahwa kedua tafsir ini berbeda dari sisi sumber, metode, validitas dan paradigma serta konten penafsiran. Begitu juga terdapat beberapa persamaan antara kedua tafsir. Dikomparasi dari sisi sumber, tafsir '*Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* menggunakan sumber tafsir *bi al-ma`tsûr* dan sebaliknya *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm* menggunakan sumber tafsir *bi ar-ra`yi*. Diteliti dari sisi metode; tafsir '*Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* menggunakan metode tafsir mukhtasar *min ghairihi* yang meringkas tafsir induk yaitu tafsir Ibnu Katsir. Adapun *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm* menggunakan metode tafsir mukhtasar *bizâtihi* yaitu tafsir asli tanpa meringkas tafsir induk. Sementara dari sisi validitas keduanya merupakan tafsir yang dapat dipertanggung jawabkan secara ilmiah dari teori korehensi dan pragmatis. Adapun dari sisi paradigma tafsir mukhtasar, dua tafsir ini mempunyai kesamaan yaitu sama-sama ringkas dan mudah dipahami oleh kalangan terdidik maupun awam, bedanya '*Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* lebih memadai dalam memberikan penjelasan makna ayat dari *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm*. Sedangkan dikomparasi dari sisi konten, tafsir '*Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* merupakan tafsir ringkasan dengan penjelasan lebih memadai, sehingga penulis kategorikan sebagai tafsir mukhtasar *wasîth*. Sementara *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm* kategori tafsir mukhtasar *wajîz* karena lebih singkat dan hanya menukilkan satu pendapat yang *râjih*.

## خلاصة

إن التفاسير المختصرة تعتبر حلاً للمسلمين في هذا العصر لأن هذا التفسير يتوافق مع نمط الحياة البشرية في العصر الحديث من حيث فعالية تقريب معاني الآيات لجمهور القراء لسهولة صياغة عبارته تناسب لغتهم ومعارفهم ومن حيث كفاءة وقت القارئ في فهم معانيه لقصوره ووضوحه البيانات في هذه المختصرة إما باقتصار البيانات في بيان مضمون الآيات أو بحذف البيانات المطولة في بعض التفاسير لتسهيل القارئ على فهم معاني القرآن.

هذه النتيجة تناسب أقوال بعض العلماء منهم ابن أبي زمنين (ت. ٣٩٩ هـ) والواحدي (ت. ٤٥٦ هـ) وأحمد شاکر (ت. ١٣٠٩ هـ) والصابوني (ت. ١٤٤٢ هـ) و عائض القرني وابن المختار الشنقطي وفيصل النجدي ومحمد قريص الصحاب حين قال أن المقاصد من التفسير تقريب معاني الآيات لجمهور القراء دون تطويل في البيان ولا ثقل في الحمل بترك بيانات ما لا يتعلق بمقصود من الآيات كبحث عن اللغة وخلاف العلماء فيها وبحث عن السند وغير ذلك خارج البيان الأساسي من مفهوم الآيات. وهذا البحث يخالف رأي الشوكاني (ت. ١٢٥٠ هـ) ونصر الدين بيضان حين ذهب على أن المفترض من التفسير يبين كل ما يتعلق بالآيات حتى يفهم القارئ معاني كاملة من الآيات.

من خلال الدراسة المكتبوية في هذا البحث عن طريق جمع معلومات مختلفة من التراث والكتب المعاصرة فيما يتعلق بنظرية المعرفة (epistemology) لتفاسير مختصرة ، نعرف أن طريقة تحديد نوع التفسير كجزء من التفاسير المختصرة بثلاث طرق ؛ أولاً من خلال النظر إلى كمية التفسير. ثانياً؛ يُنظر إليه من محتوى التفسير ثالثاً؛ إجماع العلماء على تقديره بأنه من المختصرات.

ومن خلال هذه الدراسة أيضاً نلاحظ أن التفاسير المختصرة من جانب المصدر تتنوع إلى نوعين ؛ التفاسير المختصرة بالمأثور والتفاسير المختصرة بالرأي. وغير هذه المصادر هناك المصدر الرئيسي للتفاسير المختصرة هو التفسير الأصلي. وأما من حيث المنهج ، فإن التفاسير المختصرة هي فئة من التفسير الإجمالي لأنها تفسر الآيات بإيجاز وتسهل فهمها.

وبنسبة لمنهجها تنقسم إلى قسمين؛ الأول التفسير المختصر الابتدائي أو ما يسمى بالتفسير المختصر بذاته والثاني التفسير المختصر الذي يلخص التفسير الرئيسي أو ما يسمى بالتفسير المختصر من غيره. بناءً على هذا التقسيم ، أجرى الباحث على دراسة مقارنة بين التفسيرين المختصرين، وهما تفسير عمدة التفسير والمختصر في تفسير القرآن الكريم وبعد دراسة مقارنة بين هذين التفسيرين نكتشف أنهما يختلفان من حيث المصادر، ومن حيث المناهج، والصلاحية، والنموذج ومن حيث المعاني ما فيهما. على الرغم وجود بعض أوجه التشابه بين التفسيرين. أما من حيث المصادر ، نلاحظ أن تفسير عمدة التفسير نوع من تفسير بالمأثور بالعكس المختصر في تفسير القرآن الكريم نوع من التفسير بالرأي. ومن حيث المناهج؛ تفسير عمدة التفسير يستخدم منهج التفاسير المختصرة من غيره التي تلخص التفسير الرئيسي وهو تفسير القرآن العظيم لابن كثير. أما المختصر في تفسير القرآن الكريم فاستخدم منهج المختصر بذاته دون تلخيص للتفسير الأساسي. ومن حيث الصلاحية ، كلاهما يعتبران من التفاسير المبررة علمياً لتمسكهما على قواعد التفسير حيث مقبولة من جانب النظري والتطبيقي. أما بالنسبة لنموذج التفسير المختصر، فإن هذين التفسيرين يشتركان في شيء واحد ، وهو أنهما مختصرتان وسهلتا الفهم للمتعلمين والناس العوامين إلا من جانب المضمون عمدة التفسير أوسط في البيان، بينما المختصر في تفسير القرآن الكريم أقصر ولا يقدم سوى قول واحد المرجوح لدى المفسرين. فنصف عمدة التفسير بنوع من التفسير المختصر الوسيط ونصف المختصر في تفسير القرآن الكريم بالتفسير المختصر الوجيز.

## ABSTRACT

The tafsir mukhtasar is a solution for Muslims in modern era because this tafsir/interpretation is in accordance with the pattern of human life in the modern era in terms of the effectiveness of the content in it and the efficiency of the reader's time in understanding the content of the Qur'an.

This dissertation has similar opinions with: Abi Zamanain al-Albiriy (w.399 H), al-Wahidiy (w.456 H), Ahmad Shakir (w.1309 H), ash-Shabuniy (w.1442 H), Muhammad Muhammad al-Mukhtar asy-Syanqithiy asy-Syanqithy, 'A'idh al-Qarniy, Faishal Najdiy, M. Quraysh Shihab and Abdullah az-Zaid who stated the purpose of tafsir is to facilitate the ummah in understanding the Qur'an, so that the content of tafsir and quantity wherever possible is easily affordable to all by containing an explanation that directly interprets the meaning of the verse. But in contrast to asy-Shaukaniy (w. 1250 H) and Nasaruddin Baidan which states in the writing of the interpretation must pay attention to all aspects of the interpreted verse, and that is how it should be so as to provide a complete understanding of the Qur'an.

In this research, it is also concluded that there are three ways to determine the criteria for tafsir mukhtasar; first by looking at the quantity of an interpretation. Second; seen from the content of the interpretation, Third, the consensus of ulama in assessing it.

The tafsir mukhtasar, viewed from the source side consists of two forms; tafsir mukhtasar *bi al-ma`tsûr* and tafsir mukhtasar *bi ar-ra`yi*. And the main source of tafsir mukhtasar apart from the sources previously mentioned is the main tafsir/interpretation, commentaries summarized by *mufasir*. And in terms of method, tafsir mukhtasar is a category of *tafsir ijmâliy* which interprets verses briefly and easily understood with two interpretation models; namely the tafsir mukhtasar *ibtidâ`* or tafsir mukhtasar *bizâtihi* and the tafsir mukhtasar which summarizes the main interpretation or is named the tafsir mukhtasar *min ghairihi*. Based on this division, the researcher conducted a comparative study of two works of tafsir mukhtasar, namely *tafsir 'Umdat at-Tafsîr'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* by Ahmad Syakir and *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm* by the Ulama Team under the guidance of *Markaz Tafsîr li ad-Dirasat Qur'aniyah*.

From the results of a comparative study of the epistemology of these two interpretations, it can be concluded that these two interpretations are different in terms of the source of interpretation, method of interpretation, validity, paradigm and content of interpretation, as well as some similarities between

the two interpretations. Comparing from the source side, *tafsir 'Umdat at-Tafsîr* uses the source of *tafsir bi al-ma`tsûr* and vice versa *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm* uses the source of *tafsir bi ar-ra`yi*. Researched from the side of the method; the *tafsir 'Umdat at-Tafsîr* uses the *tafsir mukhtasar min ghairihi* method which summarizes the main interpretation, namely *tafsir Ibn Kathir*. As for *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm* using *tafsir mukhtasar bizâtihi* method, namely the original interpretation without summarizing the main interpretation. And in terms of validity, both are scientifically justifiable interpretations of coherence and pragmatic theory. As for the paradigm of *tafsir mukhtasar*, these two interpretations have something in common, namely that they are both concise and easy to understand by both educated and uneducated. While being compared in terms of content, *tafsir 'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* is more complete in the discussion, so that the author categorizes it as a interpretation of *mukhtasar wasîth* while *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm* is shorter and only presents one *râjih* opinion, so that the author categorizes it as a interpretation of *mukhtasar wajîz*.



## PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Lira Erlina  
Nomor Induk Mahasiswa : 183530072  
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Kosentrasi : Ilmu Tafsir  
Judul Disertasi : Epistemologi Tafsir Mukhtasar (Studi Komparatif antara *'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* dan *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm*)

Menyatakan bahwa :

1. Disertasi ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan Disertasi ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Institut PTIQ dan peraturan peundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 5 Maret 2022

Yang membuat pernyataan,



Lira Erlina



## TANDA PERSETUJUAN DISERTASI

EPISTEMOLOGI TAFSIR MUKHTASAR  
(Studi Komparatif antara 'Umdat at-Tafsir 'an al-Hāfīzh Ibn Katsīr dan al-Mukhtashar fī Tafsīr Al-Qur`ān al-Karīm )

Disertasi

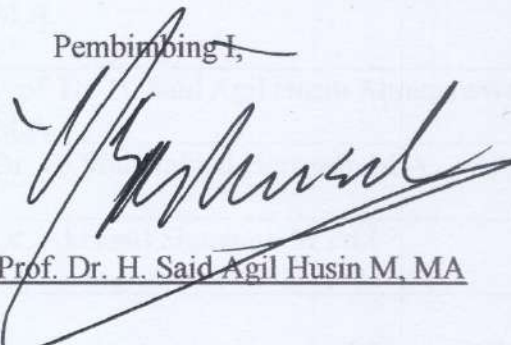
Diajukan kepada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Tiga  
untuk memperoleh gelar Doktor (Dr.)

Disusun oleh:  
LIRA ERLINA  
NIM 183530072

telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat  
diujikan.

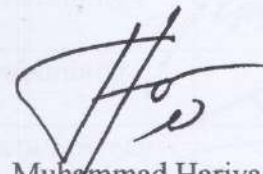
Jakarta, 29 Desember 2021  
Menyetujui:

Pembimbing I,



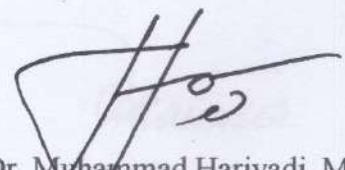
Prof. Dr. H. Said Agil Husin M, MA

Pembimbing II,



Dr. Muhammad Hariyadi, MA

Mengetahui,  
Ketua Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



Dr. Muhammad Hariyadi, MA



## TANDA PENGESAHAN DISERTASI

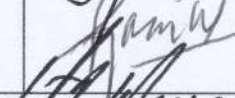

### EPISTEMOLOGI TAFSIR MUKHTASAR

(Studi Komparatif antara 'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr dan al-Mukhtashar fi Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm )

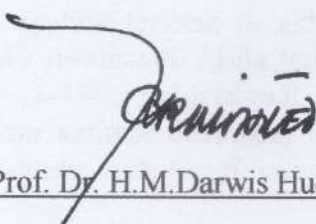
Disusun oleh:

Nama : Lira Erlina  
Nomor Induk Mahasiswa : 183530072  
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Kosentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal 5 Juli 2022

No	Nama Penguji	Jabatan dalam TIM	Tanda Tangan
1.	Prof. Dr.H.M. Darwis Hude, M.Si	Ketua/Penguji 1	
2.	Prof. Dr. H. Hamdani Anwar, M.A	Penguji 2	
3.	Prof. Dr. H. Zainun Kamaluddin Fakhri, M.A.	Penguji 3	
4.	Prof. Dr. H. Said Agil Husin Almunawwar, M.A.	Pembimbing 1	
5.	Dr. H. Muhammad Hariyadi, M.A.	Pembimbing 2	
6.	Dr. Akhmad Shunhaji, M.Pd.I	Panitera/Sekretaris	

Jakarta, 5 Oktober 2022  
Mengetahui,  
Direktur Program Pascasarjana  
Institut PTIQ Jakarta,

  
Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si



## PEDOMAN TRANSLITERASI

Arb	Ltn	Arb	Ltn	Arb	Ltn
أ	`	ز	Z	ق	q
ب	B	س	S	ك	k
ت	T	ش	Sy	ل	l
ث	Ts	ص	Sh	م	m
ج	J	ض	Dh	ن	n
ح	H	ط	Th	و	o
خ	Kh	ظ	Zh	هـ	h
د	D	ع	‘	ء	a
ذ	Dz	غ	G	ي	y
ر	R	ف		-	-

Catatan:

- a. Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya: رَبَّ yang ditulis *rabba*.
- b. Vokal panjang (*mad*): *fathah* (baris atas) ditulis *â* atau *Â*, *kasrah* (baris di bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta *dhammah* (baris depan) ditulis *û* atau *Û*, misalnya: قواعد ditulis *qawâ'id*, التفسير ditulis *at-tafsîr*. dan أصول ditulis *ushûl*.
- c. Kata sandang alif + lam (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya الحديث ditulis *al-hadîts*. Sedangkan, bila diikuti oleh huruf *syamsiyyah*, huruf *lam* diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya, التفسير ditulis *at-tafsîr*, atau diperbolehkan mengikuti transliterasi *al-qamariyah* ditulis *al-tafsîr* asalkan konsisten dari awal penulisan.
- d. *Tâ marbuthah* (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: السنة ditulis *as-sunnah*. Abila terletak di tengah kalimat ditulis dengan *t*, misalnya: زكاة المال *zakât al-mâl*.
- e. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: مباحث في علوم القرآن ditulis *mabâhîts fi 'ulûm Al-Qur`ân*.





## KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji dan syukur penulis persembahkan kehadiran Allah SWT yang telah melimpahkan rahmat dan hidayah-Nya serta kekuatan lahir batin sehingga penulis dapat menyelesaikan Disertasi ini.

Shalawat dan salam semoga senantiasa dilimpahkan kepada Nabi akhir zaman, Rasulullah Muhammad SAW, begitu juga kepada keluarganya, para sahabatnya, para tabi'in dan tabi' tabi'in serta para umatnya yang senantiasa mengikuti ajaran-ajarannya. Amin.

Selanjutnya, penulis menyadari bahwa dalam penyusunan Disertasi ini tidak sedikit hambatan, rintangan serta kesulitan yang dihadapi. Namun berkat bantuan dan motivasi serta bimbingan yang tidak ternilai dari berbagai pihak, akhirnya penulis dapat menyelesaikan Disertasi ini.

Oleh karena itu, penulis menyampaikan ucapan terima kasih yang tidak terhingga kepada:

1. Rektor Institut PTIQ Jakarta Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A.
2. Direktur Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.
3. Ketua Program Studi Dr. Muhammad Hariyadi, MA.
4. Dosen Pembimbing Disertasi Prof. Dr. H. Said Agil Husin al-Munawwar, MA dan Dr. Muhammad Hariyadi MA yang telah menyediakan waktu, pikiran dan tenaganya untuk memberikan bimbingan, pengarahan dan petunjuknya kepada penulis dalam penyusunan Disertasi ini.
5. Kepala Perpustakaan beserta staf Institut PTIQ Jakarta.

6. Segenap Civitas Institut PTIQ Jakarta, para dosen yang telah banyak memberikan fasilitas, kemudahan dalam penyelesaian penulisan Disertasi ini.
7. Yayasan Zad al-Insaniyah Cianjur yang telah membiayai pendidikan penulis secara penuh dari awal hingga akhir penyelesaian studi S3 di PTIQ Jakarta. Semua dewan guru serta pegawai di setiap Jenjang Pendidikan yang dikelola oleh Yayasan Zad al-Insaniyah dari jenjang TK ZAD, KUTTAB ZAD, SMP-SMA ZAD IQBS, Markaz Tahfizh Zad, STIQ ZAD yang telah memberikan motivasi, semangat dan doa untuk kelancaran penyelesaian studi ini.
8. Keluarga: Kedua orang tua H. Sarmanulis Khatib Bonsu dan Hj. Ernalis Sumarni, suami Adha Saputra, Lc.ME dan anak-anak Aliyah, Abdurrahman, Umaimah, Ukasyah yang telah membantu dengan moril, materil dan doa.

Hanya harapan dan doa, semoga Allah SWT memberikan balasan yang berlipat ganda kepada semua pihak yang telah berjasa dalam membantu penulis menyelesaikan Disertasi ini.

Akhirnya kepada Allah SWT jualah penulis serahkan segalanya dalam mengharapkan keridhaan, semoga Disertasi ini bermanfaat bagi masyarakat umumnya dan bagi penulis khususnya, serta anakdan keturunan penulis kelak. Amin

Jakarta, 5 Maret 2022  
Penulis

Lira Erlina

## DAFTAR ISI

Judul .....	i
Abstrak .....	iii
Pernyataan Keaslian Disertasi .....	ix
Tanda Persetujuan Disertasi .....	xi
Tanda Pengesahan Disertasi .....	xiii
Pedoman Transliterasi .....	xv
Kata Pengantar .....	xvii
Daftar Isi.....	xix
Daftar Singkatan.....	xxiii
Daftar Tabel.....	xxv
Daftar Lampiran.....	xxvii
<b>BAB I. PENDAHULUAN .....</b>	<b>1</b>
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Identifikasi Masalah .....	10
C. Pembatasan Masalah .....	10
D. Rumusan Masalah .....	11
E. Tujuan Penelitian.....	11
F. Manfaat Penelitian.....	12
G. Kerangka Teori.....	12
H. Tinjauan Pustaka/ Penelitian yang Relevan .....	16
I. Metode Penelitian.....	19
J. Jadwal Penelitian.....	20

K. Sistematika Penulisan.....	21
BAB II.SKETSA EPISTEMOLOGI TAFSIR MUKHTASAR.....	23
A. Diskursus Epistemologi Tafsir .....	23
1. Definisi Epistemologi Tafsir .....	23
2. Ruang Lingkup Epistemologi Tafsir .....	31
B. Konsep Tafsir Mukhtasar .....	66
1. Hakikat Tafsir Mukhtasar.....	66
a. Definisi Tafsir Mukhtasar .....	67
b. Sinonim Ikhtisar .....	70
c. Sejarah dan Latar Belakang Perkembangan Tafsir Mukhtasar.....	72
d. Sumber Tafsir Mukhtasar.....	76
f. Sistematika Tafsir Mukhtasar .....	119
BAB III. PROFIL TAFSIR MUKHTASAR ' <i>UMDAT AT-TAFSÎR 'AN AL-HÂFIZH IBN KATSÎR DAN AL-MUKHTASHAR FÎ TAFSÎR AL- QUR`ÂN AL-KARÎM</i> .....	129
A. ' <i>Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr</i> .....	129
1. Biografi dan Karir Intelektual Penulis ' <i>Umdat at-Tafsîr         'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr</i> .....	129
a. Riwayat Hidup Ahmad Syakir.....	129
b. Tabiat dan Karakter Ahmad Syakir.....	131
c. Karya Tulis Ahmad Syakir.....	132
d. Posisi Pemikiran Ahmad Syakir dalam Tafsir.....	132
2. Profil Kitab ' <i>Umdat at-Tafsîr'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr</i> .....	133
a. Sebab Penamaan ' <i>Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn                 Katsîr</i> .....	133
b. Latar Belakang Penulisan ' <i>Umdat at-Tafsîr'an al-                 Hâfîzh Ibn Katsîr</i> .....	134
c. Kelebihan dan Kekurangan ' <i>Umdat at-Tafsîr 'an al-                 Hâfîzh Ibn Katsîr</i> .....	136
B. <i>Al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm</i> .....	138
1. Biografi dan Karir Intelektual Para Penulis <i>al-         Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm</i> .....	138
a. Muhammad Muhammad al-Mukhtar asy-Syanqithiy.....	139
b. Zaid 'Umar al-Aish.....	143
c. Muhammad Abdullah ar-Rabi'ah.....	143
d. Khalid 'Utsman as-Sabt.....	144
2. Profil <i>al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm</i> .....	145
a. Sebab Penamaan .....	145
b. Latar Belakang Penulisan Tafsir .....	145
c. Kelebihan dan Kekurangan <i>al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-                 Qur`ân al-Karîm</i> .....	146

<b>BAB IV. KOMPARASI EPISTEMOLOGI TAFSIR MUKHTASAR</b>	
<i>'UMDAT AT-TAFSÎR 'AN AL-HÂFIZH IBN KATSIR DAN AL-MUKHTASHAR FÎ TAFSÎR AL-QUR`AN AL-KARÎM</i> .....	149
A. Komparasi Metodologi <i>'Umdat at-Tafsîr `an al-Hâfizh Ibn Katsîr dan al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm</i> .....	149
1. Aspek Personalitas <i>Mukhtashir</i> .....	149
2. Aspek Metodologis <i>'Umdat at-Tafsî `an al-Hâfizh Ibn Katsîr dan al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`an al-Karîm</i> ....	154
a. Komparasi Sumber Penafsiran .....	154
b. Komparasi Metode Penafsiran.....	186
c. Komparasi Corak Penafsiran .....	257
d. Komparasi Sistematika Penulisan .....	263
e. Komparasi Validitas Penafsiran .....	266
d. Komparasi Konten Penafsiran <i>'Umdat at-Tafsîr `an al-Hâfizh Ibn Katsîr dan al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`an al-Karîm</i> .....	269
1. <i>Istiwâ'</i> .....	270
2. <i>Ru`yatullâh</i> .....	272
3. Hukum Puasa Saat Safar.....	279
4. Hukum <i>Ihtikâr</i> .....	284
5. Hukum <i>Ghulûl</i> .....	289
6. Hukum Muslimah Menikah dengan Non Muslim .....	295
7. <i>Tarhîb</i> Terhadap Orang Kafir di Akhirat .....	298
8. <i>Targhîb</i> Terhadap Orang-Orang yang Bertakwa di Akhirat.....	301
9. Sikap Muslim dalam Menghadapi Wabah dalam Kaca - Mata Tafsir .....	303
10. Hukum Operasi Kecantikan dalam Kaca Mata Tafsir ..	307
C. Komparasi Paradigma Tafsir Mukhtasar <i>'Umdat at-Tafsîr `an al-Hâfizh Ibn Katsîr dan al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm</i> .....	312
1. Sisi Kemudahan dalam Memahami Kandungan Al-Qur`an	312
2. Sisi Penggunaan Bahasa yang Jelas, Ringkas dan Mudah Dipahami .....	313
3. Sisi Efektifitas dan Efisiensi Tafsir dari Kegunaan dan Manfaat Tafsir .....	314
4. Sisi Konsistensi Tafsir Mukhtasar Terhadap Tafsir Induk..	316
5. Sisi Solusi dari Penafsiran yang Spekulatif dan Riwayat Israiliyat.....	317
6. Sisi Penjelasan yang Memadai untuk Para Pembaca .....	317
<b>BAB V. PENUTUP</b> .....	319
A. Kesimpulan.....	319

B. Implikasi .....	322
C. Saran .....	322
DAFTAR PUSTAKA.....	323
LAMPIRAN	
RIWAYAT HIDUP	

## DAFTAR SINGKATAN

Singkatan	Kepanjangan
SWT	<i>Subhânahu Wata'âlâ</i>
SAW	<i>Shallallâhu 'Alahi Wasallam</i>
AS	<i>'Alahis Salâm</i>
r.a	<i>radhiyallahu 'anhu</i>
HR	Hadis Riwayat
QS	Qur`an Surat





## DAFTAR TABEL

Tabel IV.1	: Aspek Personalitas Mufasir ' <i>Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr</i> .....	149
Tabel IV.2	: Aspek Personalitas Mufasir 1 <i>al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm</i> .....	150
Tabel IV.3	: Aspek Personalitas Mufasir 2 <i>al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm</i> .....	151
Tabel IV.4	: Aspek Personalitas Mufasir 3 <i>al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm</i> .....	152
Tabel IV.5	: Aspek Personalitas Mufasir 4 <i>al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm</i> .....	153



## **DAFTAR LAMPIRAN**

- Lampiran A : Surat Keterangan Kuliah Aktif pada TP 2020/2021
- Lampiran B : Surat Usulan Pembimbing Disertasi
- Lampiran C : Surat Penugasan Pembimbing
- Lampiran D : Surat Perubahan Judul Disertasi
- Lampiran E : Surat Persetujuan Judul Disertasi
- Lampiran F : Permohonan Sidang Disertasi
- Lampiran G : Surat Penugasan Penguji
- Lampiran H : Berita Acara Sidang Disertasi
- Lampiran I : Lembar Penilaian Sidang Disertasi
- Lampiran J : Rekap Nilai Sidang Disertasi
- Lampiran K : Form Bimbingan Disertasi
- Lampiran L : Daftar Riwayat Hidup Peneliti







# **BAB I**

## **PENDAHULUAN**

### **A. Latar Belakang Masalah**

Tujuan dari tafsir adalah membantu memahami kandungan Al-Qur`an bagi siapa saja tanpa terkecuali baik itu untuk awam maupun para cendekiawan. Namun jika tafsir itu sendiri sulit untuk dipahami karena luasnya pembahasannya, disebabkan tambahan-tambahan informasi di luar maksud dari ayat dan jilidnya terlalu tebal sehingga sulit dijangkau oleh sebagian golongan, serta masalah penggunaan bahasa yang barangkali tidak koheren lagi dengan manusia yang hidup di zaman sekarang meskipun karya tafsir itu cukup ringkas, faktor-faktor ini menjadi fenomena tidak tercapainya urgensi utama dari tafsir yang bertujuan mendekatkan pemahaman kepada Al-Qur`an.

Fenomena ini pernah diungkapkan oleh Muhammad Muhammad Mukhtar asy-Syanqithiy salah seorang penulis dan peneliti tafsir dengan mengatakan: “Diantara kendala yang dihadapi oleh umat dalam memahami kandungan Al-Qur`an adalah karena penafsiran yang terlalu panjang dengan istilah-istilah dan penggunaan bahasa serta ungkapan yang kurang dimengerti oleh sebagian orang disebabkan keberagaman tingkat keilmuan yang mereka miliki, sementara tujuan dari tafsir adalah

untuk mendekatkan pemahaman kandungan Al-Qur`an yang dapat dipahami oleh umat sesuai dengan bahasa yang mudah mereka pahami.”<sup>1</sup>

Pendapat ini senada dengan ungkapan Faishal an-Najdiy yang juga merupakan salah seorang penulis dan peneliti tafsir mukhtasar yang menyatakan, bahwa tafsir merupakan ilmu yang sangat mulia dan para ulama telah menulis karya-karya mereka dalam tafsir, baik dalam bentuk karya tafsir yang panjang ataupun karya tafsir yang ringkas, namun meskipun demikian karya tafsir haruslah sesuai dengan bahasa umat pada masa itu dan sesuai dengan penjelasan maknanya dengan tingkat pemahaman mereka.<sup>2</sup> Kemudian Faishal mengutip firman Allah SWT dalam QS. Ibrahim/14: 4 :

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ ۖ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلَّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِيَ مَنْ يَشَاءُ ۚ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٤﴾

*Kami tidak mengutus seorang rasulpun, melainkan dengan bahasa kaumnya, supaya ia dapat memberi penjelasan dengan terang kepada mereka. Maka Allah menyesatkan siapa yang Dia kehendaki, dan memberi petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki. Dan Dialah Tuhan Yang Maha Kuasa lagi Maha Bijaksana. (Ibrahim/14: 4)*

Pernyataan para ulama di atas seolah memberikan gambaran fenomena tafsir-tafsir besar (*muthawwalât*) yang terlalu luas dalam menjelaskan kandungan Al-Qur`an, sehingga jauh dari maksud utama yang dikandung oleh ayat dan sulit dipahami serta dimiliki oleh sebagian masyarakat tertentu. Senada dengan ini, M Quraish Shihab pernah mengungkapkan, siapapun sasaran yang dikehendaki, hendaknya jilidnya (tafsir) tidak terlalu tebal sehingga dapat dijangkau pembaca. Cendekiawan tidak membutuhkan banyak contoh atau aneka riwayat. Kalangan umum tidak mampu membeli satu judul buku yang terdiri dari ribuan halaman dan juga tidak akan betah membaca secara tuntas karya-karya yang panjang.<sup>3</sup>

Bahkan sebagian ulama ada juga yang secara terang-terangan mengkritisi fenomena tafsir besar ini, sebagaimana ungkapan Abu Hayyan (w.745 H) ketika mengkritik tafsir karya ar-Razyi (w.606 H) yang menyebutkan bahwa dalam tafsir ar-Razyi semuanya ada keculi

<sup>1</sup> Muhammad Muhammad al-Mukhtar asy-Syanqithiy, *et.al.*, *al-Mukhtashar fi Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm*, Riyad : Markaz Tafsir li ad-Dirasat Al-Qur`aniyah, 1437, hal. v.

<sup>2</sup> Faishal ibn Abd al-Aziz an-Najdiy, *Taufîq ar-Rahmân fi Durûs Al-Qur`ân*, Riyad: Dar al-‘Ashimah, 1996, Jilid 1, hal. 51.

<sup>3</sup> M. Quraish Shihab, *Menabur Pesan Ilahi*, Jakarta: Lentera Hati, 2006, hal. 316.



tafsir itu sendiri.<sup>4</sup> Dalam ungkapan ini, Abu Hayyan menolak kecenderungan ar-Razi yang mencantumkan berbagai kajian dengan beragam perspektif dalam tafsirnya.

Pengakuan Abu Hayyan, Faisal Najdiy dan Muhammad Muhammad al-Mukhtar asy-Syanqithiy sebelumnya juga menyinggung permasalahan yang perlu dipertimbangkan dengan fenomena tafsir mukhtasar klasik, yang mana dari sisi penggunaan bahasa sulit dipahami oleh umat yang hidup di zaman modern ini meskipun sudah dalam bentuk tafsir ringkas. Maka dua fenomena ini merupakan penyebab sulitnya umat dalam memahami kandungan Al-Qur`an.

Selain tafsir karya ar-Razi, masih banyak fenomena tafsir besar lainnya yang memiliki problem yang sama. Sebagai contoh tafsir yang ditulis oleh salah seorang ulama nusantara seperti *Tafsir al-Azhar* karya Hamka. Penyajian tafsir ini ditulis dalam bagian-bagian pendek yang terdiri dari beberapa ayat satu sampai lima ayat dengan terjemahan bahasa Indonesia bersamaan dengan teks Arabnya. Kemudian diikuti dengan penjelasan panjang, yang terdiri dari satu sampai limabelas halaman. Dalam tafsirnya Hamka memasukkan penjelasan tentang sejarah dan peristiwa kontemporer dalam bentuk komentar-komentar Hamka terhadap permasalahan kontemporer pada masa itu. Inilah salah satu penyebab tebalnya jilid *Tafsir al-Azhar* yang dicetak dalam edisi terbaru mencapai 9 jilid tafsir. Mengamati dari tebalnya jilid *Tafsir al-Azhar* ini dan meluasnya pembahasan tafsir di luar maksud dari ayat, maka tafsir ini perlu untuk diringkas agar para pembaca awam dapat memahami maksud ayat secara langsung tanpa terjebak dalam penjelasan-penjelasan tambahan yang keluar dari maksud tafsir.

Contoh lainnya adalah karya tafsir ulama nusantara yang populer yaitu *Tafsir al-Mishbah* karya M Quraish Shihab. Tafsir ini ditulis dalam 15 volume, dengan tujuan mempermudah bagi umat Islam dalam memahami isi dan kandungan ayat-ayat Al-Qur`an dengan menjelaskan secara rinci tentang pesan-pesan yang dibawa oleh Al-Qur`an. Tujuan lainnya adalah untuk memberikan bacaan baru yang menjelaskan tema-tema atau pesan-pesan Al-Qur`an pada ayat-ayat yang mereka baca agar tidak keliru dalam memahami *fadhilah-fadhilah* ayat atau surat-surat dalam Al-Qur`an, serta meluruskan kekeliruan pada kalangan terpelajar yang berkecimpung dalam dunia studi Al-Qur`an, banyak diantara mereka yang tidak mengetahui bahwa sistematika penulisan Al-Qur`an mempunyai aspek pendidikan yang sangat menyentuh.<sup>5</sup> Barangkali inilah

---

<sup>4</sup> Muhammad ibn Yusuf Abu Hayyan al-Andalusiy, *al-Bahru al-Muḥiṭh*, Beirut: Dar al-Fikr, jilid ke-1, 1420, hal.547

<sup>5</sup> M Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, vol.1, hal. 4.

diantara penyebab luasnya penjelasan *Tafsir al-Mishbah* ini hingga mencapai 15 jilid.

Besarnya jilid *Tafsir al-Mishbah* tentunya akan menyulitkan sebagian pembaca terutama orang awam dalam memahami kandungan ayat pada tafsir ini. Begitu juga tebalnya jilid tafsir akan menyulitkan sebagian kalangan dalam membelinya. Maka disinilah *Tafsir al-Mishbah* butuh untuk diringkas agar intisari tafsir ini dapat dijangkau oleh lebih banyak pembaca orang serta memudahkan mereka mengambil faedah dari tafsir tersebut apabila diringkas.

Setiap penafsir mempunyai corak dan metode tersendiri dalam menafsirkan Al-Qur`an selama tidak keluar dari kaidah-kaidah penafsiran yang telah disepakati oleh para ulama. Begitu pula maksud dan tujuan seorang mufasir dalam tafsirnya tentu juga sangat beragam jenisnya. Dalam hal ini bisa jadi tujuan dari tafsir besar seperti yang ditulis ar-Raziy adalah kalangan penuntut ilmu atau akademisi pada zamannya. Realitanya tafsir ar-Raziy sangat bermanfaat zaman sekarang bagi para akademisi dan menjadi salah satu rujukan dalam *tafsîr 'ilmiy* akan tetapi tafsir ini hanya mampu dipahami oleh golongan tertentu dan sulit dijangkau oleh kalangan umum karena meluasnya pembahasan tafsir tersebut.

Begitu juga dengan Hamka, barangkali yang menjadikan penjelasan tafsirnya cukup panjang adalah karena perlu adanya penjelasan-penjelasan yang dapat dikaitkan dengan ayat tentang fenomena-fenomena sosial yang berkembang pada masa itu. Sama halnya dengan M Quraish Shihab, yang menjadi sasaran pembacanya bukan hanya orang awam tetapi juga kalangan terpelajar dan para akademisi sehingga perlu untuk menambahkan penjelasan-penjelasan ilmiah yang dipetik dari setiap ayat-ayat yang ditafsirkan. Namun tidak dapat dipungkiri, ketebalan tafsir tersebut menjadi penyebab sulitnya menjangkau pemahaman tafsir bagi sebagian pembaca.

Diakui bahwa tafsir-tafsir besar karya para ulama terdahulu merupakan sumbangsih besar bagi umat Islam. Manfaat dari tafsir tersebut sangat banyak sejak zaman ditulisnya hingga zaman kontemporer saat ini. Tafsir-tafsir ini senantiasa menjadi rujukan para ulama, ilmuwan dan akademisi generasi setelahnya dalam memahami kandungan Al-Qur`an, menjadi referensi dalam mengkaji akidah, fikih, *lughah*, sirah, dan lain sebagainya dalam mengungkap kandungan kandungan Al-Qur`an.

Sebut saja misalnya tafsir *al-Jâmi' al-Bayân fî Tafsîr Ayy Al-Qur`ân* karya Imam ath-Thabariy (w. 310 H), tafsir ini terdiri dari 30 jilid dan merupakan kitab tafsir yang menjadi sumber rujukan utama dalam perkembangan karya tafsir klasik dan kontemporer. Namun fenomenanya, tafsir ini juga hanya bisa dimanfaatkan oleh sebagian

kalangan karena ketebalan tafsir tidak memudahkan bagi sebagian orang untuk memilikinya atau enggan untuk membacanya.

Contoh lainnya, tafsir *Ahkâm Al-Qur`an* karya al-Jashshash (w. 370 H). Corak penafsiran dalam tafsir ini membahas ayat-ayat hukum dalam Al-Qur`an dengan pendekatan *ushûl al-fiqh* untuk mengeluarkan hukum-hukum suatu ayat beserta dalil-dalinya dan metode ini merupakan langkah pertama untuk mengetahui hakikat ke-Esaan Allah. Tafsir ini tentunya juga hanya bisa dimanfaatkan oleh para ulama atau penuntut ilmu khusus dan barangkali memang jangkauan demikian yang diinginkan oleh al-Jashshash.

Karya besar lainnya dalam tafsir adalah tafsir karya al-Qurthubiy (w.671 H) yang ditulis oleh Abu Abdillah Muhammad ibn Ahmad ibn Abi Bakr ibn Farh al-Anshariy al-Khazrajiy al-Andalusiy al-Qurthubiy.<sup>6</sup> Beliau merupakan salah satu dari ulama besar berkebangsaan Eropa yang telah berkontribusi besar dalam khazanah keilmuan Islam. Dari sekian banyak karya-karya tafsirnya terdapat tafsir *al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur`ân wa al Mubayyin limâ Tadhammanahu min as-Sunnah wa Ay al-Furqân* yang populer dengan tafsir al-Qurthubiy. Tafsir ini ditulis 20 jilid dan merupakan salah satu tafsir terbesar dan terbanyak manfaatnya. Menggunakan metode *tahlîliy* dengan corak hukum (*fiqh*) yang cukup luas. Tafsir ini merupakan salah satu kitab tafsir terbaik yang menafsirkan ayat-ayat hukum di dalam Al-Qur`an, dan merupakan kitab tafsir yang langka di bidangnya. Namun karena jilidnya terlalu banyak sehingga hanya mampu dijangkau oleh kalangan tertentu saja.

Tafsir Ibnu Katsir (w.774 H) yang cukup mudah untuk dipahami, namun yang menjadi kendala dalam memahami tafsir ini adalah pemahasan masalah sanad dan matan hadis sehingga menimbulkan kesan tafsir Ibnu Katsir merupakan kitab yang membahas kajian sanad hadis dan menukilkan cukup banyak riwayat yang mengandung pesan sama pada tempat yang sama bahkan dinilai oleh sebagian ulama ada penjelasan-penjelasan yang kurang mendukung terhadap penafsiran ayat yang dibahas. Hal ini akan dibahas dalam latar belakang penulisan mukhtasar tafsir Ibnu Katsir dalam penelitian ini.

Tafsir al-Wahidiy yang diberi judul dengan *al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-'Azîz* misalnya, merupakan sebuah karya tafsir ringkas yang barangkali bisa menjadi solusi memahami Al-Qur`an dengan mudah, namun tafsir ini karena ditulis pada abad ke-5 H sehingga ungkapan atau bahasa yang digunakan dalam tafsirnya perlu untuk disesuaikan dengan bahasa umat yang hidup saat ini untuk membantu umat memahami

---

<sup>6</sup> Muhammad Husein azd-Dzahabiy, *at-Tafsîr wa al-Mufasirûn*, Kuwait: Dar an-Nawadir, 2010, hal. 206.

kandungan Al-Qur`an, maka perlu untuk diperbaharui sisi bahasanya agar relevan dengan bahasa zaman manusia yang hidup saat ini.

Demikianlah diantara gambaran dari karya-karya tafsir yang ditulis oleh para ulama pada fase kejayaan pengetahuan dalam Islam dengan metode dan corak penafsiran yang khas dan mempunyai kelebihan tidak hanya dalam penafsiran tetapi memberikan banyak wawasan dalam berbagai bidang keilmuan. Namun realitanya tafsir ini sulit untuk dijangkau oleh kalangan umum karena kalangan awam butuh tafsir yang mudah dipahami.

Ketika sebagian ulama setuju dengan metode tafsir mukhtasar, ada juga ulama yang berbeda pendapat dalam masalah ini seperti asy-Syaukaniy. Asy-Syaukaniy berpandangan dalam penulisan tafsir harus memperhatikan segala aspek-aspek dari ayat yang ditafsirkan, dan begitulah seharusnya.<sup>7</sup> Ungkapan ini menggambarkan persetujuan asy-Syaukaniy dengan metode penulisan tafsir yang membahas segala aspek dalam penafsiran atau tafsir dengan metode *tahlîliy*.

Senada dengan asy-Syaukaniy, Nasaruddin Baidan menilai metode *ijmâliy* walaupun memiliki kelebihan, menurutnya juga memiliki kelemahan. Menurut Nasaruddin Baidan, Al-Qur`an merupakan satu-kesatuan yang membentuk pengertian yang utuh. Pemahaman yang belum jelas dalam suatu ayat akan dijelaskan dalam ayat lainnya sehingga antara satu ayat dan ayat lainnya saling melengkapi. Oleh sebab itu, tafsir *ij'mâliy* menurutnya kurang tepat untuk memahami Al-Qur`an secara utuh. Menurut Baidan metode ini tidak memberikan ruang untuk menganalisis yang lebih memadai, karena metode global tidak dapat diandalkan untuk menuangkan analisis secara detail dan terperinci. Diungkapkan oleh Nashruddin Baidan dalam bukunya *Metodologi Penafsiran Al-Qur`an*.<sup>8</sup> Namun di akhir penjelasannya Nashruddin Baidan menyebutkan bahwa kelemahan tersebut tidak bersifat negatif, kondisi demikian sangat positif sebagai ciri dari tafsir yang menggunakan metode global.<sup>9</sup>

Dalam menengahi perbedaan ini, peneliti mengutip pendapat M Quraish Shihab bahwa tidak ada satu kitab tafsir, walaupun disusun oleh tim yang dapat memuaskan semua pembacanya. Itu adalah rumus yang dikenal di kalangan penulis-penulis ilmu Al-Qur`an. Namun, jika membandingkan satu karya dengan karya lainnya, maka akan dapat

---

<sup>7</sup> Muhammad ibn Ali asy-Syaukaniy, *Fatḥ al-Qadîr*, Damaskus: Dar Ibn Katsir, 1414. Hal. 14.

<sup>8</sup>Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur`an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012, hal. 22-27.

<sup>9</sup> Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur`an*, ..., hal. 22-27.

ditemukan bahwa yang ini lebih baik dari pada yang itu, atau yang itu lebih mendekati kepada sasaran dari pada yang ini.<sup>10</sup>

Melihat dan mengamati efisiensi dan efektifitas tafsir mukhtasar ini dengan realita manusia modern saat ini dinilai menjadi solusi dalam memahami kandungan Al-Qur`an. Hal ini berdasarkan pada realita tafsir-tafsir besar dengan pembahasan yang terlalu luas yang menyebabkan sebagian besar orang-orang awam yang ingin membaca tafsir Al-Qur`an kesulitan dalam memahami kandungan tafsir, sehingga berdampak pada minimnya minat dalam memahami kandungan Al-Qur`an. Fenomena ini menjadi salah satu catatan penting bagi ulama tafsir era modern untuk terus mengkaji dan menemukan tafsir yang relevan dengan situasi sosial masyarakat di era kontemporer saat ini tanpa mengesampingkan urgensi dari tafsir-tafsir besar yang telah dikarang oleh para ulama sebelumnya.

Urgensi dari tafsir mukhtasar sangat sesuai dengan pola kehidupan manusia di era modern dari sisi efektifitas kandungan di dalamnya dan efisiensi waktu pembaca dalam memahami kandungan Al-Qur`an karena tafsir ini menggunakan metode *ijmâliy* dengan bahasa singkat dan padat sehingga memudahkan bagi pembaca memahami kandungan tafsir baik pembaca dari kalangan ulama maupun pemula.

Pendapat ini sejalan dengan Abdullah az-Zaid salah seorang penulis tafsir kontemporer dalam *muqaddimah* tafsir mukhtasarnya yang mengungkapkan bahwa pada zaman sekarang umat butuh kepada tafsir mukhtasar karena waktu yang mereka miliki untuk membaca tafsir tidak banyak, dan disisi lain mereka juga dituntut untuk menguasai informasi penting lainnya dari beragam pengetahuan yang ada. Inilah salah satu alasan kenapa tafsir mukhtasar pada zaman sekarang dinilai efektif dan efisien bagi kalangan mana saja yang berkeinginan memahami kandungan firman Allah SWT.<sup>11</sup>

Diantara ulama yang sangat bergigih dalam menjawab kebutuhan umat di era kontemporer ini dalam mewujudkan karya tafsir mukhtasar adalah syekh Ahmad Syakir dengan menciptakan ringkasan tafsir mukhtasar terhadap tafsir Ibnu Katsir yang diberi judul dengan '*Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr*'. Tujuannya adalah agar pembaca bisa memahami tafsir Ibnu Katsir dengan mudah.

Selain Ahmad Syakir, beberapa ulama tafsir dari Tim Ulama Markaz Tafsir Riyad juga menulis sebuah karya tafsir mukhtasar yang diberi judul dengan *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm* atau *al-Mukhtashar fî at-Tafsîr* dengan tujuan memberikan karya tafsir ringkas nuansa baru dengan bahasa yang sesuai dengan umat saat ini. Tafsir ini

---

<sup>10</sup> M. Quraish Shihab, *Menabur Pesan Ilahi, ...*, hal.318.

<sup>11</sup> Abdullah Ahmad Ali az-Zaid, *Mukhtashar Tafsîr al-Baghawiy*, Mesir: Dar as-Salam, 1416, hal. 9.

cukup populer dan banyak disebarakan di berbagai belahan dunia Islam serta diterjemahkan secara gratis ke berbagai bahasa di dunia. Keduanya merupakan jawaban atas problem umat dalam kesulitan mereka memahami kandungan Al-Qur`an.

Penelitian ini bertujuan menganalisa metodologi tafsir *‘Umdat at-Tafsîr ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* karya Ahmad Muhammad Syakir dan metodologi *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`an al-Karîm* karya Tim ulama yang dianalisa dari paradigma epistemologi tafsir mukhtasar, diantaranya; dari sisi teori, sumber, metode, validitas, serta manfaat dan efisiennya. Bagaimanapun tafsir dari sisi produk merupakan hasil *ijtihâd* manusia dalam mengkonstruksi dan memahami kehendak Allah SWT sebagai sumber kebenaran melalui teks Al-Qur`an dan melalui pemahaman Rasul-Nya sebagai manusia yang diutus Allah untuk menyampaikan pesan tersebut. Oleh sebab itulah perlu dikaji secara kritis dan analisis mengenai dasar-dasar atau teori, sumber, metode, dan validitas suatu keilmuan (tafsir) yang berfungsi memahami kandungan Al-Qur`an sebagaimana yang diinginkan oleh Allah SWT yang dihasilkan melalui kemampuan manusia yang terbatas dan terus berkembang.

Selain itu, penelitian ini bertujuan merekonseptualisasi epistemologi tafsir mukhtasar yang dianalisa melalui karya-karya tafsir mukhtasar klasik dan kontemporer. Kajian epistemologi merupakan kajian yang membahas bagaimana pengetahuan itu pada dasarnya diperoleh dan diuji kebenarannya?<sup>12</sup> Dengan demikian epistemologi ini membahas sumber, proses, syarat, validitasi, dan hakekat pengetahuan yang memberikan kepercayaan dan jaminan akan suatu konsep tafsir mukhtasar yang diusung oleh peneliti.

Adapun secara sistematis, keinginan peneliti menganalisa epistemologi tafsir mukhtasar dengan studi terhadap kitab *‘Umdat at-Tafsîr ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* karya Ahmad Syakir dan kitab *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm* karya jama’ah (tim) ulama sebagai berikut:

Pertama, kemunculan berbagai karya tafsir mukhtasar dari zaman klasik hingga kontemporer yang menjadi salah satu bagian dari disiplin ilmu tafsir tentunya perlu dikaji dengan kriteria epistemik sebab awal kemunculannya, sumber-sumbernya serta validitasnya sebagai sebuah karya tafsir. Karena salah satu problem yang penting dikaji dari sebuah ilmu adalah problem epistemologi, tidak terkecuali dalam ilmu-ilmu ke-Islaman khususnya ilmu tafsir.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> J. Sudarminta, *Epistemologi Dasar*, Yogyakarta: Pustaka Filsafat, 2002, hal. 18.

<sup>13</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKiS, 2012, hal. 9

Kedua, belum ada penelitian sebelumnya yang mengkaji secara khusus tentang epistemologi tafsir mukhtasar untuk dikonsep menjadi sebuah teori dalam penulisan tafsir mukhtasar. Namun ada dua penelitian yang berhasil ditelusuri oleh peneliti yaitu sebuah tesis yang berjudul *al-Ikhtishâr fî at-Tafsîr; Dirâsah Nazhariyah wa Dirâsah Tatbîqiyyah ‘alâ Mukhtasharai Ibn Aby Zamanain li Tafsîr Yahya ibn Salâm wa al-Baghawiy li Tafsîr ast-Tsa’labiy*. Penelitian kedua sebuah disertasi yang berjudul *at-Tafâsîr al-Mukhtasharah; Ittijahâtuhâ wa Manâhijuhâ*. Judul pertama mengkaji tentang teori dan aplikasi tafsir mukhtasar dengan studi terhadap kitab tafsir Ibnu Abi Zamanain dan Yahya ibn Salam. Adapun judul kedua mendeskripsikan beragam karya tafsir mukhtasar.

Ketiga, adapun yang menjadi alasan utama pemilihan tafsir *‘Umdat at-Tafsîr ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* karya Ahmad Syakir dan *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm* karya Tim Ulama adalah karena kedua tafsir ini merupakan dua karya tafsir mukhtasar terpopuler pada saat ini yang banyak mendapat respon dari masyarakat sehingga mendapatkan pujian dari ulama. Metode yang digunakan dalam dua tafsir ini tidak sama meskipun keduanya merupakan sama-sama kategori tafsir mukhtasar.

Keempat, tafsir yang paling banyak diringkas oleh para ulama adalah *Tafsîr Al-Qur`ân al-‘Azhîm* karya Ibnu Katsir. Setidaknya terbit 15 karya dari *mukhtashar* Ibnu Katsir. Diantara *mukhtashar* tafsir Ibnu Katsir yang bisa dilacak adalah tafsir mukhtasar *Tafsîr Ibn Katsîr* karya Ali ash-Shabuniy (w.1442 H), *‘Umdat at-Tafsîr* karya Ahmad Syakir (w.1309 H), *al-Yasîr fî Ikhtishâr Tafsîr Ibn Katsîr* karya Shalah Muhammad Arafat dan Muhammad Abdullah asy-Syanqithiy, tafsir *al-‘Aliyyi al-Qadîr* karya Muhammad Nusaib ar-Rifa’iy, *ad-Durru an-Natsîr*, *al-Mishbâh al-Munîr fî Tahzîb Tafsîr Ibn Katsîr* karya Shafiyyu ar-Rahman al-Mubarak al-Fauriy, tafsir *al-Qais al-Munîr Mukhtashar Tafsîr Ibn Katsîr* karya Muhammad Sulaiman al-Asyqar, dan karya lainnya. Dan yang paling populer dari tafsir mukhtasar Ibnu Katsir ini adalah tafsir mukhtasar yang dikarang oleh Ahmad Syakir.

Kelima, salah satu karya tafsir termuda dunia Islam di zaman kontemporer, tepatnya abad ke-21 Masehi tahun 1436 Hijriah (2015 M) adalah *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm* yang diterbitkan oleh Markaz Tafsir li al-Dirasat Al-Qur`aniyyah (Tafsir Center for Qur`anic Studies) yang bermarkas di kota Riyad, ibu kota Kerajaan Arab Saudi. Sehingga tafsir ini relevan dari sisi zaman. Matan tafsir ini ditulis oleh Syekh Sayyid Muhammad ibn Muhammad al-Mukhtar asy-Syinqithiy, lalu diawasi oleh empat ulama sebagai pengawas ilmiah terhadap proyeknya, di-*tahqîq* oleh sembilan ulama tafsir terkenal, serta ditinjau oleh tiga ulama yang merupakan profesor dalam bidang akidah. Melalui

tafsir yang disajikan secara ringkas dan sederhana, *al-Mukhtashar fi Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm* mempermudah banyak orang dalam memahami kandungan Al-Qur`an.

Keenam, peneliti memilih meneliti dua tafsir dari dunia Islam ini agar jangkauan disertasi ini lebih luas. Dua tafsir yang diteliti saat ini dikenal di kancah Internasional, termasuk Indonesia karena kedua tafsir sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, sehingga hasil penelitian ini bisa memberikan manfaat kepada bangsa Indonesia. Sebagai motivasi dan solusi bacaan tafsir dalam memahami kandungan Al-Quran.

Inilah beberapa alasan peneliti menjadikan tafsir ini sebagai bahan penelitian.

## **B. Identifikasi Masalah**

Berdasarkan latar belakang masalah yang telah diuraikan sebelumnya, maka dapat diidentifikasi sebagai berikut:

1. Tafsir klasik dengan metode tafsir *tahlîiy*, terlalu luas pembahasannya sehingga terkadang keluar kajian tafsir yang seharusnya terfokus mengkaji kandungan dan makna ayat Al-Qur`an.
2. Bahasa dan beberapa ungkapan dari tafsir-tafsir besar tidak mudah dipahami oleh sebagian kalangan terutama kalangan umum.
3. Pola kehidupan manusia mempengaruhi segala aspek dalam kehidupan mereka sehingga memberi pengaruh juga cara mereka membaca tafsir Al-Qur`an.
4. Manusia era modern lebih memilih gaya hidup serba praktis dan mudah serta efisiensi waktu.
5. Maraknya bermunculan berbagai karya tafsir mukhtasar yang perlu dikaji validitas penafsirannya serta sumber-sumber penafsirannya.
6. Diantara karya tafsir mukhtasar yang banyak ditulis adalah *mukhtashar* terhadap tafsir Ibnu Katsir dan Ahmad Syakir turut andil dalam meringkas karya tafsir tersebut.
7. Tafsir mukhtasar karya Tim Ulama yang diterbitkan oleh Markaz Tafsir li ad-Dirasat Al-Qur`aniyah merupakan karya populer di era kontemporer dengan metodologi yang lebih ringkas dari tafsir karya Ahmad Syakir.

## **C. Pembatasan Masalah**

Berdasarkan identifikasi masalah yang telah diuraikan sebelumnya, maka dapat dibatasi permasalahan utama yang akan menjadi bahan kajian



adalah konsep epistemologi tafsir mukhtasar dengan studi komparatif antara mukhtasar *'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* karya Ahmad Syakir dan *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm*. Pembatasan masalah dirincikan sebagai berikut:

1. Metodologi tafsir mukhtasar *'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* dan *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm*.
2. Komparasi metodologi dan konten penafsiran tafsir *'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* dengan *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm*.
3. Komparasi paradigma tafsir mukhtasar *'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* dan *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm*.

#### **D. Rumusan Masalah**

Rumusan utama yang akan menjadi bahan penelitian disertasi ini adalah bagaimana konsep epistemologi tafsir mukhtasar *'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* dan *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm*?. Rumusan utama ini diuraikan kepada beberapa rumusan terperinci berikut:

1. Bagaimanakah metodologi tafsir mukhtasar *'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* dan tafsir *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm*?
2. Apa perbedaan metodologi penafsiran dan konten penafsiran kitab *'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* dan *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm*?
3. Apa perbedaan paradigma penafsiran *'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* dan *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm*?

#### **E. Tujuan Penelitian**

Diantara tujuan penelitian ini adalah:

1. Merekonseptualisasi epistemologi tafsir mukhtasar dengan mengkaji sebab kemunculan, sumber, validitas, tujuannya serta sejarah dan perkembangan tafsir mukhtasar dan bentuk-bentuk tafsir mukhtasar serta menemukan nilai dan manfaat dari tafsir mukhtasar.
2. Menganalisa metodologi tafsir *'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* karya Ahmad Syakir terhadap tafsir Ibnu Katsir.
3. Menganalisa metodologi tafsir *al-Mukhtashar fî at-Tafsîr* karya Tim Ulama.
4. Mengkomparasi berdasarkan norma epistemik kriteria tafsir *'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* dan *al-Mukhtashar fî at-Tafsîr* .

## F. Manfaat Penelitian

Penelitian ini memberikan manfaat secara teoritis dan praktis, diantaranya:

1. Manfaat teoritis dalam penelitian ini adalah memberikan tambahan wawasan tentang teori atau ide dalam menciptakan karya tafsir mukhtasar sehingga hasil penelitian ini akan menambah ilmu dan wawasan terhadap konsep tafsir mukhtasar yang mencangkup sumber, metode, corak dan karakteristik tafsir mukhtasar secara umum dan kitab tafsir mukhtasar *'Umdat at-Tafsîr'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* serta *al-Mukhtashar fî Tafsîr al-Qur`ân al-Karîm* secara khusus.
2. Diantara manfaat praktis dari penelitian ini adalah:
  - a) Sebagai sumbangsih pemikiran tentang cara menciptakan sebuah karya tafsir mukhtasar, apa saja metode, sumber-sumber serta corak sehingga teori ini dapat menjadi rujukan dalam mengaktualisasikan sebuah karya tafsir mukhtasar.
  - b) Dapat menambah khazanah, wawasan, dan perkembangan ilmu pengetahuan dalam studi ilmu Al-Qur`an dan tafsir terutama yang berhubungan dengan metodologi tafsir.
  - c) Memberikan informasi kepada umat Islam, khususnya di Indonesia bahwa pentingnya model penafsiran ini untuk dipahami dan diimplementasikan dalam kehidupan masyarakat.
  - d) Dapat dijadikan rujukan untuk penelitian-penelitian selanjutnya yang kemudian dikembangkan ke beberapa bahasan lainnya.

## G. Kerangka Teori

Beberapa teori yang akan sering digunakan oleh peneliti dalam penelitian ini sebagai berikut:

### 1. Epistemologi Tafsir

Epistemologi merupakan bagian dari salah satu teori filsafat tentang pengetahuan. Epistemologi dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia epistemologi berarti cabang filsafat tentang dasar-dasar dan batas-batas pengetahuan.<sup>14</sup> Sebagai kajian filosofis yang membuat tela'ah kritis dan analitis tentang dasar-dasar teoritis pengetahuan, epistemologi kadang juga disebut teori pengetahuan (*theory of knowledge/Erkenntnis theory*).<sup>15</sup>

Jika dihubungkan dengan tafsir tentunya epistemologi yang dimaksud harus sesuai dengan karakteristik keilmuan dalam Islam. Tidak

---

<sup>14</sup> Kamus Besar Bahasa Indonesia, "Epistemologi", <http://kbbi.web.id/epistemologi>, diakses 30 September 2020.

<sup>15</sup> J. Sudarminta, *Epistemologi Dasar*, hal. 18, yang dikutip dari M.W Pranarka, *Epistemologi Dasar: Suatu Pengantar*, Jakarta: CSIS, 1987, hal. 3-5.

bisa dipungkiri bahwa Islam pernah menjadi kiblat ilmu Timur maupun Barat tentunya mempunyai standarisasi dalam pembatasan suatu teori.

Istilah epistemologi tafsir Al-Qur`an merupakan disiplin ilmu yang menela'ah secara kritis dan analisis mengenai dasar-dasar atau teori, sumber, metode, dan validitas suatu keilmuan (tafsir) yang berfungsi memahami kandungan Al-Qur`an sebagaimana yang diinginkan oleh Allah SWT yang dihasilkan melalui kemampuan manusia yang terbatas dan terus berkembang.

Meskipun epistemologi tafsir cukup beragam dan akan terus berkembang, namun keyakinan umat Islam terhadap Al-Qur`an tidak boleh berubah. Al-Qur`an adalah kitab suci yang diturunkan kepada Nabi Muhammad secara *mutawâtir*. Artinya seluruh rangkaian isinya benar-benar datang dari Allah SWT yang diriwayatkan oleh banyak orang dan tidak mungkin berdusta.<sup>16</sup> Allah mengkhhususkan mukjizat Al-Qur`an sepanjang zaman agar bisa diperhatikan oleh orang-orang yang berakal dan mata hati mereka sehingga mereka berbahagia dengan cahayanya dan memanfaatkan petunjuknya untuk masa sekarang dan mendatang.<sup>17</sup>

## 2. Tafsir Mukhtasar

Istilah *mukhtashar* berasal dari bahasa Arab dan telah menjadi kata resmi dalam kamus bahasa Indonesia. Secara makna artinya sama yaitu ringkasan; ikhtisar; yang dipersingkat.<sup>18</sup> Jika didefinisikan secara bahasa maksud dari *ikhtishâr* adalah memisahkan ungkapan yang sedikit dari ungkapan yang banyak.<sup>19</sup> Dalam kitab *Mughniy al-Muhtâj* diartikan sebagai ungkapan yang sedikit bunyinya tapi luas maknanya.<sup>20</sup> Adapun yang dimaksud dengan tafsir mukhtasar dalam penelitian ini adalah tafsir ringkas dan ringkasan tafsir.

Kecendrungan terhadap tafsir mukhtasar sudah bermula sejak abad ke-4 H dipelopori oleh Ibnu Abi Zamanain al-Albiry (w.399 H) kemudian oleh al-Wahidiy (w.456 H) dengan judul "*al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-'Azîz*" pada abad ke 5 H. Jika diamati visi dan misi penulisan tafsir mukhtasar dari zaman klasik hingga zaman kontemporer memiliki

---

<sup>16</sup> Jalaluddin al-Mahalliy, *Syarh al-Waraqât fî Ushûl al-Fiqh*, Palestina: Jami'ah al-Quds, 1999, jilid 1, hal. 191

<sup>17</sup> Muhammad Ali ash-Shabuniy, *at-Tibyân fî 'Ulûm Al-Qur`ân*, Beirut : 'Alam al-Kitab, 1985, hal. 99.

<sup>18</sup> Kamus Besar Bahasa Indonesia, "Mukhtashar", dalam <https://kbbi.web.id/mukhtasar>, diakses 27 Mei 2020.

<sup>19</sup> Muhammad Abu al-Faidh az-Zubaidiy, *Tâj al-'Arûs*, t.tp: Dar al-Hidayah, jilid 11, t.th, hal. 173.

<sup>20</sup> Syamsudin al-Syarbiniy, *Mughniy al-Muhtâj*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1994, hal. 101

kesamaan dalam visi dan misi yaitu efektifitas dan efisiensi serta pendekatan pemahaman terhadap Al-Qur`an melalui tafsir itu sendiri.

Al-Wahidiy sebagai salah seorang diantara pelopor dalam menciptakan karya tafsir mukhtasar mengakui bahwa alasan utama menciptakan karya tafsir mukhtasar tersebut adalah untuk memudahkan umat pada zamannya memahami Al-Qur`an sehingga beliau menuliskan satu pendapat saja dalam penafsirannya yaitu pendapat Ibnu ‘Abbas.<sup>21</sup> Maka ditulislah *mukhtashar* ini dalam 1 jilid saja. Kitab ini ditulis dengan ungkapan yang mudah dipahami untuk umat Islam pada masa itu dan fokus pada satu pendapat tanpa perdebatan dalam menafsiran ayat. Munculnya karya tafsir mukhtasar oleh al-Wahidiy menjadi inspirasi munculnya karya-karya lain dalam tafsir mukhtasar hingga abad kontemporer ini.

### 3. Metodologi Tafsir Kontemporer

Istilah epistemologi tafsir kontemporer merupakan istilah yang secara teoritis bermaksud untuk memperluas makna teks Al-Qur`an kepada realita dan fakta masa kini dalam kehidupan. Sedangkan secara praktis berarti usaha untuk mengadaptasikan Teks Al-Qur`an dengan situasi kontemporer seorang mufasir. Tafsir kontemporer sering diistilahkan dengan tafsir modern yang berarti tafsir usaha untuk menyesuaikan ayat-ayat Al-Qur`an dengan tuntutan Zaman. Sehingga dengan demikian metodologi tafsir kontemporer adalah kajian di sekitar metode-metode tafsir yang berkembang pada era kontemporer.

Metode penafsiran Al-Qur`an terus berkembang seiring dengan perkembangan problematika kehidupan manusia sehingga muncullah sebuah metodologi tafsir kontemporer. Namun tentunya tetap harus berjalan dalam kaedah penafsiran. Menurut para ulama tafsir, metode terbaik dalam menafsirkan Al-Qur`an adalah metode tafsir dengan pendekatan tafsir Al-Qur`an dengan Al-Qur`an dan tafsir Al-Qur`an dengan sunnah kemudian tafsir Al-Qur`an dengan *ijtihad* para sahabat mufasir yang mengetahui sebab-sebab turun suatu ayat. Sebagaimana diungkapkan oleh Ibnu Katsir dalam *muqaddimah* tafsirnya.

Tafsir kontemporer yang peneliti maksudkan dalam penelitian ini adalah tafsir dimaknai pada periodisasi kelahiran tafsir tersebut namun dari sisi metode dan corak tentunya kembali kepada cara pikir seorang mufasir karena munculnya keberagaman karya tafsir menjawab problematika umat yang juga mempunyai keberagaman cara pikir. Maka yang dimaksud oleh penulis dengan tafsir mukhtasar kontemporer adalah

---

<sup>21</sup> Abu al-Hasan Ali Ahmad al-Wahidiy, *al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-Azîz*, Beirut: Dar al-Qalam, 1415, hal. 87.

bagian dari karya tafsir yang dibutuhkan oleh manusia di era kontemporer ini.

Selain masalah waktu, kaitan antara tafsir kontemporer dengan tafsir mukhtasar adalah tafsir mukhtasar menjawab problem manusia yang butuh pada tafsir yang lebih praktis. Salah satu ciri khas tafsir yang muncul pada masa kontemporer adalah usaha untuk merumuskan ulang penafsiran umat Islam atas Al-Qur`an dan menyesuaikan dengan kondisi zaman modern tempat mufasir hidup. Usaha pembaharuan dikenal dengan usaha modernisasi dan masanya dikenal dengan istilah masa modern.

#### 4. Paradigma Penafsiran

Menurut Tilaar yang diungkapkan oleh Sulhan Hamid, istilah paradigma belum lama masuk kedalam kosa kata dalam Bahasa Indonesia, paling tidak istilah itu baru populer di Indonesia satu atau dua dekade terakhir ini, yang secara gampang nya dapat diartikan sebagai pola suatu model penelitian atau model berfikir yang dianut oleh sekelompok manusia.<sup>22</sup>

Friederich mengartikan paradigma sebagai suatu pandangan yang mendasar dari suatu disiplin ilmu tentang apa yang menjadi pokok persoalan yang semestinya dipelajari, sementara menurut Harmon paradigma adalah cara mendasar untuk mempersepsi, menilai, memikirkan dan melakukan yang berkaitan dengan sesuatu secara khusus tentang maksud suatu realitas. Berdasarkan ini, maka paradigma dapat berarti landasan pola pikir dalam memikirkan, mengartikan, menafsirkan dan melakukan sesuatu tentang sesuatu yang terjadi dalam kehidupan sosial yang menghasilkan ilmu yang bersifat khusus yang dianut oleh sekelompok manusia.<sup>23</sup>

Paradigma penafsiran Al-Qur`an adalah pola pikir atau sudut pandang dalam menafsirkan Al-Qur`an sebagai suatu upaya untuk memahami isi kandungan Al-Qur`an yang hanya boleh dilakukan oleh orang-orang yang memiliki kredibilitas, kapabilitas dan akuntabilitas keilmuan dan moral yang jelas dan tertentu.

Pengkajian permasalahan tafsir mukhtasar, tidak terlepas dari metode *ijmâliy* yaitu sebuah metode yang berusaha untuk mengungkap kandungan Al-Qur`an berdasarkan urutan ayat-ayat dalam Al-Qur`an dengan suatu uraian yang ringkas, tapi jelas serta menjelaskan kata-kata dan istilah yang kurang jelas dengan bahasa yang sederhana sehingga

---

<sup>22</sup> Sulhan Hamid, "Paradigma Penafsiran Perspektif Pendidikan", dalam *Jurnal Paradigma*, Vol. 08 No. 1 Tahun 2019, hal. 2

<sup>23</sup> Sulhan Hamid, "Paradigma Penafsiran Perspektif Pendidikan", dalam *Jurnal Paradigma*, Vol. 08 No. 1 Tahun 2019, hal. 2

dapat dikonsumsi baik dari kalangan masyarakat awam maupun intelektual.

Metode *ijmâliy* inilah yang menjadi paradigma tafsir mukhtasar dengan metodologi yang selalu praktis dan mudah dipahami, tidak berbelit-belit, menjadikan pemahaman Al-Qur`an segera dapat diserap oleh pembacanya, terlebih untuk para pemula seperti mereka yang berada dijenjang pendidikan dasar, atau mereka yang baru belajar tafsir Al-Qur`an. Di dalamnya terbebas dari kisah-kisah israiliyat, dikarenakan singkatnya penafsiran yang diberikan, sehingga tafsir *ijmâliy* ini relatif lebih murni. Berdasarkan kondisi yang demikian, pemahaman kosa kata dari ayat-ayat suci lebih mudah didapatkan dari pada penafsiran yang menggunakan tiga metode lainnya. Hal itu dikarenakan di dalam tafsir *ijmâliy* seorang mufasir langsung menjelaskan pengertian kata atau ayat dengan sinonimnya dan tidak mengemukakan ide-ide atau pendapatnya secara pribadi.<sup>24</sup>

## H. Tinjauan Pustaka/ Penelitian yang Relevan

Diantara penelitian sebelumnya yang berkaitan atau relevan dengan pembahasan yang dikaji oleh peneliti adalah sebagai berikut:

1. Penelitian yang berjudul *at-Tafâsîr al-Mukhtasharah; Ittijâhâtuhâ wa Manâhijuhâ*.

Sebuah Disertasi yang ditulis oleh Muhammad Rasyid al-Barakah. Diterbitkan di Riyad oleh Universitas al-Malik Sa`ud pada tahun 1436 H. Hasil penelitian mendeskripsikan tentang beragam tafsir mukhtasar klasik hingga tafsir mukhtasar kontemporer dari sisi definisi, jumlah, metode penulis dalam kitab, komparasi antara kitab-kitab *mukhtashar* klasik dan kontemporer kemudian menyebutkan kitab *mukhtashar* tafsir yang paling menonjol dari kitab-kitab mukhtasar yang ada. Kemudian mendeskripsikan *manhaj* setiap tafsir mukhtasar yang diteliti serta membandingkan keistimewaan kitab mukhtasar dari kitab-kitab tafsir lainnya.<sup>25</sup>

2. Penelitian yang berjudul *al-Mukhtasharât al-Ma`âshirah lî Tafâsîr Ibn Katsîr Isykâliyah al-Manhaj fî Ta`âmul ma`a al-Isrâîliyât*.

Karya ilmiah ini ditulis oleh Ahmad Abdul Lathif Khalid yang diterbitkan pada *Jurnal Dirasat* Fakultas Syari`ah wa al-Qanun Vol. 46 No.1 Tahun 2019. Penelitian ini membahas masalah interpretasi para

---

<sup>24</sup> Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur`an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012, hal. 24

<sup>25</sup> Muhammad Rasyid al-Barakah, "at-Tafâsîr al-Mukhtasharah; Ittijâhâtuhâ wa Manâhijuhâ." *Disertasi*. Riyad: Universitas al-Malik Sa`ud Kursi Al-Qur`an al-Karim wa `Ulumuhu, 1436.

pengarang tafsir mukhtasar terhadap tafsir Ibnu Kastir dalam menyikapi permasalahan israiliyat dalam tafsir Ibnu Katsir. Setelah melakukan analisis terhadap empat tafsir mukhtasar terhadap tafsir Ibnu Katsir, disimpulkan bahwa para penulis tafsir mukhtasar menghapus riwayat-riwayat israiliyat yang terdapat pada tafsir Ibnu Katsir. Hal ini tentunya menyalahi metode Ibnu Katsir dalam menulis tafsirnya, yang mana Ibnu Katsir memasukkan beberapa riwayat israiliyat dalam tafsirnya dan memilih untuk tidak mengomentarkannya selama tidak bertentangan dengan makna yang dikandung oleh Al-Qur`an. Maka untuk menjaga validitas penafsiran tafsir mukhtasar, seharusnya penafsir konsisten dengan metode Ibnu Katsir dalam tafsir mukhtasar tersebut.<sup>26</sup>

3. Penelitian yang berjudul *Analisis Metode Tafsir Muhammad ash-Shabuniy dalam kitab Rawâ'i' al-Bayân*.

Penelitian ini dilakukan oleh Abdurrazzaq dan Andy Haryono. Diterbitkan oleh *Jurnal Wardah*, Vol. 18 No.1 Tahun 2017. Hasil penelitian menyebutkan bahwa ash-Shabuniy merupakan kategori ulama *mujtahid tarjih* yakni ulama yang mampu menguatkan salah satu pendapat dari salah satu imam mazhab. Mana pendapat yang paling sah dari yang sah atau antara yang sah dengan yang tidak sah. Metode ash-Shabuniy dalam tafsirnya ini lebih cenderung pada metode *muqâran* dan *tarjih*. Namun disisi lain ash-Shabuniy juga tidak terikat pada mazhab tertentu. Misalnya dalam pembahasan mengenai sihir, menurutnya pendapat jumhur ulama lebih kuat ketimbang pendapat *mu'tazilah*. Dalam hal meng-*qadha* puasa sunnah, ia lebih cenderung pada pendapat *Hanafiyah* dari pada *Syafi'iyah*.<sup>27</sup>

4. Penelitian yang berjudul *Epistemologi Tafsir Mengurai Relasi Filsafat dengan Al-Qur`an*.

Penelitian ini dilakukan oleh Muhammad Alwi dan diterbitkan di *Jurnal Substantia* Vol. 21 No.1 Bulan April Tahun 2019. Hasil penelitian menyatakan bahwa upaya manusia untuk memahami kandungan Al-Qur`an disebabkan dirinya sebagai makhluk berpikir dan adanya ragam epistemologi tafsir akan terus terjadi selama manusia mendialogkan teks dengan konteksnya.<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> Ahmad Abdul Latif Khalid, "al-Mukhtasharât al-Ma'âshirah li Tafsîr Ibn Katsîr Isyâliyah al-Manhaj fî Ta'âmul ma`a al-Isrâiliyât," dalam *Jurnal Dirasat*, Vol. 46 No. 1 Tahun 2019, hal. 457.

<sup>27</sup> Abdur Razzaq dan Andy Haryono, "Analisis Metode Tafsir Muhammad ash-Shabuniy dalam kitab Rawâ'i' al-Bayân," dalam *Jurnal Wardah*, Vol. 18 No.1 Tahun 2017, hal. 56.

<sup>28</sup> Muhammad Alwi, "Epistemologi Tafsir Mengurai Relasi Filsafat dengan Al-Qur`an," dalam *Jurnal Substantia*, Vol. 21 No.1 Bulan April Tahun 2019, hal. 1.

5. Penelitian yang berjudul *Tafsir Ibnu Katsir Metode dan Bentuk Penafsirannya*.

Penelitian ini dilakukan oleh Maliki dan diterbitkan pada *Jurnal el-Umdah* dengan ISSN 2623-2529 Vol. 1 No. 1 Januari-Juni Tahun 2018. Hasil penelitian menyebutkan bahwa tafsir Ibnu Katsir muncul pada abad pertengahan (8 H/15 M). Dilihat dari metode penafsiran masuk dalam kategori tafsir klasik karena menggunakan bentuk tafsir *bi al-ma'tsûr* sedangkan dari sisi metode lebih cenderung pada metode *tahlîliy* yang mana metode ini belum ditemukan di era klasik.<sup>29</sup>

6. Penelitian yang berjudul *Kritik Epistemologi Tafsir Kontemporer (Studi atas Kritik Jamal al-Banna terhadap Beberapa Pemikir Al-Qur`an Kontemporer)*.

Penelitian ini dilakukan oleh Saifuddin dan Habib. Diterbitkan pada *Jurnal Analisis* Vol. XVI No.1 Bulan Juni Tahun 2016. Hasil penelitian menyebutkan bahwa salah satu kelemahan dalam studi Al-Qur`an kontemporer adalah keterpengaruhan para pemikir Islam oleh studi orientalis yang memperlakukan Al-Qur`an layaknya *turâts*. Hal ini pada dasarnya sangat bertentangan dengan asumsi dasar yang menyatakan kesakralan Al-Qur`an. Maka solusinya menurut Jamal al-Banna adalah melepaskan segala atribut ketika mendekati Al-Qur`an.<sup>30</sup>

7. Penelitian yang dilakukan oleh Abdul Mustaqim dalam disertasinya yang berjudul *Epistemologi Tafsir Kontemporer; Studi Komparatif antara Fazhlul Rahman dan Muhammad Syahrur* pada tahun 2007 di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Hasil penelitian menyebutkan bahwa berdasarkan kerangka teori *the history idea* disimpulkan bahwa penafsiran Al-Qur`an telah mengalami pergeseran epistemologi. Pada era formatif berbasis nalar quasi kritis, pada era afirmatif berbasis nalar ideologis, sementara pada era reformatif berbasis nalar kritis. Dari pergeseran ini maka hakikat tafsir dapat dilihat dari dua perspektif, tafsir sebagai produk, yang merupakan hasil dari dialektika antara teks, kontek dan penafsirannya. Ia dipengaruhi oleh situasi dan kondisi sosio-historis, geo-politik, bahkan latar belakang keilmuan serta kepentingan penafsirnya. Bahkan hakikat tafsir menurut Rahman bahwa seorang penafsir harus menemukan makna otentik melalui teks melalui konteks sosio-historis masa lalu lalu, kemudian menangkap aspek ideal moral untuk melakukan kontekstualisasi makna di era sekarang. Sementara menurut Syahrur, tafsir tidak harus mencari *original meaning*.

---

<sup>29</sup> Maliki, "Tafsir Ibnu Katsir; Metode dan Bentuk Penafsirannya," dalam *Jurnal el-Umdah*, Vol. 1 No. 1 Januari-Juni Tahun 2018, hal. 74.

<sup>30</sup> Saifuddin dan Habib, "Kritik Epistemologi Tafsir Kontemporer (Studi atas Kritik Jamal al-Banna terhadap Beberapa Pemikir Al-Qur`an Kontemporer)", dalam *Jurnal Analisis*, Vol. XVI No.1 Bulan Juni Tahun 2016, hal. 103.



Seorang penafsiran tidak harus mencari makna otentik pada masa lalu. Melainkan mencari makna teks yang relevan di era sekarang. Karena makna itu berkembang seiring dengan perkembangan nalar keilmuan kontemporer. Adapun tafsir sebagai proses interpretasi, disini Rahman dan Syahrur sama-sama berpendapat bahwa Al-Qur`an adalah kitab yang selalu relevan dengan ruang dan waktu tetapi harus dibaca dengan kreatif dan produktif sehingga benar-benar menjadi solusi terhadap problem-problem sosial keagamaan umat Islam kontemporer.<sup>31</sup>

Setelah peneliti melakukan penelusuran terhadap beberapa karya ilmiah yang relevan dengan masalah yang akan diteliti oleh peneliti, maka penelitian yang relevan dengan permasalahan yang diangkat adalah penelitian yang berjudul *at-Tafâsîr al-Mukhtasharah Ittijâhâtuhâ wa Manâhijuhâ*. Akan tetapi bedanya dengan penelitian yang diangkat oleh peneliti saat ini, penelitian sebelumnya ini hanya mendiskripsikan beragam karya tafsir mukhtasar dari zaman klasik hingga kontemporer. Penelitian yang dilakukan peneliti mengkaji epistemologi tafsir mukhtasar dengan studi komparatif antara *‘Umdat at-Tafsîr ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* dan *al-Mukhtashar fî Tafâsîr Al-Qur`ân al-Karîm*.

## I. Metode Penelitian

Pada umumnya penelitian dapat dilakukan dalam dua jenis, yaitu penelitian kepustakaan yang disebut *library research* dan penelitian lapangan yang disebut *field research*.<sup>32</sup>Jenis penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*) dengan subjek dan objeknya, semuanya berasal dari bahan-bahan kepustakaan (literatur) yang berkaitan erat dengan permasalahan yang akan diteliti.<sup>33</sup>Penelitian ini bersifat kualitatif, yaitu menganalisis satu persatu hal-hal yang berkaitan dengan pokok permasalahan. Pada penelitian kualitatif, metode yang sering digunakan adalah pengamatan, wawancara, serta pemanfaatan dokumen.<sup>34</sup> Adapun peneliti saat ini menggunakan penelitian kualitatif dengan metode pengamatan.

Metode kualitatif ini dipilih karena penelitian yang dilakukan tidak terpolo serta bersifat interpretatif. Instrumen dalam penelitian ini adalah

---

<sup>31</sup> Abdul Mustaqim, “Epistemologi Tafsir Kontemporer; Studi Komparatif antara Fazhlul Rahman dan Muhammad Syahrur.” *Disertasi*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2007.

<sup>32</sup> Nashruddin Baidan dan Erwati Aziz, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016, hal. 103.

<sup>33</sup> Nashruddin Baidan dan Erwati Aziz, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir, ...* hal 152.

<sup>34</sup> Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Rosda Karya, 2018, hal. 5.

penulis sendiri yang mengumpulkan teori serta membekali diri dengan wawasan yang luas untuk mampu menganalisis dan mengkonstruksikan objek yang diteliti sehingga menjadi lebih jelas dan bermakna.

Metode analisis data dalam penelitian menggunakan analisis komparatif (*comparative analysis*), yaitu menganalisis informasi dengan membandingkan antara informasi satu dengan informasi lain berdasarkan landasan teori tertentu. Proses selanjutnya setelah analisis data komparatif yaitu pengambilan kesimpulan dengan cara metode deduktif, yaitu suatu cara menganalisis data yang berangkat dari hal-hal bersifat umum, kemudian menarik kesimpulan yang bersifat khusus.

Adapun yang menjadi objek penelitian adalah kepustakaan (*library*) dengan mengkaji dua bentuk karya tafsir mukhtasar '*Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* dan *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm* karya Tim Ulama serta objek-objek pendukung lainnya baik buku-buku *turâts* maupun buku-buku kontemporer. Kemudian dua objek utama ini dianalisa oleh peneliti untuk melihat perbedaan epistemologi penafsiran dari kedua karya tersebut.

Penelitian ini menggunakan desain penelitian berupa metode analisis deskriptif komparatif untuk memaparkan secara terperinci tentang '*Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* dan *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm* dan memaparkan perbedaan metode yang digunakan kedua tafsir tersebut.<sup>35</sup> Apabila definisi ini digunakan pada penelitian tafsir, maka dapat dirumuskan bahwa yang dimaksud adalah mendapatkan informasi yang jelas dan rinci berkaitan dengan pemahaman dan penafsiran ayat-ayat Al-Qur`an, baik dilakukan oleh perorangan maupun kelompok.<sup>36</sup>

## J. Jadwal Penelitian

Meskipun dalam penelitian kualitatif jadwal penelitian tidak bisa dipastikan, namun dalam penelitian ini peneliti merencanakan jadwal penelitian ini pada semester IV tahun ajaran 2020/2021 dalam jadwal mata kuliah program doktor pascasarjana Institut PTIQ Jakarta dan akan berakhir pada semester VI dalam program studi ini. Adapun rincian rencana penelitian sebagai berikut:

Bulan	Perencanaan Kegiatan
-------	----------------------

<sup>35</sup> Metode analisis deskriptif adalah metode yang bertujuan mendeskripsikan atau menjelaskan sesuatu hal apa adanya.

<sup>36</sup> Nashruddin Baidan dan Erwati Aziz, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir, ...* hal. 70.

Mei 2020	Tahap persiapan dan pengajuan judul dan proposal disertasi
Agustus 2020	Tahap pengumpulan literatur penelitian dan penulisan proposal disertasi
September 2020	Ujian proposal disertasi dan penentuan promotor
Oktober 2020	Tahap pembuatan instrumen penelitian
November 2020 – Mei 2021	Pelaksanaan penelitian dan penyelesaian bab I sampai bab III
Juni 2021	Ujian progres I
Juli - Agustus 2021	Penyelesaian bab IV sampai bab V
September 2021	Ujian progres II
Oktober – November 2021	Revisi tahap akhir untuk persiapan sidang tertutup
Desember 2021	Sidang tertutup

## K. Sistematika Penulisan

Sistematikan penulisan dari penelitian ini sebagai berikut:

Bab satu menjelaskan tentang latar belakang yang menjadi permasalahan yang akan dibahas dalam penelitian ini. Selain latar belakang, bab satu juga menjelaskan beberapa poin berikut yaitu indentifikasi masalah, pembatasan dan perumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kerangka teori, penelitian yang relevan, metode penelitian, jadwal penelitian dan sistematika penulisan.

Bab dua mengkaji sketsa epistemologi tafsir mukhtasar yang mencakup pembahasan tentang diskursus epistemologi tafsir yang mencakup beberapa poin pembahasan yaitu definisi epistemologi tafsir dan ruang lingkup epistemologi tafsir. Konsep tafsir mukhtasar yang mencakup pembahasan tentang hakikat tafsir mukhtasar dari definisi, sinonimitas tafsir mukhtasar, sejarah perkembangan tafsir mukhtasar, sumber tafsir mukhtasar, metode tafsir mukhtasar, sistematika dan validitas tafsir mukhtasar. Pada bab ini juga dibahas tentang asumsi paradigma tafsir mukhtasar yang mencakup pembahasan tentang

beberapa asumsi tafsir mukhtasar diantaranya; memudahkan dalam memahami kandungan Al-Qur`an, bahasa yang jelas, ringkas dan mudah dipahami, efektifitas tafsir yang dilihat dari kegunaan dan manfaat tafsir, solusi dari penafsiran yang spekulatif dan dari riwayat israiliyat serta riwayat yang tidak *tsiqah*.

Bab tiga membahas tentang profil tafsir mukhtasar *‘Umdat at-Tafsîr ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* dan yang mencakup beberapa pembahasan tentang profil *‘Umdat at-Tafsîr* yang mencakup pembahasan berikut; biografi penulis tafsir *‘Umdat at-Tafsîr*, profil kitab, keistimewaan tafsir *‘Umdat at-Tafsîr ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* dan latar belakang penulisan tafsir *‘Umdat at-Tafsîr ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr*. Selanjutnya membahas tentang profil *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm* yang mencakup pembahasan berikut; biografi penulis tafsir *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm*, profil kitab, keistimewaan dan latar belakang penulisan tafsir *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm*. Selanjutnya pada bab ini juga dijelaskan tentang posisi pemikiran *mukhtashir*.

Bab empat merupakan bab pembahasan yang menjadi inti dari temuan penelitian. Pada bab IV ini akan dibahas tentang komparasi epistemologi tafsir mukhtasar *‘Umdat at-Tafsîr ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* dan *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm* yang mencakup pembahasan komparasi metodologi *‘Umdat at-Tafsîr ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* dan *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm* yang mencakup pembahasan tentang aspek personalitas *mufasir* dan aspek tafsir yang mengkaji sumber penafsiran, metode penafsiran *‘Umdat at-Tafsîr ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* dan *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm*, corak penafsiran dan sistematika penulisan serta validitas penafsiran *‘Umdat at-Tafsîr ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* dan *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm*. Komparasi konten penafsiran *‘Umdat at-Tafsîr* dan *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm* yang dianalisa dari beberapa tema penafsiran berikut; akidah, *fiqh*, *tababbur* dan tema kontemporer. Komparasi paradigma penafsiran *‘Umdat at-Tafsîr ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* dan *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm*.

Bab lima merupakan penutup yang mencakup kesimpulan dari penelitian sebagai jawaban dari rumusan masalah yang telah dikemukakan serta implikasi hasil penelitian.

## **BAB II**

### **SKETSA EPISTEMOLOGI TAFSIR MUKHTASAR**

#### **A. Diskursus Epistemologi Tafsir**

Dirkursus epistemologi tafsir ini mencakup dua pembahasan utama; definisi epistemologi tafsir dan ruanglingkup epistemologi tafsir yang mencakup pembahasan teori tafsir, sumber tafsir, metode tafsir dan validitas tafsir.

##### **1. Definisi Epistemologi Tafsir**

Epistemologi tafsir terdiri dari dua kata; epistemologi dan tafsir. Pranarka menyebutkan dalam bukunya epistemologi dasar, kata epistemologi berasal dari bahasa Yunani dari kata *epistem* yang berarti pengetahuan dan *logos* yang berarti perkataan, pikiran dan ilmu. Kata *Episteme* dalam bahasa Yunani berasal dari kata kerja *epistamai* yang memiliki arti mendudukan, menempatkan, atau meletakkan. Makna secara bahasa *episteme* berarti pengetahuan sebagai upaya intelektual untuk menempatkan sesuatu dalam kedudukan yang tepat.

Selain kata *episteme* untuk kata pengetahuan dalam bahasa Yunani juga dipakai kata *genesis*, maka istilah *epistemologi* dalam

sejarah pernah juga disebut genosiologi. Sebagai kajian filosofis yang membuat tela'ah kritis dan analitis tentang dasar-dasar teoritis pengetahuan, epistemologi kadang juga disebut teori pengetahuan.<sup>1</sup>

Epistemologi secara khusus menggeluti pertanyaan-pertanyaan yang bersifat menyeluruh dan mendasar tentang pengetahuan.<sup>2</sup> Tujuan dari epistemologi adalah untuk mengkaji dan mencoba menemukan ciri-ciri hakiki dari pengetahuan manusia. Bagaimana pengetahuan itu pada dasarnya diperoleh dan diuji kebenarannya?<sup>3</sup>

Epistemologi ini mempunyai tiga keterkaitan yaitu filsafat sebagai ilmu yang berusaha untuk mencari hakekat dan kebenaran pada pengetahuan, sebagai metode yang bertujuan untuk mengantarkan manusia agar memperoleh pengetahuan, sebagai suatu sistem yang bertujuan untuk memperoleh realitas pada kebenaran pengetahuan.<sup>4</sup>

Term epistemologi pertama kali dipopulerkan oleh J.F. Ferrier (w.1854 M) yang membedakan dua cabang filsafat epistemologi dan ontologi. Epistemologi didefinisikan sebagai cara atau metode untuk mencari pengetahuan sedangkan ontologi merupakan kajian terhadap hakikat pengetahuan itu sendiri.<sup>5</sup> Gambaran lebih spesifik, epistemologi menelusuri terhadap sumber, struktur, metode dan validitas pengetahuan (*the branch of philosophy wich investigates the origin, structure, methods and validity of knowledge*),<sup>6</sup> Hal inilah yang kemudian menjadi pokok-pokok kajian dalam epistemologi.

Masalah pokok epistemologi menyangkut kepercayaan (*belief*), pemahaman (*understanding*), alasan (*reason*), pertimbangan (*judgement*), sensasi rasa (*sensation*), imajinasi (*imagination*), pengandaian (*supposing*), penerimaan (*gusting*), pembelajaran (*learning*) and pengabaian (*forgeting*),<sup>7</sup> sebab epistemologi berusaha menjawab pertanyaan-pertanyaan yang mengacu kepada proses. Lebih sederhananya tentang bagaimana atau diistilahkan dengan metodologi.

Wilayah epistemologi menempati posisi yang sangat strategis karena menyangkut mengetahui bagaimana memperoleh pengetahuan

<sup>1</sup> A.M.W Pranarka, *Epistemologi Dasar: Suatu Pengantar*, Jakarta: CSIS, 1987, hal. 3-5.

<sup>2</sup> J. Sudarminta, *Epistemologi Dasar, Pengantar Filsafat Pengetahuan*, Yogyakarta: Penerbit PT. Kanisius, 2002, hal. 18.

<sup>3</sup> J. Sudarminta, *Epistemologi Dasar, Pengantar Filsafat Pengetahuan*, ..., hal.18.

<sup>4</sup> Izza Afkarina, "Epistemologi Perspektif Islam", dalam <https://www.kompasiana.com/izzaafkarinafillah/>, diakses 4 Desember 2021.

<sup>5</sup> Ahmad Tafsir, *Pengantar Filsafat Umum: Dari Thales Sampei Nietzsche*, Bandung: Rosdakarya, 2006, hal. 39.

<sup>6</sup> A.M.W Pranarka, *Epistemologi Dasar: Suatu Pengantar*, ... hal. 3

<sup>7</sup> Suparlan Suhartono, *Filsafat Ilmu Pengetahuan: Eksistensi dan Hakikat Ilmu Pengetahuan*, Yogyakarta: Ruzz Media, 2004, hal. 117.

yang sebenarnya. Mengetahui bagaimana memperoleh pengetahuan dengan benar sangat erat kaitannya dengan hasil, bentuk pengetahuan. Kedepannya, pengalaman menentukan epistemologi akan sangat mempengaruhi warna dan jenis pengetahuan yang dihasilkan.

Dalam kajian epistemologi, tidak akan terlepas dari pandangan Islam dan Barat. Epistemologi dalam perspektif barat dikenal dengan tiga aliran yaitu aliran empirisme yaitu berdasarkan pada alam, yang sesuai dengan penyelidikan ilmiah secara empiris. Kedua, aliran rasionalisme yaitu aliran ini menganggap aliran empirisme lemah karena alat indera mempunyai kemampuan yang terbatas. Ketiga, aliran positivisme menganggap bahwa penginderaan itu harus dipertimbangkan oleh akal, sehingga akan terbentuk suatu pengetahuan. Epistemologi dalam prespektif barat tersebut sudah jelas bahwa pengetahuan itu berpusat pada dua hal, yaitu indera dan rasio atau akal. Dalam hal ini sudah menunjukkan bahwa pusat dari epistemologi yaitu dari manusia itu sendiri.<sup>8</sup>

Berbeda halnya dengan Islam, epistemologi tidaklah berpusat pada manusia, melainkan berpusat kepada Allah, dalam artian Allah adalah sebagai sumber pengetahuan dan sumber segala kebenaran. Namun, bukan berarti kedudukan manusia tidak penting, melainkan manusia yaitu sebagai pelaku pencari pengetahuan dengan menggunakan indera, rasio dan akal mereka.

Kata epistemologi dalam Islam sering digunakan dari *nazhariyah al-ma'rifah*<sup>9</sup> yang dapat diterjemahkan dengan teori pengetahuan. Epistemologi Islam mengkaji pengetahuan dari perspektif Islam, karena metodologinya telah terbukti keabsahannya. Dalam sejarah perkembangan ilmu pengetahuan, dan kebenarannya dapat diperoleh dari perspektif Islam atau usulan (epistemologi).<sup>10</sup>

Epistemologi Islam telah dibahas dalam berbagai kajian yang berkaitan dengan berbagai persoalan yang berkaitan dengan ilmu, pengetahuan, pemahaman, proporsi, logika dan bentuk pemikiran, serta dalam berbagai hal yang berkaitan dengan ego dan jiwa manusia.<sup>11</sup> Sedangkan Ilmu dalam perspektif Islam secara epistemologis adalah Ilmu Allah yang mencakup segala yang diciptakannya, dan ilmu yang

---

<sup>8</sup> Izza Afkarina, "Epistemologi Perspektif Islam", dalam <https://www.kompasiana.com/izzaafkarinafillah/>, diakses 4 Desember 2021.

<sup>9</sup> Mahmud Zaidan, *Nazhariyat al-Ma'rifah 'Inda al-Mufakkir al-Islâmiy wa Falâsifah al-Gharbiy al-Ma'âshirîn*, Saudi Arabia: Maktabah al-Muntabiy, 2012, hal. 7.

<sup>10</sup> Hikmah *et.al.*, "Epistemologi Ilmu dalam Perspektif Islam," dalam *Jurnal Akademia* Vol. 15 No. 2 Tahun 2021, hal. 31.

<sup>11</sup> Miska Muhammad Amin, *Epistemologi Islam; Pengantar Filsafat Pengetahuan Islam*, Jakarta: UI Press, 2006, hal. 11-12.

diperoleh (dianugerahkan kepada) manusia guna mengetahui hakekat dirinya.<sup>12</sup>

Dalam Islam kebenaran tidak terbatas pada empirisme, seperti yang diasumsikan oleh positivisme, yang mengandalkan kekuatan mental. Manusia adalah makhluk yang tidak hanya emosional, tetapi juga memiliki akal, hati nurani, dan keyakinan. Kekuatan spiritual yang besar tersimpan dalam iman dan hati nurani. Selain wahyu, kekuatan spiritual seperti intuisi juga telah ditekan oleh keilmuan Barat. Di kalangan pemikir Islam, intuisi menempati posisi terbaik sebagai pendekatan perolehan ilmu, dan intuisi diperoleh dengan berdoa kepada Allah. Intuisi digunakan untuk menyempurnakan proses berpikir di awal suatu masalah ilmiah. Artinya, para pemikir Islam terus menggunakan akal dan nalarnya untuk berpikir tentang masalah pengetahuan, sehingga mereka memiliki pendekatan intuisi.<sup>13</sup>

Berdasarkan cara pandang epistemologi Islam yang demikian, maka terdapat tiga model berpikir yang umum dipakai dalam kajian Islam, yaitu: epistemologi *bayâniy* dalam bahasa Arab berarti penjelasan (*explanation*).<sup>14</sup> Epistemologi *bayâniy* adalah model metodologis pemikiran berbasis teks yang juga menggunakan kemungkinan akal untuk memahami dan menemukan kebenaran dari referensi utama, teks (Nash). Upaya ini disebut *qiyâs* (analog) dan *istinbâth* (pengambilan keputusan).<sup>15</sup>

*Bayâniy* adalah metode menggunakan teks untuk memperoleh pengetahuan. Metode ini sangat bergantung pada mencari kebenaran dalam teks. Tidak peduli fenomena terjadi dalam realitas, dunia akan mencari panduannya dalam teks. Dalam konteks pemikiran Islam, metode *bayâniy* adalah metode tafsir atau takwil yang digunakan oleh para mufasir untuk menggali ilmu Al-Qur'an dan Hadis.<sup>16</sup> Model berpikir ini juga sudah lama digunakan oleh para *fuqahâ'*, *ushûlîyîn*, *mutakallimîn*. Mereka berpendapat bahwa *bayâniy* merupakan

<sup>12</sup> N Najmudin dan Said, "Epistemologi Dikotomi Ilmu," dalam *Jurnal Jawara Pendidikan Karakter*, Vol. 6 No. 1 Tahun 2019, hal. 15.

<sup>13</sup> Mujamil Qomar, *Epistemologi Pendidikan Islam; Dari Metode Rasional Hingga Metode Kritik*, Jakarta: Erlangga, 2005, hal. 124.

<sup>14</sup> Muhammad Muslih, *Filsafat Ilmu: Kajian Atas Asumsi Dasar Paradigma Dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*, Yogyakarta: Belukar, 2006, hal. 165.

<sup>15</sup> Muhammad Muslih, *Filsafat Ilmu: Kajian Atas Asumsi Dasar Paradigma Dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan, ...*, hal. 167-168.

<sup>16</sup> Al Rasyidin, *et.al.*, *Filsafat Ilmu dalam Tradisi Islam*, Medan: Perdana Publishing, 2015, hal. 93



pendekatan untuk memahami atau menganalisa teks agar mendapatkan atau menemukan makna yang terkandung dalam hal tersebut.<sup>17</sup>

Selanjutnya adalah epistemologi *burhâniy*. Dalam bahasa Arab *al-burhân* berarti argumen yang jelas dan terang (*al-hujjah*), dan dalam bahasa Inggris berarti bukti (tanda tangan, keterangan, penjelasan).<sup>18</sup> Epistemologi *burhâniy* mencakup dua metode yaitu deduksi dan induksi. Metode penalaran dimulai dari yang umum ke yang khusus. Pengurai alatnya adalah akal manusia, dan pengetahuan yang diperoleh bersifat universal, sehingga pengetahuan yang diperoleh tidak menciptakan pengetahuan baru. Induksi bekerja dari ke khusus ke umum. Alat yang digunakan dalam berhubungan adalah indera manusia, telinga, mata, mulut, hidung dan tangan. Investigasi dilakukan dan kemudian indra digunakan untuk mencari dan menemukan kebenaran berdasarkan fakta dan data dari tempat kejadian.<sup>19</sup>

Epistemologi ketiga adalah epistemologi *'irfâniy*. Epistemologi *'irfâniy* yang berasal dari kata *'irfân*, bentuk dasar (*mashdar*) dari kata *'arafa*, yang memiliki arti yang sama dengan pengetahuan (*ma'rifah*). Dalam bahasa Arab, *al-'irfân* berbeda dengan kata *al-'ilm*. *Al-'ilm* menunjukkan perolehan objek pengetahuan dengan transformasi (*naql*) atau rasionalitas (*'aql*), dan *'irfân* atau *ma'rifat* berhubungan pengalaman atau pengetahuan langsung dengan objek pengetahuan.<sup>20</sup>

Paradigma intuisi menurut Hasan Hanafi terdiri dari dua aspek, yakni pengalaman spiritual mentah dan aspek analisis yang dilakukan oleh kerja akal. Dengan demikian, model intuitif merupakan akumulasi dari model emosional (pikiran) dan persepsi (*burhâniy*). Model intuisi akhirnya diselesaikan dengan pembuktian yang masuk akal.<sup>21</sup>

Epistemologi *'irfâniy* bekerja dengan kesatuan. Hal ini seperti dikatakan al-Jabiriy menyatakan bahwa pemikiran *'irfâniy* (tasawuf dalam referensi Islam) menginginkan kesatuan antara agama dan ilmu pengetahuan, atau sebaliknya.<sup>22</sup>

<sup>17</sup> Izza Afkarina, "Epistemologi Perspektif Islam", dalam <https://www.kompasiana.com/izzaafkarinafillah/>, diakses 4 Desember 2021.

<sup>18</sup> Muhammad Abed al-Jabiriy, *Formasi Nalar Arab: Kritik Tradisi Menuju Pembebasan Dan Pluralisme Wacana Interreligijs*, Yogyakarta: Ircishod, 2003, hal. 189-190.

<sup>19</sup> Muhammad Abed al-Jabiriy, *Formasi Nalar Arab: Kritik Tradisi Menuju Pembebasan Dan Pluralisme Wacana Interreligijs*, ..., hal.191.

<sup>20</sup> A. Khoduri Sholeh, *Wacana Baru Filsafat Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004, hal. 179.

<sup>21</sup> Hassan Hanafi, *Islamologi 2: Dari Rasionalisme Ke Empirisme*, Yogyakarta: LKiS, 2004, hal. 301

<sup>22</sup> Muhammad Abed al-Jabiriy, *Formasi Nalar Arab: Kritik Tradisi Menuju Pembebasan Dan Pluralisme Wacana Interreligijs*, ..., hal.304.

Berdasarkan pada penjelasan-penjelasan sebelumnya disimpulkan bahwa problem epistemologi dalam Islam sesungguhnya bukan hanya terdapat pada filsafat, melainkan juga seluruh disiplin keilmuan Islam, termasuk didalamnya Ilmu Tafsir yang merupakan pondasi ilmu utama yang berkaitan dengan Al-Qur`an sebagai *kalâmulâh* sumber utama kebenaran.

Adapun definisi kata tafsir secara bahasa adalah *al-idhâh* dan *at-tabyîn*. Sebagaimana dalam firman Allah QS. Al-Furqan/25:33 berikut:

وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴿٣٣﴾

*Tidaklah orang-orang kafir itu datang kepadamu (membawa) sesuatu yang ganjil, melainkan Kami datangkan kepadamu suatu yang benar dan yang paling baik penjelasannya. (al-Furqan/25:33).*

Kata “*tafsîrâ*” dalam ayat diartikan dengan *bayân* (penjelasan) dan *tafshîlan* (perincian). Asli kata tafsir terambil dari kata *al-fasru* yang berarti *al-ibânah* dan *al-kasyf*.<sup>23</sup> Al-Jurjaniy (w.816 H) mendefinisikan tafsir secara bahasa dengan *al-kasyfu* (menyingkap) dan *al-izhhâr* (menjelaskan). Adapun menurut *syara’* (syari’at) adalah:

“توضيح معنى الآية، وشأنها، وقصتها، والسبب الذي نزلت فيه بلفظ يدل عليه

دلالة ظاهرة”<sup>24</sup>

*Menjelaskan makna ayat dan apa saja yang berkaitan dengannya, kisah-kisahannya, sebab turunnya dengan ungkapan yang mengarah pada maksud ayat secara jelas.*

Muhammad Husein adz-Dzahabiy (w.1977M) mendefinisikan tafsir sebagai “*usaha dalam menjelaskan atau menerangkan makna-makna yang terkandung di dalam teks-teks Al-Qur`an sesuai dengan kemampuan manusia.*”<sup>25</sup> Adapun az-Zarkasyiy (w.794 H) mendefinisikan tafsir dalam *al-Burhân* sebagai berikut:

“التَّفْسِيرُ عِلْمٌ يُعْرَفُ بِهِ فَهْمُ كِتَابِ اللَّهِ الْمُنَزَّلِ عَلَى نَبِيِّهِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَبَيَانُ مَعَانِيهِ وَاسْتِخْرَاجُ أَحْكَامِهِ وَحُكْمِهِ وَاسْتِمْدَادُ ذَلِكَ مِنْ عِلْمِ اللُّغَةِ وَالتَّحْوِ

<sup>23</sup> Muhammad Husein adz-Dzahabiy, *at-Tafsîr wa al-Mufasirûn*, Kuwait: Dar an-Nawadir, jilid 1, 2010, hal.13.

<sup>24</sup> Ali Muhammad al-Jurjaniy, *Kitâb at-Ta`rifât*, Beirut: Dar al-Kutub `Ilmiah, 1983, hal. 63.

<sup>25</sup> Muhammad Husein adz-Dzahabiy, *at-Tafsîr wa al-Mufasirûn*, ..., hal. 13.

والتَّصْرِيفِ وَعِلْمِ الْبَيَانِ وَأُصُولِ الْفِقْهِ وَالْقِرَاءَاتِ وَيَحْتَاجُ لِمَعْرِفَةِ أَسْبَابِ التَّنْزِيلِ وَالنَّاسِخِ  
وَالْمَنْسُوخِ”<sup>٢٦</sup>

“Tafsir adalah ilmu yang digunakan untuk memahami kitâbullah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW untuk menjelaskan kandungan maknanya, memahami hukum-hukum dan hikmah yang terkandung di dalamnya darinya perangkat ilmu lughah, nahwu, sharaf, ilmu bayân, ushûl al-fiqh, qirâ`ât, asbâb an-nuzûl dan nâsikh wa mansûkh.”

Khalid Ustman as-Sabt dalam kitab *Qawâ'id at-Tafsîr* secara singkat mendefinisikan ilmu tafsir : “*ilmu yubhatsu fihî 'an ahwâlil Qur'an al-'azhîm min haitsu dilâlatihî 'ala murâdillahi biqadri at-thâqah al basyariyah.* (Ilmu yang membahas tentang petunjuk-petunjuk Al-Qur`an dalam memahami maksud yang ingin disampaikan Allah padanya sesuai dengan kemampuan manusia).<sup>27</sup> Definisi ini mengandung dua unsur penting. Pertama, tafsir dipahami dalam konteks sebagai fungsi dalam memahami isi, pesan, dan kandungan Al-Qur`an sebagaimana yang diinginkan oleh Allah SWT; kedua, tafsir yang dipahami sebagai metode pemahaman sesuai pada kadar kemampuan manusia.

Abdul Mustaqim memetakannya menjadi dua pengertian, yakni tafsir sebagai produk dan tafsir sebagai proses. Tafsir sebagai produk (*interpretation as product*) adalah tafsir yang merupakan hasil dialektika seorang mufasss dengan teks dan konteks yang melingkupinya, yang kemudian ditulis dalam kitab-kitab tafsir, baik secara lengkap 30 juz maupun sebagiannya saja dari ayat Al-Qur`an. Sementara tafsir sebagai proses (*interpretation as proses*) adalah aktivitas berpikir yang terus menerus dilakukan untuk mendialogkan teks Al-Qur`an dengan realita yang berkembang.<sup>28</sup>

Dari beberapa pengertian ini dipahami bahwa tafsir adalah cara manusia untuk memahami Al-Qur`an dengan menggunakan perangkat, metode, atau pendekatan untuk memperjelas suatu makna yang terkandung di dalam Al-Qur`an baik dalam bentuk produk kitab yang siap untuk dibaca maupun masih dalam bentuk proses aktivitas berpikir yang dikembangkan. Dengan cara pandang yang demikian, dari sisi produk, tafsir merupakan hasil *ijtihâd* (pikiran) manusia dalam

<sup>26</sup> Badruddin az-Zarkasyiy, *al-Burhân fî 'Ulûm Al-Qur`ân*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1957, jilid 1, hal. 13.

<sup>27</sup> Khalid Ustman as-Sabt, *Qawâ'id at-Tafsîr, Jam'an wa Dirâsatan*, Kairo: Dar Ibn Affan, 2005, hal. 29.

<sup>28</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*,..., hal. 32.

mengkonstruksi dan memahami kehendak Allah SWT sebagai sumber kebenaran melalui teks Al-Qur`an dan melalui pemahaman Rasul-Nya sebagai manusia yang diutus Allah untuk menyampaikan pesan tersebut.

Jika dihubungkan kata epistemologi dengan tafsir, maka epistemologi tafsir merupakan suatu disiplin ilmu yang menela'ah secara kritis dan analisis mengenai dasar-dasar teori pengetahuan tafsir yaitu tata cara, teknik, atau prosedur dalam menghasilkan karya tafsir. Atau ilmu tentang metode menafsirkan Al-Qur`an.

Berdasarkan pada pengertian epistemology tafsir tersebut disimpulkan bahwa pembahasan epistemologi tafsir meliputi beberapa poin berikut yaitu: 1) sumber-sumber yang digunakan dalam menulis tafsir, 2) metode yang digunakan untuk menafsirkan Al-Qur`an, 3) validitas penafsiran yang dilakukan oleh *mufasir*.

Kajian epistemologi tafsir yang dimaksud tentunya harus sesuai dengan karakteristik keilmuan dalam Islam. Tidak bisa dipungkiri bahwa Islam pernah menjadi kiblat ilmu Timur maupun Barat tentunya mempunyai standarisasi dalam pembatasan suatu teori sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya.

Epistemologi tafsir, juga dapat disimpulkan sebagai disiplin ilmu yang menela'ah secara kritis dan analisis mengenai dasar-dasar atau teori, sumber, metode, dan validitas suatu keilmuan (tafsir) yang berfungsi memahami kandungan Al-Qur`an sebagaimana yang diinginkan oleh Allah SWT yang dihasilkan melalui kemampuan manusia yang terbatas dan terus berkembang.

Meskipun epistemologi tafsir cukup beragam dan akan terus berkembang, namun keyakinan umat Islam terhadap Al-Qur`an tidak boleh berubah karena Al-Qur`an adalah sumber utama kebenaran bagi umat Islam. Al-Qur`an adalah kitab suci yang diturunkan kepada Nabi Muhammad secara *mutawâtir*. Artinya sesuatu yang wajib untuk diilmui seluruh rangkaian isinya yang diriwayatkan oleh banyak orang dan tidak mungkin berdusta.<sup>29</sup> Ia diturunkan sebagai petunjuk dan memberi kemaslahatan bagi masyarakat pada zamannya, sekarang hingga akhir zaman. Al-Qur`an berhadapan dengan seluruh generasi. Perintah dan larangannya menjadi landasan hukum bagi semua pihak yang ingin selamat di dunia dan akhirat.<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> Jalaluddin al-Mahalliy, *Syarh al-Waraqât fî Ushûl al-Fiqh*, Palestina: Jami'ah al-Quds, 1999, jilid 1, hal. 191

<sup>30</sup> Muhammad Ali ash-Shabuniy, *at-Tibyân fî 'Ulûm Al-Qur`ân*, Beirut: 'Alam al-Kutub, 1985, hal. 99.

## 2. Ruang Lingkup Epistemologi Tafsir

Berdasarkan pada definisi epistemologi tafsir yang disimpulkan sebelumnya, dipahami bahwa ruang lingkup kajian epistemologi tafsir ini membahas metodologi suatu penafsiran yang mencakup teori, sumber, metode dan validitasnya dalam menginterpretasi kandungan Al-Qur`an.

### a. Teori Tafsir

Secara fungsional, kedudukan tafsir dapat dipahami sebagai kunci representatif untuk membuka tabir rahasia makna Al-Qur`an. Kedudukannya dalam sistem ajaran Islam berfungsi sebagai media untuk menggapai tujuan yang dikehendaki dalam memahami makna Al-Qur`an. Pemahaman ini dijadikan sebagai pegangan yang kokoh untuk mencapai kebahagiaan yang hakiki sehingga, kompetensi apapun yang berorientasi pada hal-hal duniawi maupun *ukhrâwiy* secara langsung bergantung pada pemahaman terhadap makna yang terkandung dalam *kalâmullâh* sebagai sumber utama pedoman dalam kehidupan. Demikianlah pentingnya tafsir dengan kepentingan praktis-religius maupun pragmatis.

Menurut Muhammad Ali ash-Shabuniy (w.1442 H), tafsir merupakan kunci untuk membuka gudang simpanan yang terhimpun dalam Al-Qur`an. Tanpa tafsir orang tidak akan dapat membuka gudang simpanan tersebut untuk mendapatkan mutiara dan permata yang ada di dalamnya.<sup>31</sup> Itulah sebabnya tafsir menjadi kebutuhan yang begitu penting. Karena tanpa tafsir tentu tidak akan diperoleh pemahaman yang tepat terhadap berbagai ayat Al-Qur`an.<sup>32</sup>

Imam as-Sayuthiy (w.911 H) juga mengungkapkan bahwa tafsir adalah ilmu syariat yang paling agung dan paling tinggi kedudukannya. Tafsir merupakan ilmu yang paling mulia dari sisi objek pembahasan dan tujuan, serta dibutuhkan. Objek pembahasan tafsir adalah *kalâmullâh* yang merupakan sumber segala hikmah dan tambang segala keutamaan. Tujuan utamanya untuk dapat berpegang pada tali yang kokoh dan mencapai kebahagiaan hakiki. Sedangkan kebutuhan terhadapnya sangat mendesak karena segala kesempurnaan agamawi dan duniawi haruslah sejalan dengan

---

<sup>31</sup> Muhammad Ali ash-Shabuniy, *at-Tibyân fî 'Ulûm Al-Qur`ân*, ..., hal. 63.

<sup>32</sup> Az-Zarqaniy, *Manâhil al-'Irfân*, Beirut: Dar Kutub al-'Ilmiyyah, 1996, jilid 2, hal. 6-7.

*syara'*, sedang kesejajaran ini sangat bergantung pada pengetahuan tentang kitab Allah.<sup>33</sup>

Langkah dalam menafsirkan Al-Qur`an adalah memahami secara komprehensif prinsip-prinsip dasar penafsiran Al-Qur`an. Prinsip-prinsip ini peneliti simpulkan dari pandangan para ulama yaitu: (1) aspek metodologis (prosedur),<sup>34</sup> (2) ilmu-ilmu yang diperlukan,<sup>35</sup> (3) kriteria /kualifikasi personalitas,<sup>36</sup> dan (4) etika.

Pertama, aspek metodologis (prosedur): 1) Menafsirkan, lebih dulu, Al-Qur`an dengan Al-Qur`an. 2) Mencari penafsiran dari *as-sunnah*. 3) Meninjau pendapat para sahabat. 4) Memeriksa pendapat *tabi'in*.<sup>37</sup>

Kedua, ilmu-ilmu yang diperlukan: (1) bahasa, (2) *nahwu*, (3) *tashrîf*, (4) *ishtiqaq*, (5) *ma'âniy*, (6) *bayân*, (7) *badî'*, (8) *qirâ'ah*, (9) *ushûl ad-dîn*, (10) *ushûl al-fiqh*, (11) *asbâb an-nuzûl*, (12) *nâsikh-mansûkh*, (13) *fiqh*, (14) hadis-hadis tentang penafsiran lafaz *mujmal* dan *mubham*, dan (15) *mauhibah*.<sup>38</sup>

Ketiga, kriteria/kualifikasi personalitas seorang mufasir disyaratkan memenuhi kriteria: (1) berakidah yang benar, (2) bersih dari hawa nafsu, (3) berpengetahuan bahasa Arab, dengan segala cabangnya, (4) berpengetahuan bahasa, (5) berpengetahuan pokok-pokok ilmu yang berkaitan dengan Al-Qur`an, (6) berkemampuan pemahaman yang cermat.<sup>39</sup>

Keempat, etika. (1) Berniat baik dan bertujuan benar, (2) berakhlak baik, (3) taat dan beramal, (4) berlaku jujur dan teliti dalam penukilan, (5) *tawadhdhu'*, (6) berjiwa mulia, (7) gigih dalam menyampaikan kebenaran, (8) berpenampilan baik, (9) bersikap tenang dan mantap, (10) mendahulukan orang lain yang lebih utama dari pada dirinya, (11) mempersiapkan dan menempuh langkah-langkah penafsiran secara baik.<sup>40</sup>

Khusus aspek ketiga dan keempat, pemisahan antara keduanya didasarkan pada alasan substantif-tipikal masing-masing. Aspek kualifikasi personal merupakan segi statis yang bercirikan

<sup>33</sup> Jalaluddin as-Sayuthiy, *al-Itqân fî 'Ulûm Al-Qur`ân*, Cairo: Maktabah at-Taufiqiyah, Juz 4, 2007, hal. 161.

<sup>34</sup> Jalaluddin as-Sayuthiy, *al-Itqân fî 'Ulûm Al-Qur`ân*,..., hal. 162.

<sup>35</sup> Muhammad Sayyid Ali al-Hasaniy, *Zubdat al-Itqân fî 'Ulûm Al-Qur`ân*, Madinah al-Munawwarah: t.p, 1401, hal. 170-172.

<sup>36</sup> Manna' al-Qaththan, *Mabâhîts fî 'Ulûm Al-Qur`ân*, ..., hal. 329-330

<sup>37</sup> Jalaluddin as-Sayuthiy, *al-Itqân fî 'Ulûm Al-Qur`ân*,..., hal. 162.

<sup>38</sup> Muhammad Sayyid Ali al-Hasaniy, *Zubdat al-Itqân fî 'Ulûm Al-Qur`ân*, ... hal. 170-172

<sup>39</sup> Manna' al-Qaththan, *Mabâhîts fî 'Ulûm Al-Qur`ân*, ..., hal. 329-330

<sup>40</sup> Manna' al-Qaththan, *Mabâhîts fî 'Ulûm Al-Qur`ân*, ..., hal. 331-332

kepribadian (individualisasi) mufasir. Sementara aspek etika merupakan segi dinamis dalam interaksi personalitas mufasir dengan pihak di luarnya. Apabila keempat aspek tersebut disimplifikasikan, maka aspek pertama dan kedua dapat disatukan kedalam aspek tafsir (metodologis), sedangkan aspek ketiga dan keempat ke dalam aspek mufasir.

Berbeda halnya dengan pandangan Khalid ‘Abd ar-Rahman al-‘Ak, ada lima belas syarat bagi mufasir, yang justru lebih mencerminkan kemampuan ilmu-ilmu yang diperlukan bagi mufasir, bukan kualifikasi personalitas.<sup>41</sup> Ini lebih dekat pada komposisi keilmuan yang ditawarkan oleh al-Hasaniy pada poin keempat.

Khalid ‘Abd ar-Rahman al-‘Ak menyebutkan 15 kriteria yang menjadi syarat dalam menafsirkan Al-Qur`an dan 6 adab-adab yang harus dimiliki seorang mufasir. Diantara syarat-syarat untuk menjadi seorang mufasir adalah 1) memahami hadis *syarîf* baik *riwâyah* maupun *dirâyah*. 2) Memahami bahasa Arab. 3) Memahami *nahw*. 4) Memahami *sharf*. 5) Memahami *isytiqâq*. 6) 7) 8) Memahami ilmu *balâghah* dengan tiga pembagiannya; *al-ma`âniy*, *al-bayân* dan *al-Badî’*. 9) Memahami ilmu *qirâ`ât*. 10) Memahami ilmu *ushûl ad-dîn*. 11) Memahami *ushûl al-fiqh*. 12) Memahami *asbâb an-nuzûl*. 13) Memahami kisah-kisah dalam Al-Qur`an. 14) Memahami *nâsikh wa mansûkh*. 15) Mengamalkan apa yang diilmui.<sup>42</sup>

Selanjutnya, adab-adab yang harus disifati oleh seseorang untuk menjadi mufasir adalah sebagai berikut: 1) memahami hukum-hukum syari`at baik masalah ibadah dan mu`amalah serta sunnah-sunnah yang berkaitan dengan hukum-hukum tersebut. 2) Menghafal ungkapan-ungkapan para salaf dan khalaf. 3) Cermat, cerdas dan kuat daya ingatnya. 4) Memahami rahasia-rahasia keikhlasan, konsep tawakkal dan berserah diri, membedakan mana yang ilham dan mana *waswasah*, mana amalan yang baik dan faktor yang merusaknya, hal-hal yang melalaikan dalam kehidupan dunia, serta mengetahui hal-hal yang akan menjadi cela terhadap dirinya dan upaya-upaya untuk menjaganya. 5) Berserah diri kepada Allah dalam segala urusannya. 6) Zuhud terhadap dunia dan cinta akhirat.<sup>43</sup>

---

<sup>41</sup> Khalid Abdurahman al-‘Ak, *Ushûl at-Tafsîr wa Qawâ'iduhu*, Beirut: Dar an-Nafa`is, 1986, hal. 186-187.

<sup>42</sup> Khalid Abdurahman al-‘Ak, *Ushûl at-Tafsîr wa Qawâ'iduhu*, ..., hal. 186-187.

<sup>43</sup> Khalid Abdurahman al-‘Ak, *Ushûl at-Tafsîr wa Qawâ'iduhu*, ..., hal. 188.

## b. Sumber Penafsiran

Tafsir merupakan bagian dari pengetahuan dan ilmu yang sangat mulia dalam Islam. Dalam teori epistemologi sumber pengetahuan membahas tentang asal mula untuk mendapatkan pengetahuan yang didapatkan manusia melalui rasa ingin tahunya. Bisa dimaknai juga dengan faktor yang melatar belakangi lahirnya ilmu pengetahuan. Dari mana atau dengan cara bagaimana manusia memperoleh ilmu pengetahuan itu. Jika dikaitkan dengan tafsir, maka kaitannya adalah sumber pengambilan tafsir Al-Qur`an.

Musa'id ath-Thayyar, mendefinisikan sumber penafsiran sebagai rujukan pertama seorang mufasir dalam menafsirkan Al-Qur`an.<sup>44</sup> Sementara Ibnu Taimiyah (w.728 H) mengistilahkan dengan "*thuruq at-tafsîr*". Sebagaimana diungkapkan oleh ath-Thayyar dalam men-syarah kitab *Muqaddimah fî Ushûl at-Tafsîr* karya Ibnu Taimiyah. Menurutnya yang dimaksud oleh Ibnu Taimiyah dengan *thuruq tafsîr* adalah *mashâdir at-tafsîr* yang menjadi referensi bagi *mufasir* dalam menafsirkan *kalâmullah*. Ibnu Taimiyah menyebutkan poin-poin *thuruq at-tafsîr* itu adalah Al-Qur`an, *sunnah*, *aqwâl* dari sahabat dan tabi'in, riwayat Bani Israil, *lughah*. Poin tersebut merupakan bagian dari *mashâdir* tafsir yang istilahnya digunakan oleh kebanyakan para *mufasirîn*.<sup>45</sup> Adapun Badruddin az-Zarkasyiy mengistilahkan dengan "*ma`âkhiz at-Tafsîr*".<sup>46</sup>

Menurut Khalid Utsman as-Sabt, sumber tafsir menjadi hal yang paling pokok bagi para mufasir untuk menjelaskan kandungan ayat. Sumber yang dijadikan rujukan secara umum tidak lepas dari sumber *naqliy* dan *'aqliy*. *Naqliy* didefinisikan sebagai sumber yang berasal dari Al-Qur`an, hadis, pendapat sahabat. Sedangkan *'aqliy* merupakan nalar dan *ijtihâd* dan penggunaan pikiran manusia dalam memahami Al-Qur`an.<sup>47</sup>

Isitilah yang lebih populer dalam ilmu tafsir untuk sumber *naqliy* dan *'aqliy* adalah tafsir *bi al-ma'tsûr* dan *bi ar-ra'yi*. Kedua istilah ini banyak digunakan untuk mengverifikasi sumber

---

<sup>44</sup> Musa'id Sulaiman ath-Thayyar, "Mashâdir at-Tafsîr", dalam <https://vb.tafsir.net/forum>, diakses 18 Oktober 2020.

<sup>45</sup> Musa'id Sulaiman ath-Thayyar, *Syarhu Muqaddimah fî Ushûl at-Tafsîr li ibn Taimiyah*, Saudi Arabia: Dar Ibn Jauziy, 1428, hal. 269.

<sup>46</sup> Az-Zarkasyiy, *al-Burhân fî 'Ulûm Al-Qur`ân*, Beirut: Dar al-Ma'arif, 1972, jilid 2, hal.156.

<sup>47</sup> Khalid Ustman as-Sabt, *Qawâid at-Tafsîr: Jam'an wa Dirâsatan*, Saudi Arabia, Dar Ibn Affan, 2005, hal. 130.



penafsiran. Tafsir *bi al-ma'tsûr* lebih menunjukkan ke *naqliy* sedangkan *bi ar-ra'iy* lebih cenderung ke-*'aqliy*.

Pengklasifikasian tersebut tidak sampai menegasi satu sama lainnya seperti produk penafsiran yang menggunakan sumber *ma'tsûr* juga kadang-kadang memakai *'aqliy* meskipun para mufasir tetap memberikan kadar yang lebih terhadap sumber *naqliyyah* dan begitu juga sebaliknya. Para mufasir dalam prakteknya lebih cenderung kepada salah satu sumber dan acuan suatu penafsiran. Sehingga muncullah pengklasifikasian produk tafsir *bi al-ma'tsûr* dan *bi ar-ra'iy* yang merupakan implikasi logis terhadap pemilihan sumber.

Selain dua sumber di atas, terdapat lagi sumber penafsiran yang menggabungkan antara keduanya yang dinamakan oleh mufasir dengan istilah *iqtirâniy*, sebagaimana diungkapkan oleh Ridhwan Nasir bahwa produk penafsiran yang menggunakan kedua sumber penafsiran sekaligus dinamakan dengan istilah *iqtirâniy* (yaitu menggabungkan sumber *manqûl* dan *ma'qûl*).<sup>48</sup>

Ringkasnya, berdasarkan sumber-sumber penafsiran yang telah dijelaskan, maka sumber penafsiran dapat dikelompokkan kepada dua bagian; sumber tafsir *bi al-ma'tsûr* dan sumber tafsir *bi ar-ra'iy*. Sumber tafsir *bi al-ma'tsûr* adalah Al-Qur'an, *as-sunnah* dan *qaul ash-shahâbah* yang diriwayatkan oleh mereka secara bersambung ke Rasulullah SAW dan para sahabat. Adapun sumber tafsir *bi ar-ra'iy* adalah *ijtihâd* mufasir dalam menafsirkan ayat dan *ijtihâd* ini juga merujuk kepada Al-Qur'an, sunnah, *qaul shahâbah* dari gagasan mufasir itu sendiri.

Secara garis besar sumber-sumber utama penafsiran menurut Musaid at-Thayyar adalah Al-Qur'an, sunnah, *aqwâl ash-shahâbah*, *aqwâl at-tâbi'in* dan pengikut *tabi'in*, bahasa (*lughah*), *ijtihâd*.<sup>49</sup> Menurut Ibnu Taimiyah; sumber penafsiran itu ada empat yaitu Al-Qur'an, *as-sunnah*, *aqwâl ash-shahâbah* dan *aqwâl at-tâbi'in* dalam tafsir.<sup>50</sup> Adapun menurut Badruddin asy-Syarkasyiy ada empat rujukan utama penafsiran yaitu diambil dari riwayat dari Nabi SAW, perkataan para sahabat, bahasa, tafsir yang dipahami dari ungkapan kalimat dan tafsir yang dipahami dari ketetapan

---

<sup>48</sup> M. Ridhwan Nasir, *Memahami Al-Qur'an: Perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqarin*, Surabaya: Indera Medika, 2003, hal. 19.

<sup>49</sup> Musa'id ath-Thayyar, "Mashâdir at-Tafsîr", dalam <https://vb.tafsir.net/forum>. Diakses 18 Oktober 2020.

<sup>50</sup> Musa'id ath-Thayyar, *Syarhu Muqaddimah fî Ushûl at-Tafsîr li Ibn Taimiyah, ...*, hal. 269.

syariat.<sup>51</sup> Berdasarkan penjelasan beberapa ulama di atas, maka secara garis besar klasifikasi umum dari sumber-sumber penafsiran adalah sebagai berikut:

### 1) Al-Qur`an

Musa'id ath-Thayyar dalam tulisannya *Mashâdir at-Tafsîr*, menjelaskan: "Al-Qur`an merupakan firman Allah SWT, maka sudah sepantasnya Al-Qur`an dijadikan sebagai sumber utama dalam menafsirkan dirinya sendiri. Karena Allah SWT sebagai pemilik firman-Nya tentu lebih berhak untuk menjelaskan makna dari ungkapan yang disampaikan-Nya dan apabila pemilik kalam sudah menjelaskan maksud dari ungkapan-Nya, maka ungkapan yang lain tidak dapat mengimbangi makna dari ungkapan pemilik kalam tersebut."<sup>52</sup>

Adapun maksud dari tafsir Al-Qur`an dengan Al-Qur`an adalah penjelasan suatu ayat yang terdapat dalam ayat lain. Sebagaimana pernah dijelaskan oleh Nabi ketika turunnya QS. Al-An'am/6:82, Allah SWT berfirman:

الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا ءِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُّهْتَدُونَ ﴿٨٢﴾

*Orang-orang yang beriman dan tidak mencampur adukkan iman mereka dengan kezaliman (syirik), mereka itulah yang mendapat keamanan dan mereka itu adalah orang-orang yang mendapat petunjuk.*" (al-An'am/6:82).

Diriwayatkan dari Ibnu Mas'ud, ketika turun firman Allah SWT: kami bertanya: "Wahai Rasulullah, beritahu kami maksud dari ayat "kenapa mereka menzalimi diri mereka?". Dijawab oleh Rasulullah: "Bukan seperti anggapan kalian, bahwa maksud dari kata *zhulm* pada ayat tersebut kalian artikan dengan pendapat kalian dengan makna "syirk". Tidak pernahkah kalian mendengar firman Allah SWT, QS. Lukman/31:13<sup>53</sup> :

<sup>51</sup> Badruddin az-Zarkasyiy, *al-Burhân fî 'Ulûm Al-Qur`ân*, jilid I, ..., hal. ١٥٩ -161

<sup>52</sup> Musa'id at-Thayyar, *Mashâdir at-Tafsîr*, <https://vb.tafsir.net/forum>. Diakses 18 Oktober 2020.

<sup>53</sup> Musa'id ath-Thayyar, *Mashâdir at-Tafsîr*, <https://vb.tafsir.net/forum>. Diakses 18 Oktober 2020.

وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ ۖ وَهُوَ يَعِظُهُ ۖ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ ۚ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ

﴿١٣﴾

Dan (ingatlah) ketika Luqman berkata kepada anaknya, di waktu ia memberi pelajaran kepadanya: "Hai anakku, janganlah kamu mempersekutukan Allah, sesungguhnya mempersekutukan (Allah) adalah benar-benar kezaliman yang besar. (Luqman/31:13)

Rasulullah SAW dalam riwayat ini ingin menjelaskan kepada sahabat bahwa menafsirkan Al-Qur`an dengan Al-Qur`an adalah makna atau penjelasan ayat tersebut ada pada ayat lain. Bukan tafsiran yang didatangkan dari pemahaman sahabat terhadap suatu ayat kemudian mendatangkan ayat lain sebagai pendukung dari Al-Qur`an yang sesuai dengan tema ayat yang ditafsirkan.

Sebagian besar ayat-ayat Al-Qur`an menjelaskan penafsiran terhadap ayat yang lain. Dikalangan para ulama tidak ada perbedaan mengenai hal ini, mereka sepakat bahwa ayat Al-Qur`an yang di turunkan merupakan sumber utama sebagai penjelas terhadap ayat lainnya.<sup>55</sup> Terbukti bahwa tidak sedikit ayat Al-Qur`an yang menjadi jelas maksudnya ketika ayat itu dikaitkan dengan ayat-ayat lainnya. Penafsiran ayat terhadap ayat yang lain tersebut diketahui dari informasi yang disampaikan oleh Nabi SAW sebagaimana yang diberitahukan oleh Allah SWT kepada Nabi melalui malaikat Jibril.

Al-Qur`an sangat banyak menyebutkan ayat-ayat yang dijelaskan secara umum di suatu tempat dan dijelaskan secara terperinci di tempat lain. Bagian yang masih *mubham* di suatu tempat dijelaskan di tempat lain. Ayat yang masih *'am* pada suatu konteks *ditakhshiskan* pada konteks lainnya. Diantara ayat-ayat Al-Qur`an yang menafsirkan ayat lainnya adalah QS. Al-Maidah/5:1 ditafsirkan oleh QS. Al-Maidah/5:3.<sup>56</sup> QS. Al-Baqarah/2:37 ditafsirkan oleh QS. Al-A'raf/7:23. QS. Ad-Dukhan/44:3 ditafsirkan oleh QS. Al-Qadr/97:1-5<sup>57</sup> dan contoh lainnya.

<sup>54</sup>Musa'id Sulaiman ath-Thayyar, "Mashâdir at-Tafsîr", dalam <https://vb.tafsir.net/forum>. Diakses 18 Oktober 2020. Yang dikutip dari kitab *fathû al-Bâri*, jilid 6, hal. 431.

<sup>55</sup>Rasyid Ahmad al-Kunkuhiy, *Lâmi' ad-Darori 'alâ al-Bukhâriy*, jilid 9, ..., hal. 4-5.

<sup>56</sup>Muhammad Ali ash-Shabuniy, *at-Tibyân fî 'Ulûm Al-Qur`ân*, Beirut: 'Alam al-Kutub, t.th, hal. 67

<sup>57</sup>Muhammad Ali ash-Shabuniy, *at-Tibyân fî 'Ulûm Al-Qur`ân*, ..., hal. 68.

## 2) Sunnah

Sumber penafsiran tafsir *bi al-ma'tsûr* selain Al-Qur`an adalah tafsir Al-Qur`an dengan sunnah. Sunnah yang dimaksud adalah sunnah dari Rasulullah SAW, atsar dari shahabat, atsar dari tabi'in.

### a) Sunnah Rasulullah SAW

Sumber utama selain Al-Qur`an dalam penafsiran adalah sunnah dari Nabi, atsar dari sahabat dan tabi'in. Sumber penafsiran yang paling utama dalam kategori ini adalah Nabi sebagai manusia pilihan yang Allah turunkan Al-Qur`an kepadanya sekaligus menjadi perwakilan dari Allah SWT dalam menjelaskan kandungan Al-Qur`an. Sebagaimana Firman Allah dalam QS. An-Nahl/16:44 berikut:

بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ  
يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٤﴾

*Keterangan-keterangan (mukjizat) dan kitab-kitab. Dan Kami turunkan kepadamu Al-Qur`an, agar kamu menerangkan pada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkan.* (an-Nahl /16: 44).

Penafsiran Rasulullah SAW terhadap Al-Qur`an diriwayatkan oleh para sahabat dan kemudian dicatat dan dibukukan dalam kitab-kitab hadis. Catatan-catatan tafsir Rasulullah itu pun bisa dilihat dari bab hadis dari setiap kitab hadis yang dinamai dengan *bâb tafsîr Al-Qur`ân*. Interpretasi Rasulullah pun tidak terbatas pada aspek *qauliyyah* saja tetapi juga *fi'liyyah* dan *taqrîriyyah*.

Sunnah Nabi sebagai sumber penafsiran Al-Qur`an adalah penjelasan Nabi dalam bentuk perkataan atau perbuatan Nabi terhadap makna ayat atau yang dikenal dengan istilah tafsir *Nabawiy*.<sup>58</sup> Musa'id Sulaiman at-Thayyar mendefinisikan, tafsir *Nabawiy* adalah setiap ucapan atau perbuatan yang disandarkan dan bersumber dari Nabi SAW yang secara jelas dimaksudkan sebagai tafsir dari suatu ayat Al-Qur`an. Sedangkan tafsir dengan menggunakan sunnah mengandung makna setiap sunnah yang bagi mufasir berfaedah atau berguna untuk menafsirkan Al-

<sup>58</sup>Abu al-Mutsanna, "Mashâdir at-Tafsîr, Tafsîr bi as-Sunnah", dalam <https://mgalath.wordpress.com/2015/09/279>. Diakses 19 Oktober 2020.

Qur'an.<sup>59</sup> Sedangkan menurut Khalid al-Batiliy, yang dimaksud dengan tafsir *Nabawiy* adalah apa-apa yang bersumber dari Nabi SAW baik berupa ucapan, perbuatan, atau *takrîr* yang menjelaskan makna-makna Al-Qur'an.<sup>60</sup>

Al-Batiliy mengkritik definisi tafsir *Nabawiy* yang dirumuskan oleh ath-Thayyar: pertama, definisi ath-Thayyar memberikan pengecualian terhadap *taqrîr Nabawiy*, padahal *taqrîr* semacam ini menurut al-Batiliy adalah termasuk bagian dari tafsir *Nabawiy* karena bersumber dari Nabi SAW dan berguna untuk menafsirkan sesuatu dari ayat Al-Qur'an. Kedua, definisi ath-Thayyar terhadap tafsir *Nabawiy* dan membatasi pengertiannya sebatas segala sesuatu yang datang dari Nabi SAW dan berfaedah untuk menafsirkan Al-Qur'an, namun jika tidak jelas dimaksudkan Nabi sebagai tafsir maka ia bukan tafsir *Nabawiy*. Menurut al-Batiliy, sepantasnya ini juga dimasukkan sebagai bagian dari tafsir *Nabawiy* karena bersumber dari Nabi SAW dan berfaedah menjelaskan makna Al-Qur'an.<sup>61</sup>

Dari defenisi di atas dapat dirangkum model tafsir *Nabawiy* terhadap Al-Qur'an dengan ragam berikut: 1) Penjelasan Nabi terhadap makna ayat ketika para sahabat bertanya tentang makna ayat tersebut untuk ditadabburi. 2) Penjelasan atau jawaban Nabi terhadap pertanyaan dari sahabat seputar ayat yang diturunkan. 3). Penjelasan Nabi terhadap ayat seputar perintah dan larangan yang terdapat dalam ayat tersebut.<sup>62</sup> Termasuk ketetapan Nabi terhadap suatu permasalahan sebagaimana disampaikan oleh al-Batiliy.

Para ahli tafsir merangkum model penafsiran *Nabawiy* baik dalam bentuk ucapan, perbuatan maupun ketetapan Nabi dalam menjelaskan ayat Al-Qur'an sebagai berikut:<sup>63</sup>

Pertama, menjelaskan *asbâb an-nuzûl*.

Contoh tafsir *Nabawiy* yang merupakan sebab turun ayat terdapat dalam firman Allah pada QS. Al-Baqarah/2:198 berikut:

<sup>59</sup>Musa'id Sulaiman ath-Thayyar, "Mashâdir at-Tafsîr, Tafsir bi as-Sunnah", dalam <http://www.attyyar.net/>. Diakses 19 Oktober 2020.

<sup>60</sup>Khalid Abd al-Aziz al-Batiliy, *at-Tafsîr an-Nabawiy Muqaddimat at-Ta'siliyyah Ma'a Dirâsât Hadîsiyyah li Ahâdîstî at-Tafsîr an-Nabawiy as-Sharîh*, Riyad: Dar Kunuz Isybiliya, 2011, Juz 2, hal. 54

<sup>61</sup> Khalid 'Abd al-Aziz al-Batiliy, *at-Tafsîr an-Nabawiy Muqaddimat Ta'siliyyat Ma'a Dirâsât Hadîsiyyah li Ahâdîstî at-Tafsîr an-Nabawiyî as-Sharîh*, ..., hal. 54

<sup>62</sup> Abu al-Mutsanna, "Mashâdir at-Tafsîr, Tafsîr bi as-Sunnah", dalam <https://mgalath.wordpress.com/2015/09/279>. Diakses 19 Oktober 2020.

<sup>63</sup>Khalid Ustman as-Sabt, *Qawâ'id at-Tafsîr, Jam'an wa Dirâsatan*, ..., hal. 130-148.

لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِّنْ عَرَفَاتٍ  
فَأَذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَيْتُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِّن قَبْلِهِ  
لَمِن الضَّالِّين ﴿١٩٨﴾

*Tidak ada dosa bagimu untuk mencari karunia (fadhl) dari Tuhanmu. Maka apabila kamu telah bertolak dari 'Arafat, berdzikirlah kepada Allah di Masy'arilharam. Dan berdzikirlah (dengan menyebut) Allah sebagaimana yang ditunjukkan-Nya kepadamu; dan sesungguhnya kamu sebelum itu benar-benar termasuk orang-orang yang sesat. (al-Baqarah/2:198).*

Maksud dari kata *fadhl* dalam ayat bisa jadi bermakna dzikir, doa, dan pahala. Namun makna sebenarnya adalah berdagang pada waktu haji sebagaimana diriwayatkan Ibnu 'Abbas r.a yang mengatakan: "Dhu` al-Majaz dan 'Ukaz adalah pasar tempat berkumpul manusia pada zaman jahiliyah, tatkala Islam datang para sahabat seolah membenci tempat itu, sehingga diturunkanlah ayat yang berbunyi "*tidak ada dosa bagimu berdagang (mencari keutamaan) dari Tuhanmu pada musim-musim haji.*

Kedua, penafsiran Nabi SAW dalam menjelaskan makna lafazh yang belum diketahui maknanya.

Sebagai contoh penafsiran Nabi pada tema ini adalah surat al-Kautsar dalam hadits berikut:

عَنْ أَنَسٍ، قَالَ: بَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ يَوْمٍ بَيْنَ أَظْهُرِنَا إِذْ  
أَغْمَى إِغْفَاءَةً ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ مُتَبَسِّمًا، فَقُلْنَا: مَا أَضْحَكَكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ:  
«أُنزِلَتْ عَلَيَّ آيَةٌ سُوْرَةٌ» فَقَرَأَ: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ { إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ.  
فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ. إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ } [الكوثر: ٢] ثُمَّ قَالَ: «أَتَدْرُونَ مَا  
الْكَوْثَرُ؟» فَقُلْنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: " فَإِنَّهُ نَهْرٌ وَعَدْنِيهِ رَبِّي عَزَّ وَجَلَّ، عَلَيْهِ  
خَيْرٌ كَثِيرٌ، هُوَ حَوْضٌ تَرِدُ عَلَيْهِ أُمَّتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ، آتِيئُهُ عَدَدُ النُّجُومِ، فَيُخْتَلَجُ  
الْعَبْدُ مِنْهُمْ، فَأَقُولُ: رَبِّ، إِنَّهُ مِنْ أُمَّتِي فَيَقُولُ: مَا تَدْرِي مَا أَخَدَنْتَ بِعَدَاكَ " ٦٤

*Diriwayatkan oleh Anas dari Nabi SAW, suatu kali Rasulullah SAW pernah tertidur sejenak di hadapan kami, kemudian tiba-tiba beliau mengangkat kepalanya sambil tersenyum, lalu kita*

<sup>64</sup> Muslim ibn Hajjaj an-Naisaburiy, *al-Musnad as-Shahih al-Mukhtashar*, Beirut: Dar Ihya Turats al-'Arabiyy, t.th, jilid 1, hal. 300

*bertanya: "Apa yang menyebabkan engkau tersenyum ya Rasulullah?". Rasul menjawab: "Baru saja diturunkan kepadaku satu surah, lalu Nabi membacakan: "innâ a'thainâka ka al-kautsar fashalli li rabbika wanhar innasyâniaka huwal-abtar" lalu Nabi bertanya: "apakah kalian tahu apakah al-kautsar itu?". Kami menjawab: "Allah dan Rasul-Nya yang lebih tahu", Nabi bersabda: "itu adalah sungai yang dijanjikan Rabb-Ku Azza wajalla yang memiliki kebaikan yang banyak, dia adalah telaga yang dikembalikan ke dalamnya umatku pada hari kiamat, wadahnya sejumlah ibntang-ibntang, bergemetar seorang hamba diantara mereka, lalu aku berkata, Wahai Rabb, ia adalah umatku, lalu Dia berkata: engkau tidak tahu apa yang terjadi setelah kamu."(HR. Muslim no.400)*

Ketiga, Penafsiran Nabi SAW dalam menjelaskan makna lafaz yang diperselisihkan maknanya oleh para sahabat.

Sebagai contoh dalam tema ini terdapat dalam menafsirkan kata *masjid* dalam surat at-Taubah/9:108 berikut:

لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا لِمَسْجِدٍ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَىٰ مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ  
فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَّطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ ﴿١٠٨﴾

*Janganlah kamu bersembahyang dalam mesjid itu selama-lamanya. Sesungguhnya mesjid yang didirikan atas dasar takwa (mesjid Quba), sejak hari pertama adalah lebih patut kamu sholat di dalamnya. Di dalamnya mesjid itu ada orang-orang yang ingin membersihkan diri. Dan sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bersih. (at-Taubah/9:108).*

Tafsir Nabi SAW terhadap maksud dari ayat ini sebagaimana terdapat dalam riwayat berikut:

سَمِعْتُ أَبَا سَعِيدٍ : اِخْتَلَفَ رَجُلَانِ - أَوْ امْتَرَيَا - رَجُلٌ مِنْ بَنِي خُدْرَةَ، وَرَجُلٌ  
مِنْ بَنِي عَمْرِو بْنِ عَوْفٍ فِي الْمَسْجِدِ الَّذِي أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى، قَالَ الْخُدْرِيُّ:  
هُوَ مَسْجِدُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَقَالَ الْعَمْرِيُّ: هُوَ مَسْجِدُ قُبَاءَ  
فَأَتَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَأَلَهُ عَنْ ذَلِكَ، فَقَالَ: " هُوَ هَذَا  
الْمَسْجِدُ لِمَسْجِدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " وَقَالَ: " فِي ذَاكَ خَيْرٌ كَثِيرٌ  
" يَعْنِي مَسْجِدَ قُبَاءَ<sup>65</sup>

<sup>65</sup> Ahmad ibn Hanbal, *Musnad al-Imâm Ahmad ibn Hanbal*, Beirut: Muassasah ar-Risalah, 2001, jilid ke 17, hal. 271.

Diriwayatkan dari Abi Sa'id r.a ia berkata, terjadi perbedaan pendapat antara dua orang lelaki dari bani Hudzrah dan seorang laki-laki dari bani 'Amr ibn 'Auf mengenai ayat "al-masjid u ssisa 'alat taqwa". Laki-laki dari bani al-Khudriy mengatakan, ia adalah masjid Rasulullah SAW, sedangkan orang dari bani 'Amri berkata, dia adalah masjid Quba', lalu kami mendatangi Rasulullah SAW dan menanyakan kepada beliau tentang hal itu dan Nabi menjawab: "dia adalah masjid ini, masjid Rasulullah SAW", kemudian Nabi mengatakan "pada masjid Quba juga terdapat banyak kebaikan". (HR. Ahmad no. 11178)

Keempat, menjelaskan makna yang terkandung dalam suatu lafaz.

Contoh penafsiran Nabi berkenaan dengan ini adalah :

عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: لَمَّا أَنْزَلَتِ الْآيَاتُ مِنْ سُورَةِ الْبَقَرَةِ فِي الرَّبَا، «خَرَجَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى الْمَسْجِدِ فَقَرَأَهُنَّ عَلَى النَّاسِ، ثُمَّ حَرَّمَ تِجَارَةَ الْخَمْرِ»<sup>66</sup>

Hadis yang diriwayatkan dari Aisyah r.a., berkata: "ketika diturunkan ayat akhir surah al-Baqarah tentang riba, Rasulullah SAW membacakannya kepada manusia lalu beliau mengharamkan perdagangan khamr".(HR. Bukhariy no. 409 dan Muslim no. 1580).

Kelima, menjelaskan makna sebenarnya dari kandungan ayat Al-Qur'an. Contohnya penjelasan terhadap firman Allah SWT Surat al-An'am/6:158:

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ ۗ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا ۗ قُلْ أَنْتُمْ تُرَوَّاءُ إِنَّا مُنْتَظِرُونَ ﴿١٥٨﴾

Yang mereka nanti-nanti tidak lain hanyalah kedatangan malaikat kepada mereka (untuk mencabut nyawa mereka) atau kedatangan (siksa) Tuhanmu atau kedatangan beberapa ayat Tuhanmu. Pada hari datangnya ayat dari Tuhanmu, tidaklah bermanfaat lagi iman seseorang kepada dirinya sendiri yang belum beriman sebelum itu, atau dia (belum) mengusahakan

<sup>66</sup> Muhammad Ismail al-Bukhariy, *al-Jāmi' al-Musnad ash-Shahih al-Mukhtashar*, Damaskus: Dar Thauq an-Najah, 1422, jilid ke 1, hal. 99. Dan Muslim ibn Hajjaj an-Naisaburiy, *al-Musnad ash-Shahih al-Mukhtashar*, Beirut: Dar Ihya Turats al-'Arabiyy, t.th, jilid ke 3, hal. 1206.



kebaikan dalam masa imannya. Katakanlah: "Tunggulah olehmu sesungguhnya Kamipun menunggu (pula). (al-An'am/ 6:158).

Nabi menjelaskan bahwa saat iman yang tidak berguna kecuali kalau seseorang sudah punya iman terlebih dahulu, itu terjadi tatkala matahari terbit dari arah Barat. Pada suatu hadis yang diriwayatkan oleh Abi Hurairah r.a., berkata, Rasulullah SAW bersabda:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ مِنْ مَغْرِبِهَا، فَإِذَا طَلَعَتْ وَرَأَاهَا النَّاسُ آمَنُوا أَجْمَعُونَ، وَذَلِكَ حِينَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا" ثُمَّ قَرَأَ هَذِهِ الْآيَةَ<sup>67</sup>.

"Tidak terjadi hari kiamat sampai matahari terbit dari Barat, maka apabila matahari terbit dari Barat dan manusia melihatnya, mereka semua beriman, pada saat tidak bermanfaat seseorang imannya, kemudian Rasul membaca QS. al-An'am ayat 156". (HR. Muslim no. 157)

Riwayat-riwayat di atas merupakan model dan gambaran penafsiran Nabi SAW terhadap Al-Qur'an. Akan tetapi terjadi perbedaan pendapat para ulama, apakah Rasulullah SAW menafsirkan semua Al-Qur'an atau sebagian saja? Ibnu Taimiyah berpendapat: "Wajib diketahui bahwa Nabi Muhammad SAW telah menjelaskan kepada para sahabat mengenai makna-makna Al-Qur'an sebagaimana beliau juga telah menjelaskan *lafazh-lafazh*-nya,". Beliau berpendapat demikian itu dikarenakan adanya pesan Allah SWT berbunyi: "*litubayyina lin-nâs*" (agar kamu menjelaskan kepada manusia). Hal ini menunjukkan bahwa Rasulullah SAW telah menjelaskan Al-Qur'an sebagaimana beliau juga telah menyampaikan lafazhnya.<sup>68</sup> Ibnu 'Utsaimin (w.2001 M) dalam kitab *Syarh Muqaddimah fi Ushûl at-Tafsîr* juga berpendapat serupa. Ibnu 'Utsaimin mengukuhkan pendapat Ibnu Taimiyah tersebut.

Selain pendapat di atas, ada juga ulama lain yang berpendapat bahwa Rasulullah SAW tidak menjelaskan makna Al-Qur'an secara keseluruhan kepada para sahabatnya.<sup>69</sup>

<sup>67</sup> Muslim ibn Hajjaj an-Naisaburiy, *al-Musnad ash-Shahîh al-Mukhtashar*, jilid 1, ..., hal. 137.

<sup>68</sup> Musa'id Sulaiman ath-Thayyar, *Syarh Muqaddimah fi Ushûl at-Tafsîr li Ibn Taimiyah*, Saudi Arabia: Dar Ibn al-Jauziy, 1428, hal. 31.

<sup>69</sup> As-Sayuthiy, *al-Itqân fi 'Ulûm Al-Qur'ân*, Madinah Munawarah: Majma' Malik Fahd, 1426, hal.179.

Diantara ulama yang berpendapat demikian adalah Ibnu ‘Asyur (w.1973 H) yang berpendapat sama dengan as-Sayuthiy (w.911 H) sebagaimana disebutkan dalam *muqaddimah* kitab tafsirnya ia menjelaskan, riwayat-riwayat yang dinukil dari Rasulullah SAW, sahabat, tabi’in, tidak menafsirkan seluruh Al-Qur’an. Beliau menyebutkan bahwa penjelasan terhadap kalimat-kalimat Al-Qur’an, istilah, dan ungkapannya kebanyakan berasal dari pendapat para ulama ahli *ijtihâd*.

Muhammad Husein adz-Dzahabiy (w.1977 M), menjelaskan dalam *at-Tafsîr wa al-Mufasirîn* bahwasanya Nabi SAW telah menafsirkan sebagian besar ayat dalam Al-Qur’an sebagaimana yang kita jumpai dalam hadis-hadis tentang tafsir ayat. Tetapi, yang perlu kita ketahui bersama adalah, Nabi tidak menjelaskan semua ayat Al-Qur’an. Sebab dari ayat-ayat Al-Qur’an, ada yang maknanya hanya Allah SWT yang tahu, seperti ayat-ayat *mutasyâbihat*.<sup>70</sup>

Muhammad Yasin dalam karyanya *Raddu ‘Ulamâ’ al-Muslimîn ‘alâ Syubhat al-Mulhidîn wa al-Mustasyriqîn*,<sup>71</sup> mengatakan, “Adapun seandainya Nabi menafsirkan setiap ayat Al-Qur’an berarti Nabi membatasi penafsiran hanya satu pemahaman saja dan akan seperti itu pemahamannya sampai hari kiamat. Akan tetapi rahasia Al-Qur’an tidak ada habisnya dan Al-Qur’an cocok untuk setiap masa. Seandainya hal-hal itu disebutkan secara keseluruhan pada masa Rasulullah niscaya akal orang-orang pada masa itu akan kebingungan dan tidak ada satu pun yang dapat memahaminya.”<sup>71</sup>

Perbedaan pendapat di atas menggambarkan dinamisasi dan universalitas makna Al-Qur’an karena berpegang pada pendapat pertama atau pendapat kedua pun tidak menghalangi seseorang mufasir untuk ber-*ijtihâd* dalam menafsirkan Al-Qur’an dan mendatangkan pemahaman yang berbeda dengan pemahaman sebelumnya selama masih dalam koridor syarat-syarat penafsiran Al-Qur’an. Jika seorang mufasir lebih condong kepada keyakinan bahwa tafsir yang lebih dekat kepada pemahaman Al-Qur’an adalah tafsir *bi ar-riwâyah*, maka dalam penafsirannya bisa menggunakan metodologi *riwâyah* atau tafsir *bi al-ma`tsûr*. Adapun sebaliknya jika seorang mufasir lebih condong ber-*ijtihâd* atau berinterpretasi ketika memahami ayat-ayat, maka ia bisa menggunakan

<sup>70</sup> Muhammad Husein adz-Dzahabiy, *at-Tafsîr wa al-Mufasirîn*, ..., hal. 53.

<sup>71</sup> Muhammad Yasin, *Rudûd ‘Ulamâ’ al-Muslimîn ‘alâ Syubhat al-Mulhidîn wa al-Mustasyriqîn*, Hadromaut Yaman: Maktabah Tarim al-Haditsah, 2008, hal. 73.

metodologi tafsir *bi ar-ra`yi*. Sehingga perbedaan ini tidak menjadikan kita mendiskriminasi kemuliaan Rasulullah SAW sebagai manusia yang Allah pilihkan untuk menyampaikan risalah-Nya sesuai dengan konsep yang disusun oleh Allah SWT.

#### **b) Atsar dari Sahabat**

Pada masa Nabi SAW, metodologi penafsiran yang lebih dominan adalah penafsiran bersanad kepada Nabi Muhammad SAW, karena apa yang disampaikan oleh Nabi kala itu sudah sangat cukup bagi para sahabat dalam memahami kandungan Al-Qur`an. Namun pasca wafatnya Rasulullah, problematika penafsiran semakin berkembang dengan berkembangnya beragam permasalahan dalam kehidupan manusia yang membutuhkan jawaban dari setiap permasalahan yang dihadapi.

Sejak wafatnya Rasulullah SAW, para sahabat menjadi tumpuan umat untuk menanyakan berbagai persoalan yang merujuk kepada Al-Qur`an. Sahabat-sahabat Rasul SAW yang memiliki kemampuan dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur`an. Salah satu di antaranya adalah Ibnu `Abbas r.a dan Abdullah ibn Mas'ud r.a. Selain mereka, tokoh lainnya adalah Aisyah binti Abu Bakar r.a.

Imam as-Sayuthiy dalam *al-Itqân* menjelaskan bahwa sahabat-sahabat Rasul SAW yang populer dengan tafsir dan periwayatan hadis adalah *khulâfâ` ar-râsyidîn*, Ibnu Mas'ud, Ibnu `Abbas, Ubay ibn Ka'ab, Zaid ibn Tsabit, Abu Musa al-'Asy'ariy, dan Abdullah ibn Zubair.<sup>72</sup> Dan dari kalangan khalifah empat yang paling banyak dikenal riwayatnya tentang tafsir adalah Ali ibn Abi Thalib r.a, sedang dari tiga khalifah yang lain hanya sedikit sekali, karena mereka lebih terdahulu wafatnya. As-Sayuthiy menambahkan, bahwa ketiga orang sahabat (Abu Bakar, `Umar, dan `Usman) ini terbilang sedikit dalam meriwayatkan hadis maupun Al-Qur`an, dikarenakan pendeknya masa jabatan mereka dan meninggal lebih dahulu selain itu mereka disibukkan oleh urusan kepemimpinan umat Islam.<sup>73</sup>

Dari para sahabat inilah, para tabi'in dan ulama kontemporer saat ini, bisa memahami Al-Qur`an secara lebih

---

<sup>72</sup> As-Sayuthiy, *al-Itqân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, ..., hal. 187.

<sup>73</sup> As-Sayuthiy, *al-Itqân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, ..., hal. 187.

mendalam, dengan periwayatan hadis dan menerangkan sebab-sebab turunnya ayat Al-Qur`an. Namun di sisi lain ada para sahabat yang cukup khawatir ber*ijtihad* dalam memahami ayat-ayat Al-Qur`an sehingga penafsiran yang berkembang pada masa ini adalah penafsiran yang bersandarkan kepada sanad atau riwayat yang kemudian disebut dengan tafsir *bi ar-riwâyah* atau *al-ma'tsur*.

Ada beberapa sebab yang menjadi alasan para ahli tafsir Al-Qur`an merujuk kepada sahabat Nabi SAW dalam buku-buku tafsir mereka. Diantaranya yaitu karena para sahabat menyaksikan sebab turunnya ayat Al-Qur`an dan mengetahui kondisi masyarakatnya. Para sahabat Nabi memiliki pemahaman Al-Qur`an secara mendalam. Hal itu dikarenakan mereka mengetahui dan menyaksikan sebab turunnya ayat Al-Qur`an. Sebab turunnya ayat itu sangat membantu dalam memahaminya dan mengetahui maksud ayat. Sebaliknya, jika seorang tidak mengetahui sebab turunnya ayat akan dangkal pemahamannya dan terkadang tidak mengetahui maksud ayat.

Para sahabat dalam memahami kandungan Al-Qur`an merujuk tafsir mereka kepada lima hal. Yaitu; Al-Qur`an *al-Karîm*, hadis Nabi, bahasa Arab, ahli kitab, pemahaman dan *ijtihad*. Musa'id Sulaiman ath-Thayyar mengungkapkan bahwa para sahabat menafsirkan Al-Qur`an dengan Al-Qur`an sebagaimana yang telah mereka pelajari dari Rasulullah SAW dengan periwayatan. Akan tetapi hal itu sangat sedikit dan terbatas. Oleh karena itu, para sahabat berusaha dengan *ijtihad* mereka untuk menafsirkan ayat Al-Qur`an dengan ayat lainnya yang tidak terdapat periwayatannya dari Nabi Muhammad SAW.<sup>74</sup>

Contoh tafsir sahabat yang merujuk kepada Al-Qur`an, firman Allah QS. Ath-Thur/52:5 berikut:

وَالسَّقْفِ الْمَرْفُوعِ ﴿٥﴾

*Dan atap yang ditinggikan (langit).” (at-Thur/52:5).*

Ayat ini ditafsirkan oleh sahabat Ali ibn Abi Thalib r.a dengan langit. Hal itu didasarkannya kepada firman Allah SWT dalam Surat al-Anbiya`/20:32 berikut:

---

<sup>74</sup> Musa'id Sulaiman ath-Thayyar, *Fushûl fi Ushûl at-Tafsîr*, Riyad: Dar an-Nasyr ad-Dauliy, 1993, hal. 30-31.

وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا وَهُمْ عَنْ آيَاتِهَا مُعْرَضُونَ ﴿٣٢﴾

*Dan Kami menjadikan langit itu sebagai atap yang terpelihara, sedang mereka berpaling dari segala tanda-tanda (kekuasaan Allah) yang terdapat padanya.”* (al-Anbiya`/20:32).<sup>75</sup>

Selain menafsirkan Al-Qur`an dengan ayat Al-Qur`an, para sahabat juga berusaha menafsirkannya dengan meriwayatkan hadis *Nabawiy* yang berkaitan tentang tafsir ayat Al-Qur`an dari penjelasan Nabi Muhammad SAW dan dalam menafsirkan ayat, para sahabat tidak menyebutkan sanadnya dari Rasulullah SAW. Maka dua contoh diatas menunjukkan bahwa sahabat Nabi berpatokan pada hadis *Nabawiy*, apabila tidak menemukan tafsir Al-Qur`an dengan Al-Qur`an.<sup>76</sup>

Contohnya adalah penafsiran Abdullah ibn ‘Abbas r.a tentang firman Allah SWT dalam QS. Qaf/50:30 berikut:

يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأْتِ وَنَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ ﴿٣٠﴾

*(Dan ingatlah akan) hari (yang pada hari itu) Kami bertanya kepada Jahannam : "Apakah kamu sudah penuh?" Dia Menjawab : "Masih ada tambahan?".* (Qaf/50:30). Abdullah ibn ‘Abbas menyebutkan bahwa Allah meletakkan kakinya di Jahannam. Jahannam pun menjawab: Cukup-Cukup.<sup>77</sup>

Apabila para sahabat tidak menemukan tafsir dalam ayat Al-Qur`an dan tidak pula menemukan penjelasan dari Rasulullah SAW, mereka melakukan *ijtihad* yang berpedoman kepada bahasa Arab dan rahasia yang ada di dalamnya, kebiasaan orang Arab, memahaminya juga dari keadaan-keadaan orang-orang Yahudi dan Nasrani yang hidup di jazirah Arab kala turunya Al-Qur`an serta berpedoman juga kepada kekuatan pemahaman dan keluasan pengetahuan mereka terhadap ayat.<sup>78</sup>

<sup>75</sup> Muhammad ibn Jarir ath-Thabariy, *Tafsîr ath-Thabariy: Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wil Ay Al-Qur'ân*, Kairo: Dar Hijr, 2001, hal. 18.

<sup>76</sup> Musa'id Sulaiman ath-Thayyar, *Fushûl fi Ushûl at-Tafsîr*, ..., hal. 31.

<sup>77</sup> Muhammad ibn Jarir ath-Thabariy, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wil Ayi Al-Qur'ân*, ... hal. 169.

<sup>78</sup> Muhammad Husein adz-Dzahabiy, *at Tafsîr wa al Mufasirîn*, ..., hal. 58.

Al-Qur`an diturunkan oleh Allah SWT dengan bahasa Arab, yaitu bahasa yang digunakan oleh para sahabat Nabi Muhammad SAW. Oleh karena itu, mereka memahami firman ilahi dengan baik. Para sahabat pun berusaha menafsirkan Al-Qur`an dengan bahasa mereka, ketika tidak ditemukan dalam ayat Al-Qur`an dan hadis *Nabawiy*.<sup>79</sup>

Contoh dari penafsiran ini adalah penafsiran Abdullah ibn ‘Abbas pada firman Allah SWT:

وَأَذْنَتْ لِرَبِّهَا وَحَقَّتْ ﴿٢﴾

*Dan patuh kepada Tuhannya, dan sudah semestinya langit itu patuh” (al-Insyiqaq/84:2).*

Abdullah ibn ‘Abbas r.a menafsirkan kata ‘*azinat*’ dengan makna, “mendengar”, yakni langit mendengar *Rabb*-nya.<sup>80</sup>

Selain sumber-sumber di atas, salah satu sumber tafsir lainnya di zaman sahabat adalah ahlu kitab, baik dari kalangan Yahudi ataupun Nasrani. Hal yang mendasari rujukan mereka kepada Ahlu Kitab adalah dilandasi oleh asumsi bahwa konten Al-Qur`an sesuai dengan Taurat dan Injil dalam beberapa permasalahan, khususnya dalam kisah para Nabi AS dan kisah umat terdahulu. Akan tetapi Al-Qur`an menggunakan metode yang berbeda dengan *manhaj* Taurat dan Injil, sehingga berbeda dalam beberapa masalah syariat dan tidak menyebutkan kisah secara keseluruhan dari semua jalan ceritanya, hanya disebutkan secara singkat untuk diambil ‘*ibrah*’ atau pelajaran darinya.

Muhammad Husein adz-Dzahabiy mengomentari sikap demikian: “Ketika akal manusia lebih condong pada suatu yang bersifat menyeluruh dan mendalam, sebagian sahabat Nabi merujuk beberapa kisah dalam Al-Qur`an kepada cerita yang tersebar di kalangan Ahli Kitab yang disebutkan secara singkat.”<sup>81</sup>

Namun interaksi sahabat Nabi SAW dengan ahli kitab tidak menjadi rujukan utama dalam penafsiran Al-Qur`an, jika dibandingkan dengan rujukan kepada Al-Qur`an dan hadis. Hal itu dikarenakan kitab Taurat dan Injil telah terjadi

<sup>79</sup> Musa’id Sulaiman ath-Thayyar, *Fushûl fi Ushûl at-Tafsîr*, ..., hal. 31.

<sup>80</sup> Muhammad ibn Jarir ath-Thabariy, *Tafsîr ath-Thabariy: Jâmi’ al-Bayân ‘an Ta’wil Ayi Al-Qur’ân*, ..., hal. 113.

<sup>81</sup> Muhammad Husein adz-Dzahabiy, *at-Tafsîr wa al-Mufasirûn*, ..., hal.61.

penyelewengan (*tahrîf*) dan perubahan dalam kandungan isinya. Oleh karena itu, para sahabat sangat berhati-hati mengambil berita dari ahli kitab demi menjaga akidah Islam dan Al-Qur`an dari penyelewengan. Para sahabat tidak mengambil cerita israiliyat atau pendapat mereka kecuali sesuai dengan akidah Islam dan tidak bertentangan dengan Al-Qur`an.<sup>82</sup>

Bahkan sebagian sahabat tidak menjadikan ahli kitab sebagai sumber penafsiran. Menurut Fadl Hasan `Abbas, berita yang berasal dari ahli kitab itu tidak dapat menjadi sumber penafsiran di masa sahabat. Hal itu dikarenakan Rasulullah SAW ingin memfokuskan pada satu sumber dalam beragama, yaitu Al-Qur`an *al-Karîm*. Sehingga para sahabat tidak berpaling pada hal selainnya atau menggunakan keyakinan arab masa jahiliyah. Suatu saat `Umar ibn al-Khattab, r.a menghadap Nabi SAW dengan membawa sebuah kitab yang ia dapatkan dari sebagian Ahli Kitab. Lalu Nabi SAW membacanya. Beliau kemudian marah dan bersabda, “Apakah Engkau termasuk orang yang ragu, wahai Ibnu al-Khattab? Demi Dzat yang jiwaku berada di Tangan-Nya sungguh aku telah datang kepada kalian dengan membawa agama yang putih bersih. Jangan kalian bertanya sesuatu kepada mereka (*ahlu al-kitâb*) karena boleh jadi mereka mengabarkan kebenaran kepada kalian namun kalian mendustakan kebenaran tersebut, atau mereka mengabarkan satu kebatilan lalu kalian membenarkan kebatilan tersebut. Demi Dzat yang jiwaku berada di tangan-Nya, seandainya Musa AS masih hidup niscaya tidak diperkenan baginya melainkan dia harus mengikutiku.”<sup>83</sup>

Selain bersumber kepada Al-Qur`an, hadis, bahasa Arab, para sahabat juga menggunakan *ijtihâd* dan pemahaman mereka dalam menafsirkan Al-Qur`an dan dalam mengambil *istinbâth* hukum, jika mereka tidak menemukan tafsirnya dalam ayat Al-Qur`an, sabda Nabi dan bahasa Arab. Akan tetapi pemahaman para sahabat tentang Al-Qur`an berbeda-beda, hanya saja *ijtihâd* mereka dalam penafsiran itu terbangun di atas ilmu, tidak mengatakan sesuatu tentang Al-Qur`an tanpa ada landasan ilmunya. Sehingga *ijtihâd* mereka

---

<sup>82</sup> Muhammad Husein adz-Dzahabiy, *at-Tafsîr wa al-Mufasirûn*, ..., hal. 62.

<sup>83</sup> Ahmad Muhammad ibn Hanbal, *Musnad Ahmad ibn Hanbal*, Beirut: Muassasah ar-Risalah, 2001, 3/387 no. 14623.

ini berguna untuk menyelesaikan permasalahan yang sulit dipahami.<sup>84</sup>

### c) **Atsar dari Tabi'in**

Wafatnya tokoh-tokoh sahabat yang dulunya menjadi rujukan dalam penafsiran oleh para tabi'in menjadi akhir penafsiran shahabat dan kemudian digantikan dengan tafsir para tabi'in. Segala urusan yang terjadi pada masa sahabat berganti alih kepada masa tabi'in. Begitu juga mengenai hal ilmu-ilmu yang telah berkembang pada masa itu yang tentunya diteruskan oleh para tabi'in sesuai dengan bidangnya masing-masing, khususnya juga dalam hal ilmu tafsir.

Penafsiran pada masa ke masa telah mengalami perkembangan yang sangat pesat. Hal ini dikarenakan penafsiran pada masa sahabat diterima baik oleh para ulama tabi'in di berbagai daerah kawasan Islam. Pada akhirnya mulai muncul kelompok-kelompok ahli tafsir di Mekah, Madinah, dan di daerah lainnya yang merupakan tempat penyebaran agama Islam pada masa tabi'in. Masa ini terjadi kira-kira dari tahun 100 H/723M-181 H/812 M yang ditandai dengan wafatnya tabi'in terakhir, yaitu Khalaf ibn Khulaifat (w.181 H), sedangkan generasi tabi'in berakhir pada tahun 200 H.

Manna' al-Qathhan menjelaskan, diantara para tabi'in yang mengetahui secara pasti soal tafsir ialah orang-orang Mekah, karena sebagian besar mereka lebih dekat dengan para sahabat yang merupakan ahli tafsir sebelumnya, sehingga memudahkan mereka dalam memahami tafsir, seperti Mujahid, 'Atha' ibn Rayyah, 'Ikrimah maula Ibnu 'Abbas, Said ibn Jubair, dan lain-lain. Namun tidak menutup kemungkinan pada waktu itu para ahli tafsir berasal dari kota tersebut, seperti halnya Abdullah ibn Mas'ud yang berasal dari Iraq, Zaid ibn Aslam dan Abdurrahman ibn Zaid yang berasal dari Madinah.<sup>85</sup>

Para ulama tafsir berbeda pendapat mengenai tafsir yang bersumber dari para tabi'in. Menurut al-Khudriy, sebagian ulama berpendapat, tafsir mereka tidak mesti dijadikan pegangan, sebab mereka tidak menyaksikan peristiwa aa-peristiwa, situasi atau kondisi yang berkenaan dengan

---

<sup>84</sup> Musa'id Sulaiman ath-Thayyar, *Fushûl fi Ushûl at-Tafsîr*, ..., hal. 32.

<sup>85</sup> Muhammad Husein adz-Dzahabiy, *at-Tafsîr wa al-Mufasîrîn*, ..., hal, 101.



turunnya ayat-ayat Al-Qur`an, sehingga mereka dapat saja berbuat salah dalam memahami apa yang dimaksud. Sebagian besar mufasir berpendapat, tafsir mereka dapat dipegang, sebab pada umumnya mereka menerimanya dari para sahabat.<sup>86</sup>

Berkenaan dengan tafsir tabi`in ini, Ibnu Taimiyah menukil pendapat Syu`bah ibn al-Hajjaj dan yang lainnya yang mengatakan: “pendapat para tabi`in itu bukan *hujjah*”. Bagaimana pula pendapat tersebut dapat menjadi *hujjah* di bidang tafsir? Dari ungkapan tersebut dipahami bahwa pendapat-pendapat itu tidak menjadi *hujjah* bagi orang lain yang tidak sependapat dengan mereka. Inilah pendapat yang benar. Namun jika mereka sepakat atas sesuatu maka tidak diragukan lagi bahwa kesepakatan itu merupakan *hujjah*. Sebaliknya, jika mereka berbeda pendapat maka pendapat sebagian mereka tidak menjadi *hujjah*. Baik bagi kalangan tabi`in sendiri maupun bagi generasi sesudahnya. Dalam keadaan demikian, persoalannya dikembalikan kepada bahasa Al-Qur`an, sunnah, keumuman bahasa Arab dan pendapat para sahabat tentang hal tersebut.<sup>87</sup>

Diantara para tabi`in yang terkenal dengan ahli tafsir serta ciri khas tafsir tabi`in yang berkembang pada tempat tersebut adalah:

(1) Ahli Tafsir dan Ciri Khas Tafsir Tabi`in di Mekah

Di Mekah pusat kajian dipimpin oleh sahabat Abdullah ibn ‘Abbas (w.63 H). Madrasah ini bermula dari Ibnu ‘Abbas sebagai guru di Mekah mengajarkan tafsir Al-Qur`an kepada para tabi`in dan menjelaskan hal yang *musykil* dari makna lafadz Al-Qur`an, kemudian oleh tabi`in menambahkan pemahamannya sendiri kemudian ditafsirkan ke generasi berikutnya. Mufasir ahli Mekah ini adalah Mujahid, ‘Atha` ibn Abi Rabah, ‘Ikrimah Maula Ibnu ‘Abbas, Sa`id ibn Jubair, Thawus dan lain-lainnya.<sup>88</sup>

Keistimewaan madrasah ini antara lain, 1) Spesifik dalam tafsir. 2) mengkorelasikan tafsir dengan ilmu-ilmu lainnya. 3) Lebih banyak menukilkan riwayat israiliyat dalam tafsir dibandingkan madrasah lain. 4) dalam hal *qirâ`at*,

---

<sup>86</sup> Ibnu ‘Ali al-Khudhriy, *Tafsîr at-Tâbi`în*, Riyad: Dar al-Wathan li an-Nasyar, t.th, jilid 1, hal. 422-466.

<sup>87</sup> Manna’ al-Qaththan, *Mabâhîts fî ‘Ulûm Al-Qur`ân*, ..., hal. 426-427

<sup>88</sup> Manna’ al-Qaththan, *Mabâhîts fî ‘Ulûm Al-Qur`ân*, ..., hal. 338-339.

madrasah ini menggunakan *qirâ`at* yang berbeda-beda. 5) Metode penafsirannya menggunakan dasar *ijtihâd*.<sup>89</sup>

Murid-murid beliau diantaranya, Said ibn Jubair, Mujahid, 'Ikrimah maula Ibnu 'Abbas, Thawus ibn Kasan al-Yamaniy, Atha' ibn Rabah.

#### (2) Ahli Tafsir dan Ciri Khas Tafsir Tabi'in di Madinah

Di Madinah pusat kajian keislaman dipimpin oleh Ubay ibn Ka'ab yang banyak mengajarkan tafsir Al-Qur'an. Tokoh-tokohnya diantaranya, Zaid ibn Aslam (w.136 H), Abu al-'Aliyah (w.90 H), Muhammad ibn Ka'ab (w.118 H), kemudian kepada mereka bertiga inilah para tabi'in yang lain dan *tâbi'* tabi'in belajar tafsir. Ahli tafsir yang meriwayatkan dari Zaid di Madinah adalah Abdurrahman ibn Zaid, Malik ibn Anas.<sup>90</sup>

Ciri khas tafsir di Madinah adalah: 1) Berhati-hati dalam menafsirkan Al-Qur'an yang menjadi faktor minimnya kemunculan ahli tafsir pada masa itu. 2) Nuansa tafsir lebih cenderung pada tema-tema tafsir yang berkaitan dengan ayat-ayat jihad, *sîrah* dan *fiqh atsariy*. 3) Tidak terkontaminasi oleh keinginan duniawi dan jauh dari segala fitnah-fitnah dunia. 4) Mendalam dalam pembahasan *qirâ`ât*. 5) Meluas dalam *nasakh*.<sup>91</sup>

#### (3) Ahli Tafsir dan Ciri Khas Tafsir Tabi'in di Irak Kufah.

Di Irak pusat kajian tafsir dipimpin oleh Abdullah ibn Mas'ud. Meskipun di sana ada guru tafsir dari Sahabat-sahabat yang lain, namun Ibnu Mas'ud dianggap sebagai guru tafsir pertama di Irak dan di Kufah. Madrasah ini muncul ketika Khalifah 'Umar menunjuk 'Ammar ibn Yasin sebagai gubernur di Kufah, Ibnu Mas'ud saat itu ditunjuk sebagai guru atau mubaligh yang dalam penafsiran Al-Qur'an banyak diikuti oleh tabi'in Irak disamping kemasyhuran beliau juga karena tafsirnya banyak dinululkan kepada generasi selanjutnya.<sup>92</sup>

Ciri khusus madrasah tafsir di Kufah adalah : 1) Lebih banyak mengkaji tafsir ayat-ayat *ahkâm*. 2) Mengkaji permasalahan *qirâ`at*. 3) Cenderung berhati-hati dalam menafsirkan Al-Qur'an sehingga tidak banyak muncul ahli tafsir di Kufah. 4) Lebih banyak menuliskan *atsar* riwayat

<sup>89</sup> Muhammad Abdullah 'Aliy al-Khudairiy, *Tafsîr at-Tâbi'in*, ..., hal. 549-559.

<sup>90</sup> Manna' al-Qaththan, *Mabâhîts fî 'Ulûm Al-Qur`ân*, ..., hal. 339.

<sup>91</sup> Muhammad Abdullah 'Aliy al-Khudairiy, *Tafsîr at-Tâbi'in*, ..., hal. 591-600.

<sup>92</sup> Manna' al-Qaththan, *Mabâhîts fî 'Ulûm Al-Qur`ân*, ..., hal. 339.

dari Ibnu Mas'ud. 5) Tidak banyak meriwayatkan kisah isra'iliyat dalam tafsir.<sup>93</sup>

Metode yang digunakan tabi'in dalam menafsirkan Al-Qur'an adalah sebagai berikut: a) Menafsirkan Al-Quran dengan Al-Qur'an, seperti yang dilakukan sahabat. b) Menafsirkan Al-Qur'an dengan Hadis Nabi. c) Menafsirkan Al-Qur'an dengan pendapat sahabat.<sup>94</sup> d) *Ijtihâd*. Jika mereka tidak menemukan jawaban di dalam Al-Qur'an, hadist, dan tafsir sahabat; mereka ber*ijtihâd*. Mereka juga terkadang menggunakan pendapat ahli kitab sebagai alat bantu untuk memahami Al-Qur'an, terlebih lagi yang berkaitan dengan kisah para Nabi dan umat terdahulu.

(4) Ahli Tafsir dan Ciri Khas Tafsir Tabi'in di Basrah.

Ciri khas tafsir di Basrah adalah : 1) Penafsiran lebih kental dengan nuansa *lughawiy*. 2) Kajian tema tafsir berfokus pada tema-tema *mau'izhah*. 3) Berupaya untuk menjauhi riwayat-riwayat isra'iliyat. 4) Sangat kental dengan tafsir Al-Qur'an dan sunnah.<sup>95</sup>

Madarasah Basrah dipimpin oleh Abu Musa al-Asy'ariy dan Anas ibn Malik. Tabi'in yang terkenal di bidang tafsir di Basrah adalah al-Hasan, Ikrimah, Sa'id ibn Musayyib, Qatadah dan Abu al-'Aliyah.

Menganalisa penafsiran Al-Qur'an pada masa tabi'in cukup beragam pendapat hal ini disebabkan oleh beberapa faktor, diantaranya<sup>96</sup>:

a) Setiap ahli tafsir pada masa ini memberikan pendapat yang tidak sama dengan ahli tafsir lainnya, meskipun objeknya sama, seperti pengertian makna *ash-shirâth*. Sebagian mereka ada yang mengartikannya dengan mengikuti Al-Qur'an, keislaman, mengikuti sunnah, jalan peribadatan, atau menaati Allah SWT dan Rasul-Nya.

b) Bertujuan menjelaskan sesuatu yang umum, tetapi tidak bertujuan memberikan batasan. Misalnya, lalu diantara mereka ada yang mendzalimi diri sendiri, ada yang

<sup>93</sup> Muhammad Abdullah 'Aliy al-Khudairiy, *Tafsîr at-Tâbi'in*, ..., hal. 579-591.

<sup>94</sup> Mujahid ibn Jabr berkata, "saya mengemukakan mushaf kepada Ibnu 'Abbas sebanyak tiga kali dari awal al-Fatihah sampai khatam. Saya berhenti setiap ayat dan menanyakannya. Hal itu menunjukkan bahwa Mujahid terpengaruh dengan penafsiran Ibnu 'Abbas yang merupakan gurunya." (Ibnu Taimiyyah dalam Muqadimahnyanya). Muhammad Abdullah 'Aliy al-Khudairiy, *Tafsîr at-Tâbi'in*, ... hal. 579-591.

<sup>95</sup> Muhammad Abdullah 'Aliy al-Khudairiy, *Tafsîr at-Tâbi'in*, ..., hal. 560-578.

<sup>96</sup> Muhammad Abdullah 'Aliy al-Khudairiy, *Tafsîr at-Tâbi'in*, ..., hal. 719-742.

pertengahan, dan ada pula yang lebih dahulu berbuat kebaikan dengan izin Allah. *Sâbiq* diartikan sebagai orang yang menunaikan zakat serta memberi sedekah. *Muqtashid* diartikan sebagai orang yang menunaikan zakat secara semestinya. Sementara itu, *dzâlim* diartikan sebagai orang yang enggan menunaikan zakat.

c) Adanya kemungkinan satu kata memiliki dua makna atau lebih. Misalnya kata *qaswarah* dalam QS. Al-Muddatstsir/74:51 yang dapat diartikan dengan seseorang yang melempar.

d) Untuk menjelaskan suatu kata dengan makna yang mirip. Misalnya, kata *mauran* dalam QS. Ath-Thur/52:9 secara bahasa diartikan bergerak. Sementara itu, jika berdasarkan pemahaman makna ayat yang menunjukkan dahsyatnya hari kiamat, *mauran* artinya gerakan yang ringan dan cepat.

e) Adanya kemungkinan perbedaan *qirâ`ah* sehingga setiap mufasir menjelaskannya sesuai dengan bacaan tertentu dan mereka menganggapnya sebagai suatu perbedaan. Misalnya, menurut riwayat dari Qatadah, kata *sukkirat* (dengan *tasydîd*) artinya *suddat* (tertutup); sedangkan menurut lainnya *sukirat* (tanpa *tasydîd*) artinya *suhîrat* (disihir).

Diantara contoh tafsir tabi'in adalah tafsir Mujâhid ketika menafsirkan QS. Al-Baqarah/2:186 berikut:

Allah SWT Berfirman:

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ ۖ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ۗ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ

*Dan apabila hamba-hamba-Ku bertanya kepadamu tentang Aku, maka (jawablah), bahwasanya Aku adalah dekat. Aku mengabulkan permohonan orang yang berdoa apabila ia memohon kepada-Ku, maka hendaklah mereka itu memenuhi (segala perintah-Ku) dan hendaklah mereka beriman kepada-Ku, agar mereka selalu berada dalam kebenaran. (QS. Al-Baqarah/2:186).*

Mujâhid menafsirkan kata "*falyastajîbû li*" dengan makna "*falyuthî'û*". *Istijâbah* diartikan dengan ta'at.<sup>97</sup>

<sup>97</sup> Muhammad Abdullah 'Aliy al-Khudairiy, *Tafsîr at-Tâbi'in*, ..., hal. 569.

### 3) *Ijtihâd*

Istilah *ra'yu* dekat maknanya dengan *ijtihâd* (penggunaan akal) yang didasarkan atas prinsip-prinsip yang benar, menggunakan akal sehat dan persyaratan yang ketat. Sandaran yang dipakai adalah bahasa, budaya Arab yang terkandung di dalamnya, pengetahuan tentang gaya bahasa sehari-hari dan kesadaran akan pentingnya sains yang amat diperlukan oleh mereka yang ingin menafsirkan Al-Qur`an.<sup>98</sup>

Penggunaan *ra'yu* sebagai sumber tafsir pada kenyataannya sudah ada sejak sahabat. Petunjuk adanya penggunaan *ra'yu* oleh sahabat dalam memahami Al-Qur`an antara lain sebagaimana terdapat pada kisah Adi ibn Hatim yang berkata: “Ketika ayat 187 dari Q.S. Al-Baqarah diturunkan, *hatta yatabayyana lakum alkhaiti al-abyadhu min al-khaiti al-aswad...* (...hingga jelas bagimu benang putih dan benang hitam...), saya sengaja meletakkan *iqâl* (semacam ikat kepala) hitam dan *iqâl* putih di bawah bantal. Pada malam harinya kulihat tentang seruan itu, dan ternyata aku tidak mendapatkan kejelasan yang dimaksud. Pagi harinya aku pergi menemui Rasulullah dan kuceritakan peristiwa tersebut kepada beliau. Rasulullah menjawab: “Sebenarnya yang dimaksud dengan hal itu adalah pekatnya malam dan terangnya siang”<sup>99</sup>

Berkenaan dengan sumber tafsir *ra'yu* yang telah diuraikan di atas, tidak ada perbedaan pendapat diantara para ulama mengenai kebolehan untuk dijadikan sumber tafsir. Hanya saja mereka membagi tafsir *bi ar-ra'yi* ini dalam dua kategori: 1. Tafsir yang terpuji (*mahmûdah*), yakni tafsir Al-Qur`an yang didasarkan dari *ijtihâd* yang jauh dari kebodohan dan penyimpangan serta sesuai dengan kaedah bahasa Arab. Tafsir *bi ar-ra'yi* yang terpuji ini dibolehkan dan dapat diterima. 2. Tafsir yang tercela (*madzmûmah*), yakni tafsir Al-Qur`an tanpa dibarengi dengan pengetahuan yang benar. Artinya, tafsir yang didasarkan hanya kepada keinginan seseorang dengan mengabaikan peraturan dan persyaratan tata bahasa dan kaedah-

---

<sup>98</sup> Thameem Ushama, *Methodologies of the Qur`anic Exegesis*, Hasan Basri dan Amroeni (Penj.), *Metodologi Tafsir Al-Qur`an Kajian Kritis, Objektif & Komprehensif*, Jakarta: Riora Cipta, 2000, hal, 13-14

<sup>99</sup> Az-Zarkasyiy, *al-Burhân fi 'Ulûm Al-Qur`ân*, jilid I, Beirut: Dar al-Ma'arif, 1972, hal. 15

kaedah hukum Islam. Tafsir *bi ar-ra'yi* yang tercela ini tidak dibolehkan dan tidak dapat diterima.<sup>100</sup>

#### 4) Tafsir Induk

Tafsir induk ini termasuk sumber utama dalam penafsiran Al-Qur'an. Karya-karya tafsir ini melahirkan karya tafsir baru yang menginduk pada karya tafsir tersebut baik dijadikan sebagai referensi dalam menulis tafsir baru atau sumber utama untuk diringkaskan.

Dari sisi sumber tafsir induk terdiri dari dua bentuk; tafsir *bi an-naqliy* dan tafsir *bi ar-ra'yi*. Dua model utama karya tafsir tersebut adalah karya tafsir yang menjadi rujukan tafsir *bi an-naqliy* dan karya tafsir yang menjadi rujukan dalam tafsir *bi ar-ra'yi*. Berikut diantara karya tafsir *bi an-naqliy* dan *bi-arra'yi* terkemuka yang sering menjadi referensi utama oleh tafsir-tafsir setelahnya adalah tafsir *Jâmi' al Bayân 'an Ta`wîl Ayy Al-Qur`ân* karya ath-Thabariy (w.310 H), tafsir *Kasyfu al-Bayân 'an Tafsîr Al-Qur`ân* karya ats-Tsa`labiy (w.427 H), tafsir al-Muharrar *al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-'Azîz* karya Ibnu 'Athiyyah (w. 546 H), *Tafsîr Al-Qur`ân al-'Adzîm* karya Ibnu Katsir (w.774 H), *Tafsîr al-Kabîr Mafâtiḥ al-Ghaib* karya ar-Raziyy (w. 606 H), tafsir *al-Kasyasyâf* karya az-Zamakhsyariy (w.538 H), tafsir *al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur`ân* karya al-Qurthubiy (w.671 H), tafsir *Fath al-Qadîr al-Jâmi' Baina Fanni ar-Riwâyah wa ad-Dirâyah* karya asy-Syaukaniy (w.1250 H), tafsir *at-Tashârif li Tafsîr Al-Qur`ân min Mâ Isytabahat Asma'uḥu wa Tasharrafât Ma'anîhi* karya Yahya ibn Sallam (w.200 H), tafsir *an-Nukat wa al-'Uyûn fî Ta`wîl Al-Qur`ân* karya al-Mawardiyy (w.364 H), tafsir *al-Bahr al-Muhîth* karya Abi Hayyan (w.654 H), tafsir *Ma`âlim at-Tanzîl* karya al-Baghawiy (w.516 H), tafsir *al-Manâr* karya Rasyid Ridho (w.1935 M), tafsir *Rûḥ al-Bayân* karya Ismail al-Haqiqiy (w.1725 M).

Dari sisi metode, tafsir induk terdiri dua metode penafsiran; metode *tahlîliy* dan metode *iqtirâniy*. Dua metode ini lebih mendominasi untuk dijadikan sebagai tafsir induk karena pembahasan tafsir dengan metode ini biasanya lebih luas. Sementara metode *ijmâliy* dan metode *maudhû'iy* sangat jarang dijadikan sebagai tafsir induk karena pembahasan dalam penafsiran tidak luas.

---

<sup>100</sup> Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir Al-Qur`an di Indonesia*, Solo: PT Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2003, hal. 15.

### c. Metode Tafsir

Kata metode berasal dari bahasa Yunani *methodos* yang berarti cara atau jalan.<sup>101</sup> Kata ini ditulis *method* dalam Bahasa Inggris, dan *manhaj* dalam bahasa Arab. Istilah ini dalam bahasa Indonesia mengandung arti: cara yang teratur dan terpikir baik-baik untuk mencapai maksud (dalam ilmu pengetahuan dan sebagainya) cara kerja yang bersistem untuk memudahkan pelaksanaan suatu kegiatan guna mencapai suatu yang ditentukan.<sup>102</sup>

Dalam mazhab tafsir, sering terdengar istilah *al-ittijâh*, *al-manhâj*, *ath-tharîqah*, dan *al-uslûb* yang sering kali digunakan secara tumpang-tindih. Misalnya, Fahd ibn ‘Abd ar-Rahman ar-Rumiy menyejajarkan *al-uslûb* dengan *ath-tharîqah* untuk mengacu kepada metode tafsir.<sup>103</sup>

Nashruddin Baidan menyejajarkan *ath-tharîqah* dengan *al-manhaj* untuk mengacu kepada metode tafsir;<sup>104</sup> dan Mahmud an-Naqrasyi menggunakan istilah *al-manhaj* untuk mengacu kepada *ath-tharîqah*.<sup>105</sup> Dapat disimpulkan bahwa ketiga kata tersebut mengandung pengertian metode. Selanjutnya, istilah-istilah tersebut mengacu kepada metode tafsir.

Metode tafsir Al-Qur`an tersebut berisi seperangkat tatanan dan aturan yang harus diindahkan ketika menafsirkan Al-Qur`an. Adapun metodologi tafsir adalah analisis ilmiah tentang metode-metode menafsirkan Al-Qur`an.<sup>106</sup>

Metode digunakan dengan berbagai objek yang membuat metode merupakan salah satu alat dalam mencapai tujuan. Studi Al-Qur`an tidak lepas dari metode dalam mencapai pemahaman yang benar, tentang apa yang dimaksudkan Allah SWT di dalam ayat-ayat Al-Qur`an yang diturunkan kepada Rasulullah SAW. Dapat dikatakan bahwa metode adalah penjabaran dari pendekatan. Pendekatan memberikan ilustrasi konsep dasar yang mampu

<sup>101</sup> Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur`an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001, hal. 54

<sup>102</sup> Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir Al-Qur`an Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*, Jambi: Sulthan Thaha Press, 2007, hal. 39

<sup>103</sup> Fahd ibn ‘Abdurrahman ar-Rumiy, *Buĥûts fî Ushûl at-Tafsîr wa Manâhijuh*, Arab Saudi: Idarah al-Buhuts al-‘Ilmiyyah wa al-Ifthâ, 1986, hal. 57.

<sup>104</sup> Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur`an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001, hal.1.

<sup>105</sup> Mahmud an-Naqrasyyi as-Sayyid ‘Aliy, *Manâhij al-Mufasirîn*, Buraidah: Maktabah an-Nahdhah, 1986, hal. 77.

<sup>106</sup> Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur`an, ...*, hal. 57.

mewadahi, menginspirasi, menguatkan, dan melatari metode tafsir, sehubungan dengan penggunaannya ada dua istilah yang biasanya dipakai dalam ilmu tafsir.

Pertama, metode tafsir yaitu cara yang digunakan untuk menafsirkan Al-Qur`an. Kedua, metodologi tafsir yaitu disiplin ilmu yang mengkaji perihal kaidah dalam menafsirkan Al-Qur`an. Dengan demikian metode tafsir merupakan suatu kerangka yang dipergunakan dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur`an menurut kaidah-kaidah yang telah dirumuskan dan diabsahkan kebenarannya agar sampai kepada tujuan, sedangkan metodologi tafsir merupakan pembahasan ilmiah tentang metode-metode tafsir Al-Qur`an dan berkedudukan sebagai jalan yang harus ditempuh agar sampai kepada tujuan. Tujuannya adalah corak tafsir, sehingga bagaimana pun bentuk tafsir akan mencapai suatu corak tertentu.<sup>107</sup>

Pemetaan yang paling banyak dijadikan rujukan untuk mengkaji metode dan corak penafsiran adalah pemetaan al-Farmawiy. Ia membagi metode tafsir menjadi empat macam yakni *ijmâliyy*, *tahlîliyy*, *muqârin*, dan *maudhû'iy*. Sedangkan dalam corak ia membagi *laun* atau corak kedalam tafsir *bi al-ma'tsûr* atau riwayat, *bi ar-ra'yi* atau *ijtihâd* kepada corak *shûfiyy*, *'ilmiyy*, *falsafiy*, *adabiy* dan *ijtima'iy*.<sup>108</sup>

Metode tafsir *tahlîliyy* disebut juga dengan metode analisis yaitu metode penafsiran yang berusaha menerangkan arti ayat-ayat Al-Qur`an dengan berbagai seginya, berdasarkan urutan ayat dan surat dalam Al-Qur`an muṣḥaf 'Utsmaniyy dengan menonjolkan pengertian dan kandungan lafazh-lafazhnya, hubungan ayat dengan ayatnya, sebab-sebab turunnya, hadis-hadis Nabi SAW, yang ada kaitannya dengan ayat-ayat yang ditafsirkan itu, serta pendapat para sahabat dan ulama-ulama lainnya.<sup>109</sup> Contoh dari tafsir ini adalah tafsir *Mafâtîh al-Ghâib* (disebut juga dengan *Tafsîr al-Kabîr*) karya Fakhr ad-Din ar-Raziy, dan *al-Kasysyâf* karya az-Zamakhsyariyy, dan lain-lain.<sup>110</sup>

Contoh implementasi sistematika tafsir analitis (*tafsîr tahlîliyy*) adalah penafsiran ayat dalam *Tafsîr al-Kasysyâf* karya az-

<sup>107</sup> Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur`an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001, hal. 1-2.

<sup>108</sup> Abd Hayy al-Farmawiy, *al-Bidâyah fî at-Tafsîr al-Maudhû'iy*, Kairo: Maktabah al-Misriyyah, 1999, hal. 19.

<sup>109</sup> Badri Khaeruman, *Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur`an*, Bandung: Pustaka Setia, 2004, hal. 94

<sup>110</sup> Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur`an dan Tafsir*, Yogyakarta: Idea Press Yogyakarta, 2014, hal. 19.



Zamakhshariy, seperti yang telah disebutkan di contoh implementasi tafsir *bi ar-Ra`yi* pada QS. Al-Ma`idah (5) ayat 5. Hal tersebut dapat diketahui melalui cara kerja penafsiran pada ayat ini dan tafsir *al-Kasysyâf* secara keseluruhan bahwa mufasir menafsirkan sesuai dengan disiplin ilmu yang dikuasainya, menjelaskan makna ayat secara komprehensif sesuai dengan susunan mushaf, menganalisis beberapa aspek ayat lalu menafsirkannya, latar belakang keilmuan mufasir mempengaruhi bentuk tafsir, dan memberikan ruang yang cukup luas bagi mufasir untuk menyampaikan gagasannya.<sup>111</sup>

Metode *ijmâliy* adalah menafsirkan Al-Qur`an dengan cara menjelaskan ayat-ayat Al-Qur`an dengan singkat dan global, yaitu penjelasannya tanpa menggunakan uraian atau penjelasan yang panjang lebar, dan kadang menjelaskan kosa katanya saja.<sup>112</sup>

Dengan metode ini, mufasir menjelaskan makna ayat-ayat Al-Qur`an secara garis besar. Sistematika mengikuti urutan surah-surah Al-Qur`an dalam mushaf *Ustmâniy*, sehingga makna-makna dapat saling berhubungan. Dalam menyajikan makna-makna ini mufasir menggunakan ungkapan-ungkapan yang diambil dari Al-Qur`an sendiri dengan menambahkan kata-kata atau kalimat-kalimat penghubung, sehingga memberi kemudahan kepada para pembaca untuk memahaminya.<sup>113</sup> Dengan kata lain, makna yang diungkapkan itu biasanya diletakkan di dalam rangkaian ayat-ayat atau menurut pola-pola yang diakui jumbuh ulama, dan mudah dipahami orang.

Contoh dari tafsir metode *ijmâliy* ini adalah *Tafsîr al-Jalâlain*, karya Jalal ad-Din al-Mahalliy dan Jalal ad-Din as-Sayuthiy. Contoh implementasi sistematika tafsir global (*tafsîr ijmâliy*) adalah penafsiran ayat QS. Al-Kautsar/108:1-3 dalam *Tafsîr al-Jalâlain* berikut:

إِنَّا أَعْطَيْنَكَ الْكَوْثَرَ ﴿١﴾ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ ﴿٢﴾ إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ ﴿٣﴾

“*Sesungguhnya Kami telah memberikan kepadamu nikmat yang banyak 2. Maka dirikanlah shalat karena Tuhanmu; dan berkorbanlah 3. Sesungguhnya orang-orang yang membenci kamu dialah yang terputus.*” (Al-Kautsar/108:1-3)

Tafsir dari surat ini sebagai berikut:

(Sesungguhnya Kami telah memberikan kepadamu) hai Muhammad (al-Kautsar) merupakan sebuah sungai di surga dan telaga milik Nabi

<sup>111</sup> Samsurrohman, *Pengantar Ilmu Tafsir*, Jakarta: Amzah, 2014, hal. 136

<sup>112</sup> Mundzir Hitamy, *Pengantar Studi Al-Qur`an Teori dan pendekatan*, Yogyakarta: LkiS Yogyakarta, 2012, hal. 46

<sup>113</sup> Said Agil Husin al-Munawar, *Al-Qur`an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, Ciputat: PT. Ciputat Press, 2005, hal. 72

SAW kelak akan menjadi tempat minum bagi umatnya. Al-Kautsar juga berarti kebaikan yang banyak, yaitu berupa keNabian, Al-Qur`an, syafaat dan lain sebagainya. 2. (Maka dirikanlah salat karena Rabbmu) yaitu salat hari Raya Kurban (dan berkurbanlah) untuk manasik hajimu. 3. (Sesungguhnya orang-orang yang membenci kamu) yakni orang-orang yang tidak menyukai kamu (dialah yang terputus) terputus dari semua kebaikan; atau putus keturunannya. Ayat ini diturunkan berkenaan dengan orang yang bersikap demikian, dia adalah al-‘Ash ibn Wa`il, sewaktu Nabi SAW ditinggal wafat putranya yang bernama Qasim, lalu al-‘Ash menjuluki Nabi sebagai abtar, yakni orang yang terputus keturunannya.<sup>114</sup>

Dari surat tersebut, dapat dilihat bahwa setiap ayat ditafsirkan sangat pendek dan bersifat global. Sesuai dengan cara kerja tafsir *ijmâliy*, yaitu mufasir memilih makna yang singkat, menggunakan redaksi yang mudah dimengerti, sistematika penulisan tafsir sesuai urutan mushaf, menafsirkan dari al-Fatihah hingga an-Nas, tanpa perbandingan dan tidak dibatasi oleh tema tertentu, serta tidak memberikan banyak ruang bagi mufasir untuk menyampaikan gagasannya.<sup>115</sup>

Adapun metode *muqâranah* adalah mengemukakan penafsiran ayat-ayat Al-Qur`an yang membahas suatu masalah dengan cara membandingkan antara ayat dengan ayat atau antar ayat dengan hadis baik dari segi isi maupun redaksi atau antara pendapat-pendapat para ulama tafsir dengan menonjolkan segi perbedaan tertentu dari obyek yang dibandingkan.

Metode *tafsîr muqârin* merupakan metode penafsiran yang mengambil beberapa ayat Al-Qur`an atau surah untuk berikutnya dijelaskan dengan beragam kutipan dari beberapa kitab tafsir, serta membandingkannya. Metode ini berusaha untuk menganalisis perbandingan beragam kecenderungan pendekatan dan mazhab mufasir, daripada menganalisis isi kandungan Al-Qur`an.<sup>116</sup>

Ciri-ciri sistematika *tafsîr muqârin*, di antaranya: pembahasan sangat luas karena membandingkan antara ayat, hadis, dan pendapat mufasir lainnya, ada yang menghubungkan pembahasan dengan konotasi kata atau kalimat, dan membandingkan antara ayat-ayat yang beredaksi sama, hadis yang mirip, serta pendapat mufasir mengenai ayat tertentu. Tafsir dengan sistematika ini memberikan wawasan yang luas, menghargai pendapat orang lain, dan pintu

---

<sup>114</sup> Jalaluddin al-Mahalliy dan Jalaluddin as-Sayuthi, *Tafsîr al-Jalâlain*, ditahqiq oleh Fakhruddin Qabawah, Beirut: Maktabah Lubnan, cet-1, 2003, hal. 602.

<sup>115</sup> Samsurrohman, *Pengantar Ilmu Tafsir*, Jakarta: Amzah, 2014, hal. 135

<sup>116</sup> Abdul Hay al-Farmawiy, *al-Bidâyah fî at-Tafsîr al-Maudhû'iy*, Kairo: Maktabah al-Misriyah, 1999, hal. 45.

pengetahuan semakin terbuka. Karya-karya yang menggunakan *tafsîr muqârin*, seperti Ibnu Jarir ath-Thabariy (w.310 H) dalam *Jâmi' al-Bayân fî Ta`wîl Ayy Al-Qur`ân*, Ibnu Katsir (w.774 H) dalam tafsir *Al-Qur`ân al-'Azhîm*, dan asy-Syinqithy (w.1393 H) dalam *Adhwâ` al-Bayân fî Îdhâh Al-Qur`ân bi Al-Qur`ân*.<sup>117</sup>

Metode *maudhû'iy* ialah metode yang membahas ayat-ayat Al-Qur`an sesuai dengan tema atau judul yang telah ditetapkan. Semua ayat yang berkaitan dihimpun, kemudian dikaji secara mendalam dan tuntas dari berbagai aspek yang terkait dengannya, seperti *asbâb an-nuzûl*, kosakata, dan sebagainya.<sup>118</sup> Jadi, dalam metode ini, tafsir Al-Qur`an tidak dilakukan ayat demi ayat, melainkan mengkaji Al-Qur`an dengan mengambil sebuah tema khusus dari berbagai macam tema doktrinal, sosial, dan kosmologis yang dibahas oleh Al-Qur`an.<sup>119</sup> Karya-karya yang menggunakan *tafsîr maudhû'iy*, seperti *Ahkâm Al-Qur`ân* karya al-Jashshash, *ar-Ribâ fî Al-Qur`ân*, *al-Mar`ah fî Al-Qur`ân*, *al-Jihâd fî Dhau`i Al-Qur`ân*, dan lain-lain.<sup>120</sup>

#### d. Validitas Penafsiran

##### 1) Validitas Penafsiran dalam Teori Filsafat Ilmu

Validitas pengetahuan berbicara tentang kebenaran. Benar tidaknya suatu pengetahuan tergantung dari beberapa hal: pertama kebenaran dilihat dari kesamaan proposisi, hal ini dapat dibuktikan dengan kandungan makna suatu pernyataan, seperti penyusunan tanda-tanda atau simbol disusun secara tertib sesuai dengan sistaksis, atau dengan bahasa lain simbol tersebut disusun secara sistematis. Kedua kebenaran dilihat melalui semantiknya yakni simbol atau tanda-tanda sesuai dengan proposisi yang di buat. Dari pengertian diatas dapat ditarik kesimpulan bahwa kebenaran digunakan untuk mengukur suatu pernyataan, pada kenyataanya tergantung dari metode-metode yang digunakan untuk memperoleh pengetahuan.<sup>121</sup>

Suatu penafsiran yang kebenarannya bersifat relatif dan subjektif pada dasarnya tidak memerlukan analisis epistemologis. Namun, keberadaan tafsir sebagai bagian dari disiplin ilmu, memungkinkan untuk dilakukan uji validitas atas struktur

<sup>117</sup> Samsurrohman, *Pengantar Ilmu Tafsir*, ..., hal. 122-123

<sup>118</sup> Abdul Hayy al-Farmawiy, *al-Bidâyah fî at-Tafsîr Maudhû'iy*, ..., hal. 52

<sup>119</sup> Abdul Hayy al-Farmawiy, *al-Bidâyah fî at-Tafsîr Maudhû'iy*, ... , hal. 52

<sup>120</sup> Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur`an dan Tafsir*, Yogyakarta: Idea Press Yogyakarta, 2014, hal. 19

<sup>121</sup> Amsal Bahtiar, *Filsafat Agama*, Yogyakarta: LKiS, 2002, hal. 49.

keilmuan di dalamnya. Salah satu tolok ukur yang dapat digunakan menguji validitas suatu ilmu adalah teori kebenaran yang umum dikenal dalam filsafat ilmu meliputi koherensi, korespondensi dan pragmatis.<sup>122</sup> Ketiganya merupakan instrumen yang metodologis yang dapat digunakan untuk membedah secara kritis dan analitis terhadap dasar-dasar teoretis suatu ilmu dalam membangun validitas ilmiahnya.<sup>123</sup>

Tafsir sebagai proses dan produk kerja ilmiah telah banyak mengalami kemajuan pada aspek epistemologis. Sebagai produk ilmiah, validitas penafsiran dapat diukur dengan melihat konsistensi proposisi penafsiran yang disampaikan secara sistematis, baik dalam aspek sumber, metode maupun pendekatan atau yang umum disebut dengan aspek koherensi.<sup>124</sup> Selain itu, pola hubungan antara proposisi dan fakta juga bisa dijadikan acuan mengukur validitas suatu produk tafsir atau biasa dikenal dengan aspek korespondensi. Terakhir, validitas suatu tafsir juga bisa diukur melalui fungsi dan kegunaannya, atau dikenal dengan sebutan aspek pragmatis.<sup>125</sup>

Pertama, teori koherensi aliran ini berpandangan bahwa suatu proposisi dikatakan benar jika proposisi tersebut dalam keadaan saling berhubungan dengan proposisi lainnya secara tertib dan benar paham ini biasa dianut oleh kelompok idelaisme. Seperti ungkapan yang mengatakan “semua manusia akan mati”, kemudian ada orang lain berkata “kematian akan datang pada siapa saja” maka menurut teori koherensi pernyataan kedua tersebut adalah benar sebab pernyataan kedua bersesuaian dengan pernyataan pertama.

Mengukur validitas tafsir dengan teori koherensi memberi penjelasan bahwa sebuah tafsir dianggap benar apabila hasil tafsir tersebut sesuai dengan proposisi sebelumnya dan konsisten menerapkan metodologi yang diterapkan oleh seorang mufasir. Teori ini menegaskan bahwa standar kebenaran itu terletak pada hubungan internal antara pendapat atau keyakinan itu sendiri. Sebagaimana dijelaskan oleh Khalid Utsman as-Sabt, bahwa yang menjadi tolak ukur tafsir itu dianggap benar adalah jika ada

---

<sup>122</sup> Louis O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004, hal. 172.

<sup>123</sup> J. Sudarminta, *Epistemologi Dasar: Pengantar Filsafat Pengetahuan*, Yogyakarta: Kanisius, 2004, 17.

<sup>124</sup> Louis O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004, hal. 176.

<sup>125</sup> Louis O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, ..., hal. 182.

konsistensi logis dengan proposisi yang diterapkan sebelumnya.<sup>126</sup>

Kedua, adalah korespondensi yakni aliran yang berpandangan bahwa suatu pernyataan benar jika apa yang diungkapkan sesuai dengan kenyataan, dengan kata lain. Pernyataan kebenaran melalui *a priori* maupun refleksi kenyataan *a posteriori* harus memiliki kesesuaian makna dengan kenyataan. Aliran ini banyak dianut oleh realisme. Sebagaimana contoh bahwa ada pernyataan “Nabi Muhammad di lahirkan di Makkah” maka pernyataan ini bisa benar karena menurut pandangan indrawi terdapat bukti-bukti kelahiran Nabi di Makkah baik itu peninggalan cagar budaya, atau melalui cerita sejarah yang menunjukkan bahwa Nabi Muhammad di lahirkan di Makkah.

Mengukur validitas tafsir dengan teori ini, dipahami bahwa sebuah penafsiran dikatakan benar apabila ia berkorespondensi, cocok, dan sesuai dengan fakta ilmiah yang ada dilapangan. Dengan kata lain, suatu pernyataan adalah benar bila terdapat fakta-fakta empiris yang mendukung pernyataan itu.<sup>127</sup>

Ketiga, pragmatisme aliran ini menyatakan bahwa suatu kebenaran dapat dilihat dari segi konsekuensi atau kegunaan yang didapat. Berupa guna fungsi dan manfaat. Dengan kata lain kebenaran sesuatu hal ditinjau sejauh mana pernyataan tersebut berguna dan tidaknya.<sup>128</sup>

Mengukur validitas tafsir dengan teori pragmatis memberikan pemahaman bahwa sebuah pengetahuan dianggap benar bila ia berhasil memberikan kepuasan, yang digambarkan secara bermacam-macam oleh perbedaan pendukung dan pendapat. Ada beberapa poin penting dalam teori ini. Pertama, teori ini menegaskan suatu asumsi bahwa kebenaran tafsir bukan suatu hal yang final. Kedua, teori ini sangat menghargai hasil akhir dari perkembangan ilmu pengetahuan. Ketiga teori ini digunakan dalam mengukur kebenaran tafsir, bahwa hasil tafsir itu dianggap benar jika secara nyata mampu memberikan solusi bagi problem kemanusiaan.<sup>129</sup>

---

<sup>126</sup> Khalid Ustman as-Sabt, *Qawâ'id at-Tafsîr, Jam'an wa Dirâsatan*, ..., hal. 794

<sup>127</sup> Jujun S Suriasumantri, *Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar Populer*, Jakarta: Sinar Harapan, 2009, hal. 120.

<sup>128</sup> Louis O Katsoff, *Pengantar Filsafat*, terj. Soejono Soemergono, ..., hal. 182.

<sup>129</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 83.

Berdasarkan tiga aspek inilah, teori validitas tafsir mukhtasar *'Umdat at-Tafsîr* dan *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm* akan diuji validitasnya dari teori filsafat.

## 2) Validitas Penafsiran dalam Teori Kaedah Tafsir

Laju perubahan sosial semakin menonjol, selain banyaknya persoalan baru yang muncul di tengah-tengah masyarakat yang belum pernah terjadi atau dipersoalkan pada masa Nabi Muhammad SAW, sahabat, dan tabi'in. Demikian pula meningkatnya porsi peranan akal dalam penafsiran ayat-ayat Al-Qur`an sehingga bermunculanlah berbagai corak penafsiran serta pendapat menyangkut ayat-ayat Al-Qur`an.<sup>130</sup>

Keragaman penafsiran tersebut relevan dengan keadaan Al-Qur`an itu sendiri seperti yang dikatakan oleh Muhammad Arkoun (w.2010 H), seorang pemikir Algeria kontemporer, sebagaimana dikutip oleh M Quraish Shihab bahwa Al-Qur`an memberikan kemungkinan arti yang tak terbatas. Kesan yang diberikan oleh ayat-ayatnya tentang pemikiran dan penjelasan pada tingkat wujud mutlak. Dengan demikian, ayat-ayatnya selalu terbuka untuk interpretasi, tidak pernah pasti dan tertutup dalam interpretasi tunggal.<sup>131</sup> Maka dalam upaya memahami dan menghindari penafsiran ayat-ayat Al-Qur`an yang keliru diperlukan pengetahuan yang komprehensif tentang kaidah-kaidah yang berhubungan dengan ilmu tafsir. Dan disinilah pentingnya kaedah tafsir.

Kaidah-kaidah dalam menfasirkan Al-Qur`an yang bisa dijadikan pedoman dalam penafsiran Al-Qur`an diantaranya kaedah menurut Abdurrahman Nasir as-Sa'diy (w. 1376 H) dalam kitabnya *al-Qawâid al-Hisân li Tafsîr Al-Qur`ân*. Diantara kaedah yang harus diperhatikan oleh mufasir yang dapat menjamin validitas tafsirnya adalah: Pertama, kaidah yang terkait dengan kebahasaan.<sup>132</sup> Kedua, kaidah yang terkait dengan hukum. Ketiga, kaidah yang berhubungan dengan ilmu Al-Qur`an. Keempat, kaidah yang berhubungan dengan tauhid. Kelima, kaidah yang berkaitan dengan pedoman hidup.<sup>133</sup>

---

<sup>130</sup> Yunan Yusuf, *Corak Pemikiran Kalam Tafsir al-Azhar: Sebuah Tela'ah Tentang Pemikiran Hamka dalam Teologi Islam*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1990, hal. iv

<sup>131</sup> M Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur`an*, Cet. VI; Bandung: Mizan, 1993, hal. 6

<sup>132</sup> Abdurrahman as-Sa'diy, *Qawâ'id Hisan fî Tafsîr Al-Qur`ân*, Riyad: Maktabah ar-Rusydi, 1999, hal. 32

<sup>133</sup> Abdurrahman as-Sa'diy, *Qawâ'id Hisan fî Tafsîr Al-Qur`ân*, ..., hal 60

As-Sa`diy menambahkan karakteristik tersebut sebagai berikut: 1. Tidak ada ayat-ayat Al-Qur`an yang bertentangan 2. Petunjuk Al-Qur`an tetap relevan dalam setiap ruang dan waktu. 3. Tidak ada penjelasan semua ayat yang menimbulkan keraguan 4. Jika terdapat penjelasan yang samar, maka dibantu dengan ayat lain yang mendukung.<sup>134</sup>

Adapun menurut az-Zarkasyiy bahwa kaidah-kaidah tafsir harus diambil dari hadis-hadis Nabi, ilmu bahasa serta *ushûl syari`at al-Islâmiyah*.<sup>135</sup> Disamping itu M Quraish Shihab mengemukakan bahwa seorang mufasir selain ia harus memahami ilmu Al-Qur`an, hadis-hadis Nabi, *ushûl* fikih, prinsip-prinsip pokok keagamaan dan disiplin ilmu yang menjadi materi bahasan ayat, juga harus menyelami pengetahuan tentang perubahan sosial dan perkembangan ilmu pengetahuan.<sup>136</sup> Dari beberapa karakteristik tersebut di atas dalam sejarah perkembangan tafsir dijadikan landasan operasional dalam penafsiran Al-Qur`an yang kemudian disusun menjadi kaidah-kaidah tafsir.

Khalid Utsman as-Sabt menyebutkan, bahwa yang menjadi tolak ukur tafsir itu dianggap benar adalah jika ada konsistensi logis dengan proposisi yang diterapkan sebelumnya.<sup>137</sup>

Berdasarkan pada penjelasan-penjelasan sebelumnya disimpulkan beberapa landasan teori dalam menilai validitas sebuah tafsir dalam teori kaedah tafsir yang dirincikan sebagai berikut:

1. Dari sisi kebahasaan, seorang mufasir harus memahami bahasa Arab dengan berbagai bidangnya karena bahasa Al-Qur`an menggunakan bahasa tersebut.

2. Dari sisi ilmu keilmuan seorang mufasir selain ia harus memiliki pengetahuan tentang bahasa Arab dalam berbagai bidangnya, ia juga harus memahami ilmu Al-Qur`an, hadis-hadis Nabi, *ushûl fiqh*, prinsip-prinsip pokok keagamaan dan disiplin ilmu yang menjadi materi bahasan ayat, juga harus menyelami pengetahuan tentang perubahan sosial dan perkembangan ilmu pengetahuan.

---

<sup>134</sup> Abdurrahman as-Sa`diy, *Qawâ'id Hîsan fî Tafshîr Al-Qur`ân*, ..., hal. 60.

<sup>135</sup> Az-Zarkasyiy, *al-Burhân fî 'Ulûm Al-Qur`ân*, Beirut: Dar al-Ma'arif, 1972, jilid 1 hal. 173.

<sup>136</sup> M Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur`an*, ..., hal. 18.

<sup>137</sup> Khalid Ustman as-Sabt, *Qawâ'id at-Tafshîr, Jam'an wa Dirâsatan*, ..., hal. 794

3. Dari sisi keyakinan, seorang mufasir harus berakidah yang benar, meyakini bahwa dalam Al-Qur`an tidak ada pertentangan antara ayat dengan ayat.

4. Dari sisi konten penafsiran, seorang mufasir harus menafsirkan ayat dengan penjelasan yang jelas dan tidak menimbulkan keraguan orang yang membaca tafsirnya atau membuat pembaca salah dalam memahami kandungan Al-Qur`an.

5. Dari sisi metode, ada konsistensi logis dengan metode yang diterapkan sebelumnya. Dalam hal ini mufasir tidak membuat metode yang bertolak belakang dengan metode yang telah diterapkan para ulama.

## B. Konsep Tafsir Mukhtasar

Pembahasan tentang konsep tafsir mukhtasar mencakup dua pembahasan utama yaitu; hakikat tafsir mukhtasar dan paradigma tafsir mukhtasar. Pada pembahasan hakikat tafsir mukhtasar, peneliti membahas definisi tafsir mukhtasar, sinonim dari ikhtisar, sejarah dan belakang perkembangan tafsir mukhtasar, sumber tafsir mukhtasar, metode tafsir mukhtasar, validitas tafsir mukhtasar yang peneliti rincikan sebagai berikut ini.

### 1. Hakikat Tafsir Mukhtasar

Kecendrungan ulama dalam menulis ilmu cukup beragam, diantara mereka ada yang menulis *matan*, *syarh*, *hâsiyah*, *taqrîr*, *tahmîsy*, *tazîl*, *ikhtishâr*.<sup>138</sup> *Matan* adalah inti dari pembahasan dan penjelasan dari *matan* ini disebut tafsir dari *matan* atau diistilahkan dengan *syarh*.<sup>139</sup> Kecendrungan penulisan dalam bentuk *matan* ini berkembang pesat pada zaman *muta`akhkhirîn*. Adapun *syarh* sudah muncul dari awal kecendrungan penulisan berbagai karya-karya ulama baik dalam tafsir dan ilmu-ilmu lainnya.

*Syarh* didefinisikan ulama sebagai penjelasan dari *matan*. Apabila terdapat kata-kata pada *matan* yang sulit untuk dipahami, maka disinilah perlunya penjelasan dari *matan* tersebut.<sup>140</sup> Kemudian jika ada

---

<sup>138</sup> Ali Sa`id al-`Amriy, *al-Ikhtshâr fi at-Tafsîr Dirâsat at-Tathbîqiyyah `ala Mukhtasharai Ibn Abî Zamanain li Tafsîr Yahya Ibn Sallâm wa al-Baghawiy li Tafsîr ats-Tsa`labiy*, ..., hal. 21.

<sup>139</sup> Hasan Sa`id al-Karomiy, *al-Hâdiy ila Lughat al-`Arab*, Beirut: Dar Lubnan, jilid 4, 1412, hal. 155.

<sup>140</sup> Hasan Sa`id al-Karomiy, *al-Hâdiy ila Lughat al-`Arab*, jilid 3, ..., hal. 447.



tambahan-tambahan dari *syarh*, maka catatan-catatan tambahan tersebut biasanya ditulis pada sisi *syarh* atau bagian bawahnya, maka catatan ini diistilahkan dengan *hâsyiyah*.<sup>141</sup> Sebagaimana didefinisikan oleh Ibnu Mazhur dalam *Lisân al-'Arab*: "*Hâsyiyah kulli sya'I huwa jânibuhu aw tharfuhu* (yang dimaksud dengan *hâsyiyah* adalah pinggiran atau tepi sesuatu).<sup>142</sup>

Setelah *hâsyiyah*, ada ulama yang memberikan komentar terhadap *hâsyiyah* baik sebagai yang setuju atau yang menolak, maka ini disitilahkan dengan *taqrîr*.<sup>143</sup> Sebagain ulama ada yang menulis komentar-komentar (*ta'liq*) atau catatan-catatan terhadap penjelasan suatu kitab, lalu ditulis di bagian bawah, maka ini dinamakan dengan *tahmîsy*.<sup>144</sup> Kemudian ada tulisan kesimpulan yang ditulis di akhir bab, ini diistilahkan dengan *tazyîl*.<sup>145</sup>

Ada juga diantara ulama yang menulis kitab dengan mengumpulkan informasi-informasi lengkap tentang suatu tema yang dibahas, maka ini diistilahkan dengan *mausû'ah*.<sup>146</sup> Selain metode-metode di atas, ada ulama yang menulis kitab dengan bentuk ikhtisar. Penjelasan tentang ikhtisar ini akan menjadi poin utama yang dibahas dalam penelitian ini.

#### a. Definisi Tafsir Mukhtasar

Definisi mukhtasar secara etimologi merupakan isim *maf'ûl* dari *ikhtashara*<sup>147</sup>. Yang dimaksud dengan *ikhtishâr al-kalâm* adalah *îjâzuhu* yang artinya mempersingkat pengungkapan. Adapun untuk mempersingkat ungkapan yaitu dengan cara membuang ungkapan-ungkapan yang tidak diperlukan dalam sebuah kalimat dan mencukupkan pengungkapan pada sesuatu yang menunjukkan arti ungkapan tersebut.<sup>148</sup> Maka dalam pengertian ini *ikhtishâr* merupakan sinonim dari kata *al-îjâz* yang artinya mempersingkat.

Sebagian ahli bahasa membedakan antara kata *ikhtishâr* dengan kata *îjâz*. Sebagaimana disebutkan dalam kitab *tâj al'Arûs*

<sup>141</sup> Hasan Sa'id al-Karomiy, *al-Hâdiy ila Lughat al-'Arab*, jilid 1, ..., hal. 155.

<sup>142</sup> Ibnu Manzhur, *Lisân al-'Arab*, jilid ke-3, ..., hal. 194.

<sup>143</sup> Ibnu Manzhur, *Lisân al-'Arab*, jilid ke-11, ..., hal.97.

<sup>144</sup> Muhammad Abu al-Faidh az-Zabidiy, *Tâj al-'Arûs*, t.tp: Dar al-Hidayah, t.th, jilid 9, hal. 232.

<sup>145</sup> Hasan Sa'id al-Karomiy, *al-Hâdiy ila Lughat al-'Arab*, jilid 2, ..., hal. 110.

<sup>146</sup> Hasan Sa'id al-Karomiy, *al-Hâdiy ila Lughat al-'Arab*, jilid 4, ..., hal. 484.

<sup>147</sup> Mu'jam al-Ma'anîy, "mukhtashar", dalam *al-Ma'any.com/ar/dict/ar-ar/مختصر*. Diakses 20 Oktober 2020.

<sup>148</sup> Ibnu Manzhur, *Lisân al-'Arab-khashara*, Beirut: Dar Shadir, t.th, jilid 4, hal. 109.

bahwa *ijâz* adalah kata yang berarti melepaskan makna dengan ungkapan yang singkat tanpa harus sesuai dengan ungkapan aslinya. Sementara *ikhtishâr* adalah menyederhanakan ungkapan dari ungkapan yang panjang dengan tetap menjaga makna aslinya.<sup>149</sup> Kitab *Mughniy al-Muhtâj* mendefinisikannya sebagai ungkapan yang sedikit lafaznya tapi luas maknanya.<sup>150</sup>

Demikianlah definisi dari *ikhtishâr* secara bahasa, adapun secara istilah makna kata ikhtisar hampir sama maksudnya dengan arti secara bahasa yaitu seputar pengungkapan yang lebih sederhana atau pemangkasan kalimat dari kalimat yang panjang menjadi kalimat yang pendek dan ringkas.

Kata ikhtisar disinonimkan dengan kata *iqtishâr* dan didefinisikan sebagai sesuatu yang menunjukkan kepada tujuan dengan menghapus sebagian ungkapan atau menyembunyi ungkapan tersebut dengan tujuan untuk mempersingkat kata dan mendekatkan pemahaman terhadap makna.<sup>151</sup> Sebagaimana disebutkan dalam kitab *al-isyârah ilâ al-ijâz*.

Kata mukhtasar dalam kitab *Fath al-Mu'in* didefinisikan sebagai ungkapan yang singkat namun luas maknanya.<sup>152</sup> Penafsiran terhadap kata mukhtasar cukup beragam dalam pengungkapannya namun masih dalam maksud yang berdekatan. Ada pula yang mendefinisikan bahwa mukhtasar adalah *ruddu al-kalâm ilâ qalîlihi ma'â istifâ' ma'nâ wa tahshîlihi* (mengembalikan kalimat menjadi kalimat yang singkat dan padat makna).<sup>153</sup>

Ikhtisar juga didefinisikan dengan arti *al-iqlâl bilâ khilâl* (mempersingkat tanpa mengurangi maksud), *taksîr al-ma'âniy ma'a taqlîl al ma'âniy* (memperluas makna dengan sedikit kata), *hazf al-fudhûl ma'a istifâ' al-ushûl* (menghapus yang berlebihan dan mencukupkan dengan yang pokok saja), *taqlîl al-mustaksir wa dhammu al-muntatsir* (mengurangi yang banyak dan memasukkan yang populer saja).<sup>154</sup>

<sup>149</sup> Muhammad Abu al-Faidh az-Zabidiy, *Tâj al-'Arûs*, jilid 11, ..., hal. 173.

<sup>150</sup> Syamsudin asy-Syarbiniy, *Mughniy al-Muhtâj*, t.tp: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1994, hal. 101

<sup>151</sup> Azuddin Abdul Aziz Abdus Salam, *al-Isyârah ila al-Îjâz*, Damaskus: Dar al-Fikr, 1333 H, hal. 11.

<sup>152</sup> Ahmad Zainuddin Abd Azizal-Fannaniy, *Fath al-Mu'in*, Beirut: Dar Ibn Jauziy, 2004, hal.34

<sup>153</sup> Utsman Syatha al-Bakariy, *Hâsiyah I'ânah ath-Thâlibîn ma'a Halli Alfâzh Fath al-Mu'in*, Halab: Dar Ihya' Kutub al-'Arabiyah, Jilid 1, 1300, hal. 13

<sup>154</sup> Utsman Syatha al-Bakariy, *Hâsiyah I'ânah ath-Thâlibîn ma'a Halli Alfâzh Fath al-Mu'in*, Jilid 1, ..., hal. 13

Jika dikorelasikan dengan bahasa Indonesia, asal kata mukhtasar berasal dari bahasa Arab namun telah menjadi kata serapan ke dalam dalam kamus bahasa Indonesia dan secara makna artinya sama yaitu ringkasan; ikhtisar; yang dipersingkat.<sup>155</sup>

Dari uraian kata tafsir dan kata ikhtisar dapat dipahami bahwa yang dimaksud dengan tafsir mukhtasar itu adalah upaya dalam menjelaskan atau menyingkap makna-makna yang terkandung di dalam ayat-ayat Al-Qur`an dengan ‘*ibârah* (ungkapan) yang sederhana dan ringkas atau meringkas (*hazf*) penjelasan di luar maksud ayat pada tafsir yang sudah ada untuk memudahkan pembaca dalam memahami kandungan Al-Qur`an.

Standarisasi untuk menentukan suatu tafsir merupakan bagian dari tafsir mukhtasar ditentukan dengan tiga cara; pertama dengan melihat kuantitas sebuah tafsir yaitu kuantitas tafsir mukhtasar, tidak kurang dari satu kali lipat Al-Qur`an dan tidak lebih dari dua kali lipat Al-Qur`an. Sebagaimana dalam pernyataan Imam al-Ghazaliy (w.505 H) yang mengatakan: “Apapun jenis ilmu pasti mempunyai *ikhtishâr*, *iqtishâd* dan *istiqshâ`*. Adapun ikhtisar dalam tafsir, kadarnya hingga satu kali lipat dari Al-Qur`an tersebut, sebagai contoh karangan al-Wahidiy dalam kitab *Wajiznya*. Adapun tafsir *iqtishâd* adalah yang kadarnya hingga tiga kali lipat dari Al-Qur`an seperti karya al-Wahidiy dalam tafsir al-Wasitnya. Adapun *istiqshâ`* adalah yang kadarnya sangat melebihi dan tidak dapat ditakar sepanjang umur.”<sup>156</sup>

Pembatasan makna yang dipaparkan al-Ghazaliy ini dipahami, bahwa kadar tafsir mukhtasar tidak lebih dari satu kali lipat ayat Al-Qur`an. Jika demikian bagaimana dengan yang kadar tafsir yang mencapai hingga dua kali lipat Al-Qur`an. Apakah termasuk tafsir mukhtasar atau tafsir *wasîth*? Berdasarkan kadar yang ditetapkan oleh al-Ghazaliy terdahulu dapat dipahami bahwa kadar minimal tafsir mukhtasar adalah tidak kurang dari satu kali lipat Al-Qur`an dan tidak lebih dari dua kali lipat Al-Qur`an karena kategori tafsir *al-washîth* sudah tiga kali lipat dari kadar Al-Qur`an.

Berdasarkan penjelasan al-Ghazaliy ini dapat disimpulkan 3 jenis tafsir mukhtasar; pertama, mukhtasar *wajîz* yaitu mukhtasar yang jumlah jilidnya tidak lebih dari satu kali lipat Al-Qur`an. Contoh *al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-‘Azîz* dan *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`an al-Karîm*. Kedua, mukhtasar *wasîth* yaitu tafsir

---

<sup>155</sup> Kamus Besar Bahasa Indonesia, “Mukhtashar” dalam <https://kbbi.web.id/mukhtasar>, diakses 27 Mei 2020.

<sup>156</sup> Abu Hamid Muhammad al-Ghazaliy, *Ihyâ` Ulûm ad-Dîn*, Beirut: Dar Ibn Jauziy, 2005, jilid 1 hal. 40-50

mukhtasar yang jumlahnya kurang dari dua kali lipat Al-Qur'an. Contoh tafsir *al-Jalâlain*. Ketiga, mukhtasar *jâmi'* yaitu mukhtasar yang jilidnya dua kali lipat Al-Qur'an, contoh '*Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfizh Ibn Katsîr*.

Kedua; dilihat dari sisi konten tafsir, dimana tafsir mukhtasar menafsirkan Al-Qur'an dengan bahasa yang sederhana dan mudah serta fokus pada makna kandungan Al-Qur'an tanpa membahas kajian-kajian yang meluas dalam kebahasaan, perbedaan ulama dalam hukum-hukum fikih dan lain sebagainya. Maka dari kategori ini, tafsir yang memaparkan makna *mufradât* dalam Al-Qur'an, tidak tergolong bagian dari tafsir mukhtasar.

Tafsir *mufradât* tidak termasuk bagian dari tafsir mukhtasar adalah karena tafsir ini hanya memaparkan makna *mufradât* kata demi kata dari Al-Qur'an, tidak dengan kalimat yang sempurna melainkan hanya mengartikan lafaz-lafaz yang terdapat dalam Al-Qur'an saja, sementara penafsiran menjelaskan ayat dengan kalimat yang sempurna secara kaedah bahasa. Adapun kitab-kitab tafsir yang menggunakan istilah *tahzîb*, *talkhîsh*, *intiqâ'* dan *istishfâ'*, *îjâz*, *taisîr*, '*umdah* merupakan bagian dari tafsir mukhtasar karena semua istilah tersebut sinonim dari *ikhtishâr* bermakna sama yaitu mempersingkat atau menyederhanakan penjelasan.

Ketiga, dilihat dari sisi kesepakatan para ulama dalam penetapannya. Contoh *Tafsir al-Jalâlain*, tafsir ini menurut ulama adalah kategori tafsir *mukhtasar* karena penjelasan tafsirnya yang singkat.

## b. Sinonim Ikhtisar

Kata ikhtisar memiliki sinonim cukup beragam diantaranya *tahzîb*, *talkhîsh*, *intiqâ'* dan *istishfâ'*, *îjâz*, '*umdat* dan *taisîr*. Makna bahasa "*tahzîb*" adalah "*tanqiyah/tathhîr*" (membersihkan). Barangkali pengarang memaksudkan kitabnya sebagai kitab yang berisi inti-inti penting pembahasan yang bersih/bebas dari pembahasan yang tidak perlu. Disebutkan dalam *Lisân al-'Arab* bahwa kata *tahzîb* lebih dekat maknanya pada kata *tanqiyah* (membersihkan). Apabila disebutkan "*hazzaba asy-Syai' yahzibuhu hazban*" artinya *naqqâhu wa akhlashahu* (membersihkannya). Bisa diartikan dengan *ashlahahu* (memperbaikinya).<sup>157</sup>

Kata *tahzîb* yang dimaksudkan oleh para penulis adalah upaya untuk membersihkan suatu buku atau memperbaikinya dan

---

<sup>157</sup> Ibnu Manzhur, *Lisân al-'Arab*, Beirut: Dar Shadir, t.th, jilid 15, hal. 53.

menghapus pembahasan yang tidak diperlukan. Maka antara kata *ikhtishâr* dan kata *tahzîb* disini memiliki kesamaan karena *ikhtishâr* juga berarti mempersingkat isi buku dan menghapus hal-hal yang tidak diperlukan di dalamnya. Contoh kitab yang berjudul *Tahzîb at-Tahzîb* yang dikarang oleh Ibnu Hajar al-Asyqalaniy merupakan ringkasan dari kitab *Tahzîb al-Kamâl*.

Ikhtisar juga disinonimkan dengan *talkhîsh* yang jika dibawakan ke buku berarti *ikhtishâr madhmûnahu* (meringkas kandungan buku tersebut).<sup>158</sup> Contoh kitab *Talkhîsh al-Miftâh fî al-Ma'âniy wa al-Bayân* karya syekh Jalaluddin al-Qazwiniy asy-Syafi'iy (w.1338 H). Kata ini lebih sering digunakan dalam kitab-kitab *nahwu*. Contoh dalam tafsir adalah *at-Talkhîsh fî Tafsîr Al-Qur'an al-'Azhîm* karya al-Kawasyiy (w.680 H).

Adapun makna *intiqâ'* didefinisikan dengan *ikhtiyâr* (pilihan)<sup>159</sup>. Ungkapan ini sering digunakan oleh para ahli hadis ketika mereka tidak mendengar semua hadis dari guru mereka, maka mereka memilih hadis-hadis tertentu saja seperti hadis-hadis yang sanadnya lebih dekat kepada Rasulullah atau hadis-hadis yang sah sah saja atau hadis-hadis pilihan yang tidak mereka riwayatkan dari guru yang lain dan lain sebagainya.<sup>160</sup> Contohnya adalah tafsir yang dikarang oleh Musa'id Sulaiman ath-Tayyâr yang berjudul *al-Muntaqâ fî Tafsîr Al-Qur'an al-Karîm*.

Sinonim lainnya dari kata ikhtisar adalah *istishfâ'* yang berarti *khallasha wa khayyara* (meringkas dan memilih).<sup>161</sup> Kata ini digunakan dalam Al-Qur'an seperti dalam QS. Al-Hajj/22:75 yang menunjukkan arti pilihan. Contoh lainnya dalam surat al-Baqarah/2:247 yang menunjukkan arti sebagai keistimewaan. Selain ini, makna *ishtifa'* juga digunakan dalam Al-Qur'an dan menunjukkan arti pensucian seperti terdapat dalam surat Ali Imran/3:42. Contoh kitab yang berjudul *al-Ishtifâ' min Sîrah al-Mushthafâ* karangan Abd al-Aziz Ibrahim al-'Umariy yang merupakan ringkasan dari buku *Rasûlullah wa Khâtam an-Nabiyîn; ad-Dîn wa ad-Daulah*.

Diantara kata lain yang sering digunakan dalam judul-judul tafsir mukhtsar adalah *al-wajîz*. Kata *wajîz* berarti *ikhtashara* (meringkas). Dalam istilah tafsir kata ikhtisar atau mukhtasar dan

<sup>158</sup> Jubran Mas'ud, *Mu'jam ar-Râid*, Beirut: Dar al'Ilmi li al-Malayin: cet. Ke-7 1992, hal. 31.

<sup>159</sup> Jubran Mas'ud, *Mu'jam ar-Râid*, ..., hal. 134.

<sup>160</sup> Majles alukah, "Ma'na al-Intiqâ'", dalam <https://majles.alukah.net/t63510>. Diakses 31 Oktober 2020.

*wajîz* lebih sering digunakan dari pada kata lain. Contoh *al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-Azîz* karya al-Wahidiy (w. 468 H).

Berikutnya sinonim kata ikhtisar dalam kitab-kitab ringkasan adalah kata *taisîr* yang sering dipopulerkan dengan *Tafsîr al-Muyassar*. *Al-Muyassar* berarti yang dimudah, tafsir yang populer dengan menggunakan istilah *al-Muyassar* adalah *Tafsîr al-Muyassar* oleh ‘A`idh al-Qarniy dan *Tafsîr al-Muyassar* karya Tim Ulama.

Kata ‘*umdah* juga merupakan sinonim dari kata *ikhtishâr* yang jika di-*idhâfah*-kan ke dalam kalimat berarti *mâ lâ yashihhu hazfahu*<sup>162</sup> (sesuatu yang yang tidak boleh dihapus lagi). Sebagai contoh adalah kitab tafsir yang akan diteliti oleh penulis yang berjudul ‘*Umdat at-Tafsîr* karya Ahmad Syakir yang meringkas tafsir Ibnu Katsir.

### c. Sejarah dan Latar Belakang Perkembangan Tafsir Mukhtasar

Imam adz-Dzahabiy (w.1397 H) mengemukakan bahwa zaman kodifikasi tafsir itu dimulai pada periode ketiga Hijriyah. Periode ini dimulai di akhir pemerintahan Bani Umayyah dan awal masa pemerintahan Bani ‘Abbasiyah. Demikianlah tafsir berkembang dan kitab-kitab yang dikarang mulai menampakkan aliran-aliran yang berbeda-beda. Istilah-istilah ilmiah mulai terbakukan di dalam ungkapan-ungkapan Al-Qur`an.<sup>163</sup> Secara global, sebagian ahli tafsir membagi periodisasi penafsiran Al-Qur`an ke dalam tiga fase: periode *mutaqaddimîn* (abad 1-4 H), periode *muta`akhhirîn* (abad 4-12H), dan periode modern (abad 13 H-sekarang).

Yang dimaksud zaman *mutaqaddimîn* disini ialah zaman para penulis tafsir Al-Qur`an gelombang pertama, generasi ini telah memisahkan tafsir dan hadis dari pada zaman sebelumnya sesuai dalam *Shahîh Bukhariy* yang terdapat pada pembahasan tafsir. Periode ini mulai dari akhir zaman *tâbi` at-tâbi`in* sampai akhir pemerintahan dinasti ‘Abbasiyah, 150 H/782M sampai tahun 656 H/1258 M atau mulai abad II sampai abad VII H. Periode *muta`akhhirîn* dimulai sejak jatuhnya Baghdad pada tahun 656 H/1258M sampai timbulnya gerakan kebangkitan Islam pada 1286 H/1888M atau dari abad VII sampai XIII H.

Lebih lanjut dijelaskan oleh adz-Dzahabiy, diantara karya tafsir pemula yang sampai ke tangan generasi sekarang dan ditulis oleh pengarangnya sendiri adalah kitab *al-Wujûh wa an-Nazâir*

<sup>162</sup> Jubran Mas`ud, *Mu`jam ar-Râid*, ..., hal. 564.

<sup>163</sup> Muhammad Husein adz-Dzahabiy, *at-Tafsîr wa al-Mufasirûn*, ..., hal. 140.

karya Muqatil Sulaiman al-Balkhiy (w.150 H) seorang *tâbi'-tâbi'in*. Di dalam karya tafsirnya tersebut Muqatil menyebutkan beberapa orang mufasir dari kalangan *tabi'in* seperti Sa'id ibn Jubair (w.95 H), Mujahid ibn Jabr (w.104 H) dan adh-Dhahak ibn Muzahim (w.102 H). Sa'id ibn Jubair dan Mujahid ibn Jabr adalah murid langsung dari Abdullah ibn 'Abbas (w.68 H).<sup>164</sup>

Az-Zarqaniy menjelaskan, sejak dari abad pertama sampai abad ketiga Hijriyah, dari berbagai kitab tafsir Al-Qur'an belum ada yang memuat tafsir Al-Qur'an secara utuh. Penafsiran Al-Qur'an secara keseluruhan baru bermula pada abad IV hijriyah. Ini pertama kalinya dipelopori oleh Ibnu Jarir ath-Thabariy (w.310 H) yang menulis *Jâmi' al-Bayân fî Tafsîr Al-Qur`ân*.<sup>165</sup>

Imam ath-Thabariy mengumpulkan berita dari para pendahulunya yang berkaitan dengan Al-Qur'an. Beliau menggunakan sumber *isnâd* untuk menafsirkan Al-Qur'an dengan tujuan agar penafsiran tetap bersandar kepada penafsiran yang dapat dipertanggung jawabkan. Imam ath-Thabariy dalam menafsirkan Al-Qur'an berupaya mengumpulkan berbagai hadis, pernyataan para sahabat dan *tâbi'-tâbi'in* dengan menyebutkan riwayat dan sanadnya walaupun banyak dari riwayat dan sanad tersebut tidak sahih. Akan tetapi hal tersebut menurut az-Zarqaniy tidak mengurangi nilai ilmiah tafsir ath-Thabariy, justru dengan menyebut riwayat dan sanad beliau menyerahkan kepada pembaca untuk menilai kekuatan sebuah hadis dan riwayat yang beliau sebutkan dalam tafsirnya.<sup>166</sup>

Berbagai penekanan pendekatan lainnya ketika menafsirkan Al-Qur'an adalah penekanan dari aspek bahasa diantaranya dilakukan oleh az-Zajaj dalam tafsirnya *Ma'âniy Al-Qur`ân*, begitu juga dengan al-Wahidiy dan Abu Hayyan Muhammad ibn Yusuf al-Andalusiy dalam tafsirnya *al-Bahr al-Muhîth*. Dari penekanan pendekatan sisi teologi ditulis oleh az-Zamakhshariy dengan kitabnya *al-Kasysyâf*, Fakhrudin ar-Raziy dalam kitabnya *Mafâtiḥ al-Ghaib* dan al-Baidhawiy dengan kitabnya *Anwâr at-Tanzîl wa Asrâr at-Ta'wîl*. Penekanan terhadap aspek hukum ditulis oleh al-Jashshash dengan karyanya *Aḥkâm Al-Qur`ân*, Ibnu 'Arabiy, dan al-Qurthubiy dengan karyanya *al-Jâmi' li Aḥkâm Al-Qur`ân*.<sup>167</sup>

<sup>164</sup> Muhammad Husein adz-Dzahabiy, *at-Tafsîr wa al-Mufasirûn*, ..., hal 108.

<sup>165</sup> Muhammad Abd al-'Azhim az-Zarqaniy, *Manâhil al-Irfân fî Ulûm Al-Qur`ân*, Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1996, hal. 33

<sup>166</sup> Muhammad Abd al-'Azhim Az-Zarqaniy, *Manâhil al-Irfân fî Ulûm Al-Qur`ân*, ..., hal. 33

<sup>167</sup> Muhammad Abd al-'Azhim Az-Zarqaniy, *Manâhil al-Irfân fî Ulûm Al-Qur`ân*, ..., hal. 33

Kemudian pada ke-4 berawal kecendrungan terhadap tafsir mukhtasar.

Perkembangan tafsir mukhtasar sudah dimulai pada masa *mutaqaddimîn* yang dipelopori oleh Ibnu Abi Zamanain al-Albiriyy (w.399 H). Maka dengan ini keberadaan tafsir mukhtasar sudah terlacak pada abad ke-4 H dengan nama kitab *Tafsîr Al-Qur'ân al-Azîz*. Tafsir ini satu masa dengan kemunculan tafsir karya ath-Thabariyy. Kemudian pada abad ke-5 H al-Wahidiyy menciptakan karya tafsir mukhtasar dengan judul "*al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-'Azîz*" pada abad ke 5 H. Pada abad ini juga terdapat karya tafsir mukhtasar yang meringkas tafsir ath-Thabariyy ditulis oleh at-Tujaibiy (w.419 H) dengan judul kitab *al-Mukhtashar min Tafsîr ath-Thabariyy*.

Metode tafsir ini terus berkembang pada abad-abad berikutnya hingga abad kontemporer. Pada abad ke-<sup>6</sup> H terdapat tafsir mukhtasar yang ditulis oleh Izzi Abd as-Salam (w.660 H) dengan judul kitab *Tafsîr Al-Qur'ân Ikhtishâr an-Nukat* yang meringkas tafsir al-Mawardiyy. Tafsir mukhtasar lainnya yang ditulis pada abad ke - 6 H adalah *an-Nahr al-Mâd* karya Abi Hayyan al-Andalusiy (w.635 H) yang meringkas tafsir *al-Bahr al-Muḥith*. Kemudian pada abad ke-7 H terdapat karya tafsir mukhtasar yang cukup termasyhur yaitu *Tafsîr al-Jalâlain* yang ditulis oleh Jalaluddin al-Mahalliy (w.864 H) dan Jalaluddin as-Sayuthiy (w. 911 H)

Adapun karya tafsir *mukhtashar* abad kontemporer yang cukup termasyhur adalah kitab *'Umdat at-Tafsîr* yang ditulis oleh Ahmad Syakir pada tahun 1376 H/ 1956 M dan merupakan ringkasan dari tafsir Ibnu Katsir. Kemudian pada tahun 1960/1381 H kumpulan ulama tafsir juga menulis *at-Tafsîr al-Muyassar* dengan metode *ibtidâ'*. Selanjutnya pada tahun 1422 H, terbit kitab *at-Tafsîr al-Muyassar* yang ditulis oleh 'A'idh al-Qarniy dan karya-karya tafsir lainnya. Tafsir mukhtasar yang termasyhur pada saat ini adalah kitab *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur'ân al-Karîm* yang ditulis oleh *Jamâ'ah min Ulamâ' at-Tafsîr* dan kitab inilah yang akan menjadi pembahasan dalam penelitian ini.

Dari hasil pengamatan peneliti terhadap perkembangan tafsir mukhtasar dari zaman klasik hingga zaman kontemporer, ditarik kesimpulan bahwa latar belakang adanya tafsir mukhtasar sebagai berikut:

Secara umum ada tiga latar belakang munculnya tafsir mukhtasar. Pertama, kecendrungan untuk mencari tafsir yang lebih mudah dan ringkas dan kecendrungan ini ada pada setiap zaman. Sebagaimana pengakuan Al-Wahidiyy sebagai salah seorang pemula



dalam menciptakan karya tafsir mukhtasar menyatakan bahwa alasan utama menciptakan karya tafsir mukhtasar tersebut adalah untuk memudahkan umat pada zamannya memahami Al-Qur`an sehingga beliau menuliskan satu pendapat saja dalam penafsiran yaitu pendapat Ibnu ‘Abbas.<sup>168</sup> Maka ditulislah mukhtasar ini dalam satu jilid saja. Kitab ini ditulis dengan ungkapan yang mudah dipahami untuk umat Islam pada masa itu dan fokus pada satu pendapat tanpa perdebatan dalam menafsiran ayat.

Kedua, perbedaan zaman mempengaruhi metodologi penulisan tafsir. Ketika zaman klasik dibutuhkan tafsir yang menjelaskan silsilah sanad misalnya, hal itu disebabkan karena penafsiran bersanad pada masa itu sangat diperlukan karena banyaknya riwayat-riwayat palsu terhadap hadis-hadis nabi. Kondisi ini dirasa perlu menyebutkan kedudukan sebuah riwayat yang disampaikan sehingga penafsiran pada masa itu sangatlah meluas.

Perluasan pembahasan terkadang juga disebabkan oleh banyaknya pengulangan penjelasan sehingga penafsiran menjadi sangatlah panjang. Sebagaimana diakui oleh Ibnu Abi Zamanain dalam meringkas tafsir Yahya Ibn Sallam: “Aku membaca tafsir Yahya ibn Sallam (w.200 H) dan aku dapati banyak pengulangan penjelasan dalam tafsirnya dan juga pengulangan hadis, maka inilah penyebab panjangnya penafsiran Yahya ibn Sallam.”<sup>169</sup>

Ketiga, perbedaan bahasa. Bahasa setiap zaman berkembang. Setiap zaman akan mudah memahami bahasa yang berkembang pada zamannya. Maka dalam hal, walaupun ada tafsir mukhtasar pada zaman tertentu, namun belum tentu cocok dengan bahasa umat yang hidup pada zaman setelahnya. Sebagaimana disebutkan oleh Ibnu Muhammad al-Mukhtar asy-Syanqithiy: “Diantara kendala yang dihadapi oleh umat dalam memahami kandungan Al-Qur`an adalah karena penafsiran yang terlalu panjang dengan istilah-istilah dan penggunaan bahasa serta ungkapan yang kurang dimengerti oleh sebagian orang disebabkan keberagaman tingkat keilmuan yang mereka miliki, sementara tujuan dari tafsir adalah untuk mendekatkan pemahaman kandungan Al-Qur`an yang dapat

---

<sup>168</sup> Abu al-Hasan Ali Ahmad al-Wahidiy, *al-Wajîz fi Tafsîr al-Kitâb al-Azîz*, Beirut: Dar al-Qalam, 1415, hal. 85.

<sup>169</sup> Ali Sa'id al-'Amriy, *al-Ikhtshâr fi at-Tafsîr Dirâsat at-Tathbîqiyyah 'ala Mukhtasharai Ibn Abî Zamanain li Tafsîr Yahya Ibn Sallâm wa al-Baghawiy li Tafsîr ats-Tsa'labiy, ...*, hal. 56.

dipahami oleh umat sesuai dengan bahasa yang mudah mereka pahami.”<sup>170</sup>

Keempat, perbaiki penafsiran. Kesalahan-kesalahan penafsiran tidak jarang terjadi di kalangan ulama, seperti kesalahan dalam masalah akidah, pengambilan hukum, penukilan hadis-hadis palsu, kisah-kisah isra'iliyat dan lain sebagainya. Maka dengan adanya mukhtasar akan menjadi solusi untuk memperbaiki kesalahan pada penafsiran sebelumnya. Sebagai contoh tafsir al-Baghawiy yang mana tafsir tersebut adalah ringkasan dari tafsir ats-Tsa'labiy, tujuan al-Baghawiy adalah memperbaiki kesalahan-kesalahan yang terdapat dalam tafsir ats-Tsa'labiy tersebut.

#### d. Sumber Tafsir Mukhtasar

Tafsir mukhtasar jika dianalisa dari sisi sumber terdiri dari dua bentuk; tafsir mukhtasar *bi al-Ma'tsûr* dan tafsir mukhtasar *bi ar-ra`yi*. Jika tafsir mukhtasar *bi al-Ma'tsûr*, maka sumbernya merujuk kepada Al-Qur`an, sunnah, *qaul ash-shahâbah* yang bersambung riwayatnya kepada mufasir utama yaitu Nabi dan shahabat. Adapun jika tafsir mukhtasar *bi ar-ra`yi*, maka sumber penafsirannya lebih didominasi oleh pendapat mufasir yang menulis kitab tafsir mukhtasar dengan memperhatikan kaedah-kaedah yang berkaitan dengan tafsir *bi ar-ra`yi*.

Sumber utama tafsir mukhtasar *bi al-Ma'tsûr* selain sumber-sumber yang telah disebutkan sebelumnya adalah tafsir Induk. Yang dimaksud dengan tafsir induk adalah tafsir-tafsir besar yang akan diringkas oleh mufasir. Sebagian besar tafsir induk yang diringkas adalah tafsir besar yang cukup luas dalam pembahasannya. Tujuan dari meringkas tafsir-tafsir besar ini untuk memudahkan pembaca dalam memahami kandungan yang terdapat pada tafsir tersebut.

Berikut diantara tafsir yang paling banyak diringkas oleh ulama adalah tafsir ath-Thabariy, tafsir Ibnu Katsir, tafsir al-Qurthubiy, tafsir asy-Syaukaniy dan tafsir-tafsir lainnya yang diringkas oleh mufasir setelahnya dengan nuansa tafsir yang beragam. Yang dimaksud dengan nuansa tafsir di sini adalah ruang dominan sebagai sudut pandang dari suatu karya tafsir. Misalnya nuansa kebahasaan, teologi, sosial-kemasyarakatan, dan seterusnya.<sup>171</sup>

---

<sup>170</sup> Muhammad ibn Muhammad al-Mukhtar asy-Syanqithiy, *et.al.*, *al-Mukhtashar fi Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm*, ..., hal. v.

<sup>171</sup> Islah Gusmian, *Khazah Tafsir Indonesia*, Bandung: LKiS, 2003, hal. 231.

Adz-Dzahabiy menjelaskan diantara arah dan nuansa tafsir yang berkembang dari awal penafsiran hingga abad kotemporer adalah nuansa *isnâd*, nuansa *lughawiy*, nuansa 'ilmiy, nuansa *târikh* dengan memasukkan kajian sejarah dalam penafsiran ayat seperti tafsir karya ats-Tsa'labiy. Tafsir dengan nuansa *ta`wil* yang menjelaskan ayat dengan pentakwilan-pentakwilan yang menyimpang seperti az-Zamaksyariy dalam *al-Kasysyâf*. Tafsir dengan nuansa *tasawwuf* atau yang dikenal dengan tafsir *isyâriy* seperti tafsir Ibnu 'Arabiy. Nuansa *al-Adab al-Ijtimâ'iy* seperti tafsir *al-Manâr*.<sup>172</sup>

### 1) Tafsir Induk dengan Nuansa *Isnâd*

Nuansa *isnâd* adalah nuansa tafsir yang menyebutkan sanad-sanad yang bersambung kepada Rasulullah SAW, sahabat, tabi'in, tabi' tabi'in. Model tafsir ini tergambar dalam tafsir ath-Thabariy kemudian diikuti oleh Ibnu Katsir, nuansa *aqâ'id* yang didominasi oleh kajian akidah *mazhabiyah* dalam tafsir.<sup>173</sup> Dalam contoh ini peneliti hanya menyebutkan beberapa contoh tafsir berikut:

#### a) *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wil Ayy Al-Qur`ân*

Kitab ini diberi nama oleh pengarangnya dengan judul *Jâmi' al Bayân 'an Ta'wil Ayy Al-Qur`ân* sering disebut pula dengan *Jâmi' al Bayân fî Tafsîr Al-Qur`ân Tafsîr ath-Thabariy* dan ada juga yang menyebutnya dengan *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wil Ayy Al-Qur`ân* (menggunakan *fî* bukan '*an*). Kitab ini menjadi referensi utama bagi para *mufasirîn* terutama penafsiran *bi an-naqliy* atau *bi ar-riwâyah*. Meskipun terkadang juga menjadi rujukan pada tafsir *bi ar-ra`yi* karena tafsir karya ath-Thabariy (w.310 H) ini juga mengandung *isthinbâth* yang merupakan hasil *ijtihâd* dari mufasir.

Dalam tafsir ini selain penjelasan Rasulullah SAW, pendapat shahabat, pendapat tabi'in menjadi dasar utama dalam penafsiran, ath-Thabariy juga mengupas secara detail analisa yang terperinci terhadap ayat yang ditafsirkan. Bahkan

---

<sup>172</sup> Muhammad Husein adz-Dzahabiy, *at-Tafsîr wa al-Mufasirûn*, jilid 1, ..., hal. 140-149.

<sup>173</sup> Muhammad Husein adz-Dzahabiy, *at-Tafsîr wa al-Mufasirûn*, jilid 1, ..., hal. 140.

tafsir ini juga menjadi pegangan utama para ulama dalam menganalisa suatu hukum dalam Al-Qur`an.

Adz-Dzahabiy mengungkapkan bahwa tafsir karya ath-Thabariy merupakan tafsir terdepan dari sisi zaman dan dari sisi keilmuan. Dikatakan terdepan dari sisi zaman karena tafsir ini merupakan tafsir pendahulu dari karya-karya tafsir lainnya. Dikatakan terdepan dari sisi keilmuan karena keistimewaan yang ada pada kitab tafsir ath-Thabariy dari kitab-kitab tafsir lainnya, baik dari sisi metodologi penafsiran dan dari sisi nilai serta kedudukannya.<sup>174</sup> Tafsir ath-Thabariy menjadi rujukan lahirnya tafsir Ibnu Katsir. Bahkan menurut adz-Dzahabiy tafsir Ibnu Katsir merupakan bentuk tafsir *bi al-ma'tsûr* kedua setelah tafsir ath-Thabariy.<sup>175</sup>

Tafsir ath-Thabariy menjadi tafsir induk dalam tafsir al-*Mukhtashar* disebabkan luasnya pembahasan dalam tafsir ini memuat tafsir Al-Qur`an secara keseluruhannya yaitu 30 juz yang dikemas dalam 15 jilid (terbitan Dar al Fikr Beirut 1984) dengan perincian jilid 1 (juz 1) jilid 2 (juz 2) jilid 3 (juz 3-4) jilid 4 (juz 5-6) jilid 5 (juz 7-8), jilid 6 (juz 9-10) jilid 7 (juz 11-12), jilid 8 (juz 13- 14), jilid 9 (juz 15-16), jilid 10 (juz 17-18), jilid 11 (juz 19-21), jilid 12 (juz 22-24) jilid 13 (juz 25-27) jilid 14 (juz 28-29) dan jilid 15 (juz 30).

Penyebab luasnya penafsiran ath-Thabariy ini adalah masuknya penjelasan-penjelasan di luar tafsir itu sendiri. Jika seseorang membaca tafsir ini, maka akan dilihat luasnya penjelasan ath-Thabariy dalam menafsirkan suatu ayat dalam *kitâbullah*. Seperti menjelaskan perbedaan pendapat ulama yang berkaitan dengan ayat, kemudian ia menafsirkan ayat tersebut dan mendukung penafsirannya dengan pendapat para sahabat dan tabi'in.

Ath-Thabariy tidak hanya mencukupkan kepada sekedar mengemukakan riwayat-riwayat saja, melainkan juga mengkonfrontir riwayat-riwayat tersebut satu sama lain dan mempertimbangkan mana yang paling kuat. Adakalanya ath-Thabariy juga menyetir syair-syair Arab, juga membahas segi-segi *i'râb* (infleksi kata), apabila yang demikian itu dianggap perlu. Ath-Thabariy juga terkadang meneliti hadis-hadis musnad yang dijadikan argumentasi. Kadang-kadang menolak sebuah hadis yang dijadikan *ta'wîl* bagi sebuah ayat karena

---

<sup>174</sup> Muhammad Husein adz-Dzahabiy, *at-Tafsîr wa al-Mufasirîn*, jilid 1, ..., hal. 209-210.

<sup>175</sup> Muhammad Husein adz-Dzahabiy, *at-Tafsîr wa al-Mufasirîn*, ..., hal. 244.

bertentangan hukum yang telah ditetapkan oleh para ahli fikih. Maka untuk memudahkan memahami kandungan tafsir tersebut, para ulama berlomba meringkasnya.

### b) *Tafsîr Al-Qur`ân al-‘Azhîm*

Tafsir ini ditulis oleh Ibnu Katsir yang dinamai dengan *Tafsîr Al-Qur`ân al-‘Azhîm* cukup banyak menjadi rujukan bagi para ulama tafsir terutama dalam hal tafsir *bi ar-riwâyah*. Ibnu Katsir dalam tafsirnya menuliskan sanad setiap hadis yang berkaitan dengan ayat, serta menjelaskan kedudukan sanad-sanad hadis untuk mengetahui kedudukan hadis dalam menafsirkan ayat-ayat tersebut sehingga menurut sebagian ulama tafsir ini merupakan tafsir terbaik. Tafsir ini menjadi rujukan bagi para ulama tafsir yang konsisten dalam menafsirkan Al-Qur`an *bi ar-riwâyah*. Tafsir ini merupakan tafsir induk dari *‘Umdat at-Tafsîr* yang akan menjadi tema pembahasan dalam penelitian ini.

## 2) Tafsir Induk dengan Nuansa *Lughawiy* (Gramatika)

Nuansa *lughawiy* adalah penafsiran yang didominasi dengan beragam kajian kebahasaan seperti *nahw* dengan menyebutkan beragam pendapat ahli *nahw* dalam ayat yang ditafsirkan seperti tafsir az-Zujaj, al-Wahidiy dalam tafsir *al-Basîth*, Abu Hayyan dalam *al-Bahru al-Muhîth*.<sup>176</sup>

### a) *Al-Kasyfu wa al-Bayân ‘an Tafsîr Al-Qur`ân*

Karya tafsir induk pendahulu yang menjadi tafsir rujukan adalah tafsir ats-Tsa’labiy yang dinamai dengan *al-Kasyfu wa al-Bayân ‘an Tafsîr Al-Qur`ân*. Nama lengkap penulis tafsir ini adalah Ahmad ibn Ibrahim ats-Tsa’labiy an-Naisaburiy (w.427 H).

Tsa’labiy dalam penafsirannya membahas secara ekstensif tentang gramatika dan fikih, ia mempunyai kegemaran bercerita dan memberikan informasi-informasi sehingga dari awal tafsirnya banyak sekali terdapat riwayat

---

<sup>176</sup> Muhammad Husein adz-Dzahabiy, *at-Tafsîr wa al-Mufasirûn*, jilid 1, ..., hal. 140.

isra`illiyat.<sup>177</sup> Inilah yang membuat tafsir ini menjadi sangat luas sekali membahas permasalahan-permasalahan di luar tafsir. Bahkan disebutkan oleh penulis sendiri, tafsir ini mencakup 14 permasalahan di dalamnya.

Diantaranya pembahasan *nahw* yang panjang berkaitan dengan ayat, meluas dalam pembahasan hukum-hukum fikih, meluas dalam membahas kisah-kisah dan pembahasan lainnya yang berkaitan dengan ayat. Inilah yang memicu lahirnya tafsir al-Baghawiy dimana menurut Ibnu Taimiyah tafsir al-Baghawiy adalah bentuk ringkas dari tafsir *Kasyfu wa al-Bayân ‘an Tafsîr Al-Qur`ân*.<sup>178</sup>

### b) *An-Nukat wa ‘Uyûn fî Ta`wîl Al-Qur`ân*

Tafsir ini ditulis oleh al-Mawardiyy (w.450 H) diberi nama dengan *an-Nukat wa ‘Uyûn fî Ta`wîl Al-Qur`ân*. Tafsir al-Mawardiyy ini termasuk tafsir singkat, yang mencakup ayat-ayat Al-Qur`an secara komplit dengan metode *bayâniyy* dan *adabiy* (metode interpretasi dan sastra). Al-Mawardiyy memperhatikan aspek-aspek bahasa sehingga beliau memaparkan asal-usul kata dan menjelaskan makna ayat dengan mengambil penjelasan dari peribahasa dan syair yang terkait, kemudian menghubungkannya dengan makna yang dikehendaki oleh ayat. Al-Mawardiyy dalam tafsirnya juga menghimpun berbagai pandangan dari ulama terdahulu dan terkini serta tidak lupa untuk memberikan penjelasan dan komentar pada semua ayat-ayat Al-Qur`an yang ditafsirkan.<sup>179</sup>

Tafsir ini pernah diterbitkan oleh penerbit Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, pada tahun 1412 H/1992 M, yang di-*tahqîq* oleh Sayyid Abd al-Maqshud ibn Abd ar-Rahim seluruhnya sebanyak 6 jilid. Pada tahun 1402 H/1982 M, tafsir ini pernah diterbitkan oleh Kementrian Wakaf Kuwait.

Menurut peneliti, faktor yang menjadikan tafsir karya al-Mawardiyy ini menjadi rujukan atau tafsir induk untuk diringkas bagi tafsir setelahnya baik untuk diringkas ataupun dianalisa adalah karena tafsir ini memberikan nuansa

---

<sup>177</sup>Thameem Ushama, *Methodologies of the Qur`anic Exegesis, Hasan Basri dan Amroeni (Penj.), Metodologi tafsir Al-Qur`an Kajian Kritis, Objektif & Komprehensif*, Jakarta: Riora Cipta, 2000, hal. 70.

<sup>178</sup> Muhammad Husein adz-Dzahabiy, *at-Tafsîr wa al-Mufasirûn, ...*, hal. 244.

<sup>179</sup> Sayyid Muhammad Ali Iyazyiy, *al-Mufasirûn Hayâtuhum wa Manhajuhum*, Teheran: Wizarat ast-Tsaqafah wa al-Irsyad al-Islam, 1313, hal. 726.

penafsiran dengan corak gramatika yang luas dalam mengkaji pembahasan ayat sehingga perlu untuk diringkas agar urgensi utama penafsiran sampai pada pembaca.

c) *Al-Kasysyâf*

Tafsir *al-Kasysyâf* merupakan rujukan dalam tafsir *bi ar-ra`yi*. Tafsir ini secara akidah lebih cenderung kepada akidah *Mu'tazilah* sehingga banyak mendapat kritikan dari para ulama. Corak tafsir karangan az-Zamaksyariy (w. 538 H) ini lebih dominan kepada aspek bahasa, sehingga menjadi rujukan bagi sebagian para ulama dalam kajian kebahasaan yang berkaitan dengan ayat. Sebagaimana diungkapkan oleh az-Zarqaniy, salah satu ciri dari tafsir az-Zamaksyariy adalah perhatiannya terhadap makna kata dan kedudukannya dalam suatu kalimat.<sup>180</sup> Tafsir ini menjadi tafsir induk terhadap kemunculan tafsir berikutnya, baik meringkasnya atau pun untuk keperluan lainnya dalam memahami kandungan Al-Qur`an.

d) *Al-Muharrar al-Wajîz fî Tafîr al-Kitâb al-Azîz*

Tafsir ini ditulis oleh Ibnu `Athiyyah yang dinamai dengan *al-Muharrar al-Wajîz fî Tafîr al-Kitâb al-Azîz*.<sup>181</sup> Nama lengkap Ibnu `Athiyyah adalah Abd al-Haq Ghalib ibn `Athiyyah al-Andalusiy al-Maghribiy al-Gharmathiy. Ia dilahirkan pada tahun 481 H dan wafat pada tahun 546 H.<sup>182</sup> Ibnu `Athiyyah adalah salah satu hakim terkenal dari Spanyol selama masa keemasan Islam. Ia dibesarkan dalam lingkungan pencinta ilmu dan keluarga terhormat. Ia adalah salah seorang hakim yang mempunyai reputasi tinggi dan ahli dalam berbagai bidang ilmu pengetahuan, hadis, tafsir, bahasa dan sastra. Ia juga seorang tokoh terkemuka bermadzhab Maliki.

Tafsir ini menjadi rujukan bagi para mufasir dalam mengutip *sya`ir-sya`ir* Arab yang berkaitan dengan penafsiran Al-Qur`an. Ibnu `Athiyyah dalam tafsirnya cukup banyak menafsirkan Al-Qur`an yang dikaitkan dengan kaedah-kaedah

---

<sup>180</sup>Muhammad Abdul Azhim az-Zarqaniy, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm Al-Qur`ân*, Kairo: Isa al-Bab al-Halabi, t.th, hal. 528.

<sup>181</sup> Ibnu `Athiyyah, *al-Muharrar al-Wajîz fî Tafîr al-Kitâb al-'Azîz*, Beirut, Dar al-Kutub al-'Arabiyyah, 1422 hal. i.

<sup>182</sup>Ibnu `Athiyyah, *al-Muharrar al-Wajîz fî Tafîr al-Kitâb al-'Azîz*, ..., hal. i

*nahw*. Terkadang Ibnu Athiyyah ada kalanya melakukan elaborasi terhadap makna suatu ayat. Dari beberapa elaborasi yang ada, di antaranya ada yang terkait dengan tema fikih, tauhid, atau persoalan sosial pada masa itu sehingga tafsir ini menjabar penjelasannya ke luar tema tafsir itu sendiri. Namun tafsir Ibnu ‘Athiyyah menjadi rujukan oleh para ulama tafsir setelahnya dalam menciptakan karya tafsir baru diantaranya Ibnu Katsir.

#### e) *Al-Bahr al-Muhîth*

Salah satu karya Abu Hayyan (w.745 H) yang paling terkenal adalah tafsir *al-Bahr al-Muhîth* yang terdiri dari 8 jilid besar. Penyusunan tafsir ini dilandasi oleh tiga hal; Pertama: Ia ingin selalu membaca Al-Qur`an, Kedua: Ia ingin memperbanyak amal kebaikan, dan yang ketiga: Supaya jiwanya selalu terjaga.<sup>183</sup>

Abu Hayyan dalam tafsirnya banyak mengambil penafsiran dari az-Zamakhshariy dan Ibnu ‘Athiyyah.<sup>184</sup> Dalam penafsirannya, Abu Hayyan tidak mengenyampingkan *asbâb an-nuzûl* ayat, *nâsikh-mansûkh*, *qirâ`at*, *balâghah*, begitu pula ayat-ayat yang mengandung hukum semuanya dijelaskan dengan menukil pendapat para ulama dalam menginterpretasikan ayat tersebut.<sup>185</sup>

Pendekatan yang paling dominan digunakan dalam tafsir ini adalah pendekatan *lughawiy* (bahasa), kemudian pendekatan fikih. Dalam menggunakan pendekatan bahasa beliau banyak menukil penafsiran az-Zamakhshariy dan Ibnu ‘Athiyyah karena kedua mufasir tersebut cenderung menafsirkan Al-Qur`an dengan pendekatan kebahasaan. Az-Zamakhshariy misalnya, ia banyak menyingkap keindahan bahasa Al-Qur`an dan ketinggian unsur ke-*balaghan*-nya melalui pendekatan ilmu *al-ma`âniy*, *‘ilmu al-bayân*, *nahw* dan *sharaf*.

Ia berpendapat bahwa untuk menyingkap kandungan Al-Qur`an maka yang paling penting kita kuasai adalah ilmu

---

<sup>183</sup> Abu Hayyan al-Andalusiy, *al-Bahr al-Muhîth*, Beirut: Dar al Kutub al Ilmiyyah, juz 1, 1993 M/1413 H, hal.53

<sup>184</sup> Manna’ al-Qaththan, *Mabâhith fî Ulâm Al-Qur`ân*, Riyad: Mantsurat ‘Ashri al-Hadits, 1973, hal. 368.

<sup>185</sup> Muhammad Husein adz-Dzahabiy, *at-Tafsîr wa al Mufasirîn*, ..., hal. 317.



bahasa Arab dengan berbagai macam cabang-cabangnya.<sup>186</sup> Sementara dalam menggunakan pendekatan fikih, Abu Hayyan dalam menafsirkan ayat-ayat hukum, beliau menyertakan pendapat sahabat dan tabi'in. Begitupula beliau menukil pendapat dari imam mazhab yang empat, Abu Hanifah, Malik, Syafi'iy dan Ahmad. Akan tetapi karena pada saat itu di Andalusia banyak penganut mazhab Maliki sehingga dalam meng-*istinbath*-kan hukum ia banyak berpedoman pada mazhab Maliki. Namun setelah ia meninggalkan Andalusia, berpindah kembali ke mazhab *azh-Zhâhiriy*.<sup>187</sup>

Abu Hayyan banyak menggunakan sumber *riwâyah* yang dalam hal ini adalah Al-Qur'an dan hadis-hadis Nabi sehingga tafsir ini masuk dalam kategori tafsir *bi al-Ma'stûr*. Abu Hayyan menyebutkan hadis yang betul-betul dari Nabi ataupun dari sahabat dan tabi'in yang *tsiqah*. Akan tetapi beliau tidak mengutip secara lengkap sanad hadis yang dimaksud, begitupula tidak menyebutkan dari mana sumber hadis rujukannya, dan pada sebagian tempat ia tidak menyebutkan rawi hadis sehingga besar kemungkinan ada beberapa hadis *dha'if* yang dipakai dalam menafsirkan ayat.

Disamping tafsir ini dikategorikan sebagai tafsir *bi al-Ma'tsûr*, juga bisa dikategorikan sebagai tafsir *bi ar-ra'yi*. Hal ini bisa dilihat dari metode Abu Hayyan dalam menjelaskan *i'râb* ayat demi ayat secara rinci sehingga secara sepintas ketika kita membuka tafsir ini seakan-akan yang kita baca adalah buku *i'râb*.

Diantara keunikan tafsir ini adalah dalam penafsirannya diselipkan syair-syair Arab yang digunakan oleh penulisnya dalam menjelaskan ayat sekalipun tidak disebutkan sumber syair yang dinukilkan. Kemudian ia menjelaskan yang menjadi *syawâhid* dalam syair tersebut. Meluasnya pembahasan gramatika dalam tafsir ini, maka tafsir ini dijadikan kitab induk bagi para mufasir setelahnya dalam hal tafsir *lughawiy* dan tafsir yang dihubungkan dengan *sya'ir-sya'ir*.

---

<sup>186</sup> Mustafa ad-Dhawiy al-Juwainiy, *Manhaj az-Zamakhsyariy fi Tafsîr Al-Qur'ân wa Bayân I'jâzih*, Kairo: Dar al Ma'arif, t.th, hal 77

<sup>187</sup> Abu Hayyan al-Andalusiy, *al-Bahru al-Muhîth*, ..., hal. 53.

### 3) Tafsir Induk dengan Nuansa 'Ilmiy

Tafsir dengan nuansa 'ilmiy adalah kajian tafsir yang memasukkan pengkajian ilmuan-ilmuan dalam tafsirnya seperti tafsir ar-Raziy dalam *Mafâtiḥ al-Ghaib*.<sup>188</sup>

#### *Tafsîr al-Kabîr Mafâtiḥ al-Ghaib*

Tafsir ini ditulis oleh Fakhruddin ar-Raziy (w.606 H)<sup>189</sup> yang terkenal dengan beberapa karya-karya tafsir fenomenalnya. Tafsirnya yang termasyhur adalah *Tafsîr al-Kabîr Mafâtiḥ al-Ghaib*. Menurut ad-Dawudiy tafsir ini ditulis dalam 12 jilid.<sup>190</sup> Meskipun ulama berbeda pendapat tentang keotentikan penyelesaian penulisan tafsir ini, apakah ar-Raziy menyelesaikan karya tafsirnya atau tidak, namun al-'Umariy menyimpulkan setelah melakukan penelitian terhadap karya tafsir ar-Raziy bahwa sebenarnya ar-Raziy sudah menyelesaikan penulisan tafsirnya 30 juz.

Buruknya kondisi politik pada masa itu yang menimpa kota Khawarizmi disebabkan oleh serangan Tatar 11 tahun setelah ar-Raziy meninggal dunia, maka hilanglah 1 juz dari kitab ini dan kekurangan ini kemudian dilengkapi oleh Syiha`uddin al-Kubiy (w. 639 H/1241 H).<sup>191</sup>

Corak penafsiran *Mafâtiḥ al-Ghaib* adalah tafsir *al-'ilmiy*, *falsafiy*, *adabiy* dan *ijtima'iy* dengan metode *muqâran*. Tafsir ini merupakan pelopor awal dari tafsir *bi ar-ra'yi* dilihat dari banyaknya dalil-dalil *'aqliyah* yang digunakan dalam penafsiran. Maka menurut ulama tafsir ini dikategorikan sebagai pelopor awal tafsir *bi ar-ra'yi* selain tafsir *al-kasysyâf* oleh Zamakhsyariy.<sup>192</sup>

Tafsir ar-Raziy atau yang dikenal dengan tafsir *Mafâtiḥ al-Ghaib* merupakan referensi sebagian ulama tafsir dalam tafsir *bi ar-ra'yi*. Tafsir ini mencakup pembahasan keilmuan yang sangat luas yang dikaitkan dengan tafsir. Dalam tafsir tersebut mencakup pembahasan tentang hubungan ayat dengan ayat, hubungan ayat dengan surat, mengkaitkan penafsiran dengan

<sup>188</sup> Muhammad Husein adz-Dzahabiy, *Tafsîr Wa al-Mufasirûn*, ..., hal. 143.

<sup>189</sup> Muhammad Husein adz-Dzahabiy, *Tafsîr Wa al-Mufasirûn*, ..., hal. 290.

<sup>190</sup> Ad-Dawudiy, *Kasyf az-Zuhn*, Madinah: t.p, 1999, ... hal. 112.

<sup>191</sup> Abd Mu'im an-Namiriy, *Ilmu at-Tafsîr*, Kairo: Dar Kutub al-Misr, 1985, hal. 12.

<sup>192</sup> M. Hasbi as- Shiddiqie, *Pengantar Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Jakarta: Bulan Bintang, 1989, hal. 205.

ilmu-ilmu sains dan filsafat, ilmu fikih, *ushûl fiqh*, *nahw*, *balâghah*. Sehingga menurut sebagian ulama dalam tafsir ar-Raziy semua ilmu ada kecuali ilmu tafsir. Tafsir ar-Raziy merupakan rujukan dalam lahirnya tafsir 'ilmiy.

Meskipun tafsir ar-Raziy merupakan tafsir yang sangat luas pembahasannya dan mencakup beragam ilmu yang dibahas oleh ar-Raziy dalam tafsirnya terutama ilmu-ilmu pengetahuan yang bersifat 'aqliy. Namun demikian ar-Raziy juga tidak mengabaikan maksud utama dari penafsiran Al-Qur`an tersebut, dan diantara kelebihan dari tafsir ar-Raziy adalah tafsir ini paling sedikit menukilkan kisah-kisah israiliyat. Melihat keistimewaan pada tafsir ar-Raziy, maka para ulama berupaya untuk meringkas tafsir ini dan tafsir ar-Raziy merupakan tafsir induk dalam tafsir mukhtasar.

#### 4) Tafsir Induk dengan Nuansa *Fiqhiy*

Tafsir dengan nuansa *fiqhiy* merupakan kajian tafsir yang memasukkan pembahasan fiqh dengan dalil-dalilnya serta perbedaan pendapat ulama serta bantahan pendapat dalam penafsiran seperti tafsir karya al-Jashash dan karya al-Qurthubiy, karya al-Baghawiy.<sup>193</sup> Diantara tafsir induk yang bernuansa *fiqhiy* adalah sebagai berikut:

##### a) *Al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur`ân*

Nama lengkap dari tafsir ini adalah *al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur`ân wa al-Mubayyin limâ Tadhammanahu min as-Sunnah wa al-Furqân*. Nama ini diberikan oleh Imam al-Qurthubiy (w.671 H) sendiri sebagaimana ditegaskan oleh beliau dalam *muqaddimah* kitabnya.<sup>194</sup> Tafsir ini lebih cenderung pada corak hukum-hukum Al-Qur`an. Tafsir ini paling lengkap dalam membahas masalah fikih, sehingga menjadi rujukan dalam bidang hukum-hukum dalam melahirkan karya tafsir bercorak hukum.

Adapun dari sisi sumber penafsiran, menurut sebagian ulama tafsir, al-Qurthubiy lebih cenderung kepada tafsir *bi ar-ra`yi*. Sebagaimana diungkapkan oleh as-Sayyid Muhammad Ali Iyasi dalam bukunya *al-Mufasirûn Hayatuhum wa Manhajuhum*, bahwa al-Qurthubiy lebih cenderung

<sup>193</sup> Muhammad Husein adz-Dzahabiy, *Tafsîr Wa al-Mufasirûn*, ... hal. 149.

<sup>194</sup> Ahmad ibn Muhammad al-Qurthubiy, *al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur`ân*, Beirut: Muassasah ar-Risalah, 2006, hal. 8.

menggunakan tafsir bi *ar-ra`yi* dalam penafsirannya dan menjadikannya metode dalam hal tersebut. Namun ia juga tidak menysia-nyikan tafsir *bi al-ma`tsûr*, bahkan ia menjelaskan bahwa sebenarnya tafsir *bi al-ma`tsûr* tersebut merupakan landasan utama yang diperhatikan oleh seorang mufasir karena konsistensi dengan tafsir *bi al-ma`tsûr* merupakan sikap Rasulullah SAW.<sup>195</sup>

#### b) *Ma`âlim at-Tanzîl*

Tafsir ini ditulis oleh al-Baghawiy (w.561 H) yang dinamakan dengan *Ma`âlim at-Tanzîl*.<sup>196</sup> Tafsir tersebut pada awalnya dicetak bersama tafsir Ibnu Katsir, kemudian dicetak pada pinggir kitab *Tafsîr al-Khazin*.<sup>197</sup> Tafsir tersebut pada awalnya dalam bentuk *hasyiyah*, namun seiring maraknya upaya penulisan kitab-kitab tafsir, maka selanjutnya tafsir al-Baghawiy yang dimaksud saat ini telah tercetak sendiri, sebanyak 4 jilid, tidak terlalu panjang dan tidak terlalu singkat sesuai kitab yang dijadikan rujukan.

Saat ini tafsir al-Baghawiy tersebut telah diterbitkan secara terpisah dalam empat jilid, berukuran besar. Setiap jilid berkisar antara 700 sampai 900 halaman, ini menunjukkan bahwa kitab tafsir tersebut memiliki bobot, dan tingkat keakuratan yang tinggi. Selain itu kitab *Ma`âlim at-Tanzîl* juga diterbitkan oleh Dar Thibah li an-Nasyr wa at-Tawzi' cet IV th 1997/ 1417 H, sebanyak 8 juz yang di-*tahqîq* oleh Muhammad Abdullah al-Namr, Utsman Jum'ah Dhamiriyah dan Sulaiman al-Harsiy.

Diantara keistimewaan tafsir ini adalah kecermatan al-Baghawiy dan kehati-hatiannya dalam menafsirkan masalah akidah, sehingga diakui oleh Ibnu Taimiyah yang mengatakan bahwa tafsir ini paling terhindar dari *bid'ah*, hadis-hadis *dha'îf* dan *maudhû'* sekalipun sebagai ringkasan dari tafsir ats-Tsa'labiy.<sup>198</sup>

Tafsir ini menggunakan metode *tahlîliy* dengan menggunakan sumber tafsir *bi al-ma`tsûr*. Selanjutnya dari

---

<sup>195</sup> Sayyid Muhammad Ali Iyazy, *al-Mufasirûn Hayâtuhum wa Manhajuhum*, Teheran: Wizarat ast-Tsaqafah wa al-Irsyad al-Islam, 1313, hal. 412.

<sup>196</sup> Abu Muhammad al-Husein ibn Mas'ud al-Farra al-Baghawiy, *Ma`âlim at-Tanzîl*, t.tp: Dar Thibah li an-Nasyr wa at-Tawzi', 1417 H./1997.

<sup>197</sup> Muhammad Husen adz-Dzahabiy, *at-Tafsîr wa al-Mufasirûn*, jilid 1, ... hal.234.

<sup>198</sup> Fahd ar-Rumiy, *Buhûts fî Ushûl at-Tafsîr wa Manâhijuh*, t.tp: Maktabah Tawbah, 1419 H, hal.147

segi analisis penafsiran, penulisnya selalu menekankan pada masalah hukum sehingga dari perspektif ini dapat dikatakan bahwa tafsir al-Baghawiy menggunakan corak fikih dengan kecenderungan pada mazhab Syafi'iy.

Al-Baghawiy seringkali menjelaskan bagian tentang hukum dari ayat-ayat Al-Qur'an, dan menghindari penafsiran Al-Qur'an dengan *ra'yu* yang berlebihan. Dalam menganalisis ayat-ayat terkadang al-Baghawiy menggunakan kaidah kebahasaan sehingga isi tafsirnya dapat dipahami secara mudah. Salah satu faktor yang menyebabkan al-Baghawiy termasuk tingkatan mufasir terbaik, adalah karena implementasi metode tafsirnya yang mudah dipahami. Uraianya dalam beberapa ayat yang ditafsirkan dilengkapi dengan penjelasan kaidah-kaidah kebahasaan, karena ia juga seorang ulama ahli bahasa. Inilah yang menjadikan tafsir al-Baghawiy sebagai tafsir yang menjadi sumber induk dalam penafsiran setelahnya.

## 6) Tafsir Induk dengan Nuansa *Qirâ'ât*

### Tafsir *Fath al-Qadîr*

Tafsir ini ditulis oleh asy-Syaukaniy (w.1255 H) dengan nama lengkap tafsir tersebut adalah *Fath al-Qadîr al-Jâmi' baina Fanni ar-Riwâyah wa ad-Dirâyah min 'Ilmi at-Tafsîr*. Hasil Analisa peneliti terhadap tafsir asy-Syaukaniy adalah metode yang digunakan asy-Syaukaniy dalam tafsirnya adalah :

1) Konvergensi *riwâyah* dan *dirâyah*, serta melakukan *tarjîh* terhadap pendapat-pendapat yang ada di dua metode tafsir tersebut setelah sebelumnya ia bandingkan.

2) Sangat memperhatikan aspek bahasa karena bahasa Arab mengandung *i'râb*, *bayân*, *badî'*, *ma'âniy*.

3) Memperhatikan atau mencari perubahan akar kata dengan men-*tashrîf* ulang kata-kata yang *musytaq*, dan menurutnya hal seperti inilah yang harus dilakukan oleh orang yang ingin menafsirkan Al-Qur'an.

4) Memperhatikan periwayatan hadis dari Rasulullah, shahabat dan tabi'in.

5) Memperhatikan kajian terhadap *qirâ'ah* yang *shahîh* dan *syâdz*.

6) Selain semuanya itu, asy-Syaukaniy juga menambahkan dalam tafsirnya beberapa kaidah yang cukup memiliki faidah-faidah.<sup>199</sup>

Tafsir *Fath al-Qadîr* untuk atau dapat dinilai dalam kategori tafsir yang menggunakan metode *tahlîliy*.

Menurut Sulaiman al-Asyqar, sangat banyak ilmu-ilmu yang diambil dari tafsir asy-Syaukaniy. Namun karena keluasan pembahasan tentang *lughah* dan bantahan-bantahan asy-Syaukaniy terhadap pendapat yang tidak searah denganya begitu juga meluasnya pembahasan tentang *qirâ'at* dalam tafsirnya sehingga membuat sebagian orang berpaling dari tafsir ini. Maka dengan tujuan mendekatkan tafsir ini agar diminati oleh sebagian besar kaum muslimin begitu juga agar kegunaan dan manfaatnya tidak hanya diadopsi oleh para ahli saja, maka inilah yang melatar belakangi tafsir ini diringkas.<sup>200</sup>

## 6) Tafsir Induk dengan Nuansa *Aqîdah*

Nuansa tafsir ini lebih didominasi oleh pembahasan akidah yang dilatar belakangi oleh pola pikir *mufasir* dalam mazhab yang diyakininya. Adz-Dzahabiy mengistilahkan dengan *laun aqîdah mazhabiyah*.<sup>201</sup> Diantara tafsir dengan nuansa akidah adalah *Tafsîr Al-Qur`ân* karya Yahya ibn Salam.

### *Tafsîr Al-Qur`ân*

Tafsir ini dinamai dengan *Tafsîr Al-Qur`ân* yang ditulis oleh Yahya ibn Sallam, termasuk tafsir pertama dalam penulisan tafsir sebagaimana diungkapkan oleh Abi Amr ad-Daniy.<sup>202</sup> Bahkan lebih dahulu dari tafsir ath-Thabariy.<sup>203</sup> Yahya ibn Sallam ibn Abi Tsa`labah al-Bashriy al-Kufiy al-Qairawaniy yang lahir pada 124 – 200 H atau 742 – 815 M seorang mufasir, *faqîh* (ahli fikih), ahli ilmu hadis dan bahasa yang sempat bertemu sekitar 20 para tabi`in dan mengambil riwayat-riwayat mereka. Dia lahir di Kufah (Iraq) dan pindah bersama ayahnya ke Bahsrah sehingga dia dinasabkan

<sup>199</sup> Muhammad Ali asy-Syaukaniy, *Fath al-Qadîr*, Damaskus: Dar Ibn Katsir, 1414, hal. 12.

<sup>200</sup> Muhammad Sulaiman al-Asyqar, *Zubdat at-Tafsîr*, Qatar: Wizarat al-Auqaf wa Syu'un al-Islamiyah, 2007, hal. 5

<sup>201</sup> Muhammad Husein adz-Dzahabiy, *Tafsîr Wa al-Mufasirûn*, hal. 149.

<sup>202</sup> Syamsuddin Abu al-Khair ibn al-Jazariy, *Ghâyatun-Nihâyah*, t.tp: Maktabah Ibnu Taimiyah, 1351 H, jilid, hal. 373.

<sup>203</sup> Muhammad Rasyid al-Barakah, *at-Tafâsir al-Muktasharat; Ittijâhâtuhâ wa Manâhijuhâ*, Riyad: Kursi Al-Qur`an al-Karim wa 'Ulumuhu, 1436 H, hal. 464.

kepadanya dan tumbuh di sana. Dia juga safar ke Mesir lalu ke Afrika tepatnya Qairawan lalu menetap di sana.

Dalam sebuah keterangan oleh al-Maliky disebutkan bahwa Yahya ibn Sallam pernah mengatakan “*ahshaitu biqalbi man laqaitu min al-‘ulamâ’, fa’adadu tsalâtsa miatin wa tsalâtsatin wa sittîn ‘âliman siwa at-tâbi’în wa hum arba’ah wa ‘isyârûn wa ‘imra’ah tahaddatsa ‘an aisyah radhiaallahuanha*. Aku pernah menghitung dalam hati berapa jumlah ulama yang pernah aku temui semasa hidup. Mereka berjumlah 363 ulama belum termasuk tabi’in yang berjumlah 24 orang tabi’in dan seorang tabi’in perempuan yang pernah meriwayatkan dari Aisyah. Keterangan ini sepertinya lebih pasti dibandingkam sebelumnya yang hanya mencantumkan 20 orang tabi’in pasalnya al-Maliki menggunakan kutipan langsung dalam kitab biografinya ketika menyebut tentang Yahya ibn Sallam.

Yahya ibn Sallam dalam sejarahnya pernah bertemu imam Malik di Madinah al-Munawwarah dan meriwayatkan kepadanya sebanyak 18 hadis. Ini adalah sebuah pembuktian berharga bagi Yahya ibn Sallam pasalnya imam Malik hanya meriwayatkan dari orang-orang terpercaya semasa hidupnya.

Salah satu karya tafsir Yahya ibn Sallam adalah *at-Tashârif li Tafsîr Al-Qur`ân min mâ Isytabahat Asma’uhu wa Tasharrifat Ma’nihi*. Dari judulnya tafsir ini sudah menjelaskan latar belakang penulisan tafsirnya yaitu meluruskan pemahaman akidah yang berkembang di masyarakat kala itu dan mendorong masyarakat untuk mengikuti sunnah Rasulullah SAW. Menurut peneliti, inilah alasan mengapa tafsir ini banyak menjadi rujukan oleh mufasir setelahnya, selain sebagai tafsir tertua, Yahya ibn Sallam adalah seorang mufasir terdekat kepada para tabi’in sehingga lebih dekat kepada pemahaman tafsir *bi al-ma’tsûr* dimana Yahya ibn Sallam berguru kepada ulama tabi’in.

Adapun orang yang pertama kali meriwayatkan tafsirnya adalah anaknya Muhammad ibn Yahya dan Abu Dawud Ahmad ibn Musa. Namun yang pertama kali konsen terhadap karya Yahya ibn Sallam dalam bidang tafsir sendiri adalah Ibn Khair, ia mengutip banyak sekali riwayat yang ada dalam tafsir Yahya ibn Sallam sehingga karya tersebut semakin populer.

Yahya ibn Sallam dalam menafsirkan ayat menggunakan metode yang biasa digunakan oleh para ulama pada umumnya, yakni menafsirkan Al-Qur`an dengan Al-Qur`an, kemudian dengan hadis, pendapat para sahabat dan tabi’in atau dengan merujuk kepada makna-makna kalimat dalam bahasa Arab. Oleh

sebab itu, model penafsirannya ini bisa dikatakan sebagai tafsir *bi al-ma`tsûr*.

## 7) Tafsir Induk dengan Nuansa *Sunnah Ijtima`iyyah*

Yang dimaksud dengan nuansa *sunnah ijtima`iyyah* disini adalah sosial-kemasyarakatan yaitu nuansa tafsir yang menitik beratkan penjelasan ayat Al-Qur`an dari : 1) segi ketelitian redaksi, 2) menyusun kandungan ayat-ayat tersebut dalam suatu redaksi dengan tujuan memaparkan tujuan Al-Qur`an, aksentuasi yang menonjol pada tujuan utama yang diuraikan Al-Qur`an, dan 3) penafsiran ayat yang dikaitkan dengan *sunnatullah* yang berlaku dalam masyarakat.<sup>204</sup> Adz-Dzahabiy mengistilahkannya dengan *adabiy `ijtimâ`iy*. Diantara tafsir yang bernuansa *sunnah ijtima`iyyah* adalah tafsir *al-Manâr*<sup>205</sup> dan di Indonesia terdapat karya tafsir bernuansa *adabiy `ijtimâ`iy* yaitu tafsir al-Mishbah karya M Quraish Shihab.

### a) *Al-Manâr*

Salah satu tafsir induk kontemporer yang menjadi rujukan oleh mufasir setelahnya adalah tafsir *al-Manâr* karya Rasyid Ridho. Awalnya, tafsir ini adalah kumpulan ceramah Muhammad Abduh yang dicatat oleh Rasyad Ridho. Pada mulanya, kumpulan ini diterbitkan secara berkala dalam majalah *al-Manâr* yang dikelola oleh Ridho yang kemudian diterbitkan menjadi buku tersendiri.

Tujuan penulisan tafsir ini menurut Ridho sebagaimana yang diungkapkan berikut: “Tafsir yang kami usahakan adalah pemahaman Al-Qur`an sebagai agama yang memberi petunjuk kepada manusia kepada ajaran yang mengantarkan kebahagiaan hidup mereka di dunia dan akhirat. Ini merupakan tujuan tertinggi dari tafsir. Kajian di luar itu hanya menjadi alat untuk mencapai tujuan tertinggi itu.”<sup>206</sup>

Menurut M Quraish Shihab, *Tafsir al-Manâr* yang bernama *Tafsîr Al-Qur`ân al-Hakîm* memperkenalkan dirinya sebagai tafsir satu-satunya yang menghimpun riwayat-riwayat

---

<sup>204</sup> Islah Gusmian, *Khazah Tafsir Indonesia*, hal. 235 yang mengutip dari M Quraish Shihab, “Metode Penyusunan Tafsir yang Berorientasi Pada Sastra, Budaya dan Kemasyarakatan” Makalah, hal. 1.

<sup>205</sup> Muhammad Husein adz-Dzahabiy, *Tafsîr Wa al-Mufasirîn*, ..., hal. 149.

<sup>206</sup> Muhammad Rasyid Ridho, *Tafsîr al-Manâr*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2005, hal. 17.



yang *shahîh* dan pandangan akal yang tegas, yang menjelaskan hikmah-hikmah syariah, serta *sunnatullah* (hukum Allah yang berlaku) terhadap manusia, dan menjelaskan fungsi Al-Qur`an sebagai petunjuk untuk seluruh umat manusia, disetiap waktu dan tempat, serta membandingkan antara petunjuknya dengan keadaan kaum muslimin dewasa ini, serta membandingkan pula dengan keadaan para salaf (leluhur) yang berpegang teguh dengan tali hidayah itu. Tafsir ini disusun dengan redaksi yang mudah sambil berusaha menghindari istilah-istilah ilmu dan teknis sehingga dapat dimengerti oleh orang awam tetapi tidak dapat diabaikan oleh orang khusus (cendekiawan).<sup>207</sup>

Dari sisi metode penulisannya, tafsir ini bisa dikatakan menggunakan metode *tahliliy* dan dari segi corak penafsiran, Muhammad Rasyid Ridho berusaha mengkaji *sunnah ijtimai`iyyah* (hukum-hukum mengkaji sunnah kemasyarakatan) dalam Al-Qur`an untuk mendorong kepada kemakmuran dan kemajuan masyarakat Islam. Dalam hal ini, nilai-nilai sosial perlu ditumbuhkan dan sebab-sebab kemundurannya karena tidak adanya nilai sosial yang terkandung di dalamnya.

Disisi lain, beliau juga berusaha untuk mengembangkan pembahasan *sunnatullah* sebagai wujud reaksi adanya modernisme dalam menjawab kelemahan umat Islam dan memperbaharui sosial kultural umat Islam. Dari corak tafsir atau tipe tafsir yang dipergunakan Muhammad Rasyid Ridho dalam tafsirnya *al-Manâr*, tipe yang paling dominan. Karena tipe tersebut cukup bermutu untuk mendorong pembangunan dan kemajuan masyarakat Islam ditengah-tengah pergolakan umat Islam menghadapi bangsa lain.

#### **b) Tafsir al-Azhar**

*Tafsir al-Azhar* atau yang lebih dikenal dengan tafsir Hamka. Tafsir ini dinamakan al-Azhar karena serupa dengan nama masjid yang didirikan di tempat tinggalnya, Kebayoran Baru. Nama mesjid tersebut diilhamkan oleh Syaikh Mahmud Syalthuth dengan harapan agar benih keilmuan dan pengaruh intelektual tumbuh di Indonesia. Hamka awalnya mengenalkan

---

<sup>207</sup>. M. Quriash Shihab, *Studi Kritis Tafsir al-Manar*, Bandung: Pustaka Hidayah, 2002, hal. 67.

tafsirnya tersebut melalui kuliah subuh pada jama'ah masjid al-Azhar Kebayoran Baru, Jakarta.<sup>208</sup>

Tafsir ini menjelaskan latar hidup penafsirnya secara lugas. Ia menggambarkan watak masyarakat dan sosio-budaya yang terjadi saat itu. Selama 20 tahun, tulisannya mampu merekam kehidupan dan sejarah sosio-politik umat yang getir dan menampakkan cita-citanya untuk mengangkat pentingnya dakwah di Nusantara. Penahanan atas dirinya justru memperkuat *iltizâm* dan tekad perjuangannya serta mampu mencetuskan semangat dan kekuatan baru terhadap pemikiran dan pandangan hidupnya. Sebagaimana diungkapkan oleh Hamka: “Sebab selama dalam tahanan itu, selain dari mengerjakan “tafsir” ini di waktu siang, di malam hari mendapat kesempatan sangat luas buat beribadat kepada Tuhan dan tahajjud serta munajat lepas tengah malam, adalah obat yang paling mujarab pengobat muram dan kesepian di waktu segala jalan hubungan di bumi ditutup orang, hubungan ke langit lapang terluang.”<sup>209</sup>

*Tafsir al-Azhar* ditulis berasaskan pandangan dan kerangka manhaj yang jelas dengan merujuk pada kaedah Bahasa Arab, tafsiran salaf, *asbâb an-nuzûl*, *nâsikh-mansûkh*, Ilmu Hadis, Ilmu *Fiqh* dan sebagainya. Ia turut men-zahirkan kekuatan dan *ijtihâd* dalam membandingkan dan menganalisis pemikiran mazhab.<sup>210</sup>

Tafsir ini merupakan pencapaian dan sumbangan terbesar Hamka dalam membangun pemikiran dan mengangkat tradisi ilmu yang melahirkan sejarah penting dalam penulisan tafsir di Nusantara. Adapun tujuan terpenting dalam penulisan *Tafsir al-Azhar* adalah untuk memperkuat dan memperkukuh *hujjah* para *muballigh* dan mendukung gerakan dakwah.

Penyajian tafsir ini ditulis dalam bagian-bagian pendek yang terdiri dari beberapa ayat satu sampai lima ayat dengan terjemahan bahasa Indonesia bersamaan dengan teks Arabnya. Kemudian diikuti dengan penjelasan panjang, yang mungkin terdiri dari satu sampai limabelas halaman. Dalam tafsirnya Hamka juga memasukkan penjelasan tentang sejarah dan peristiwa kontemporer dalam bentuk komentar-komentar Hamka terhadap permasalahan kontemporer pada masa itu. Misalnya pengaruh orientalisme atas gerakan-gerakan

<sup>208</sup> Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 2004, juz 1, hal. 48.

<sup>209</sup> Hamka, *Tafsir al-Azhar*, juz 1, ..., hal. 56-57.

<sup>210</sup> Hamka, *Tafsir al-Azhar*, juz 1, ..., hal. 3.

kelompok nasionalisme di Asia pada awal abad ke-20. Terkadang dalam tafsirnya, juga disebutkan juga kualitas hadis yang dicantumkan untuk memperkuat tafsirannya tentang suatu pembahasan.

Tafsir ini dicetak dalam 9 jilid terbaru, mengamati dari banyaknya jilid tafsir serta konten penafsiran yang meluas dari maksud utama yang berkaitan dengan ayat, maka tafsir ini bisa menjadi tafsir induk untuk diringkas agar memudahkan pembaca memahami penafsiran-penafsiran yang disampaikan Hamka dalam tafsirnya sehingga tujuan penafsiran bisa dirasakan oleh orang lebih banyak.

### c) *Tafsir al-Mishbah*

*Tafsir al-Mishbah* merupakan salah satu karya tafsir kontemporer yang ditulis oleh salah seorang ahli tafsir nusantara profesor M Quraish Shihab. Diantara alasan yang melatar-belakangi penulisan *Tafsir al-Mishbah* adalah M Quraish Shihab melihat bahwa masyarakat muslim Indonesia sangat mencintai dan mengagumi Al-Qur`an, hanya saja sebagian dari mereka itu hanya kagum pada bacaan dan lantunan dengan menggunakan suara merdu. Kenyataan ini seolah-olah mengindikasikan bahwa Al-Qur`an hanya sekedar untuk dibaca saja.<sup>211</sup>

Berdasarkan latar belakang tersebut, maka tujuan penulisan tafsir ini adalah: Pertama, memberikan langkah yang mudah bagi umat Islam dalam memahami isi dan kandungan ayat-ayat Al-Qur`an dengan jalan menjelaskan secara rinci tentang pesan-pesan yang dibawa oleh Al-Qur`an, serta menjelaskan tema-tema yang berkaitan dengan perkembangan kehidupan Manusia. Karena menurut M. Quraish Shihab walaupun banyak orang berminat memahami pesan-pesan yang terdapat dalam Al-Qur`an, namun ada kendala baik dari segi keterbatasan waktu, keilmuan, dan kelangkaan referensi sebagai bahan acuan.<sup>212</sup>

Kedua, ada kekeliruan umat Islam dalam memaknai fungsi Al-Qur`an. Misalnya, tradisi membaca QS. Yasin berkali-kali, tetapi tidak memahami apa yang mereka baca berkali-kali tersebut. Indikasi tersebut juga terlihat dengan

---

<sup>211</sup> M Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, vol.1, hal. 4.

<sup>212</sup> M Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, ..., hal. vii.

banyaknya buku-buku tentang fadhilah-fadhilah surat-surat dalam Al-Qur`an. Dari kenyataan tersebut perlu untuk memberikan bacaan baru yang menjelaskan tema-tema atau pesan-pesan Al-Qur`an pada ayat-ayat yang mereka baca. Ketiga, kekeliruan itu tidak hanya merambah pada level masyarakat awam terhadap ilmu agama tetapi juga pada masyarakat terpelajar yang berkecimpung dalam dunia studi Al-Qur`an, apalagi jika mereka membandingkan dengan karya ilmiah, banyak diantara mereka yang tidak mengetahui bahwa sistematika penulisan Al-Qur`an mempunyai aspek pendidikan yang sangat menyentuh.<sup>213</sup>

*Tafsir al-Mishbah* cenderung bercorak sastra budaya dan kemasyarakatan (*adabiy al-ijtimâ'iy*) yaitu corak tafsir yang berusaha memahami nash-nash Al-Qur`an dengan cara mengemukakan ungkapan-ungkapan Al-Qur`an secara teliti. Kemudian menjelaskan makna-makna yang dimaksud Al-Qur`an tersebut dengan bahasa yang indah dan menarik, dan seorang mufasir berusaha menghubungkan nash-nash Al-Qur`an yang dikaji dengan kenyataan sosial dengan sistem budaya yang ada. Corak penafsiran ini ditekankan bukan hanya ke dalam tafsir *lughawiy*, tafsir *fiqhiy*, tafsir *'ilmiy* dan tafsir *isy'âriy* akan tetapi arah penafsirannya ditekankan pada kebutuhan masyarakat dan sosial masyarakat yang kemudian disebut corak tafsir *adabiy al-`ijtimâ'iy*.<sup>214</sup>

*Tafsir al-Mishbah* ditulis oleh M Quraish Shihab dalam 15 volume, melihat banyaknya jilid tafsir ini, maka tafsir ini peneliti golongan pada tafsir induk yang bisa dijadikan sumber untuk diringkas agar manfaatnya lebih dirasakan oleh masyarakat lebih banyak.

## 8) Tafsir Induk dengan Nuansa *Isyâriy*

Tafsir ini juga dikenal dengan istilah tafsir sufi. Dalam tradisi ilmu tafsir Al-Qur`an klasik, tafsir yang bernuansa sufistik sering didefinisikan sebagai suatu tafsir yang berusaha menjelaskan makna ayat-ayat Al-Qur`an dari sudut esoterik atau berdasarkan isyarat-isyarat tersirat yang tampak oleh seorang sufi dalam suluknya. Tafsir ini menggunakan dua macam corak; 1) yang didasarkan pada tasawuf *nazhariy* atau paham tasawuf yang

<sup>213</sup> M Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, ..., hal. x.

<sup>214</sup> Fajrul Munawwir, Pendekatan Kajian Tafsir, dalam M. Alfatih Suryadilaga (dkk), Metodologi Ilmu Tafsir, Yogyakarta: Teras, 2005, hal. 138.

umumnya bertentangan dengan makna lahir ayat dan menyimpang dari pengertian bahasa. 2) Yang berdasarkan pada tasawuf *'amaliy* yaitu menakwilkan ayat-ayat Al-Qur`an berdasarkan isyarat-isyarat tersirat yang tampak oleh sufi dalam suluknya.<sup>215</sup> Diantara tafsir yang bernuasa *isyâriy* adalah *Rûh al-Bayân fî Tafsîr Al-Qur`ân*.

### ***Rûh al-Bayân fî Tafsîr Al-Qur`ân***

*Rûh al-Bayân fî Tafsîr Al-Qur`ân* adalah karya Ismail Al-Haqqiy dan merupakan karya tafsir utuh, menafsirkan ayat Al-Qur`an 30 juz. Dalam terbitan Dar al-Kutub al-`Ilmiyah, cetakan ke III, 1434H/2005 M, kitab ini terdiri dari 10 jilid dan masih memuat tiga bahasa, yaitu bahasa Arab, Turki dan Persia, walaupun bahasa Turki dan Persianya lebih sedikit. Dalam *muqaddimah*-nya, Ismail menuturkan latar belakang penulisannya, juga upaya maksimal dalam penyusunan kitab tersebut, meskipun dirinya merasa banyak kekurangan dan minimnya bekal untuk karya monumentalnya itu. Ia juga berharap karyanya ini bermanfaat bagi ummat Islam dan menjadi investasi akhirat.<sup>216</sup>

Menurut sumber lain, latar belakang penulisan tafsir ini diawali dengan mimpi yang mendorong Ismail untuk menulis sebuah tafsir. Ismail bercerita bahwa: suatu malam aku bermimpi bertemu ayah ruhaniku, Syekh al-Akhbar Muhyidin ibn al-`Arabiyy. Beliau memberiku petunjuk dan pada saat itu pula Rasulullah SAW hadir. Rasulullah SAW menyentuh punggungku dengan lembut seraya memerintahkan agar aku menulis tafsir Al-Qur`an agar bisa bermanfaat untuk ummatnya. Kemudian aku berdo`a kepada Allah SWT dan memohon wasilah kepada ruhaniyah Rasulullah SAW agar aku diberi taufiq kemampuan menulis sebuah kitab tafsir. Ismail merampungkan tafsirnya itu pada tahun 1117 H dan ia berkata: Aku menghabiskan waktu untuk menulis kitab tafsir ini selama 23 tahun, sama seperti masa turunnya wahyu kepada Rasulullah SAW.<sup>217</sup>

Ditinjau dari segi sumber penafsiran, tafsir ini menggunakan tiga jenis sumber penafsiran; *bi al-ma`tsûr*, *bi ar-ra`yi* dan *bi al-isyâriy*. Ditinjau dari segi cara penjelasannya,

<sup>215</sup> Islah Gusmian, *Khazah Tafsir Indonesia*, ..., hal. 245.

<sup>216</sup> Isma`il Haqqiy, *Muqaddimah Rûh al-Bayân fî Tafsîr Al-Qur`ân*, Libanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2005/1434, vol.1, hal. 5-12

<sup>217</sup> Wali Zar, *al-Jârib al-Isyâry fî Tafsîr al-Bayân Ismail Haqqiy*, *Disertasi*, Islamabad: Universitas Terbuka al-Alamah Iqbal, 2000, hal.198.

*Tafsîr Rûh al-Bayân* digolongkan kedalam kelompok tafsir *muqârin*. Ismail al-Haqqy dalam memberikan penjelasan banyak mengutip pendapat para ahli yang berkompeten, di samping ia juga memiliki pendapat sendiri.

Tafsir *Rûh al-Bayân* bila ditinjau dari segi keluasan penjelasannya tergolong metode tafsir *tahlîliy* yaitu menafsirkan ayat-ayat Al-Qur`an secara mendetail dan rinci, dengan uraian yang panjang dan lebar sehingga cukup jelas dan terang. Selain telah dijelaskan dari cara penjelasannya, dalam tafsir ini terkadang juga menuturkan kajian yang berhubungan dengan disiplin ilmu Al-Qur`an, seperti *makkiy-madaniy*, *asbâb an-nuzûl*, *qirâ`ât*, *nâsikh mansûkh* dan lain-lain.

Dengan melihat kapasitas keilmuan sebagai penentu dalam penilaian suatu produk tafsir dan melihat langsung produk tafsir tersebut, maka di dalam *Tafsîr Rûh al-Bayân* akan ditemukan dimensi yang memiliki ruang yang cukup komprehensif tentang olah gramatika, juga ada pembahasan *fiqh*, *aqîdah* dan tasawuf. Tafsir ini menjadi rujukan bagi *mufasir* setelahnya untuk diringkaskan.

#### e. Metode Tafsir Mukhtasar

Dalam sejarah perkembangan penafsiran Al-Qur`an dari masa pra-*tadwîn* hingga era kontemporer, metode dalam arti cara menafsirkan Al-Qur`an selalu berkembang mengikuti perkembangan tafsir itu sendiri. Dalam hal ini Abdul Djalal berpendapat bahwa metode penafsiran Al-Qur`an itu harus dipisah-pisahkan menurut dasar peninjauan masing-masing. Dilihat dari sisi sumber penafsiran, dari sisi tertib ayat, dilihat dari cara menafsirkan, dilihat dari sedikit atau luasnya penafsiran.<sup>218</sup>

Dilihat dari segi tujuan, maka tafsir mukhtasar merupakan kategori dari tafsir *ijmâliy* karena metode tafsir ini menafsirkan ayat dengan singkat dan mudah dipahami. Sebuah metode yang berusaha untuk mengungkap kandungan Al-Qur`an berdasarkan urutan ayat-ayat dalam Al-Qur`an. Dengan suatu uraian yang ringkas, tapi jelas serta menjelaskan kata-kata dan istilah yang kurang jelas dengan bahasa yang sederhana sehingga dapat dikonsumsi baik dari kalangan masyarakat awam maupun intelektual.

Metode *ijmâliy* ini selalu praktis dan mudah dipahami, tidak berbelit-belit, menjadikan pemahaman Al-Qur`an segera dapat diserap oleh pembacanya, terlebih untuk para pemula seperti mereka

---

<sup>218</sup> Abdul Jalal, *Urgensi Tafsir Maudhû'i*, Jakarta: Kalam Mulia, 1990, hal. 79

yang berada dijenjang pendidikan dasar, atau mereka yang baru belajar tafsir Al-Qur`an. Di dalamnya terbebas dari kisah-kisah israiliyat, dikarenakan singkatnya penafsiran yang diberikan, sehingga tafsir *ijmâliy* ini relatif lebih murni. Dengan kondisi yang demikian, pemahaman kosa kata dari ayat-ayat suci lebih mudah didapatkan dari pada penafsiran yang menggunakan tiga metode lainnya. Hal itu dikarenakan di dalam tafsir *ijmâliy* mufasir langsung menjelaskan pengertian kata atau ayat dengan sinonimnya tidak mengemukakan ide-ide atau pendapatnya secara pribadi.<sup>219</sup>

Dari keberadaan tafsir mukhtasar klasik hingga kontemporer terdapat dua jenis tafsir mukhtasar; yaitu tafsir mukhtasar *ibtidâ`iy* atau tafsir mukhtasar induk dan tafsir mukhtasar yang meringkas tafsir induk atau dinamai dengan tafsir *mukhatshar min ghairihi*.

### 1) Tafsir Mukhtasar *Ibtidâ`iy (bizâtihi)*

Tafsir mukhtasar *ibtidâ`iy* adalah bagian dari tafsir *ijmâliy* yang ditulis dengan bahasa yang jelas, singkat, sederhana dan mudah dipahami tanpa meringkas tafsir induk. Metode tafsir *ibtidâ`iy* bisa menggunakan dua metode yaitu metode tafsir *bi al-ma`tsûr* dan metode penafsiran *bi ar-ra`yi*. Namun dalam metode ini kecendrungan terhadap penggunaan metode *bi ar-ra`yi* lebih dominan karena ringkasnya penafsiran tidak memungkinkan *mufasir* menukulkan riwayat-riwayat yang berkaitan dengan ayat yang ditafsirkan dan hanya menukulkan pendapat *mufasir*. Namun meskipun demikian, *ijtihad* yang diusung dalam tafsir tersebut sesuai dengan konten tafsir *bi al-ma`tsûr*.

Muhammad Rasyid al-Barakah dalam penelitiannya tentang karya-karya tafsir mukhtasar, menemukan banyak sekali karya-karya tafsir mukhtasar *ibtidâ`iy* dari periode klasik hingga kontemporer sekitar puluhan karya tafsir mukhtasar. Diantara karya tafsir tersebut adalah: 1) *Al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-Azîz* karya al-Wahidiy. 2) *Tafsîr al-Jalâlain* karya Jalaluddin al-Mahalliy dan Jalaluddin as-Sayuthiy. 3) *Al-Muntakhab fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm* karya Komite ulama tafsir. 4) *Tafsîr Al-Qur`ân bi Kalâm ar-Rahmân* karya Amrtesri. 5) *Al-Mushhaf al-Mufasir* karya Farid Wajdiy. 6) *Taisîr at-Tafsîr* karya Abd Jalil Isa. 7) *Al-Mushhaf al-Muyassar* karya Abd Jalil Isa. 8) *Awdhâh at-Tafâsir* karya Ibn

---

<sup>219</sup> Nasharuddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur`an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001, hal. 24

al-Khatib. 9) *Shafwat al-Bayân li Ma'âniy Al-Qur`ân* karya Husnain Makhluf. 10) *Al-Wajîz fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm* karya Syauqi Dhaif. 11) *Min Nasâmat Al-Qur`ân* karya Ghassan Hamdun. 12) *Al-Mukhtâr min Tafâsir Al-Qur`ân al-Karîm* karya Ahmad ash-Shibagh. 13) *Abda` al-Bayân li Jamî' Ayi Al-Qur`ân* karya Muhammad Badruddin at-Tallawiy. 14) *Aisar at-Tafâsir* karya Amir Syarif. 15) *At-Tafsîr al-Wajîz* karya Wahbah Zuhailiy. 16) *Rawâi' al-Bayân li Ma'âny Al-Qur`ân*. 17) *Al-Mu'în 'ala Tadabbur al-Kitâb al-Mubîn*. 18) *Wajh an-Nahâr* karya Abd Aziz Al-Harbi 19) *At-Tafsîr al-Muyassar* karya `A'idh al-Qarniy. 20) *At-Tafsîr al-Wajîz* karya Ali Mushtafa Kholuf. 21) *Durrah at-Tafâsir* karya ash-Shabuniy. 22) *Al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân Al-Karîm* karya komite ulama tafsir.

Adapun diantara karya tafsir yang termasuk dari tafsir mukhtasar karya ulama nusantara adalah: 1) *Turjumân al-Mustafîd*. 2) *Tafsîr al-Munîr li Ma'âlim at-Tanzîl al-Musfir'an Wujûhi Mahâsin at-Takwîl*. 3) *Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm* karya Mahmud Yunus. 4) *Tafsîr al-Furqân* karya Hasan Ibn Ahmad. 5) *Tafsîr an-Nûr* karya T.M. Hasbi ash-Shiddiqie. 6) *Tafsîr Al-Qur`ân* karya Zainuddin Hamidy. 7) *Raudhat al-Irfân fî Ma'rifat Al-Qur`ân* karya Ahmad Sanusi.

Untuk menganalisa metode tafsir mukhtasar *ibtidâ'iy*, maka peneliti akan memaparkan beberapa metode tafsir mukhtasar *ibtidâ'iy* yang telah disebutkan di atas:

#### a) *Al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-Azîz*

Tafsir ini ditulis oleh Ali Ahmad al-Wahidiy. Seorang ulama tafsir terkemuka berasal dari Naisabur. Al-Wahidiy wafat pada tahun 468 H pada usia 70 tahun. Tafsir *al-Wajîz* karya al-Wahidiy ini merupakan tafsir mukhtasar pemula dimana ditulis pada Abad ke-5 Hijriyah dan menjadi rujukan bagi kitab-kitab tafsir lainnya.

Adapun metode yang digunakan oleh al-Wahidiy dalam tafsirnya adalah 1) menafsirkan Al-Qur`ân dengan singkat dan langsung pada makna yang dikandung oleh ayat. 2) Mencukupkan dengan informasi yang penting menyebutkan perbedaan pendapat dalam tafsirnya dan hanya didominasi oleh satu pendapat. 3) Menggunakan metode "*syarh mamzûj*" yaitu menggabungkan makna dengan matan. 4) Mencukupkan penafsiran pada ayat-ayat



yang sukar dipahami, adapun yang mudah dipahami tidak dijelaskan lagi. 5) Tidak mengulang penjelasan yang sudah dijelaskan pada ayat-ayat yang serupa. 6) Tidak terlalu meluas dalam menafsirkan Al-Qur`an dengan Al-Qur`an, Al-Qur`an dengan hadis, perbedaan *qira`at*, *asbâb an-nuzûl*. 7) Menggunakan ungkapan yang mudah dipahami.

Sebagai contoh dalam menafsirkan surat QS. at-Taubah/9:53 berikut:

قُلْ أَنْفِقُوا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا لَنْ يُتَقَبَلَ مِنْكُمْ إِنَّكُمْ كُنْتُمْ قَوْمًا فَاسِقِينَ



*Katakanlah: Nafkahkanlah harta kalian, baik sukarela ataupun dengan terpaksa. Namun, nafkah itu sekali-kali tidak akan di terima dari kalian. Sesungguhnya kalian adalah orang-orang yang fasik. (at-Taubah/9:53)*

Al-Wahidiy menjelaskan makna ayat ini sebagai berikut: “Katakanlah wahai Muhammad kepada orang-orang (yang mencari alasan untuk tidak pergi berjihad) bahwa Allah tidak menerima harta yang mereka infakkan untuk jihad tersebut karena mereka telah mengatakan kepada Rasulullah “Aku duduk saja dan aku akan menolongmu dengan hartaku”. Maka Allah kabarkan kepada mereka bahwa Allah tidak menerimanya baik mereka dengan sukarela memberikan atau dengan rasa enggan.”<sup>220</sup>

#### b) *At-Tafsîr al-Muyassar*

Tafsir ini ditulis oleh ‘A`idh al-Qarniy, beliau lahir pada tahun 1379 H (1960 M), ia merupakan seorang penulis yang lahir di perkampungan al-Qarn. Nama belakang al-Qarniy diambil dari daerah asalnya al-Qarn, di wilayah selatan Arab Saudi. Nama lengkapnya ialah A`idh Abdullah ibn A`idh al-Qarniy.

‘A`idh al-Qarniy selain dikenal sebagai ulama yang aktif berdakwah, beliau juga produktif menulis. Salah satu bukunya yang fenomenal dan menjadi buku yang sangat

<sup>220</sup> ‘Ali ibn Ahmad al-Wahidiy, *al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-‘Azîz*, Beirut: Dar al-Qalam, 1995, hal. 468.

berpengaruh pada abad ini adalah buku *Lâ Tahzan, Jangan Bersedih*.<sup>221</sup> Barangkali inilah diantara faktor yang menjadikan karya-karya al-Qarniy cukup termasyhur, termasuk dalam karya tafsirnya.

‘A`idh al-Qarniy dalam beberapa bukunya menyampaikan pemikirannya dengan bahasa yang mudah dan sederhana, karena memang apa yang diinginkan beliau adalah kandungan isinya bukan teks yang tersusun, hakikat bukan tampilan.<sup>222</sup> Begitu juga dalam penafsiran Al-Qur`an. Diantara tafsir karangan ‘A`idh al-Qarniy adalah Tafsir Muyassar. Dari sekian banyak tafsir yang ada ‘A`idh al-Qarniy salah satu dari sejumlah *mufasir* yang memiliki pola pemikiran tersendiri dalam menafsirkan ayat.

‘A`idh al-Qarniy dalam menafsirkan Al-Qur`an memanfaatkan sumber penafsiran dari Al-Qur`an dan hanya sedikit menukil hadis-hadis Nabi Muhammad SAW, dan membahasnya secara singkat. Metode yang digunakan oleh ‘A`idh al-Qarniy di dalam menafsirkan *at-Tafsîr al-Muyassar* adalah metode *ijmâliy*. Tafsir ini menjelaskan ayat-ayat dan surat-surat sesuai dengan urutan mushaf.

Tafsir ini disajikan secara ringkas dan sederhana ini. Dengan langkah ini, ‘A`idh al-Qarniy berharap semakin banyak orang yang dapat memahami kandungan Al-Qur`an. Tafsir ini memberikan banyak kemudahan bagi pembaca untuk memahami makna dan kandungan setiap ayat, hubungan antara ayat, hukum-hukum syari`at yang tersurat maupun yang tersirat dari setiap ayat, dan juga isyarat serta hikmah dari turunnya sebuah ayat atau sebuah surah.

‘A`idh al-Qarniy dalam *muqaddimah* tafsirnya menyampaikan alasan yang melatar belakangi penulisan *at-Tafsîr al-Muyassar* adalah mencari tafsir yang menjelaskan makna-makna ayat secara gemblang dan ringkas karena sebagian besar tafsir yang sudah ada terlalu luas memasukkan penjelasan diluar penjelasan makna ayat sehingga menyulitkan pembaca menangkap makna ayat. Sepertian kajian sanad, kajian *balâghah*, kajian hukum, kajjian ilmiah dan lain sebagainya sehingga pada akhirnya

---

<sup>221</sup> ‘A`idh al-Qarniy, *at-Tafsîr al-Muyassar*, Jakarta: terj. Qisthi Press, 2007.

<sup>222</sup> ‘A`idh al-Qarniy, *Demi Masa! Beginilah Waktu Mengajari Kita*, Jakarta: Cakrawala Publishing, 2006, hal. 1

ditulis sebuah tafsir ringkas yang dinamakan dengan *at-Tafsir al-Muyassar*.<sup>223</sup>

Adapun metode ‘A’idh al-Qarniy dalam menulis *at-Tafsir al-Muyassar* adalah 1) tidak menjelaskan ayat-ayat yang *mutasyâbih* secara detail. 2) Menukil sedikit hadis-hadis dan atsar dan membahasnya secara singkat. 3) Tidak menyebutkan perbedaan pendapat tentang suatu makna akan tetapi langsung menyebutkan makna yang lebih kuat dan jelas dari ayat tersebut. 4) Tidak menyebutkan sya’ir dan masalah-masalah kebahasaan dan perbedaan cara membaca (*qirâ’ât*). 5) Tidak menyebutkan kisah-kisah isra’iyyat dan kutipan-kutipan perkataan ulama akan tetapi saya langsung menyebutkan inti makna dan menafsirkannya secara sederhana. 6) Menyebutkan hukum serta faidah dan rahasia yang terkandung dalam ayat secara ringkas, jika ada. 7) Berpegang pada *manhaj salaf* serta ahli ilmu dan iman, serta meninggalkan pendapat-pendapat yang bertentangan dengan pendapat mereka”.<sup>224</sup>

Adapun contoh dari *at-Tafsir al-Muyassar* ‘A’idh al-Qarniy, penulis samakan contoh ayatnya dengan tafsir *al-Wajîz* yaitu QS. at-Taubah/9:53 sebagai perbandingan dengan tafsir *al-Wajîz* sebelumnya.

Dalam ayat di atas, al-Qarniy menjelaskan bahwasannya orang-orang yang bersedekah, baik suka rela maupun terpaksa, Allah tidak akan menerima amal baik mereka. Sebab mereka termasuk orang-orang yang mengingkari perintah Allah.<sup>225</sup> Antara keduanya sama-sama mudah dan ringkas, langsung pada penjelasan ayat.

### c) *Tafsîr al-Jalâlain*

Diantara keunikan tafsir ini adalah ditulis oleh dua orang ulama tafsir dengan *laqab* yang sama. Pengarang pertama dari *Tafsîr al-Jalâlain* adalah Jalaluddin al-Mahalliy (w.791 H) dan Jalaluddin as-Sayuthiy (w.849 H). Ketika penulisan tafsir ini hanya dirampungkan oleh Jalauluddin al-Mahalliy dari surat al-Isra` hingga an-Nas,

---

<sup>223</sup> ‘A’idh al-Qarniy, *at-Tafsir al-Muyassar*, Riyad: Maktabah Obeikan, 2010, hal. 4-5.

<sup>224</sup> ‘A’idh al-Qarniy, *at-Tafsir al-Muyassar*, Riyad: Maktabah Obeikan, 2010, hal. 4-5.

<sup>225</sup> ‘A’idh al-Qarniy, *at-Tafsîr al-Muyassar*, ..., hal. 601.

penulisannya dilanjutkan oleh Jalaluddin as-Sayuthiy atas dorongan dari para murid-murid al-Mahalliy. Maka atas dorongan inilah as-Sayuthiy melanjutkan penulisan tafsir Jalalain dengan metode yang sama. Adapun yang melatar belakangi penulisan *at-Tafsîr al-Jalâlain* adalah karena dianggap perlu adanya kitab tafsir yang ringkas dan mudah dipahami dan mudah diterima oleh siapa pun mengingat pentingnya bagi umat untuk memahami isi kandungan Al-Qur`an.<sup>226</sup>

Metode yang digunakan dalam *Tafsîr al-Jalâlain* adalah metode *ijmâliy* dan *tahlîliy* namun tidak terlalu meluas. Tafsir ini menyebutkan makna-makna dari setiap ayat Al-Qur`an, bersandar hanya kepada riwayat yang paling kuat, memberikan catatan tentang kedudukan kalimat yang dibutuhkan dan memberikan penjelasan tentang perbedaan *qirâ`ât* berdasarkan *qirâ`ât* yang termasyhur. Selain itu, pengarang juga menghindarkan penjelasan yang bertele-tele dan ungkapan yang dipilih pada tafsir ini secara cermat dan tepat. Keistimewaan lain dari *Tafsîr al-Jalalain*, bisa dikatakan tidak ditemukan adanya perbedaan pada gaya penafsiran meski kitab ditulis oleh dua orang pakar yang berbeda.

Penulisan tafsir ini tidak lepas dari kondisi perkembangan bahasa arab pada saat itu mengalami kemerosotan yang parah sekali. Bahasa arab sudah bercampur dengan bahasa Persia, Turki dan bangsa-bangsa lainnya sehigga kosa kata *`a`jam* sudah banyak masuk ke bahasa arab, mengakibatkan banyak kaidah-kaidah *nahwu* atau *sharaf* dilanggar. Al-Qur`an adalah sumber bahasa Arab yang paling autentik. Karena itu untuk mendapatkan kaidah-kaidah bahasa yang benar, pengkajian dan pemahaman Al-Qur`an harus dilakukan. Dengan latar belakang seperti itu dapat dipahami cara penafsiran yang dilakukan kitab ini menjelaskan maksud sebuah kata, ungkapan atau ayat, dan menjelaskan faktor kebahasaan. Pembahasan dalam kitab ini banyak menonjolkan segi pembahasan ilmu *nahwu*, *sharaf*, dan *qirâ`ah*-nya, sehingga Al-Qur`an yang diturunkan memakai bahasa arab dapat dipahami dengan pemahaman

---

<sup>226</sup> Jalaluddin al-Mahalliy dan Jalaluddin as-Sayuthiy, *Tafsîr al-Jalâlain*, Damaskus: Dar al-Ma`rifah, 1420 H, hal. 2

yang benar. *Tafsîr al-Jalâlain* merupakan tafsir yang menggunakan bentuk penafsiran *bi ar-riwâyah* dan *bi ar-ra'yi*. Karena dalam menafsirkan ayat demi ayat menggunakan hasil pemikiran atau *ijtihâd* para *mufasir* dan tidak meninggalkan periwayatan yang merupakan tafsiran dari ayat.

Dari segi tahun kelahiran penulisan, *at-Tafsîr al-Jalâlain* tergolong bentuk karya tafsir mukhtasar pada zaman klasik pertengahan dan ditulis dalam tulisan tangan sebanyak 627 naskah. Dan dicetak dengan berbagai versi cetak penertbit hingga 22 penerbit dari berbagai negara Islam.<sup>227</sup>

Dinilai dari beberapa sisi ini, maka *Tafsîr al-Jalâlain* dari sisi sumber merupakan metode tafsir *bi ar-ra'yi*. Dan dilihat dari sisi tertib ayat sama dengan metode *tahlîliy*. Adapun dari sisi cara menafsirkan menggunakan metode *bayâniy*. Sedangkan dari sisi sedikit atau luasnya penjabaran tafsir digolongkan kepada metode *ijmâliy* karena tafsir ini cukup ringkas. Dan sistematika yang digunakan dalam tafsir Jalâlain adalah yaitu *manhaj basît* atau ikhtishar yaitu sistematika sederhana akan tetapi tetap konsisten dalam menafsirkan ayat dengan ayat, maupun dengan hadis, pendapat sahabat, kaedah *nahwu* dan *ijtihâd* penulis.

Secara ringkas metode yang digunakan oleh penulis *at-Tafsîr al-Jalâlain* agar tidak terlalu meluas dalam penafsiran adalah 1) mempersingkat penafsiran dengan mengurangi penggunaan *lafazh-lafazh* yang berlebihan. 2) Mencukupkan pada *lafazh* yang singkat padat dan sarat makna. 3) Mencukupkan penjelasan pada hal-hal yang berkaitan dengan maksud dari ayat. Diantaranya pertama, memilih pendapat yang paling *râjih* dari sekian banyak perbedaan pendapat. Kedua, *i'râb* pada ayat-ayat yang butuh untuk dijelaskan. Ketiga, perbedaan *qirâ'ât* disampaikan dengan singkat. 4) Penafsiran dirangkai dengan ayat. 5) Ayat-ayat yang sudah jelas dan mudah dipahami tidak ditafsirkan lagi. 6) Tidak menyebutkan lagi *nash-nash* ayat pada setiap penafsiran namun cukup dengan mengisyaratkan pada tema-tema ayat-ayat. 7)

---

<sup>227</sup> Muhammad Rasyid al-Barakah, *at-Tafâsir al-Muktasharat; Ittijahâtuhâ wa Manâhijuhâ*, hal. 763.

Sumber-sumber penafsiran dari Al-Qur`an, *as-sunnah*, pendapat sahabat, *ijtihâd*, kisah-kisah israliyyat, tafsir-tafsir induk.

Contoh penafsiran dalam *Tafsîr al-Jalâlain* sebagaimana dikutip dari tafsiran QS. al- ‘Ashr berikut:

وَالْعَصْرِ ﴿١﴾ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ ﴿٢﴾ إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ ﴿٣﴾

Tafsir dari surat ini adalah:

“Demi masa, waktu/era setelah bergesernya matahari sampai terbenamnya matahari atau waktu sholat asar.”  
 “Sesungguhnya semua manusia (jenis) itu berada didalam kerugian (dalam perniagaannya)” “Kecuali orang-orang yang beriman dan melakukan amal kebaikan (maka mereka bukan orang yang berada didalam kerugian) dan saling menasehati dalam kebenaran (perkara iman) dan saling menasehati dalam kesabaran (atas ketaatan dari meninggalkan kemaksiatan).”<sup>228</sup>

#### d) *At-Tafsîr al-Wajîz*

Tafsir ini ditulis oleh Wahbah az-Zuhailiy yang dilahirkan di Dair Atiah, Damaskus, Suriah pada tahun 1932 M dan wafat pada 8 Agustus 2015 M.<sup>229</sup> Tafsir ini merupakan salah satu karya dari syekh Wahbah Musthafa Wahbah al-Zuhailiy dari 3 karya tafsir lainnya; *at-Tafsîr al-Wasîth* sedangkan kedua adalah *at-Tafsîr al-Munîr* dan ketiga adalah *at-Tafsîr al-Wajîz al-Wajîz*. Tafsir pertama terdiri dari tiga jilid, lebih ringkas dari tafsir kedua. *At-Tafsîr al-Wasîth* menyuguhkan penjelasan yang lebih ringan, dan mudah, tidak sedetail tafsir kedua. Tujuannya memang untuk memudahkan pembaca walaupun masih tetap memberikan pembahasan-pembahasan seputar gramatikal dan menjelaskan kata-kata yang dirasa asing di telinga khalayak. Begitu juga dengan *at-Tafsîr al-Wajîz* juga merupakan tafsir yang ringan dan ringkas.

<sup>228</sup> Jalaluddin al-Mahalliy dan Jalaluddin as-Sayuthiy, *Tafsîr al-Jalâlain*, ..., hal. 601.

<sup>229</sup> Muhammad Arif Ahmad Fariy, *Manhaj Wahbah az-Zuhailiy fi Tafsirihi li Al-Qur`ân at-Tafsîr al-Munîr*, ..., hal. 16.

Wahbah az-Zuhailiy menyebutkan metodologi *ikhtishâr* dalam tafsirnya bahwa kitab *at-Tafsîr al-Wajîz* merupakan kitab tafsir yang menjelaskan makna Al-Qur`an secara *ijmâliy*, menyebutkan *asbâb an-nuzûl* dari hadis-hadis yang *shahîh* saja, meninggalkan kisah-kisah isra`iliyat, kemudian menggabungkan antara tafsir *bi al-ma`stûr* dan *ma`qûl* dengan tetap perpegang pada prinsip-prinsip penafsiran, *maqâshid* syariah, dan kaedah bahasa Arab serta berpegang pada prinsip akidah *salaf ash-shâlih*.<sup>230</sup> Dalam terbitan Dar al-Fikr, tafsir ini hanya terdiri dari 640 halaman.

Contoh penafsiran dalam *Tafsîr al-Jalâlain* peneliti ambil dari QS. al-`Ashr dengan penafsiran sebagai berikut:

Wahbah az-Zuhailiy menafsirkan surat ini dengan terlebih dahulu menyebutkan keutamaannya dengan menukilkan riwayat ath-Thabranîy yang meriwayatkan dari Abdullah ibn Hafsh yang berkata: "Ada sahabat Nabi jika sudah saling bertemu mereka akan sulit berpisah sampai salah seorang diantara mereka membaca kepada yang lain surat al-`Ashr sampai selesai, barulah mereka bersalaman untuk berpisah." Hadits ini diriwayatkan oleh al-Baihaqiy dari Abi Huzaiifah.<sup>231</sup>

Selanjutnya Wahbah az-Zuhailiy menjelaskan makna dari ayat, sebagai berikut:

Dalam ayat pertama Allah bersumpah dengan al-`Ashr dan dia adalah masa yaitu waktu yang penuh ibrah dan keajaiban. ayat kedua menjelaskan sesungguhnya manusia (yaitu mukallaf) berada dalam kerugian yang besar karena perdagangan yang mereka lakukan bersama setan dan karena mereka lebih mementingkan dunia. Kalau mereka berdagang dengan Allah, maka mereka akan mendapatkan keuntungan yang abadi jika mereka menta`ati Allah dan lebih mementingkan akhirat. Dan inilah jawab sumpah tersebut pada ayat ketiga: manusia itu merugi kecuali orang yang beriman kepada Allah dan Rasul-Nya lalu beramal sholeh yang diperintahkan oleh Allah dan Rasul-Nya serta saling menasehati sesama mereka dalam kesabaran. Yaitu beramal dengan syariat Allah, beriman dan mentauhidkan-Nya, mengerjakan apa yang diperintahkan dan meninggalkan larangan-Nya. Semua itu mencakup kebaikan dan keutamaan. Adapun saling menasehati dalam ketaatan, dalam meninggalkan kemaksiatan serta sabra dalam musibah merupakan bentuk kepedulian khusus terhadap suatu yang umum karena kesabaran merupakan ciri dari kebenaran.<sup>232</sup>

---

<sup>230</sup> Wahbah az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Wajîz*, Damaskus: Dar al-Fikr, 1994, hal. iv.

<sup>231</sup> Wahbah az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Wajîz*, ..., hal.603.

<sup>232</sup> Wahbah az-Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Wajîz*, ..., hal.603.

e) *Al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm*

Kitab ini merupakan kitab tafsir mukhtasar paling akhir pada dari kitab-kitab *mukhtashar* yang sudah ada jika dilihat dari zaman penulisan 1422 H. Dan akan menjadi pembahasan dalam penelitian ini.

f) **Tafsir Mukhtasar Karya Ulama Nusantara**

Dalam penelitian ini, disebutkan beberapa metode tafsir mukhtasar dari karya tafsir nusantara. Diantara karya tafsir dari para ulama Indonesia yang menulis tafsir dengan metode ringkas ini diantaranya sebagai berikut:

(1) *Turjumân al-Mustafîd*

Tafsir ini ditulis oleh Syekh Abdurrauf Ali as-Sinkly dari Aceh. Beliau lahir pada tahun 1042 H/ 1615 M. Tafsir *Turjumân al-Mustafîd* menurut sebagian ulama menggunakan metode *ijmâliy* yaitu menafsirkan Al-Qur`an secara umum. As-Sinkly lebih banyak merujuk kepada *Tafsîr al-Jalâlain* dimana tafsir ini menggunakan metode *ijmâliy*. Tafsir *Turjumân al-Mustafîd* terlihat lebih ringkas bahkan hanya dua jilid saja, lebih padat dan tidak bertele-tele dengan menguraikan penafsiran secara panjang lebar.<sup>233</sup> Adapun bahasa yang digunakan dalam tafsirnya adalah bahasa melayu beraksara Arab-Jawa.

Metode penafsiran yang disuguhkan oleh ‘Abd al-Rauf dalam *Turjumân al-Mustafîd* diantaranya: 1) Menyebutkan jumlah ayat dan periode *nuzûl*-nya.<sup>234</sup> 2) Menjelaskan keutamaan surah. 3) Menggunakan kata kunci<sup>235</sup> seperti istilah *faedah*, *qishshah*, *mufasir*, *tanbîh* dan lainnya yang bertujuan menjelaskan perbedaan *qirâ`at*, menjelaskan *asbâb an-nuzûl*, menjelaskan kisah dan lain sebagainya.

---

<sup>233</sup> Arivaei Rahman, “Turjumân al-Mustafîd Karya Abd Rauf Fanshûri”, *Jurnal MIQOT*, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, Vol. XLII No. 1 Januari-Juni Tahun 2018, hal. 12.

<sup>234</sup> Arivaei Rahman, “Turjumân al-Mustafîd Karya Abd Rauf Fanshûri”, *Jurnal MIQOT*, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, Vol. XLII No. 1 Januari-Juni Tahun 2018, hal. 13.

<sup>235</sup> Arivaei Rahman, “Turjumân al-Mustafîd Karya Abd Rauf Fanshûri”, *Jurnal MIQOT*, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, Vol. XLII No. 1 Januari-Juni Tahun 2018, hal. 15.



## (2) *Tafsîr al-Munîr li Ma`âlim at-Tanzîl*

*Tafsîr al-Munîr* atau dikenal dengan nama lain *Marâh Labîd* ditulis oleh syekh Nawawi al-Bantani dengan nama lengkap Abdullah al-Mu`thi Muhammad Nawawi ibn `Umar. Lahir pada tahun 1813 M.<sup>236</sup> Tafsir ini pertama kali di cetak di penerbit Abd ar-Razzaq, Kairo tahun 1305 H, kemudian di penerbit Mushthafa al-Bab al-Halabi, Kairo tahun 1355 H. Setelah itu diterbitkan di Singapura oleh penerbit al-Haramain sampai empat kali cetakan, kemudian di Indonesia oleh penerbit Usaha Keluarga, Semarang. Lalu diterbitkan pula penerbit al-Maimanah di Arab Saudi dengan nama *Tafsîr an-Nawawiy* dalam dua jilid. Kemudian pada tahun 1994 diterbitkan oleh penerbit Dar al-Fikr, Beirut dengan nama *al-Tafsîr al-Munîr li Ma`âlim at-Tanzîl*.<sup>237</sup>

Dari segi teknik penafsirannya, *Marâh Labîd* termasuk dalam kategori tafsir yang menggunakan metode *ijmâliy*, di mana Nawawi berusaha untuk menafsirkan ringkas mungkin tetapi tetap mencakup banyak hal dengan menggabungkan pendapat-pendapat dalam bahasa yang ringkas. Dikatakan dalam Literatur Tafsir Indonesia, teknik pemaparan *Marâh Labîd* ringkas tapi mencangkup. Dalam tafsir ini Nawawi menyebutkan sumber riwayat, *asbâb an-nuzûl* secara singkat tanpa menyebutkan silsilah sanadnya tetapi mencukupkan perawi dari Nabi saja.

Diantara metode penulisan tafsir *Marâh Labîd* sebagai berikut:

1. Menyebutkan *asbâb an-nuzûl* dengan memotong sanadnya dan langsung menyebutkan sumbernya dari sahabat, sehingga lebih ringkas. Menurut penelitian Mustamin, pola seperti ini tidak selalu sama untuk setiap surat.<sup>238</sup>
2. Menjelaskan makna ayat secara umum. Nawawiy juga kadang memulai dengan makna ayat secara umum,

---

<sup>236</sup> Mustamin Arsyad, "Signifikansi Tafsir *Marâh Labîd* Terhadap Perkembangan Studi Tafsir di Nusantara", *Jurnal Studi Al-Qur`ân*, Vol. I No. 3 Tahun 2006, hal. 616.

<sup>237</sup> Mustamin M. Arsyad, "asy-Syekh Muhammad Nawawy al-Jawy wa Juhûduhu fî at-Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm fî Kitâbihi at-Tafsîr al-Munîr li Ma`âlim at-Tanzîl", *Disertasi*. Kairo: Universitas al-Azhar, 2000, hal. 159.

<sup>238</sup> Mustamin M. Arsyad, "asy-Syekh Muhammad Nawawy al-Jawy wa Juhûduhu fî at-Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm fî Kitâbihi at-Tafsîr al-Munîr li Ma`âlim at-Tanzîl", *Disertasi*. Kairo: Universitas al-Azhar, 2000, hal. 362.

terkadang juga dengan membahas *i`rab*-nya, kadang dengan menyebutkan hadis yang menafsirkan ayatnya, dengan kata lain sangat variatif, sesuai dengan pemahamannya mana yang dianggap lebih penting untuk mendapat penjelasan lebih awal.<sup>239</sup> Bahkan kekuatan tafsir *Marah Labîd* ini dalam memberikan penafsiran yang berkaitan dengan bahasa, an-Nawawy selalu merujuk kepada Al-Qur`an itu sendiri. Umpamanya kata *ar-rahîm* dalam al-Fatihah ditafsirkan dengan surat al-Ahzab ayat 43.<sup>240</sup>

3. Menafsirkan ayat dengan pendapat shahabat. Nawawy juga banyak mengutip perkataan shahabat sebagai sumber penafsirannya, seperti perkataan Ibnu ‘Abbas, Ibn Mas`ud, Ali ibn Abi Thalib, dan lain-lain r.a.<sup>241</sup>

4. Menafsirkan dengan pendekatan keilmuan. Dalam konteks tafsir *bi ar-ra`yi*, Nawawi memahami *bi ar-ra`yi* bukan berarti bahwa seseorang boleh menyelami langsung Al-Qur`an dengan tanpa dibekali perangkat ilmu yang memadai sebagai alat bantu. Menurutnya, *bi ar-ra`yi* adalah seseorang ber-*ijtihad* memahami Al-Qur`an dengan dilandaskan kepada perangkat-perangkat ilmiah dan *syar`iyah*, yang dikenal dalam *syurûth al-mufasir*. Nawawi sendiri dalam menafsirkan ayat dengan pendekatan keilmuan, senantiasa mengutip pendapat pakar dalam bidangnya.<sup>242</sup> Begitupun dalam bidang lain, seperti akidah, ilmu kalam, fikih, tasawuf, dan lain-lain, Nawawi senantiasa merujuk para pakar dalam bidangnya masing-masing.

5. Menjelaskan perbedaan *qirâ`at* secara ringkas tanpa mengomentari perbedaannya.<sup>243</sup>

6. Menyebutkan beberapa kisah israiliyat tanpa pemberian *ta`liq* terhadap kisah tersebut.

---

<sup>239</sup> Mustamin M. Arsyad, “asy-Syekh Muhammad Nawawy al-Jawy wa Juhûduhu fî at-Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm fî Kitâbihi at-Tafsîr al-Munîr li Ma`âlim at-Tanzîl”, hal. 362.

<sup>240</sup> Ansor Bahary, “Tafsir Nusantara: Studi Kritis terhadap Marah Labid Nawawy al-Bantani”, *Jurnal Ulul Albab*, Vol. 16 No.2 Tahun 2015, hal. 185.

<sup>241</sup> Mustamin M. Arsyad, “asy-Syekh Muhammad Nawawy al-Jawy wa Juhûduhu fî at-Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm fî Kitâbihi at-Tafsîr al-Munîr li Ma`âlim at-Tanzîl”, hal. 246.

<sup>242</sup> Mustamin M. Arsyad, “asy-Syekh Muhammad Nawawy al-Jawy wa Juhûduhu fî at-Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm fî Kitâbihi at-Tafsîr al-Munîr li Ma`âlim at-Tanzîl”, *Disertasi*. Kairo: Universitas al-Azhar, 2000, hal.298.

<sup>243</sup> Mustamin M. Arsyad, “asy-Syekh Muhammad Nawawy al-Jâwi wa Juhûduhu fî at-Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm fî Kitâbihi at-Tafsîr al-Munîr li Ma`âlim at-Tanzîl”, hal.635.

### (3) *Tafsir Al-Qur`an al-Karim*

*Tafsir Al-Qur`an al-Karim* ini ditulis oleh Mahmud Yunus, beliau dilahirkan pada tahun 1316 H/ 1899 M di Batu Sangkar Sumatra Barat.<sup>244</sup> Metode penafsiran *Tafsir Al-Qur`an al-Karim* adalah metode *ijmâliy* yaitu menjelaskan makna ayat secara global dan ringkas.<sup>245</sup> Hal ini terlihat dari penyajian tafsir yang dilakukan adalah menafsirkan kata-kata dengan ayat Al-Qur`an, lalu menafsirkan ayat secara global.

Langkah-langkah penulisan tafsir ini sebagai berikut:

- 1) Mahmud Yunus menjelaskan kandungan ayat secara menyeluruh. Kosa kata pada ayat dijelaskan pada kondisi tertentu saja.
- 2) Mahmud Yunus melibatkan pemikiran-pemikiran ulama Indonesia. Sehingga menurut Nasaruddin Baidan inilah karakteristik istimewa dari *Tafsir Al-Qur`an al-Karim* karya Muhammad Yunus dan satu-satunya kitab Tafsir yang murni menggunakan bahasa Indonesia sehingga terkesan seperti terjemahan, bukan penafsiran.<sup>246</sup>

### (4) *Tafsîr an-Nûr*

*Tafsîr an-Nûr* disusun oleh T.M. Hasbi Ash Shiddieqi, salah seorang ulama yang berasal dari Aceh. *Tafsîr an-Nûr* dikenal juga dengan nama *Tafsîr Al-Qur`ân al-Majîd* yang ditulis pada tahun 1952-1961. *Tafsîr an-Nûr* pertama terbit pada tahun 1956 dan merupakan kitab tafsir pertama yang diterbitkan di Indonesia, sehingga merupakan pelopor dari khazanah kitab tafsir di Indonesia.<sup>247</sup>

*Tafsîr an-Nûr* berperan dalam pengembangan penafsiran dalam dunia Islam, khususnya masyarakat Indonesia yang kurang menguasai bahasa Arab.

---

<sup>244</sup> Mahmud Yunus, *Tafsîr Al-Qur`an al-Karim*, Ciputat: PT. Mahmud Yunus dan Yogyakarta: Pustaka Insan Madani 2008, hal. 197.

<sup>245</sup> Siti Aisyah, "Epistemologi Tafsir Al-Qur`an al-Karim Karya Mahmud Yunus", *Tesis*. Yogyakarta: Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga, 2016, hal. 171.

<sup>246</sup> Nasruddin Baidan, *Perkembangan Tafsîr Al-Qur`an di Indonesia*, Solo: Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2002, hal. 89.

<sup>247</sup> Tengku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqie, *Tafsir Al-Qur`an al-Majid an-Nur*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, Jilid II, 2000, hal. ix

Metodenya yang simpel dan praktis mempermudah pembacanya untuk mengetahui tafsir sebuah ayat. Sebagaimana diungkapkan oleh Hasbi bahwa dia menafsirkan ayat dengan menunjuk kepada sari patinya (pokok permasalahan yang dikandung oleh masing-masing ayat).<sup>248</sup> Langkah metodologis ini dilakukan oleh Hasbi bertujuan agar menghindarkan para pembacanya keluar dari maksud dan makna pokok dari setiap ayat yang ditafsirkan.

Metodologi penulisan tafsir ini sebagai berikut: 1) Penjelasan umum tentang surat. 2) Pengelompokkan ayat sebagai bahan-bahan penafsiran. 3) Pemaparan terjemahan pada awal pembahasan. 4) Menafsirkan ayat atau potongan ayat dan mengaitkannya dengan ayat-ayat lainnya yang berkaitan, hadis-hadis Nabi, aspek kebahasaan, pendapat para ulama dalam fikih, *asbâb an-nuzûl*, dan sejarah. Hasbi juga menghubungkan penafsiran dengan sains dan filsafat. Namun disampaikan dengan ringkas. 5) Menyimpulkan hasil penafsiran.

### (5) *Tafsîr Al-Qur`ân*

*Tafsîr Al-Qur`ân* ini ditulis oleh Zainuddin Hamidi (w. 1957 M) dan Fachruddin HS. Dalam menafsirkan ayat Al-Qur`an penulis tidak menafsirkan seluruh ayat tetapi hanya menafsirkan bagian-bagian ayat yang dianggap penting untuk ditafsirkan dan penafsirannya pun hanya secara umum tidak terperinci. Kitab ini masih menggunakan bahasa Indonesia pada zamannya.

Penulis dalam menulis tafsirnya banyak mengutip dari tafsir yang terkenal dalam dunia Islam seperti, *Tafsîr al-Kabîrr*, *Fatḥh al-Qâdir*, *Rûh al-Ma`âny*, *Tafsîr Al-Qur`ân al-'Azhîm*, *al-Manâr*, dan *Tafsîr al-Jawâhir*. Sementara dalam bahasa asing (Barat) penulis mengambil dari tafsir *The Holy Qur`an* oleh A. Yusuf Ali, *The Holy Qur`an* oleh Maulvi Muhammad Ali M.A, dan *The Meaning of The Glorious Koran* oleh Muhammed Marmaduke Pickthall, dll.<sup>249</sup>

---

<sup>248</sup> Tengku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqie, *Tafsîr Al-Qur`an al-Majid an-Nur*, hal. ix

<sup>249</sup> Zainuddin Hamidi dan Fachruddin HS, *Tafsîr Qur`an*, Jakarta: Widjaya Djakarta: 1967.

## (6) *Raudhat al-'Irfân fî Ma'rifât Al-Qur`ân*

Penulis tafsir *Raudhat al-'Irfân fî Ma'rifât Al-Qur`ân* adalah Ahmad Sanusi (w. 1950 H). Latar belakang Ahmad Sanusi menyusun tafsir ini adalah untuk lebih mempermudah masyarakat Sunda dalam mempelajari dan mendalami Al-Qur`an dan memenuhi kebutuhan intelektual masyarakat Sunda dalam bidang keagamaan.<sup>250</sup>

Metode penafsiran yang digunakan oleh Ahmad Sanusi adalah metode *ijmâliy*, dengan langkah-langkah berikut:

- 1) Menjelaskan kosa-kata ayat yang dianggap sukar. Adapun kosa kata yang mudah dipahami tidak dijelaskan lagi.
- 2) Menggunakan bahasa yang sederhana dengan ini menggunakan bahasa Sunda.
- 3) Memberikan penjelasan yang sangat ringkas dengan memberikan nomor sesuai nomor ayat.
- 4) Tidak menyebutkan perbedaan *qirâ`at, asbâb an-nuzûl*.
- 5) Menyebutkan kesimpulan penafsiran pada setiap halaman.

### 2) Tafsir Mukhtasar *Min Ghairihi*

Jenis kedua dari tafsir *mukhatshar* adalah tafsir mukhtasar yang meringkas tafsir induk, menggunakan metode yang sama dengan tafsir induk. Bedanya dengan tafsir induk, tafsir *mukhatshar* menjelaskan poin-poin penting saja dari tafsir induk. Tafsir mukhtasar *min ghairihi* harus melakukan beberapa langkah berikut dalam meringkas tafsir tersebut: 1) menghapus penjelasan-penjelasan tafsir induk yang dirasa oleh *mukhtashir* tidak berkaitan dengan ayat yang ditafsirkan. 2) menukilkan penjelasan-penjelasan yang penting saja dalam tafsirnya.

Beberapa karya tafsir mukhtasar yang meringkas tafsir induk adalah sebagai berikut:

#### a) Ringkasan Tafsir *Jâmi' al-Bayân li Tafsîr Ayy Al-Qur`ân*

Diantara *mukhtashar* tafsir karya ath-Thabariy ini adalah sebagai berikut<sup>251</sup>: 1) *Mukhtashar Tafsîr ath-Thabariy* oleh

---

<sup>250</sup> Ahmad Sanusi, *Raudhat al-'Irfân fî Ma'rifât Al-Qur`ân*, Sukabumi: Yayasan Asrama Pesantren Gunung Puyuh. t.th, hal. 1

<sup>251</sup> Muhammad Rasyid al-Barakah, *at-Tafsîr al-Mukhtasharat; Ittijâhâtuhâ wa Manâhijuhâ*, Riyad: Kursi Al-Qur`an al-Karim wa 'Ulumuhu, 1436 H, hal. 150.

Ibnu Shamadih at-Tujaibiy (w.419 H). 2) *Mukhtashar Tafsîr ath-Thabariy* oleh Muhammad Ali ash-Shabuniy (w.1442 H) dan Sholeh Ahmad Ridho. 3) *Tafsîr ath-Thabariy* oleh Basyar Iwad Ma'rif dan Isham Faris al-Harastaniy. 4) *Tafsîr ath-Thabariy Taqrîb wa Tahzîb* oleh Sholah ibn Abd al-Fattah al-Khalidiy.

Untuk menganalisa metode *mukhtashar* tafsir ath-Thabariy, maka sampel yang diambil adalah *Mukhtashar Tafsîr ath-Thabariy* yang ditulis oleh at-Tujaibiy. Tafsir ini merupakan ringkasan tafsir pertama dari tafsir ath-Thabariy yang ditulis oleh Abu Yahya Muhammad ibn Ahmad Shamadih at-Tujaibiy yang masyhur dengan kunyah Ibnu Shamadih at-Tujaibiy (w.651H). Seorang ulama keturunan Yaman dan menetap di Andalusia.<sup>252</sup>

Alasan at-Tujaibiy meringkas tafsir ath-Thabariy adalah untuk mengurangi berat kitab tersebut serta mudah untuk dibawa saat safar, alasan lainnya karena adanya permintaan dari orang-orang yang hidup pada masa itu untuk menulis tafsir yang ringkas serta bisa dipahami baik oleh orang *âlim* dan *muta'allim*.<sup>253</sup>

Metode at-Tujaibiy dalam meringkas tafsir *Jâmi` al-Bayân 'an Ta`wîl Âyi Al-Qur`ân* atau yang dikenal dengan *Tafsîr ath-Thabariy* adalah sebagai berikut: 1) Semua yang terdapat dalam tafsir ringkasnya adalah dinukilkan dari *Tafsîr ath-Thabariy*. 2) At-Tujaibiy hanya menjelaskan *kalimat gharîbat* (kata-kata yang dianggap sulit dipahami). 3) Mempersingkat penjelasan dalam tafsir. 4) Ayat-ayat serupa yang telah dijelaskan namun sangat butuh untuk dijelaskan lagi maknanya, maka at-Tujaibiy hanya menyebutkan makna saja tanpa menyebutkan ayatnya lagi. 5) Pembahasan tentang *qirâ`ât*, *ahkâm*, *i'râb* dan *ma'âni*, kajian bahasa, pembahasan asal usul kata (*isytiqâq*), *akhbâr*, periwayatan, *nâsikh* dan *mansûkh* tidak dikaji secara panjang lebar. 6) Memangkas periwayatan yang panjang dan mengandung perbedaan pendapat dan mencukupkan pada satu hingga tiga periwayatan saja serta memilih riwayat-riwayat yang masyhur dikalangan masyarakat.

---

<sup>252</sup> Muhammad Rasyid al-Barakah, *at-Tafâsir al-Muktasharat; Ittijâhâtuhâ wa Manâhijuhâ*, ..., hal. 150.

<sup>253</sup> Muhammad Rasyid al-Barakah, *at-Tafâsir al-Muktasharat; Ittijâhâtuhâ wa Manâhijuhâ*, ..., hal. 150.

## b) Ringkasan *Tafsîr Al-Qur`ân al-‘Azhîm*

Diantara *mukhtashar* tafsir Ibnu Katsir sebagai berikut:

1) *‘Umdat at-Tafsîr*. Ditulis oleh Ahmad Muhammad Syakir. Dicitak oleh Dar al-Ma’arif Mesir tahun 1376 H/ 1957 M.

2) *Taisîr al-‘Aliyyi al-Qadîr li Ikhtishâr Tafsîr Ibn Katsîr* oleh Nusaib ar-Rifa’iy. Cetakan pertama tafsir ini di Beirut pada tahun 1392 H/1972 M. Kitab ini dicetak dalam 4 jilid ukuran sedang.

3) *Mukhtashar Tafsîr Ibn Katsîr* oleh ash-Shabuniy. Tafsir ini dicetak oleh Dar Al-Qur`an al-Karim di Beirut pada tahun 1393 H dalam 3 jilid.

4) *Mukhtashar Tafsîr Ibn Katsîr*. Ditulis oleh Karim Rajih. Tafsir ini dicetak di Beirut oleh Dar al-Maghrifah dalam 2 jilid ukuran sedang pada tahun 1403 H.

5) *At-Taisîr li Tafsîr Ibn Katsîr*. Ditulis oleh Abdullah Alu Syekh. Tafsir ini dicetak pada tahun 1411 H/ 1990 M dalam 4 jilid ukuran sedang.

6) *Fath al-Qadîr Tafsîr Ibn Katsîr*. Ditulis oleh Muhammad Ahmad Kan’an. Tafsir ini dicetak Dar Lubnan li ath-Thiba’ah pada tahun 1412 H/1992 M dalam 6 jilid kecil.

7) *Awjâz at-Tafâsir min Tafsîr Ibn Katsîr*. Ditulis oleh Khalid ibn Abdurrahman al-‘Ak. Kitab ini dicetak oleh Dar Ibn ‘Ash-Shashah Damaskus dan Ibnu Basyair pada tahun 1413 H dalam 1 jilid besar.

8) *Lubâb at-Tafsîr*. Ditulis oleh Abdullah Alu Syekh. Kitab ini dicetak oleh Muassasah Dar al-Hilal Cairo Mesir pada tahun 1414 H/1994 H.

9) *Al-Mishbâh al-Munîr*. Ditulis oleh Shafiyyu ar-Rahman al-Mubarakfauriy. Tafsir ini dicetak oleh Dar as-Salam Riyad pada tahun 1420 H/ 1999 M. 10) *Shahîh Mukhtashar Tafsîr Ibn Katsîr*. Tafsir ini ditulis oleh beberapa orang *mufasir*; Ahmad Abdurrazzaq al-Bakariy, Muhammad Adil Muhammad, Muhammad Abdllathif Khalaf. Kitab ini dicetak oleh Dar as-Salam Mesir pada tahun 1421 H/ 2021 M.

10) *Taisîr ar-Rahmân ar-Rahîm*. Ditulis oleh Muhammad Ahmad as-Salafiy dan dicetak oleh Maktabah ar-Rusydi Riyad pada tahun 1422 H/ 2001 M dalam dua jilid besar.

11) *Mukhtashar Tafsîr Ibn Katsîr*. Ditulis oleh Ahmad Sya'ban, Muhammad Iyadi Abd Halim. Tafsir ini diterbitkan oleh Maktabah Shafa Mesir pada tahun 2003 M/ 1424 H.

12) *Al-Yasîr fî Ikhtishâr Tafsîr Ibn Katsîr*. Ditulis oleh Sholah Muhammad Irfat dan Muhammad Abdullah asy-Syanqithiy, Khalid ibn Fauziy Abd al-Hamid. Diterbitkan oleh Dar al-Huda Jeddah pada tahun 1426 H dalam 1 jilid besar.

13) *Ad-Durru an-Natsîr* yang ditulis oleh Muhammad ibn Musa Nashr. Dicitak oleh Dar Gharasy Kuwait pada tahun 1427 H.

14) *At-Taisîr Khulâshah Tafsîr Ibn Katsîr*. Tafsir ini ditulis oleh Mahmud Salim. Tafsir ini dicetak oleh Dar asy-Sya'bi Mesir.

Tafsir ‘*Umdat at-Tafsîr* yang merupakan salah satu *Mukhtashar* tafsir Ibnu Katsir ini akan menjadi pembahasan dalam penelitian ini. Adapun untuk menganalisa metode tafsir mukhtasar tafsir Ibnu Katsir, akan diambil sample dari tafsir mukhtasar Syekh Ali ash-Shabuniy.

Latar belakang Syekh Ali Ash-Shabuniy meringkas tafsir ini adalah melihat ada sebuah kecenderungan masyarakat kontemporer untuk kembali merujuk pada *turats* terlebih pada tafsir Al-Qur`an dan sunnah Rasulullah. Banyak pula dijumpai pertanyaan “*Kitab tafsir apa yang paling mudah dipahami dan memberikan banyak faidah bagi para pembaca?*” Syekh Ali ash-Shabuniy melihat banyak kitab tafsir yang telah ditulis oleh para ulama, namun kitab-kitab tersebut penjelasannya terlalu panjang. Maka inilah alasan utama dalam meringkas tafsir Ibnu Katsir tersebut.

Menurut ash-Shabuniy, keistimewaan tafsir Ibnu Katsir adalah kitab ini menggunakan metode tafsir *bi al-ma'tsûr* (menafsirkan Al-Qur`an dengan Al-Qur`an, sunnah, pendapat para sahabat, dan tabi'in) dengan ungkapan yang jelas dan mudah dan memadukannya dengan *tafsir bi ar-ra'y* (tafsir dengan penalaran akal). Dan ash-Shabuniy menguatkan klaimnya dengan mengutip pendapat as-Sayuthiy yang menyatakan “*Belum pernah disusun tulisan yang sepadan dengan gaya tafsir ini*”.

Adapun metode meringkas bukan hal yang sepele, peringkas harus mampu memberikan prioritas mana yang perlu ditulis dan mana yang harus ditinggalkan. Untuk itu, dalam menyusun *Mukhtasar Tafsîr Ibn Katsîr* Syekh Ali ash-



Shabuniy memegang tujuh rambu-rambu peringkasan, yaitu<sup>254</sup>:

(1) Menghapus periwayatan sanad-sanad hadis yang panjang dan mencukupkan pada penyebutan periwayat pertama dari sahabat saja. (2) Penulisan ayat yang dijadikan sebagai penafsir ayat utama hanya dituliskan potongan yang diperlukan saja. (3) Mencukupkan pada penulisan hadis *shahîh*, membuang hadis yang lemah, membuang riwayat atsar yang tidak tetap sanadnya sebagaimana Ibnu Katsir ingatkan. (4) Menyebutkan pendapat tokoh-tokoh populer dari kalangan sahabat serta menetapkan riwayat-riwayat yang paling *shahîh*. (5) Berpegang pada pendapat-pendapat populer tabi'in yang penukilannya *shahîh* dan meninggalkan penyebutan semua pendapat mereka sebab tidak semua pendapat tabi'in adalah *shahîh*. (6) Menghapus riwayat-riwayat israiliyat. (7) Membuang permasalahan-permasalahan hukum dan perbedaan pendapat yang tidak urgen dan mencukupkan pada penuturan hukum secara ringkas.

Inilah langkah-langkah Syekh Muhammad Ali ash-Shabuniy dalam meringkas tafsir Ibnu Katsir yang kemudian dinamai dengan *Mukhtashar Tafsi'r Ibn Katsir*. Dengan ringkasan ini, ash-Shabuniy telah berjasa dalam penulisan tafsir yang mudah dipahami, memiliki banyak faidah tetapi ringkas dengan tetap memperhatikan substansi kitab. Jika kitab aslinya setebal delapan juz, ringkasan Syekh Ali ash-Shabuniy hanya setebal tiga juz sehingga memudahkan pembaca dalam memahami substansi tafsir tebal Ibnu Katsir.

### c) Ringkasan Tafsir *Mafâtiḥ al-Ghaib*

Diantara *mukhtashar* tafsir *Mafâtiḥ al-Ghaib* karya ar-Razy adalah *Tahzîb at-Tafsi'r al-Kabîr* yang ditulis oleh Husein asy-Syamy (w.1954 M). Tafsir ini dicetak oleh Dar Islam London pada tahun 1998/ 1418 H dalam 7 jilid besar.<sup>255</sup>

### d) Ringkasan Tafsir *al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur`ân*

Diantara *mukhtashar* tafsir al-Qurthubiy ini adalah<sup>256</sup>:

---

<sup>254</sup> Muhammad Ali ash-Shabuniy, *Mukhtashar Tafsi'r Ibn Katsir*, Beirut: Dar Al-Qur`an, 1981, hal. 9

<sup>255</sup> Husein al-Hasyimiy, *Tahzîb at-Tafsi'r al-Kabîr*, jilid 1, hal. 35

<sup>256</sup> Muhammad Rasyid al-Barakah, *at-Tafâsir al-Muktasharat; Ittijâhâtuhâ wa Manâhijuhâ*, Riyad: Kursi Al-Qur`an al-Karim wa 'Ulumuhu, 1436 H, hal. 203-215

1) *Mukhtashar Tafsîr al-Qurthubiy* oleh Muhammad Karim Rajih. Kitab ini dicetak oleh Dar al-Kitab al-`Arabiy di Beirut pada tahun 1406 H dengan 5 jilid besar.

2) *Mukhtashar Tafsîr al-Qurthubiy* oleh Irfan Hassunah, dicetak oleh Dar al-Kutub al-`Ilmiyah di Beirut pada tahun 1422 H dengan 4 jilid sedang.

3) *Mukhtashar Tafsîr al-Qurthubiy* oleh Sirajuddin Ibn al-Mulaqqin (w.804 H). Kitab ini merupakan awal kitab *mukhtashar* tafsir al-Qurthubiy namun naskahnya hilang.

4) *Mukhtashar Tafsîr al-Qurthubiy al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur`ân* oleh Taufiq al-Hakim (w.1407 H). Kitab ini dicetak oleh al-Hai`ah al-Mishriyyah al-`Ammah pada tahun 1977 M dan merupakan tafsir mukhtasar al-Qurthubiy pilihan.

5) *Jâmi' al-Ahkâm al-Fiqhiyyah li Imâm al-Qurthubiy min Tafsîrihi*. Ditulis oleh Farid Abd Aziz al-Jundy, dicetak oleh Dar al-Kutub al-`Ilmiyah dan Dar al-Baz pada tahun 1414 H dalam 3 jilid.

#### e) Ringkasan Tafsir *al-Fath al-Qadîr*

Diantara *mukhtashar* tafsir karya asy-Syaukaniy (w.1255 H) ini adalah: 1) *Zubdat at-Tafsîr min al-Fath al-Qadîr*. Tafsir ini ditulis oleh Muhammad Sulaiman al-Asyqar. Dicitak oleh Wizarah al-Auqaf wa Asy-Syu'un al-Islamiyah Kuwait pada tahun 1406 H. 2) *Fath ar-Rabbâny*. Tafsir ini ditulis oleh Abd al-Aziz ibn Muhammad Alu Syekh. Tafsir ini dicetak pada tahun 1416 H/ 1995 M dalam 4 jilid besar.

#### f) Ringkasan Tafsir Yahya ibn Sallam

Diantara *mukhtashar* tafsir Yahya ibn Sallam (w.200 H) adalah tafsir *Al-Qur`ân al-Azîz* yang ditulis oleh Ibnu Abi Zamanain (w.324 H). Alasan Ibnu Abi Zamanain meringkas tafsir Yahya ibn Sallam adalah tafsir ini terlalu panjang karena seringnya terjadi pengulangan dalam tafsir dan tujuan kedua adalah memotivasi para pembaca untuk membaca tafsir tersebut karena pada saat itu minat untuk memahami ilmu masih sangat minim.<sup>257</sup>

Tafsir ini ditulis oleh Muhammad ibn Abdillah ibn Abi Zamanain al-Iberi al-Qurthubiy. Beliau dilahirkan pada tahun

---

<sup>257</sup>Ibnu Abi Zamanain, *Tafsir Al-Qur`ân al-'Azîz*, Mesir: al-Faruq al-Haditsiyah, 1423, Jilid 1, hal. 117.

324 H pada sebuah kota di Andalusia. Ibnu Abi Zamanain adalah salah satu murid dari Imam an-Nasa`iy.<sup>258</sup> Seorang ulama yang dalam pengetahuan dan sangat paham tentang sastra arab serta terkenal dengan karakter yang baik sebagaimana diungkapkan oleh adz-Dzahabiy dalam kitab *Târikh al-Islâm*.

Diantara 15 karya-karya Ibnu Abi Zamanain dalam berbagai bidang pengetahuan dan salah satunya dalam bidang tafsir adalah *Tafsîr Al-Qur`ân al-`Azîz*. Kitab ini merupakan ringkasan dari tafsir Yahya ibn Sallam (w.200 H).<sup>259</sup> Tafsir Yahya ibn Sallam merupakan tafsir tertua dengan judul *Tafsîr Al-Qur`ân*.<sup>260</sup> Adapun alasan Ibnu Zamanain meringkas tafsir Yahya ibn Sallam adalah karena menurutnya tafsir Yahya ibn Sallam sangat panjang dikarenakan banyaknya pengulangan dalam tafsir tersebut, begitu juga banyak penyebutan hadis-hadis yang tidak ada kaitan dengan konten penafsiran sehingga dibutuhkan tafsir ringkas, mengingat rendahnya semangat menuntut ilmu pada zaman tersebut.<sup>261</sup>

Adapun metode penulisan tafsir Ibnu Abi Zamanain dalam meringkas tafsir Yahya ibn Sallam sebagai berikut<sup>262</sup>:

- (1) Meringkas pengulangan-pengulangan penjelasan dan hadis-hadis yang terdapat dalam tafsir.
- (2) Penafsiran diluar penafsiran yang dilakukan oleh Yahya ibn Sallam. Misalnya menambahkan penjelasan tentang kaedah bahasa.
- (3) Ibnu Abi Zamanain menghapus beberapa penafsiran Yahya ibn Sallam. Misalnya Yahya ibn Sallam menafsirkan ayat dengan satu ayat dan ayat lainnya. Namun Ibnu Abi

---

<sup>258</sup> Ali Sa`id Muhammad al-Amiry, *al-Ikhtishâr fî at-Tafsîr; Dirâsah Nazhariyah wa Dirâsah Tatbîqiyyah `ala Mukhtasharai Ibn Abi Zamanain li Tafsîr Yahya ibn Salâm wa al-Baghawiy li Tafsîr ast-Tsa`laby*, Saudi Arabia: Wizarah at-Ta`lim al-`Ali, 1426, hal. 137.

<sup>259</sup> Ali Sa`id Muhammad al-Amiry, *al-Ikhtishâr fî at-Tafsîr; Dirâsah Nazhariyah wa Dirâsah Tatbîqiyyah `ala Mukhtasharai Ibn Abi Zamanain li Tafsîr Yahya ibn Salâm wa al-Baghawiy li Tafsîr ast-Tsa`laby*, Saudi Arabia: Wizarah at-Ta`lim al-`Ali, 1426, hal. 137.

<sup>260</sup> Ali Sa`id Muhammad al-Amiry, *al-Ikhtishâr fî at-Tafsîr; Dirâsah Nazhariyah wa Dirâsat Tatbîqiyyah `ala Mukhtasharai Ibn Abi Zamanain li Tafsîr Yahya ibn Salâm wa al-Baghawiy li Tafsîr ast-Tsa`laby*, Saudi Arabia: Wizarah at-Ta`lim al-`Ali, 1426, hal. 137.

<sup>261</sup> Muhammad Rasyid al-Barakah, *at-Tafâsir al-Muktasharah; Ittijahâtuhâ wa Manâhijuhâ*, Riyad: Kursi Al-Qur`an al-Karim wa `Ulumuhu, 1436 H, hal.464

<sup>262</sup> Muhammad Rasyid al-Barakah, *at-Tafâsir al-Muktasharah; Ittijahâtuhâ wa Manâhijuhâ*, hal. 466.

Zamanain mencukupkan pada penafsiran pada satu ayat dan menghapus ayat yang ditambahkan.

(4) Ibnu Zamanain tidak menyebutkan semua pendapat sahabat, tabi'in namun mengambil beberapa poin-poin pendapat saja dan meninggalkan yang lainnya untuk meningkatkan penafsiran.

(5) Ibnu Abi Zamanain menyimpulkan penafsiran terkait ayat-ayat ahkam yang dipaparkan oleh Yahya ibn Salam.

(6) Penafsiran Yahya ibn Sallam (w.200 H) yang berkenaan dengan *qirâ`at*, *nâsikh* dan *mansûkh*, israiliyat disebutkan sebagaimana terdapat dalam tafsir Yahya ibn Sallam karena pembahasannya tidak meluas.

#### g) Ringkasan Tafsir *an-Nukat wa al-'Uyûn*

Diantara *mukhtashar* tafsir karya al-Mawardiyy (w.450 H) ini adalah *Ikhtishâr an-Nukat li al-Mawardiyy* karangan Izzuddin Abd as-Salam (w.660 H).

#### h) Ringkasan *al-Bahr al-Muhîth*

Diantara tafsir mukhtasar dari tafsir *al-Bahr al-Muhîth* adalah:

(1) Tafsir *an-Nahr al-Mâd* karangan abi Hayyan sendiri.

(2) Tafsir *ad-Durr al-Luqaith min al-Bahr al-Muhîth* karangan Ibnu Maktum Tajuddin Ahmad al-Qaisy al-Hanafy (w.749 H). Tafsir mukhtasar *an-Nahr al-Mâd* diterbitkan oleh maktabah as-Sa`adah Mesir pada tahun 1327 H. Dan *mukhtashar* karangan Ibn Maktum ini ditulis dengan kitab asli *al-Bahr al-Muhîth* yang digabung dengan *mukhtashar* sebelumnya.

#### i) Ringkasan *Tafsîr al-Baghawiy Ma'âlim at-Tanzîl*

*Tafsîr al-Baghawiy* sebenarnya sudah merupakan ringkasan dari tafsir *al-Kasyfu wa al-Bayân*. Namun tafsir ini diringkas lagi oleh ulama-ulama tafsir diantaranya adalah *Mukhtashar Tafsîr al-Baghawiy* yang diringkas oleh Abdullah az-Zaid (1950 M). *Mukhtashar* ini merupakan tafsir mukhtasar *muta`akhhirîn*, dicetak oleh Dar al-Ma'arif Riyad pada tahun

1996 M / 1416 H. Dan kitab ini dicetak lagi oleh Dar as-Salam Mesir.<sup>263</sup>

#### j) Ringkasan Tafsir *al-Manâr*

*Mukhtashar* tafsir *al-Manâr* adalah tafsir *al-Mukhtashar al-Mufîd li Al-Qur`ân al-Majîd*. Yang ditulis oleh Muhammad Rasyid Ridho (w.1935 M) kemudian disempurnakan oleh Ahmad Kan'an. Namun *mukhtashar* ini sama sepertinya kitab sumbernya yang hanya menafsirkan sampai surat Yusuf saja. Tafsir mukhtasar ini termasuk tafsir *muta`akhhirin* yang ditulis setelah 1400 H.

#### k) Ringkasan Tafsir *Rûh al-Bayân*

Tafsir *Rûh al-Bayân* mempunyai tiga *mukhtashar* diantaranya adalah yang dikarang oleh ash-Shabuniy (w.1442 H) yang berjudul *Tanwîr Azhân*. *Mukhtashar* tafsir ini ditulis oleh ash-Shabuniy dengan tujuan agar kitab ini bermanfaat bagi orang banyak. Kitab *mukhtashar Tanwîr Azhân* dicetak di Damaskus oleh penerbit Dar al-Qalam 1408 H/ 1988.

### f. Sistematika Tafsir Mukhtasar

#### 1) Sistematika Tafsir Mukhtasar *bi Zâtihi*

Sistematika penyusunan tafsir mukhtasar baik klasik maupun kontemporer, yang paling banyak dilakukan adalah sistematika *tartîb mushhafiy*. Jika dianalisa dari beberapa karya tafsir yang menggunakan sistematika penyusunan *mushhafiy* adalah tafsir *al-Wajîz fî Kitâb al-Azîz* karya al-Wahidiy (w.468 H). Al-Wahidiy menafsirkan Al-Qur`an menurut susunan urutannya didalam mushaf. Dalam hal ini, al-Wahidiy dalam kitab tafsirnya telah menyelesaikan penafsiran seluruh ayat Al-Qur`an, yang dimulai dari surat al-Fatihah sampai surat an-Nas sesuai urutan mushaf Al-Qur`an. Begitu juga halnya dengan *at-Tafsîr al-Muyassar* karya 'A'idh al-Qarniy. Namun berbeda halnya dengan *Tafsîr al-Jalâlain*, dimana penafsiran ini dimulai dari tengah surat hingga akhir surat, lalu dilanjutkan dari al-Baqarah hingga akhir tengah surat yang belum ditafsirkan pada

---

<sup>263</sup>Abdullah az-Zaid, *Mukhtashar Tafsîr al-Baghawiy*, Mesir: Dar as-Salam, hal. 1416.

penafsiran awal, sehingga sistematika penyusunannya tidak susunan mushaf.

Adapun dari sistematika sub pembahasan penafsiran yang digunakan cukup beragam, diantaranya sebagian mufasir tafsir mukhtasar memberikan penomoran penafsiran sesuai urutan ayat, memasukkan sub judul pembahasan tentang *maqâsid* ayat secara singkat, sub judul tentang sebab penamaan surat yang ditafsirkan secara singkat, menyebutkan *munâsabah* surat dengan surat selanjutnya.

## 2) Sistematika Tafsir Mukhtasar *min Ghairihi*

Sistematika tafsir mukhtasar *min ghairihi* mengikuti sistematika tafsir induk. Jika tafsir induk menggunakan metode tafsir *tahlîliy* maka tafsir mukhtasar akan meringkas poin-poin penjelasan dari tafsir *tahlîliy* tersebut agar tidak terlalu panjang. Apabila tafsir induk yang diringkas merupakan tafsir *maudhû'iy*, maka ringkasan tafsir tersebut mengikuti metode tafsir *maudhû'iy* yang diringkas, hanya saja penjelasannya lebih ringkas dan disederhanakan dengan memangkas beberapa penjelasan yang dianggap *mukhtashir* bukan penjelasan utama.

Tafsir *mukhtashar min ghairihi* biasanya memberikan tambahan tanda baca pada *mukhtashar* tersebut, dan memberikan catatan kaki sebagai tambahan keterangan atau penjelas.

## g. Validitas Tafsir Mukhtasar

Ada tiga poin penting dalam uji validitas tafsir mukhtasar; pertama, kapasitas keilmuan *mufasir*, kedua, konten tafsir dan ketiga, konsistensi tafsir mukhtasar dengan tafsir induk.

### 1) Kapasitas Keilmuan *Mukhtashir*

Dalam teori kaedah tafsir, kapasitas keilmuan seorang *mukhtashir* harus memadai dalam menafsirkan atau menulis tafsir mukhtasar. Seorang *mukhtashir* disyaratkan memahami ilmu Al-Qur`an, hadis-hadis Nabi, *ushûl al-fiqh*, prinsip-prinsip pokok keagamaan dan disiplin ilmu yang menjadi materi bahasan ayat, juga harus menyelami pengetahuan tentang perubahan sosial dan perkembangan ilmu pengetahuan.<sup>264</sup> Ilmu paling pokok dikuasai oleh *mukhtashir* selain keilmuan di atas adalah memahami secara mendalam tafsir induk yang akan diringkas, sebagaimana

---

<sup>264</sup> M.Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur`an*, Bandung: Mizan, 1993, hal. 18.

dilakukan oleh Ahmad Syakir sebelum meringkas *Tafsîr Al-Qur`ân al-`Azhîm*, dimana Ahmad Syakir telah berinteraksi dengan tafsir tersebut selama 45 tahun.

## 2) Konten Tafsir Mukhtasar

Pengujian validitas tafsir mukhtasar, sisi konten merupakan poin utama yang harus diperhatikan bagi *mukhtashir*. Diantara kaedah yang harus diperhatikan oleh *mukhtashir* dalam menjamin validitas tafsirnya adalah konten tafsir mukhtasar tidak bertentangan dari sisi kebahasaan, hukum, ilmu Al-Qur`an, tauhid dan prinsip dasar keislaman secara umum dan tidak terdapat konten-konten tafsir mukhtasar yang menimbulkan keraguan sebagaimana disebutkan dalam validitas tafsir secara umum. Karena menurut az-Zarkasyiy bahwa kaidah-kaidah tafsir harus diambil dari hadis-hadis Nabi, ilmu bahasa serta *ushûl syari`at al-Islâmiyah*.<sup>265</sup>

Dalam teori kebenaran salah satu tolak ukur yang menjadi syarat diterimanya suatu pengetahuan adalah suatu pernyataan itu benar kalau isi pengetahuan yang terkandung dalam pernyataan tersebut berkorespondensi (sesuai) dengan objek yang dirujuk oleh pernyataan tersebut.<sup>266</sup>

## 3) Konsistensi Tafsir Mukhtasar dengan Tafsir Induk

Tafsir mukhtasar adalah solusi dari penafsiran menggunakan metode *tahlîliy* yang terkadang luas dalam penafsiran sehingga hanya bisa dijangkau oleh kalangan tertentu dalam memahami kandungannya. Maka agar kegunaan dan manfaat tafsir tersebut bisa dirasakan oleh semua kalangan, seorang mufasir dapat membuat ringkasan dari tafsir yang sudah ada yang dinamakan dengan tafsir induk.

Konsistensi mufasir dalam meringkas tafsir induk sangat perlu untuk dipertahankan. *Mukhtashir* harus menyesuaikan antara tafsir asli dengan hasil ringkasannya baik dari sisi sumber, metode dan corak penafsiran serta menjaga pendapat mufasir tafsir induk. Konsistensi kandungan kitab asli dengan kitab ringkasan merupakan bagian dari validitas penafsiran karena sejatinya ringkasan merupakan bentuk sederhana dari yang asli.

---

<sup>265</sup> Az-Zarkasyiy, *al-Burhân fi `Ulûm Al-Qur`ân*, Beirut: Dar al-Ma`arif, 1972, jilid 1 hal. 173.

<sup>266</sup> J.Sudarminta, *Epistemologi Dasar*, ..., hal. 130

Menurut teori filsafat yang disampaikan oleh Louis O. Kattsoff sebuah validitas keilmuan dapat diukur dengan melihat konsistensi proposisi penafsiran yang disampaikan secara sistematis, baik dalam aspek sumber, metode maupun pendekatan atau yang umum disebut dengan aspek koherensi.<sup>267</sup>

#### 4) Ketermanfaatan Tafsir dalam Masyarakat

Keberhasilan suatu tafsir dapat dilihat dari sejauh mana tafsir tersebut termanfaatkan dan berdayaguna bagi masyarakat luas. Dalam aliran filsafat dengan teori pragmatisme. Aliran ini menyatakan bahwa suatu kebenaran dapat dilihat dari segi konsekuensi atau kegunaan yang didapat. Berupa guna fungsi dan manfaat. Dengan kata lain kebenaran sesuatu hal ditinjau sejauh mana pernyataan tersebut berguna dan tidaknya.

Dari sisi metodologi, tafsir mukhtasar dinilai lebih efektif untuk masyarakat awam. Apalagi persentase masyarakat awam lebih tinggi dibanding masyarakat cendekiawan, maka tafsir mukhtasar sangat dibutuhkan oleh masyarakat dari pada tafsir-tafsir besar.

## 2. Asumsi Paradigma Tafsir Mukhtasar

Sebuah paradigma dalam setiap disiplin ilmu meniscayakan adanya asumsi metodologis. Asumsi inilah yang akan dipergunakan dalam analisisnya. Demikian juga perkembangan sebuah ilmu sangat dipengaruhi oleh perkembangan sebuah paradigma. Demikian halnya dalam ilmu-ilmu sosial, termasuk di dalamnya tafsir yang dikembangkan di era kontemporer, yang memiliki asumsi-asumsi yang berbeda dengan tafsir era sebelumnya.<sup>268</sup> Ada beberapa asumsi dalam paradigma tafsir mukhtasar, antara lain:

### a. Memudahkan dalam Memahami Kandungan Al-Qur`an

Metode tafsir mukhtasar merupakan bagian dari tafsir *ijmâliy* dan diantara kelebihan dari metode ini lebih praktis dan mudah dipahami sehingga pemahaman Al-Qur`an segera dapat diserap oleh pembacanya. Pola penafsiran serupa ini lebih cocok untuk para pemula dan kalangan mana saja yang ingin memahami Al-Qur`an. Tafsir dengan metode ini berpotensi besar diminati oleh pembaca, khususnya kalangan umum dari berbagai strata sosial dan lapisan

---

<sup>267</sup> Louis O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, ..., hal. 176.

<sup>268</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 53



masyarakat. Sejalan dengan apa yang dikatakan M Quraish Shihab, siapapun sasaran yang dikehendaki, hendaknya jilidnya (tafsir) tidak terlalu tebal sehingga dapat dijangkau pembaca. Cendekiawan tidak membutuhkan banyak contoh atau aneka riwayat. Kalangan umum tidak mampu membeli satu judul buku yang terdiri dari ribuan halaman dan juga tidak akan betah membaca secara tuntas karya-karya yang panjang.<sup>269</sup>

Kemudahan ini dilihat dari sisi konten penafsiran dan dari sisi kuantitas tafsir mukhtasar tersebut. Dari sisi konten, tafsir mukhtasar menjelaskan ayat-ayat Al-Qur`an langsung pada makna ayat atau kandungan yang dimaksud oleh ayat tanpa mengkaji sisi-sisi lain dari ayat seperti sisi bahasa dalam yang lainnya. Adapun dari sisi kuantitas tafsir lebih tipis dan tidak tebal.

## **b. Menggunakan Bahasa yang Jelas, Ringkas dan Sederhana**

Ketika menafsirkan ayat-ayat Al-Qur`an, sebaiknya menggunakan bahasa yang lugas, jelas dan ringkas sehingga mudah di pahami baik oleh kalangan akademik maupun non akademik. Karena pesan isi kandungan yang terdapat dalam ayat-ayat Al-Qur`an harus sampai kepada semua kalangan. Bahkan diantara kelebihan tafsir *ijmâliy* ini menggunakan bahasa yang singkat dan padat, sehingga pembaca tidak merasakan bahwa ia telah membaca kitab tafsir. Hal ini disebabkan, karena tafsir dengan metode global menggunakan bahasa yang singkat dan akrab dengan bahasa arab tersebut. Kondisi serupa ini tidak dijumpai pada tafsir yang menggunakan metode *tahlîliy*, *muqârin*, dan *maudhû'iy*. Dengan demikian, pemahaman kosakata dari ayat-ayat suci lebih mudah didapatkan dari pada penafsiran yang menggunakan tiga metode lainnya.

Pendapat ini senada dengan ungkapan Faishal an-Najdiy salah satu penulis tafsir mukhtasar bahwa tafsir merupakan ilmu yang sangat mulia dan para ulama telah menulis karya-karya mereka dalam tafsir, baik dalam bentuk karya tafsir yang panjang ataupun karya tafsir yang ringkas, namun meskipun demikian karya tersebut haruslah sesuai dengan bahasa umat pada masa itu dan sesuai dengan penjelasan maknanya dengan tingkat pemahaman mereka.<sup>270</sup>

Dari tela'ah terhadap beberapa karya tafsir mukhtasar bisa diasumsikan bahwa setiap pembaca bisa langsung memahami maksud ayat-ayat Al-Qur`an dan rahasia-rahasia yang terkandung di

<sup>269</sup> M. Quraish Shihab, *Menabur Pesan Ilahi*, Jakarta, Lentera Hati, 2006, hal. 316.

<sup>270</sup> Faishal ibn Abd al-Aziz an-Najdiy, *Taufiq ar-Rahmân fî Durûs Al-Qur`ân*, Riyad: Dar al-`Ashimah, 1996, Jilid 1, hal. 51.

dalamnya, karena sebenarnya inilah yang di harapkan dari penghayatan Al-Qur`an dan kemudian dapat merealisasikannya dalam realita kehidupan.

Para penulis tafsir mukhtasar ketika menafsirkan Al-Qur`an menggunakan kata-kata yang sederhana agar mudah di pahami oleh pembaca. Para mufasir dalam menciptakan tafsir mukhtasar menyebutkan inti makna yang terkandung di dalamnya. Jika terdapat pendapat yang bertentangan, biasanya lebih memilih untuk meninggalkannya atau tidak menulkannya pendapat-pendapat tersebut, tetapi langsung menyebutkan pendapat yang sah dan masyhur

### c. Tafsir Mukhtasar Lebih Efektif dan Efisien

Lahirnya kecendrungan terhadap tafsir mukhtasar pada era kontemporer ini, didukung oleh pola hidup yang butuh pada sesuatu yang lebih praktis dan mudah dipahami. Karena dalam teori perubahan sosial dijelaskan bahwa perubahan sosial akan mengacu pada adanya pergantian dalam hubungan sosial dan ide-ide kultural. Perubahan dalam ide dan nilai secara singkat akan mengarah pada terjadinya perubahan dalam hubungan sosial, dan sebaliknya perubahan dalam pola hubungan sosial akan menuju pada adanya perubahan nilai dan norma.

Opini ini selaras dengan teori yang dikemukakan oleh Samuel Koenig, perubahan sosial dapat pula mempunyai pengertian sebagai adanya faktor eksternal dan internal yang mempengaruhi kehidupan manusia. Hal tersebut berarti bahwa perubahan sosial merujuk pada adanya modifikasi-modifikasi dari faktor eksternal (*exogenous*) atau internal (*endogenous*) dalam pola-pola kehidupan manusia.<sup>271</sup> Jika diamati pola masyarakat modern ini lebih cendrung pada kehidupan yang praktis dan mudah, maka hal ini berkaitan sekali dengan faktor internal yang mempengaruhi sosial dan budaya tersebut. Diantara faktor internal yang mempengaruhi sosial dan budaya itu adalah adanya penemuan-penemuan atau inovasi.<sup>272</sup> Hal ini tentunya berhubungan dengan perkembangan teknologi.

Menurut Marx, perubahan sosial terjadi karena perkembangan teknologi atau kekuatan produktif. Jika teknologi suatu kelompok mengalami perubahan, maka cara pikir manusia juga mengalami perubahan hal ini juga berdampak pada cara mereka berinteraksi

---

<sup>271</sup> Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1990, hal. 303-305.

<sup>272</sup> Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, ..., hal. 317-325

dengan yang lain.<sup>273</sup> Perubahan ini pastinya memberi pengaruh dalam cara manusia khususnya umat Islam membaca sebuah tafsir Al-Qur`an.

Tujuan dari penafsiran Al-Qur`an itu sendiri yaitu memahami kandungan Al-Qur`an sehingga makna-maknanya dapat dipahami secara penuh dan menyeluruh dalam rangka melaksanakan perintah Allah sesuai dengan yang dikehendaki-Nya. Tafsir sebagai ilmu alat dalam memahami Al-Qur`an tentunya tidak dipahami oleh orang-orang tertentu saja namun harus bisa dipahami oleh berbagai kalangan yang sebagian besar mereka adalah orang-orang dengan latar pendidikan menengah, sehingga tujuan Al-Qur`an sebagai kitab yang memberi hidayah terealisasikan untuk manusia secara global.

Abdullah az-Zaid salah satu ahli tafsir kontemporer dalam *muqaddimah* tafsir mukhtasarnya mengungkapkan bahwa pada zaman sekarang umat butuh kepada tafsir mukhtasar karena waktu yang mereka miliki sangatlah sedikit yang disebabkan oleh banyaknya informasi penting lainnya dari beragam pengetahuan yang juga menuntut mereka menguasainya. Inilah salah satu alasan dimana tafsir mukhtasar untuk zaman sekarang sangatlah efisien bagi setiap kalangan yang berkeinginan memahami kandungan firman-firman Allah SWT.<sup>274</sup>

#### **d. Solusi dari Penafsiran yang Spekulatif dan Riwayat Israiliyat**

Israiliyat adalah kisah-kisah atau peristiwa yang bersumber dari bani Israil atau yang disebut Yahudi, demikian juga yang bersumber dari Nasrani.<sup>275</sup> Taurat merupakan kitab suci yang Allah turunkan kepada Nabi Musa untuk kaum Yahudi, kitab tersebut banyak mengandung penjelasan kisah-kisah yang mirip dengan Al-Qur`an, demikian juga halnya dengan Injil yang Allah turunkan kepada Nabi Isa untuk kaum Nasrani mengandung cerita-cerita para Nabi dan umat masa dahulu yang sama dengan penjelasan Al-Qur`an. Hanya saja bedanya Al-Qur`an memaparkan kisah-kisah tersebut secara ringkas dalam bentuk pelajaran dan peringatan, seperti kisah Nabi Adam dan istrinya Hawa misalnya, Al-Qur`an tidak menjelaskan jenis buah-buahan yang mereka makan yang menyebabkan keduanya dilemparkan ke dunia, nama anjing *Ashhâb*

---

<sup>273</sup> Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, ..., hal. 217.

<sup>274</sup> Abdullah ibn Ahmad ibn Ali az-Zaid, *Mukhtashar Tafsîr al-Baghawiy*, Mesir: Dar as-Salam, 1416, hal. 9.

<sup>275</sup> Muhammad Husein adz-Dzahabiy, *al-Isrâ'illiyât fî at-Tafsîr wa al-Hadîts*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1990, hal. 13.

*al-Kahfi* dan kisah-kisah lainnya yang membuat para sahabat penasaran untuk mengetahuinya.<sup>276</sup>

Ketika Islam datang ke Jazirah Arab, Madinah dijadikan sebagai pusat Islam. Banyak penduduk Madinah yang berasal dari Yahudi dan Nasrani yang telah lama menetap di Madinah yang hidup berkelompok-kelompok, seperti kelompok Bani Khuraizah, Nazhir, Qainuka' dan Yahudi Khaibar. Namun tidak banyak dari mereka yang memeluk agama Islam.

Setelah Rasulullah SAW wafat, tidak semua kandungan Al-Qur`an telah dijelaskan maknanya terutama yang berhubungan dengan cerita-cerita ringkas yang terkandung didalamnya, sehingga para sahabat menanyakan kisah-kisah tersebut kepada ahli kitab pada masa itu. Ahli kitab menceritakannya sesuai pengetahuan dari kitab suci mereka. Tidak semua persoalan ditanyakan oleh para sahabat kepada ahli kitab dan tidak pula mereka langsung menerima semua riwayat yang dijelaskan ahli kitab. Mereka hanya ingin mengetahui penjelasan terhadap kisah-kisah yang dipaparkan Al-Qur`an secara ringkas. Para sahabat berpegang kepada hadis Rasul yang berbunyi: *"Jangan kalian benarkan penjelasan ahli kitab dan jangan pula kalian dustakan tetapi katakanlah, kami beriman kepada Allah dan dengan apa yang telah diturunkan (Kitab-kitab)."*<sup>277</sup>

Dengan demikian mereka tidak langsung mempercayai dan tidak pula mendustakan penjelasan mereka, tetapi memeriksa kebenarannya. Jika sesuai dengan Islam maka mereka mengambalnya, jika bertentangan dengan Islam mereka menolaknya. Mereka juga tidak menanyakan masalah-masalah yang mendasar yang berhubungan dengan Aqidah, dan hukum-hukum kecuali hanya untuk perbandingan dengan apa yang telah tertuang dalam Al-Qur`an. Pada awal mulanya perkembangan tafsir hanya berdasarkan riwayat dari satu generasi ke generasi yang lain, para sahabat menafsirkan sesuai dengan penjelasan Rasulullah dan *ijtihad*, demikian juga halnya dengan tabi'in mereka meriwayatkan tafsir yang bersal dari Nabi dan sahabat, disamping itu juga mereka menafsirkan kata-kata yang sulit untuk diketahui maknanya dengan menggunakan pikiran dan *ijtihad* mereka sendiri. Demikian halnya generasi berikutnya yang datang

---

<sup>276</sup> Muhammad Husein adz-Dzahabiy, *al-Israiliyat fi at-Tafsir wa al-Hadîts*, ..., hal. 167.

<sup>277</sup> Ibnu Hajar al-Asqalany, *Fath al-Bâry*, Beirut: Dar Ma'rifah, 1379, juz. 8, hal. 170.

belakangan menafsirkan berdasarkan tafsir generasi sebelumnya hingga sampai datangnya masa pembukuan “.<sup>278</sup>

Pada masa pembukuan tafsir merupakan permulaan munculnya penyusupan dan perembesan kisah-kisah israiliyat kedalam tafsir. Pembukuan tafsir dimulai pada akhir abad pertama dan awal abad kedua Hijriah, pembukuannya melalui beberapa tahap dengan metode yang berbeda-beda, tahap pertama pembukuan tafsir secara Bersama-sama dengan pembukuan hadis, tafsir hanya disebutkan dalam beberapa bab hadis yang dilengkapi dengan sanad. Tahap kedua tafsir telah terpisah dari hadis sehingga menjadi satu ilmu yang tersendiri, pembukuannya juga berdasarkan sanad kepada Rasulullah, sahabat, tabi'in dan tabi' tabi'in, tahap berikutnya pembukuannya masih seperti tahap kedua, akan tetapi pembukuannya tidak menyebutkan sanadnya. Para ulama meriwayatkan tafsir dari *mufasir* sebelumnya tanpa menyebutkan nama *mufasir* yang dimaksud, sehingga sejak saat itu tafsir mulai dipalsukan dan sulit untuk dilacak kebenarannya, dongeng-dongeng israiliyat dengan mudah mempengaruhi tafsir ketika itu.<sup>279</sup>

Cerita-cerita dongeng yang diriwayatkan para mufasir dari Ahli kitab sungguh berdampak buruk terhadap tafsir terutama tafsir-tafsir yang menggunakan metode *tahliliy*. Adapun tafsir mukhasthar, karena singkatnya penafsiran yang diberikan, tafsir mukhtasar memberikan solusi penafsiran yang bebas dari penafsiran israiliyat sehingga tafsir ini relatif murni dan terbebas dari pemikiran-pemikiran israiliyat yang kadang-kadang tidak sejalan dengan prinsip-prinsip Al-Qur'an.

Selain itu, masuknya pengaruh pemikiran para ilmuwan dan filsuf Yunani sejak masa Dinasti 'Abbasiyah, memunculkan nuansa baru dalam upaya penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an. Para ulama muslim mencoba melakukan penafsiran dengan pisau filsafat sehingga penafsiran dengan menggunakan metode analisa yang luas melahirkan penafsir subyektif yang memberi peluang yang luas kepada *mufasir* untuk mengemukakan ide-ide dan pemikirannya. Terkadang *mufasir* tidak menyadari bahwa dia tidak menafsirkan Al-Qur'an secara subyektif, dan tidak mustahil pula ada di antara mereka yang menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan kemauan hawa nafsunya tanpa mengindahkan kaidah-kaidah atau norma-norma yang berlaku,

---

<sup>278</sup> Muhammad Husein adz-Dzahabiy, *Penyimpangan-Penyimpangan Dalam Penafsiran Al-Qur'an*, Jakarta: Grafindo Persada, 1996, hal. 4.

<sup>279</sup> Muhammad Husein adz-Dzahabiy, *Penyimpangan-Penyimpangan Dalam Penafsiran Al-Qur'an*, ..., hal. 8.

maka dengan metode ini dapat dibendung pemikiran-pemikiran yang kadang-kadang terlalu jauh dari pemahaman ayat-ayat Al-Qur`an seperti pemikiran-pemikiran spekulatif, riwayat-riwayat palsu dalam tafsir dan lain sebagainya yang menyimpang dalam penafsiran Al-Qur`an.

#### e. Tidak Memberikan Ruang Analisis yang Memadai

Ketika sebagian ulama setuju dengan metode tafsir mukhtasar, ada juga ulama yang berbeda pendapat dalam masalah ini seperti asy-Syaukaniy. Asy-Syaukaniy berpandangan dalam penulisan tafsir harus memperhatikan segala aspek-aspek dari ayat yang ditafsirkan, dan begitulah seharusnya.<sup>280</sup> Ungkapan ini menggambarkan persetujuan asy-Syaukaniy dengan metode penulisan tafsir yang membahas segala aspek dalam penafsiran atau tafsir dengan metode *tahliliy*.

Senada dengan asy-Syaukaniy, Nasaruddin Baidan menilai metode *ijmâliy* walaupun memiliki kelebihan, menurutnya juga memiliki kelemahan. Menurut Nasaruddin Baidan, Al-Qur`an merupakan satu-kesatuan yang membentuk pengertian yang utuh. Pemahaman yang belum jelas dalam suatu ayat akan dijelaskan dalam ayat lainnya sehingga antara satu ayat dan ayat lainnya saling melengkapi. Oleh sebab itu, tafsir *ij'mâliy* menurutnya kurang tepat untuk memahami Al-Qur`an secara utuh. Menurut Baidan metode ini tidak memberikan ruang untuk menganalisis yang lebih memadai, karena metode global tidak dapat diandalkan untuk menuangkan analisis secara detail dan terperinci. Diungkapkan oleh Nashruddin Baidan dalam bukunya *Metodologi Penafsiran Al-Qur`an*.<sup>281</sup> Namun di akhir penjelasannya Nashruddin Baidan menyebutkan bahwa kelemahan tersebut tidak bersifat negatif, kondisi demikian sangat positif sebagai ciri dari tafsir yang menggunakan metode global.<sup>282</sup>

#### f. Berpeluang Tidak Konsisten dengan Manhaj Tafsir Induk

Sebagaimana disebutkan sebelumnya, bahwa konsistensi dengan manhaj tafsir induk dalam meringkas tafsir adalah syarat utama validitas tafsir mukhtashar. Seorang *mukhtashir* terindikasi tidak amanah apabila menyalahi metode dan tidak sesuai dengan konten tafsir

---

<sup>280</sup> Muhammad ibn Ali asy-Syaukaniy, *Fath al-Qadîr*, Damaskus: Dar Ibn Katsir, 1414. Hal. 14.

<sup>281</sup> Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur`an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012, hal. 22-27.

<sup>282</sup> Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur`an*, ..., hal. 22-27.

induk. Syekh Muhammad al-Hudhor Husein menjelaskan bahwa amanah ilmiah ketika menyampaikan ilmu atau mengarang buku atau melakukan penelitian merupakan pondasi pokok keilmuan. Amanah tersebut bersumber dari kebenaran niat dan keikhlasan peneliti dari niat-niat selain mengharapkan ridho Allah SWT. Karena itu para ulama sangat berupaya dalam menjaga amanah ilmiah tersebut.<sup>283</sup>

Ketika meringkas tafsir induk ada kalanya peringkas tidak konsisten dalam menukilkan penjelasan dari tafsir induk, namun merubah maksud tafsir induk kepada maksud lain yang sesuai dengan keinginan peringkas. Hal ini terjadi pada Syekh Muhammad Ali ash-Shabuniy ketika meringkas tafsir ath-Thabariy dan meringkas tafsir Ibnu Katsir. Sebagai contoh Muhammad Ali ash-Shabuniy menukilkan dalam mukhtasarnya pemahaman akidah yang berbeda dari penulis asli tafsir; Ibnu Jarir dan Ibnu Katsir. Misalnya dalam menafsirkan QS. Shad ayat 75: “Allah berfirman: “Wahai Iblis apa yang membuatmu enggan untuk bersujud kepada apa yang telah Aku ciptakan dengan kedua tanganku.”. Dalam tafsir ayat ini Muhammad Ali ash-Shabuniy mengganti tafsir “*biyadayya*” dengan “*bizâtiy*” sebagai pelarian dari mengisbat sifat Allah SWT yang Allah tetapkan untuk diri-Nya.<sup>284</sup> Sehingga para ulama menilai Muhammad Ali ash-Shabuniy tidak konsisten bahkan tidak amanah dalam meringkas tafsir Ibnu Jarir ath-Thabariy dan Ibnu Katsir.

---

<sup>283</sup> Dikutip dari *Rasâil al-Ishlâh* oleh Bakr ibn Abdullah Abu Zaid, *at-Taḥdzîr min Mukhtasharât Muhammad Ali ash-Shabuniy fi at-Tafsîr*, Damam: Dar Ibnu Jauziy, 1410, hal. 3.

<sup>284</sup> Dikutip dari *Rasâil al-Ishlâh* oleh Bakr ibn Abdullah Abu Zaid, *at-Taḥdzîr min Mukhtasharât Muhammad Ali ash-Shabuniy fi at-Tafsîr*, Damam: Dar Ibnu Jauziy, 1410, hal. 14.





**BAB III**  
**PROFIL TAFSIR MUKHTASAR 'UMDAT AT-TAFSÎR 'AN AL-**  
**HÂFIZH IBN KATSÎR DAN AL-MUKHTASHAR FÎ TAFSÎR AL-**  
**QUR`ÂN AL-KARÎM**

**A. 'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr**

Sebelum menganalisa metodologi penafsiran tafsir mukhtasar '*Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr*, perlu untuk dijelaskan beberapa kerangka teori utama berkenaan dengan tafsir '*Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* yaitu biografi penulis dan profil tafsir '*Umdat at-Tafsîr*. Pada bagian biografi akan dibahas tentang riwayat hidup peringkas tafsir '*Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr*, tabiat dan karakternya, karya-karya mukhtashir '*Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* serta bagaimana posisi pemikiran beliau yang berpengaruh pada penafsiran. Pada bagian profil kitab akan dibahas tentang alasan penamaan tafsir, latar belakang penulisan tafsir dan keistimewaan tafsir.

**1. Biografi dan Karir Intelektual Penulis '*Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr***

**a. Riwayat Hidup Ahmad Syakir**

Penulis tafsir '*Umdat at-Tafsîr'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* adalah Ahmad Muhammad Syakir Ahmad Abdul Qadir. Dilahirkan pada hari Jum'at 29 Jumadi al-Akhirah tahun 1309 H bertepatan dengan tanggal 29 Januari 1892 M di kota Kairo. Ayah beliau Syekh Muhammad Syakir seorang *mufti* bersama guru beliau Syekh al-'Abbasiy al-Muhdiy di Mesir kala itu. Nasab Ahmad Syakir bersambung ke al-Husein ibn Ali ibn Abi Thalib. Ahmad Syakir wafat pada hari Sabtu tanggal 26 Dzulqa'dah 1377 H atau bertepatan dengan tanggal 9 Juni 1958.<sup>1</sup>

Ahmad Syakir memulai menuntut ilmu sebelum usia sepuluh tahun. Guru pertamanya adalah ayahnya sendiri syekh Muhammad Syakir. Ahmad Syakir belajar berbagai macam ilmu kepada sang ayah. Ketika Ayahnya ditunjuk sebagai kepala hakim di Sudan, Ahmad Syakir turut pindah dan melanjutkan pendidikannya disana. Ketika sang ayah dilantik menjadi wakil Rektor Universitas al-Azhar di Iskandariyah Mesir, Ahmad Syakir juga turut serta pindah bersama ayahnya kala itu belajar di Universitas al-Azhar. Kemudian Ahmad Syakir melanjutkan pendidikan di Universitas al-Azhar dan menimba ilmu dari para ulamanya, sehingga beliau tumbuh terbimbing di lingkungan para ulama serta menghabiskan waktunya mentela'ah kitab di perpustakaan al-Azhar ini. Pada tahun 1917 ia pun menyelesaikan studinya di Universitas tersebut. Setelah lulus, Ahmad Syakir bekerja sebagai guru dan selang 4 bulan ia diangkat menjadi hakim hingga tahun 1951.<sup>2</sup>

Ahmad Syakir merupakan ulama ahli hadis terkemuka,<sup>3</sup> perhatian beliau terhadap *sunnah* Nabi sangat besar, dimana hal ini sangat jelas dalam kitab-kitab yang di-*tahqîq*nya, begitu juga dari perhatiannya yang besar terhadap kitab-kitab hadis. Diantara kitab-kitab ulama yang di-*tahqîq* oleh Ahmad Syakir adalah kitab *ar-Risâlah* karya Imam asy-Syafi'iy dalam *ilmu ushûl al-fîqh*, kitab *al-Kharrâj* karya Yahya ibn Adam al-Qarasiy, kitab *syarh ath-Thahawiyah* karya *Ibn Abi al-'Iz al-Hanafiy* dan kitab-kitab lainnya. Dalam men-*takhrîj* hadis-hadis dari berbagai kita, Ahmad Syakir senantiasa menyebutkan sumber-sumber periwayatan hadis-hadis dengan sangat teliti. Pada tahun 1946 Ahmad Syakir memulai men-*tahqîq* kitab *musnad* Imam

---

<sup>1</sup> Islamweb, "Syekh Ahmad Muhammad Syakir *Hayâtuhu wa Muallafâtuhu*", dalam [http:// islamweb.net/ar/fatwa/97250/](http://islamweb.net/ar/fatwa/97250/). Diakses 27 Juni 2021.

<sup>2</sup> Islamweb, "Syekh Ahmad Muhammad Syakir *Hayâtuhu wa Muallafâtuhu*", dalam [http:// islamweb.net/ar/fatwa/97250/](http://islamweb.net/ar/fatwa/97250/), diakses 27 Juni 2021.

<sup>3</sup> Islamweb, "Syekh Ahmad Muhammad Syakir *Hayâtuhu wa Muallafâtuhu*", dalam [http:// islamweb.net/ar/fatwa/97250/](http://islamweb.net/ar/fatwa/97250/), diakses 27 Juni 2021.

Ahmad ibn Hanbal namun baru mencapai sepertiganya dan beliau meninggal dunia sebelum menyelesaikannya.

Riwayat ilmiah Ahmad Syakir membuktikan kapabilitas Ahmad Syakir sebagai seorang ahli hadis yang terbiasa dengan ketelitiannya dalam men-*tahqîq* hadis-hadis. Inilah yang memberi pengaruh dalam cara pandang Ahmad Syakir dalam membaca tafsir. Menurut peneliti, Ahmad Syakir adalah orang yang tepat dalam meringkas tafsir Ibnu Katsir karena sesuai dengan bidang yang digelutinya yaitu sebagai ahli hadis yang mumpuni.

Ahmad Syakir menimba ilmu kepada para guru senior diantaranya adalah<sup>4</sup>: Syekh Muhammad Syakir, ayah kandung Ahmad Syakir. Dari ayahanda Ahmad Syakir mempelajari banyak kitab diantaranya *Tafsîr al-Baghawiy*, *Shahîh Muslim*, *Sunan at-Tirmidziy*, *Syamâil Rasûl*, sebagian *Sahih Bukhâry*, *Jam'ul Jawâmi' Syarh al-Asnâwiy* terhadap kitab *al-Minhâj fî Ushûl*, *Syarh al-Hubaisiy*, *Syarh al-Qathab* dalam ilmu mantiq, *ar-Risâlah al-Bayâniyah fî al-Bayân* dan *al-Hidâyah fî Fiqh al-Hanafiy*.

Selain belajar kepada ayahanda, Ahmad Syakir juga belajar kepada Syekh Abdullah ibn Idris as-Sanusiy seorang ulama dan *muhaddits* terkenal pada masa itu. Ahmad Syakir belajar kitab *Shahîh Bukhâriy* hingga mendapatkan ijazah *Shahîh Bukhâriy* darinya. Syekh Muhammad Amin asy-Syanqithiy, darinya Ahmad Syakir belajar kitab *Bulûgh al-Marâm*. Syekh Syakir al-'Iraqiy dan Syekh Thahir al-Jazairiy seorang ulama besar dari Syam, darinya Ahmad Syakir belajar kitab sunnah. Syekh Muhammad Rasyid Ridho darinya beliau belajar tentang tafsir al-Manar. Syekh Muhammad Abu Daqiqah, seorang ulama besar dari Alexandria Mesir, darinya Ahmad Syakir belajar Ushul Fikih. Syekh Abdussalam al-Faqiy, dimana Ahmad Syakir belajar syair dan sastra Arab darinya.

## b. Tabiat dan Karakter Ahmad Syakir

Ahmad Syakir merupakan orang yang sangat sabar dan tekun dalam menuntut ilmu. Hal ini diungkapkan oleh para ulama sebayanya yang bernama Muhammad Hamid al-Faqiy yang merupakan sahabat dari Ahmad Syakir sendiri. Hafalannya kuat tidak tertandingi. Ia juga mempunyai kemampuan lebih dalam memahami hadis dan bagus dalam retorika penyampaian dan selalu menggunakan logika dan *nash*. Selain pintar, Ahmad Syakir juga memiliki cara pandang keilmuan

---

<sup>4</sup> Alukah, "Ahmad Muhammad Syakir Imam Ahli Hadis fî 'ashrihi .. أحمد محمد شاکر", dalam <http://www.alukah.net/culture/0/41519>, diakses pada 26 Juni 2021.

yang luas, sehingga ia tidak *taqlîd* kepada seorang pun.<sup>5</sup> Dengan ilmu yang dimilikinya, Ahmad Syakir memberikan kontribusi yang sangat besar bagi dunia Islam. Ia pun aktif dalam memberikan *ta'liq* dan *tahqîq* (komentar serta pembahasan yang teliti) kepada banyak karya ulama.

### c. Karya-Karya Ahmad Syakir

Di antara Karya-karya Ahmad Syakir sebagai berikut<sup>6</sup>: 1) *Tahqîq* terhadap *al-Ihkâm* karya Ibnu Hazm. 2) *Tahqîq* terhadap *Alfiyah* karya as-Sayuthiy. 3) *Takhrîj* terhadap tafsir karya at-Thabariy bersama saudara beliau Mahmud Syakir. 3) *Tahqîq* terhadap kitab *al-Kharaj* karya Yahya ibn Adam. 4) *Tahqîq* terhadap kitab *ar-Raudathun Nadhiyah* karya Shiddiq Hasan Khan. 5) *Syarh Sunan at-Turmudzhyy* (belum selesai). 6) *Syarh Musnad Imam Ahmad* (belum selesai). 7) *Tahqîq* *Syarh Aqîdah* Thahawiyah. 8) *'Umdat at-Tafsîr* ringkasan Tafsir Ibnu Katsir. 9) *Ta'liq* dan *tahqîq* terhadap *Al-Muhalla* karya Ibnu Hazm. 10) *Tahqîq Shâhih Ibn Hibban*. 11) *Tahqîq* kitab Ibnu Katsir dalam ilmu hadis yang berjudul *al-Bâ'itsu al-Hatsîts*. 11) *Abhâts fî Ahkâm*. 11) *al-Bâ'itsu al-Hatsîts*. 12) *Rijâl Tafsîr ath-Thabariy*. Dan karya-karya Ahmad Syakir senantiasa menjadi rujukan para ulama. Termasuk ahli hadis di masa kini.

### d. Posisi Pemikiran Ahmad Syakir dalam Tafsir

Pola pikir Ahmad Syakir dalam tafsir dipengaruhi oleh kecenderungan Ahmad Syakir dalam bidang hadis. Kecenderungan ini dituangkannya dalam berbagai karya-karya tulis yang berkaitan dengan ilmu hadis. Ahmad Syakir tekun dalam meneliti kedudukan hadis-hadis yang dinukilkan dalam berbagai kitab-kitab karya ulama terutama dalam kitab-kitab tafsir. Maka banyak bermunculan *tahqîq* dan karya-karya beliau yang berkaitan dengan hadis dan ilmu-ilmu hadis. Inilah yang melatar belakangi kecenderungannya meringkas tafsiri Ibnu Katsir yang notabene merupakan tafsir *bi ar-riwâyah*.

Akidah yang diyakini Ahmad Syakir adalah akidah *ahlu sunnah wal jamâ'ah* dan menghindari fanatik *mazhabiy*. Ahmad Syakir dikenal oleh para ulama dengan metode pikirnya yang *tawassuth* dan

---

<sup>5</sup> Alukah, "Ahmad Muhammad Syakir Imam Ahli Hadis fî 'ashrihi .. أحمد محمد شاکر ..", dalam <http://www.alukah.net/culture/0/41519>. Diakses pada 26 Juni 2021.

<sup>6</sup> Islamweb, "Syekh Ahmad Muhammad Syakir *Hayâtuhu wa Muallafâtuhu*", dalam <http://islamweb.net/ar/fatwa/97250/>. Diakses 27 Juni 2021.

tidak fanatik dalam fiqih. Ketika menuntut ilmu Ahmad Syakir mempelajari madzhab Abu Hanifah dan memperoleh gelar dari Universitas al-Azhar dan menjadi hakim agama yang berhukum dengan mazhab Hanafiy, akan tetapi seiring berjalannya waktu dalam menuntut ilmunya dan setelah selama tiga puluh tahun mempelajari sejarah dan biografi para ulama dan para imam tanpa fanatik kepada salah seorangpun dari mereka, serta tidak membatasi diri dengan hadits-hadits yang beliau ketahui saja, Ahmad Syakir mengakui tentang Muhammad ibn Idris asy-Syafi'iy dalam *muqaddimah* karya penelitian beliau : “Aku berkeyakinan dengan tanpa berlebih-lebihan bahwa tidak ada dari kalangan para ulama Islam semisal asy-Syafi'iy dalam ilmu fikih, Al-Qur'an dan hadits, dalam ketelitian pengambilan hukumnya.”<sup>7</sup>

## 2. Profil Kitab ‘*Umdat at-Tafsîr ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr*

### a. Sebab Penamaan ‘*Umdat at-Tafsîr ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr*

Tafsir ‘*Umdat at-Tafsîr ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* dinamai sendiri oleh Ahmad Syakir sebagaimana disebutkan dalam *muqaddimah* kitab ini. Judul lengkap tafsir ini adalah ‘*Umdat at-Tafsîr ‘an Hâfîzh Ibn Katsîr*. Tafsir ini ditulis diakhir hidup syekh Ahmad Syakir yang selesai pada tanggal 12 Muharram 1376 H/ 19 Agustus 1956 M.<sup>8</sup>

Cetakan pertama tafsir ‘*Umdat at-Tafsîr ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* diterbitkan oleh percetakan Dar al-Ma’arif Mesir pada tahun 1376 H/ 1957 M dalam dua jilid sedang yang terdiri dari 5 jilid dan hanya sampai pada QS. Al-Anfal ayat 8. Begitu juga dengan percetakan Maktabah at-Turats al-Islami juga mencetak dalam 5 jilid kecil saja yang berisikan tafsir surat al-Fatihah sampai surat al-Anfal ayat 8.<sup>9</sup>

Pada tahun 2003/1424 H, diterbitkan oleh Dar al-Wafa` Mesir dengan versi lengkap dari QS. Al-Fatihah sampai surat QS. An-Nas. Percetakan ini berupaya untuk menghubungi keluarga Ahmad Syakir untuk mendapatkan sisa tafsir tersebut. Dengan rahmat Allah SWT upaya tersebut membuahkan hasil, sisa penafsiran tersebut telah diselesaikan Ahmad Syakir dengan tulisan tangannya hingga akhir surat an-Nas. Dalam penutupan penulisan tafsirnya Ahmad Syakir

---

<sup>7</sup> Ahmad Muhammad Syakir, *al-Bâ'itsu al-Hatsîts Iktishâr ‘Ulûm al-Hadîts li Ibn Katsîr*, Beirut: Dar Kutub ‘Ilmiyah, t.t, hal. 33.

<sup>8</sup> Ahmad Muhammad Syakir, ‘*Umdat at-Tafsîr ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr*, Mesir: Dar al-Wafa`, 2008, jilid 1, hal. 7.

<sup>9</sup> Ahmad Muhammad Syakir, ‘*Umdat at-Tafsîr ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr*, ..., hal. 7.

mengungkapkan: “Aku telah menyempurnakan ringkasan tafsir ini (tafsir Ibnu Katsir) pada hari Ahad antara Maghrib dan Isya 12 Muharram 1376 H/ 19 Agustus 1956.”<sup>10</sup>

Pada sampul buku dituliskan *Mukhtashar Tafsîr Al-Qur`ân al-‘Azhîm* di atas judul buku. Kemudian penerbitan kitab ini disempurnakan oleh Anwar al-Baz dengan menambahkan penjelasan tentang kelebihan kitab ini dari kitab *mukhtashar* lainnya terutama dengan *mukhtashar* Tafsir Ibnu Katsir yang ditulis oleh ash-Shabuniy.

Tafsir mukhtasar ini diterbitkan dalam 3 jilid. Jilid I memuat QS. Al-Fatihah hingga QS. al-An’am. Jilid II dimulai dari QS. Al-A’raf hingga QS. Ar-Rum. Jilid III terdiri dari QS. Luqman hingga QS. An-Nas. Kehadiran kitab ini akan sangat membantu kaum muslimin mempelajari tafsir Al-Qur`an dengan sebaik mungkin, sehingga mereka akan dapat memetik banyak sekali ilmu dan hikmah, dan menjadikan Al-Qur`an sebagai penerang jalan hidupnya.

#### **b. Latar Belakang Penulisan ‘Umdat at-Tafsîr ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr**

Sebagai ulama ahli dalam ilmu hadis, Ahmad Muhammad Syakir tidak hanya meringkas Tafsir Ibnu Katsir, Ia juga cukup selektif memberikan *tahqîq*, *ta’lîq*, sekaligus *takhrîj* hadis-hadis yang ada di dalamnya. Sehingga yang tersisa dalam tafsir Ibnu Katsir hanya hadis-hadis *shahîh* saja. Karena menurut Ahmad Syakir, hadis-hadis yang *sahih* baik yang terdapat dalam kitab hadis *Sahih* al-Bukhariy dan Muslim atau selain mereka mengandung *ilmu qath’iy* (informasi yang pasti) atau ‘*ilmu yaqîn burhâniy* karena proses pengumpulan hadis ini benar-benar dilakukan oleh orang yang ahli di bidangnya; mengetahui seluk beluk periwayatan dan kondisi para rawiserta paham dengan ‘*ilal* hadis.<sup>11</sup>

Ahmad Syakir ketika meringkas tafsir Ibnu Katsir mengakui bahwa yang menjadi alasan utama dalam meringkas tafsir Ibnu Katsir tersebut adalah keinginan untuk memberikan kemudahan bagi para pembaca awam untuk memahami tafsir Ibnu Katsir tanpa harus terlibat dengan pengkajian sanad dan matan dengan berbagai riwayat-riwayat serta perbedaan para ulama dalam tafsir tersebut yang barangkali tidak dipahami oleh sebagian pembaca. Namun bagaimana seorang yang

---

<sup>10</sup> Ahmad Muhammad Syakir, ‘*Umdat at-Tafsîr ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr*, jilid 1, ..., hal. 7.

<sup>11</sup> Ahmad Muhammad Syakir, *al-Bâ’itsu al-Hatsîts Iktishâr ‘Ulûm al-Hadîts lî Ibn Katsîr*, Beirut: Dar Kutub ‘Ilmiyah, t.t, hal. 33.

membaca tafsir bisa langsung memahami konten dalam tafsir dan memahami kandungan ayat yang dijelaskan.<sup>12</sup>

Menurut Ahmad Syakir, kelebihan tafsir Ibnu Katsir sangat banyak diantaranya, tafsir ini mencatumkan hadis-hadis serta riwayatnya dalam menafsirkan satu ayat yang berkaitan dengan ayat. Ibnu Katsir sangat detail dalam membahas sanad-matan hadis, sumber penukilan riwayat yang berkaitan dengan ayat-ayat yang ditafsirkan. Disatu sisi ini merupakan kelebihan tafsir Ibnu Katsir, namun disisi lain menurut hemat Ahmad Syakir, tafsir Ibnu Katsir dengan metode demikian bukan sekedar tafsir saja tetapi juga bisa menjadi kitab petunjuk bagi para penuntut ilmu hadis mengetahui bagaimana cara mengkritik sanad dan matan hadis serta bagaimana cara membedakan hadis yang *shahîh* dan hadis yang tidak *shahîh*.<sup>13</sup> Inilah salah satu alasan keinginan Ahmad Syakir untuk meringkas tafsir tersebut.

Alasan ini senada dengan pendapat Ali ash-Shabuniy (w.1442 H) yang juga meringkas Tafsir Ibnu Katsir dengan versi beliau. Ash-Shabuniy menyampaikan bahwa dengan sekian banyak kelebihan tafsir Ibnu Katsir, namun tafsir ini sangat luas dalam membahas riwayat-riwayat hadis serta pembahasan *jarah wa ta'dil* serta upaya untuk membandingkan satu hadis dengan hadis lainnya, menjadikan pembahasan dalam tafsir Ibnu Katsir menjadi terlalu luas dan manfaatnya hanya bisa dirasakan oleh kalangan tertentu seperti para akademi saja. Ketika ash-Shabuniy diajukan pertanyaan mengenai tafsir apakah yang mudah untuk dipahami oleh orang-orang umum, ash-Shabuniy mendapati kendala untuk menjawabnya karena meskipun tafsir-tafsir yang ada begitu banyak namun untuk kalangan umum tidak dapat dikuasai dengan mudah. Maka melihat kelebihan tafsir Ibnu Katsir dari sisi konsistensinya menyertakan riwayat yang *shahîh* terkait ayat yang dijelaskan maknanya sehingga tafsir ini menurut Imam as-Sayuthi adalah tafsir *bi al-ma'tsûr* terbaik yang belum pernah ditulis semisalnya dari para pendahulu, maka ash-Shabuniy atas saran dari berbagai pihak berusaha memberikan solusi untuk meringkas tafsir Ibnu Katsir agar manfaatnya dirasakan oleh sebagian besar orang dan tidak didominasi oleh kalangan akademisi saja.<sup>14</sup>

Selain alasan di atas, Ahmad Syakir yang mengikuti perkembangan percetakan terhadap tafsir Ibnu Katsir dari cetakan

---

<sup>12</sup> Ahmad Muhammad Syakir, *Umdat at-Tafsîr `an al-Hâfîzh Ibn Katsir*, jilid 1, ..., hal. 9.

<sup>13</sup> Ahmad Muhammad Syakir, *Umdat at-Tafsîr `an al-Hâfîzh Ibn Katsir*, jilid 1, ..., hal. 9.

<sup>14</sup> Muhammad Ali ash-Shabuniy, *Mukhtashar Tafsîr Ibn Katsîr*, Beirut: Dar Al-Qur`an al-Karim, 1981, hal. 7.

pertamanya di Bulaq pada tahun 1300-1302 H, dimana tafsir ini masih digabung dengan tafsir lainnya dan ditulis pada bagian catatan kaki saja, ia menilai bahwa cetakan pertama tafsir tersebut banyak mengalami kesalahan dari manuskrip aslinya sehingga perlu untuk diberikan keterangan penjelasan terhadap kesalahan-kesalahan penulisan tersebut.

Alasan lainnya yang menjadi penyebab diringkasnya tafsir Ibnu Katsir oleh Ahmad Syakir adalah memperbaiki kesalahan-kesalahan cetak yang dilakukan oleh syekh Rasyid Ridho (w.1935 M). Rasyid Ridho kala itu atas perintah dari Raja Abd al-Aziz, raja yang memimpin Saudi Arabia masa itu memerintahkan Sayyid Muhammad Rasyid Ridho mencetak ulang tafsir Ibnu Katsir dan memperbaiki kesalahan-kesalahan cetak pada tafsir Ibnu Katsir yang disesuaikan dengan manuskrip aslinya. Namun percetakan tafsir ini oleh syekh Rasyid Ridho masih digabung dengan tafsir al-Baghawiy pada percetakan al-Manar dalam 9 jilid. Menurut Ahmad Syakir upaya perbaikan oleh Rasyid Ridho tersebut belumlah bisa dikatakan sempurna.

Dibalik belum sempurnanya hasil revisi yang dilakukan oleh Rasyid Ridho terhadap tafsir Ibnu Katsir tersebut, namun tafsir revisi tersebut terus dicetak oleh percetakan demi percetakan yang berpedoman pada versi percetakan al-Manar. Melihat fenomena inilah, membuat Ahmad Syakir termotivasi untuk memperbaiki versi cetak tafsir Ibnu Katsir yang merujuk pada manuskrip aslinya dan meneliti setiap hadis-hadis yang ada pada tafsir Ibnu Katsir dan meringkasnya untuk memudahkan para pembaca mana saja memahami kitab tafsir Ibnu Katsir.<sup>15</sup> Langkah pertama yang dilakukan oleh Ahmad Syakir adalah meringkas tafsir Ibnu Katsir terlebih dahulu karena hal itu yang itu yang mungkin dilakukan saat itu.

### c. Kelebihan dan Kekurangan *'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr*

Tafsir Ibnu Katsir merupakan salah satu tafsir terbaik dalam tafsir Al-Qur`an karena konsistensi Ibnu Katsir dalam sumber-sumber tafsir *bi al-ma`tsûr*. Tafsir ini merupakan salah satu tafsir *bi al-ma`tsûr* yang sudah masyhur di kalangan umat Islam dan sekaligus menjadi rujukan utama dalam tafsir Al-Qur`an. Keistimewaan tafsir Ibnu Katsir menjadikannya banyak diringkas oleh para ulama. Diantara ringkasan

---

<sup>15</sup> Ahmad Muhammad Syakir, *'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr*, jilid 1, hal. 17



tafsir Ibnu Katsir ini adalah *'Umdat at-Tafsîr 'an Hâfîzh Ibn Katsîr* yang ditulis oleh Syaikh Ahmad Muhammad Syakir.

Sebagai seorang ahli hadis, Ahmad Muhammad Syakir tidak hanya meringkas Tafsir Ibnu Katsir. Ia juga cukup selektif memberikan *tahqîq*, *ta'liq*, sekaligus *takhrîj* hadis-hadis yang ada di dalamnya. Sehingga riwayat-riwayat yang tersisa hanya hadis-hadis *sahih* saja. Dengan demikian, tidak berlebihan kalau dikatakan tafsir ini sebagai *Mukhtashar Sahih Tafsir Ibn Katsîr*. Bahkan, Ahmad al-Baz, saat memberi kata pengantar tafsir ini menulis, “mukhtasar ini adalah mukhtasar terbaik dalam tafsir, sebagai penyeimbang dari ringkasan tafsir Ibnu Katsir karya Muhammad Ali ash-Shabuniy sesuai dengan kemasyhurannya, demikian pula dengan mukhtasar-mukhtasar lainnya yang ada setelahnya.”<sup>16</sup>

Tafsir ini memiliki banyak kelebihan dibandingkan tafsir-tafsir mukhtasar lainnya diantara dalam penulisan teks, dalam kelengkapan *tahqîq*, dimana di dalamnya dituliskan semua hadis yang *shahîh* saja, setiap ayat yang ditafsirkan ditafsirkan dengan ayat yang menjadi pendukungnya, menyebutkan perawi hadis yang dilengkapi dengan sumber-sumber hadis, menjelaskan kekeliruan-kekeliruan yang ada, baik yang berhubungan dengan nama-nama orang, peristiwa.

Syaikh Ahmad Muhammad Syakir mengakui keunggulan Tafsir Ibnu Katsir dibandingkan kitab-kitab tafsir lainnya. Ia menulis pada pendahuluan buku ini, “... keistimewaan Tafsir Ibnu Katsir, yaitu sebuah keunggulan tersendiri yang membedakan dari semua tafsir sebagaimana yang kami lihat, berupa penafsiran Al-Qur`an dengan Al-Qur`an, dan menghimpun ayat-ayat lain yang menunjukkan makna dari ayat yang dimaksud sebagai penjelas, penguat, dan pendukung.”<sup>17</sup> Maka kehadiran mukhtasar ini akan sangat membantu kaum muslimin mempelajari tafsir Al-Qur`an dengan sebaik mungkin, sehingga mereka akan dapat memetik banyak sekali ilmu dan hikmah, dan menjadikan Al-Qur`an sebagai penerang jalan hidupnya.

Tafsir ini telah diterjemahkan ke berbagai bahasa untuk memudahkan memahami tafsir bagi orang non Arab sehingga tujuan dari penafsiran Al-Qur`an tersampaikan ke berbagai penjuru negeri. Berbagai alasan inilah yang memotivasi penulis menjadikan tafsir ini sebagai bahan penelitian. Hanya saja dalam ringkasannya Ahmad Syakir tidak menukilkan riwayat-riwayat israiliyat shahih yang dinukilkan oleh Ibnu Katsir dengan tujuan menjaga konsistensi

---

<sup>16</sup> Ahmad Muhammad Syakir, *'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr*, jilid 1, ..., hal. 6.

<sup>17</sup> Ahmad Muhammad Syakir, *'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr*, jilid 1, ..., hal. 6.

metodologi Ibnu Katsir dalam menulis tafsirnya. Untuk lebih jelasnya dibahas penulis dalam validitas *'Umdat at-Tafsîr 'an Hâfîzh Ibn Katsîr*.

## **B. *Al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm***

Sebelum menganalisa metodologi penafsiran tafsir *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`an al-Karîm*, sama halnya dengan tafsir *'Umdat at-Tafsîr* perlu untuk dijelaskan beberapa kerangka teori utama berkenaan dengan tafsir ini yaitu biografi penulis dan profil *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`an al-Karîm*. Pada bagian biografi ini akan dibahas tentang riwayat hidup peringkas tafsir *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`an al-Karîm*, tabiat dan karakternya, karya-karya *mukhtashir al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`an al-Karîm* serta bagaimana posisi pemikiran beliau yang berpengaruh pada penafsiran. Pada bagian profil kitab akan dibahas tentang alasan penamaan tafsir, latar belakang penulisan tafsir dan keistimewaan tafsir.

### **1. Biografi dan Karir Intelektual Para Penulis *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm***

Tafsir mukhtasar ini ditulis oleh banyak penulis atau mufasir kolektif yaitu karya tafsir yang disusun lebih dari satu orang.<sup>18</sup> Berbeda halnya dengan kitab *'Umdat at-Tafsîr* yang ditulis oleh Ahmad Syakir sendiri. Tafsir *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`an al-Karîm* ini ditulis oleh Tim ulama tafsir terkemuka dari berbagai negara Islam yang dipandu oleh *lajnah* Markaz Tafsir Liddirasat Qur`aniyah. Sebagai penanggung jawab penulisan tafsir mukhtasar ini, *lajnah* membagi peran penulisan diantaranya; penulis matan tafsir, penulis faedah-faedah tafsir dan penulis *maqâshid* nama surat tafsir pada setiap halaman, dan *lajnah* pengkoreksian.

Adapun dalam penulisan matan diberikan kepercayaan kepada Syekh Muhammad Muhammad al-Mukhtar asy-Syanqithiy. Penulisan faedah-faedah (intisari) yang terkandung dalam setiap ayat dan petunjuk yang dimaksudkan oleh ayat dalam penafsiran ditulis oleh Zaid ibn 'Umar al-Aid guru besar Dirasat Qur`aniyah di Universitas Raja Fahd. Sementara yang diberikan kepercayaan dalam menuliskan *maqâshid* dari nama-nama surat adalah Syekh Muhammad ibn Abdullah ar-Rabi'ah, sebagai guru besar pada Universitas al-Qoshim.

Selanjutnya, Markaz Tafsir li ad-Dirasat Qur`aniyah memberikan tanggung jawab pengkoreksian kepada beberapa ulama-ulama ahli tafsir terkemuka dari beberapa negara Islam yang mumpuni dalam

---

<sup>18</sup> Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, Bandung : LKiS, 2003, hal. 177.

keilmuan tafsir, yaitu: Ahmad Khalid Syukriy, seorang Profesor dan guru besar dari Universitas Yordania. Ahmad Sa'ad al-Khatib, Profesor dan guru besar dari Universitas al-Azhar Mesir. Bazwiy adh-Dhawiy, Profesor dan guru besar dari Universitas Syuaib ad-Dakkaliy Maroko. Husein ibn Ali al-Harbiy, guru besar dari Universitas Gazan Saudi Arabia. Khalid ibn Utsman as-Sabt, guru besar dari Universitas ad-Dammam Saudi Arabia. Zaid ibn 'Umar al-Aidh, Profesor dan guru besar dari Universitas al-Malik as-Sa'ud Saudi Arabia. Said al-Falah guru besar dari Universitas Zaitunah Tunisia. Sholeh ibn Yahya ash-Shawwab, guru besar dari Universitas Shan'a Yaman. Ghanim Qadwariy al-Hamd guru besar dari Universitas Tikrit Irak. Muhammad ibn Abdillah al-Qahthaniy dari Universitas al-Malik Khalid Saudi Arabia.

Adapun penanggung jawab utama penulisan tafsir ini adalah pimpinan Markaz Tafsir li ad-Dirasat Qur`aniyah Sholeh Abdullah Humaid dan yang bertanggung jawab dalam pengontrolan dan pengawasan setiap *lajnah* setiap bidang adalah Ahmad ibn Muhammad al-Buraidiy guru besar universitas al-Qashim, Saudi Arabia Abdurrahman ibn Mu'adhah asy-Syahriy, Musaid Sulaiman ath-Thayyar, Nashir Muhammad al-Majid. Berikut dipaparkan biografi utama penulis *al-Mukhtashar fi Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm*.

#### a. Muhammad Muhammad al-Mukhtar asy-Syanqithiy

##### 1) Sosio-Histori Muhammad al-Mukhtar asy-Syanqithiy<sup>19</sup>

Nama lengkap Muhammad asy-Syanqithiy adalah Muhammad ibn Muhammad al-Mukhtar asy-Syanqithiy. Dilahirkan pada tahun 1381 H di Madinah al-Munawwarah. Ayah beliau bernama syaikh Muhammad al Mukhtar asy-Syanqithiy (w.1405H) yang merupakan seorang ulama besar, ahli fikih, hadis, sastra dan Ilmu nasab yang baru saja meninggal dunia 29 Oktober 2019 lampau.

Disamping dikenal dengan keilmuan yang tinggi, Muhammad Muhammad al-Mukhtar asy-Syanqithiy juga memiliki akhlak yang baik, dan tekun dalam beribadah. Keilmuan Muhammad Muhammad al-Mukhtar tak diragukan lagi. Para ulama besar di Saudi Arabia mengakui keilmuannya. Penguasaannya yang baik terhadap perbedaan pendapat ulama membuat setiap orang takjub. Tak sekedar menguasai *khilâf*, namun beliau juga menguasai dalil dan *ushûl* setiap madzhab. Pembaca akan dibuat semakin takjub apabila beliau mulai berdialektika untuk mematahkan *hujjah* setiap madzhab

<sup>19</sup> Wikipedia, المختار الشنقيطي بن محمد بن محمد"dalam [https://ar.wikipedia.org/wiki/مختار\\_الشنقيطي\\_بن\\_محمد\\_بن\\_محمد](https://ar.wikipedia.org/wiki/مختار_الشنقيطي_بن_محمد_بن_محمد), Diakses 12 Juli 2021.

yang *râjih* dalam permasalahan tertentu dan ini tidak luput dari peran sang ayah yang merupakan ulama besar dalam mendidiknya.

Muhammad Muhammad al-Mukhtar asy-Syanqithiy adalah seseorang yang sangat menghormati ilmu dan berakhlak baik. Sisi kebaikan akhlaknya terlihat dari sikap dermawannya dan baktinya terhadap orang tua serta kecintaannya terhadap ilmu.

Sebelum ditetapkan sebagai anggota Hai'ah Kibar Ulama (Perhimpunan Ulama Besar) Muhammad Muhammad al-Mukhtar memiliki 3 majelis ilmu, majelis pertama hari Kamis di Masjid *Nabawiy* membahas kitab '*Umdat al-Ahkam*. Majelis Kedua hari Selasa di Mekah membahas kitab *Zâd al-Mustaqni*' dan majelis Ketiga hari Rabu di Jeddah membahas kitab *Sunan at-Tirmidziy*.

Ketekunan Muhammad Muhammad al-Mukhtar asy-Syanqithiy dalam menuntut ilmu terlihat juga dari semangatnya untuk berdiskusi dengan ayahnya. Kesabaran dalam mengajarkan ilmu juga diteladani dari sang ayah dengan mengajarkan siapa saja yang datang padanya tanpa membedakan status diantara mereka.

Sifat-sifat baik inilah yang diteladani banyak oleh Muhammad Muhammad al-Mukhtar asy-Syanqithiy dari sang ayah sehingga Muhammad Muhammad al-Mukhtar asy-Syanqithiy sangat matang dalam keilmuan dan akhlak. Inilah biografi syekh Muhammad Muhammad al-Mukhtar asy-Syanqithiy yang menggambarkan kedalaman ilmu yang dimilikinya dan tingginya perhatian beliau terhadap ilmu.

## 2) Karir Intelektual<sup>20</sup>

Pendidikan formal Muhammad Muhammad al-Mukhtar asy-Syanqithiy dari sekolah dasar, menengah tingkat pertama hingga perguruan tinggi dilalui di Madinah. Perguruan tinggi ditempuh pada Universitas Islam Madinah. Setelah menyelesaikan pendidikan Strata 1 pada tahun 1403 H, Ibnu Muhammad al-Mukhtar asy-Syanqithiy menjadi dosen pembantu pada Universitas tersebut atas permintaan Universitas Islam Madinah. Tugas itu ditunaikannya dengan baik hingga beliau menyelesaikan pendidikan Doktoral dengan judul disertasi, "*Ahkâm al Jirâhah at Thibbiyah wa al-Atsar al-Mutarattibah 'Alaiha*". Sebuah disertasi yang membahas seputar hukum Islam yang berhubungan dengan tindakan operasi dalam dunia medis. Berkat taufiq dari Allah SWT disertasi tersebut meraih predikat *Summa Cumlaude* dari Madinah Award untuk bidang

---

<sup>20</sup> Wikipedia, *المختار الشنقيطي* بن محمد بن محمد "dalam [https://ar.wikipedia.org/wiki/مختار\\_الشنقيطي](https://ar.wikipedia.org/wiki/مختار_الشنقيطي). Diakses 12 Juli 2021.

penelitian ilmiah, hingga kini disertasi tersebut telah dicetak berulang-ulang.

Dikutip dari website *islamway.com*, perjalanan ilmiah syekh Muhammad Muhammad asy-Syanqithiy bermula dari pendidikan ayah kandungnya yang telah melakukan banyak hal untuknya; diantaranya mengajak anaknya ke majelis ilmu yang diisi oleh sang ayah, baik dimasjid *Nabawiy* ataupun dirumah. Di masjid *Nabawiy* ayahnya menyampaikan pengajian 5 kali sehari setiap selesai shalat fardhu kecuali ba'da ashar, adapun pada waktu ini terkadang diadakan di rumahnya.”

Muhammad Muhammad al-Mukhtar asy-Syanqithiy dalam perjalanan ilmiahnya selalu menghadiri majelis ilmu yang diisi oleh sang ayah. Saat umur 15 tahun, beliau sudah tampil menjadi *qori'* membacakan pelajaran untuk ayahnya di Masjid *Nabawiy*. Bersama majelis sang ayah Muhammad Muhammad al-Mukhtar asy-Syanqithiy telah menyelesaikan pengkajian banyak buku diantaranya *Shahîh Bukhâriy*, *Shahîh Muslim*, *Sunan at-Tirmidziy*, *Muwattho`*, *Sunan Ibn Mâjah*, *Matn ar-Risâlah*, *Bidâyat al-Mujtahid* hingga tiga sampai lima kali khatam. Di bidang *ushûl* beliau mempelajarinya pada ulama lain yang menguasai dengan baik bidang ini (*khilâf*, *jadal* dan *mantiq*). Dibidang *musthalah* beliau mengkaji beberapa *mandzûmah* dari sang ayah. Diantaranya *Matan al-Baiqûniyah* dan *Thal'at al-Anwâr*. Kemudian dilanjutkan dengan mempelajari *Tadrîb ar-Râwiy*.

Muhammad Muhammad al-Mukhtar memiliki perpustakaan besar yang merupakan warisan sang ayah. Di dalam perpustakaan tersebut terdapat berbagai macam buku cetakan kuno dan sangat langka. Beliau dikenal sebagai orang yang kutu buku. Beliau betah menghabiskan waktu berjam-jam untuk membaca dan mentela'ah, hal itu dilakukannya baik saat bermukim ataupun dalam kondisi safar. Yang menakjubkan adalah kemampuan beliau dalam menghafal perkataan ulama. Syaikh Amir Qorowiy mengatakan bahwa Muhammad ibn Muhammad al-Mukhtar asy-Syanqithiy hafal kitab *al-Ilâm bi Fawâ'id 'Umdat al-Ahkâm* yang dicetak 11 jilid karya Ibnu al-Mulaqqin.

Muhammad Muhammad al-Mukhtar asy-Syanqithiy memiliki kompetensi ilmiah yang sangat mumpuni pada bidangnya. Hafalannya kuat dan analisisnya luas. Hal ini terbukti dalam diskusinya dalam mengkaji suatu permasalahan. Dalam diskusi tersebut terjadi perbedaan pendapat tentang pendapat Ibnu Taimiyah dalam suatu permasalahan. Ibnu Muhammad al-Mukhtar menjawab "Aku telah membaca *Majmû' Fatâwa* sebanyak tiga kali

dan aku tidak pernah melewati perkataan tersebut". Perpaduan antara kuatnya hafalan dan tela'ah merupakan dua hal yang mulai hilang dalam tradisi keilmuan penuntut ilmu masa kini. Diantara karya-karya asy-Syanqithiy adalah *Ahkâm al- Jarâhah*, *Syarh Bulûgh al-Marâm*, *Syarh Zâd al- Mustaqni'* dan karya-karya lainnya, *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm*.

### 3) Posisi Pemikiran Muhammad al-Mukhtar asy-Syanqithiy

Sebagai penulis utama tafsir *al-Mukhtashar fî at-Tafsîr*. Sangat dirasa perlu untuk mengetahui cara pandang Muhammad al-Mukhtar asy-Syanqithiy. Latar belakang pemikiran Muhammad al-Mukhtar asy-Syanqithiy dipengaruhi oleh cara pandangnya dalam meyakini akidah. Muhammad al-Mukhtar asy-Syanqithiy salah seorang ulama yang berlandaskan pada akidah *ahlu sunnah wa al-jamâ'ah*. Posisi Pemikiran Muhammad al-Mukhtar asy-Syanqithiy sebagai penulis utama tafsir *al-Mukhtashar fî at-Tafsîr*. Sangat dirasa perlu untuk mengetahui cara pandang Ibnu al-Mukhtar asy-Syanqithiy. Latar belakang pemikiran Muhammad al-Mukhtar dipengaruhi oleh cara pandangnya dalam meyakini akidah. Beliau salah seorang ulama yang berlandaskan pada akidah *ahlu sunnah wa al-jamâ'ah*.

Diantara cara pandangnya dalam tafsir menafikan penggunaan majaz dalam ayat sifat. Alasannya penolakan terhadap majaz dalam ayat sifat adalah karena sifat Allah SWT dipahami berdasarkan hakikat dan bukan berdasarkan majaz.<sup>21</sup> Sebagaimana pandangan *ahlussunnah*. Sifat Allah menurut madzhab *ahlu sunnah wa al-jamâ'ah* harus diimani tanpa *takyîf*, *tasybîh*, *ta'thîl*, ataupun *tamtsîl*.

Adapun cara pandang Muhammad al-Mukhtar asy-Syanqithiy dalam fiqih, tidak menekankan pada satu mazhab tertentu tetapi membahas suatu permasalahan hukum secara detail, menyebutkan pendapat ulama pada setiap permasalahan serta dalil-dalil yang berkaitan dengan permasalahan yang sedang dibahas kemudian mengemukakan pendapat yang dianggap lebih *râjih* dari beragam pendapat yang telah dikemukakan. Pendapat terkuat yang dipilih disertakan dengan alasan pemilihan pendapat tersebut serta alasan tidak memilih pendapat yang lainnya sehingga kajian fiqih

---

<sup>21</sup> Diintisarikan dari kajian Muhammad al-Mukhtar asy-Syanqithiy di channel youtube, *Hal al-Majâz Wâqî` fî Al-Qur`an wa as-Sunnah*, <https://youtu.be/6N7GMNCAs6o>. Diakses 23 Mei 2022.

lebih mendalam.<sup>22</sup> Kapabilitas beliau dalam masalah fiqh ini menjadikan beliau diangkat sebagai salah seorang mufti pada lembaga fatwa Saudi Arabia Lajnah ad-Da`imah li al-Ifta`.

#### b. Zaid ‘Umar al-Aish

Nama lengkap beliau adalah Zaid ibn ‘Umar al-Aish. Berasal dari Yordania. Kelahiran pada tahun 1954 M/1374 H. Menyelesaikan pendidikan sarjana Strata 1 pada Universitas Muhammad ibn Sa’ud Riyadh fakultas Syari’ah pada tahun 1397 H. Zaid ‘Umar al-Aish melanjutkan pendidikan ke jenjang Strata II pada Universitas yang sama pada fakultas Dirasat Qur`aniyah dan selesai pada tahun 1400 H. Kemudian beliau melanjutkan ke program doktor pada universitas yang sama pada fakultas yang sama dan selesai pada tahun 1404 H. Adapun aktvitasnya adalah dosen pada Universitas al-Malik Ibnu Sa’ud pada Fakultas Tarbiyah<sup>23</sup> serta aktif mengisi kajian-kajian tafsir secara terbuka.

#### c. Muhammad Abdullah ar-Rabi’ah

Nama lengkap beliau adalah Muhammad ibn Abdullah ibn Abdurrahmanar-Rabiah. Merupakan ulama dalam Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir. Menyelesaikan program Pasca Sarjana dan Doktor pada bidang ilmu Al-Qur`an dan Tafsir. Judul tesis beliau “*ad-Dusûri wa Tafsîruhu Shafwat al-Atsar wa al-Mafâhim.*” Dan penelitian disertasi beliau berjudul “*as-Siyâq Al-Qur`aniy wa Atsaruhu fî at-Tafsîr Dirâsatan Nazhariyatan Tadbiqiyyatan ‘ala Suratâi al-Fâtihah wa al-Baqarah*”<sup>24</sup>

Beliau berprofesi sebagai dosen pada Universitas al-Qashim pada fakultas Syari`ah wa Ushûl ad-Dîn kosentrasi Al-Qur`an wa Ulûmuhu. Diantara karya-karya beliau adalah sebagai berikut: 1) *Maqâshid Shuwar Al-Qur`an dan Atsaruhu fî at-Tafsîr*, 2) *at-Ta`tsîr Al-Qur`ani baina Jail al-Awal wa Jail al-Ma`ashir*, 3) *Ru`yah fî Ta`lîm Al-Qur`ân wafqa Manhaj as-Salaf*, 4) *‘Ubudiyyat al-Hamd fî Sûrah al-Hamd*, 5) *Kamâl al-Ubûdiyyah wa Tahqîquha fî Dhû` Surat al-Fâtihah*, 6) *at-Tahshîn wa asy-Syurûr fî dhû` al-*

<sup>22</sup>Midad, محمد بن محمد المختار الشنقيطي العلماء والدعاة, <https://midad.com/scholar/38266/>, diakses 10 Februari 2022.

<sup>23</sup>Islam House, “زيد عمر عبد الله العيص - أعلام وشخصيات”, <https://islamhouse.com/ar/author/286814>, diakses 26 Januari 2021.

<sup>24</sup>Midad, “محمد بن عبد الله الربيعة”, <http://midad.com/scholar/45922>, diakses 26 Januari 2021.

*Muawwizatain*, 7) *Tahqîq al-Ikhlâsh fî Dhû` Sûrat al-Ikhlash*, *Nashrullah fî Dhû` Sûrat an-Nashr*.<sup>25</sup>

Aktivitas ilmiah yang diikuti selain pendidikan formal adalah sebagai peserta dalam muktamar Al-Qur`an al-Karim wa Manahiju Dirasatihi yang diadakan di Maroko, sebagai peserta pada muktamar Al-Qur`an yang kedua di Yordania, peserta dalam daurah-daurah Qur`aniyah di Saudi Arabia dan luar Saudi Arabia, aktif dalam mengisi kajian-kajian di beberapa media sosial.

Beliau merupakan salah satu anggota Majelis at-Ta`sisi fi al-Hai`ah al-Alamiyah, sebuah majelis khusus dalam pembahasan tadabbur Al-Qur`an. Sebagai anggota dalam majelis at-Ta`sis dalam bidang pengenalan Islam. Sebagai anggota al-Hai`ah al-`Umumiyah dalam bidang al-Ighatsat al-`Alamiyah.

#### d. Khalid ‘Utsman as-Sabt

Nama lengkap beliau Khalid ibn ‘Utsman ibn Ali as-Sabt. Lahir pada tahun 1384 H di Dammam Saudi Arabia. Beliau menyelesaikan program Doktor di bidang Tafsir dan Ulum Al-Qur`an pada Universitas Islam Madinah pada tahun 1416 H, dengan judul penelitian disertasi *Qawâ'id at-Tafsîr Jam'an wa Dirâsatan*. Program Magister diselesaikan pada tahun 1412 H pada jurusan yang sama di Universitas Islam Madinah dengan judul penelitian “*Dirâsat at-Taqwîmiyah li Kitâb Manâhil al-Irfan az-Zarqâniy*”. Adapun pendidikan Strata I diselesaikan pada tahun 1405 H pada Universitas Imam Muhammad ibn Sa'ud Fakultas Ushuluddin jurusan Syar'iah wa ad-Dirasat al-Islamiyah.<sup>26</sup>

Profesi beliau saat ini adalah sebagai dosen pada Fakultas Tarbiyah jurusan Dirasat Qur`aniyah Universitas Imam Abdurrahman Faishal di Dammam.<sup>27</sup> Selain berprofesi sebagai dosen, Khalid ‘Utsman as-Sabt juga sangat aktif dalam menulis dan karangan tersebut menjadi rujukan bagi para kalangan akademisi yang ingin mendalami tentang ilmu Al-Qur`an dan Tafsir.

Diantara karya-karya Khalid ‘Utsman as-Sabt adalah sebagai berikut: 1) *Qawâ'id at-Tafsîr* (diterbitkan), 2) *Manâhil al-'Irfân Dirâsah wa at-Taqwîm* (diterbitkan), 3) *al-Azb al-Munîr fî Majlis*

<sup>25</sup> Midad, “محمد بن عبدالله الربيعة”, <http://midad.com/scholar/45922>, diakses 26 Januari 2021.

<sup>26</sup> Khaled al Sabt, “سيرة الشيخ - الموقع الرسمي للشيخ أ. د. خالد السبت”, <https://khaledalsabt.com/about/>, diakses 26 Januari 2021.

<sup>27</sup> Khaled al Sabt, “سيرة الشيخ - الموقع الرسمي للشيخ أ. د. خالد السبت”, <https://khaledalsabt.com/about/>, diakses 26 Januari 2021.



*asy-Syanqithiy fî at-Tafsîr* (diterbitkan), 4) *Fiqh ar-Radd 'ala al-Mukhâlif* (diterbitkan), 5) *A'mâl al-Qulûb* (diterbitkan), 6) *al-Khulâshah fî Tadabbur Al-Qur`ân al-Karîm* (diterbitkan), 7) *al-Qawâ'id wa al-Ushûl wa Tadbîqâth at-Tadabbur* (diterbitkan), 8) *Nûr al-Bashâ'ir wa al-Albâb fî Ma`rifah al-Fiqh bi Aqrab at-Turuq wa Aisar al-Asbâb li as-Sa'di* (diterbitkan), 9) *al-Qawâ'id al-Hisân li as-Sa'diy*, 10) *Tahzîb al-Manâhil al-Irfân li az-Zarqâniy*, 11) *Syarh al-Muqaddimah fî Ushûl at-Tafsîr li Syaikh al-Islâm*, 12) *Syarh ar-Risâlah fî Ushûl at-Tafsîr li as-Sayuthiy*, 13) *Syarh Mukhtashar Akhlâq Hamlah Al-Qur`ân, al-I'jâzh al-Ilmi wa al-Adâd*. Dan karya ilmiah lainnya dalam bentuk makalah.

## 2. Profil *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm*

### a. Sebab Penamaan

Tafsir ini dinamai pertama kali dengan *al-Mukhtashar fî at-Tafsîr*. Namun beberapa usulan dari para ulama tafsir, maka judul kitab ini diganti dengan nama *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm*. Tafsir ini ditulis oleh komite ulama tafsir dan diterbitkan oleh Markaz Tafsir li ad-Dirasat Al-Qur`aniyah (Tafsir Center for Quranic Studies) pada tahun 1437 H atau 2017 sehingga bisa dikatakan bahwa tafsir ini merupakan tafsir kontemporer termuda saat ini, namun sudah populer dikalangan masyarakat dan para akademisi.

### b. Latar Belakang Penulisan Tafsir

Dipahami dari *muqaddimah* tafsir *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm* yang ditulis oleh tim redaksi, bahwa yang menjadi latar belakang penulisan tafsir ini adalah:

1) Menjawab kebutuhan masyarakat yang membutuhkan tafsiran yang sesuai dengan bahasa pada zaman sekarang dan sesuai dengan tingkat pengetahuan mereka.

Perhatian para ulama tafsir dari masa ke masa untuk menafsirkan *kalâmmullâh* dan menjelaskan kandungan dari Al-Qur`an terus meningkat. Diantara alasan utama para ulama tafsir menafsirkan Al-Qur`an sejak dari fase awal adalah mendekatkan makna ayat-ayat Al-Qur`an bagi para pembaca tanpa harus panjang lebar yang membuat para pembaca enggan untuk menyelesaikan pembacaan tafsirnya atau menemui kesulitan dalam memahami maksud dari kandungan penafsiran tersebut. Kebutuhan ini akan

terus berubah seiring dengan perubahan kehidupan manusia dan keberagaman tingkat pengetahuan manusia. Sehingga inilah yang menjadi motivasi utama para ulama tafsir untuk mewujudkan karya-karya tafsir sesuai dengan visi semula dalam penafsiran diantaranya menjawab kebutuhan masyarakat yang hidup pada zamannya, menyesuaikan dengan bahasa dan tingkat pengetahuan masyarakat pada waktu itu.

2) Problematika penafsiran terdahulu yang membutuhkan koreksian dalam sisi konten penafsiran.

Tidak dapat dielakkan bahwa diantara karya-karya tafsir pendahulu tersebut terdapat berbagai kesalahan-kesalahan baik dalam pengungkapan kata, pentarjihan makna, kesalahan dalam *ijtihad* karena dangkalnya pengetahuan mufasir terhadap suatu permasalahan. Adapula diantara karya tafsir terdahulu tersebut yang sangat ringkas sekali sehingga penafsiran seperti ini berupa matan saja dan butuh untuk diberi penjelasan atau syarah untuk memahami kandungan matan tersebut.

Realita lainnya dalam penafsiran-penafsiran terdahulu adalah terdapat berbagai kitab-kitab tafsir yang penafsirannya sangat meluas dan panjang sehingga terkadang keluar dari tujuan utama penafsiran. Namun meskipun demikian, semua metode-metode penafsiran tersebut tentunya baik dan mempunyai kekhususan masing-masing. Maka diantara alasan utama menciptakan karya tafsir muktashar ini adalah melihat realita masyarakat yang hidup pada zaman sekarang yang butuh terhadap tafsir mukhtasar untuk memudahkan pendekatan pemahaman terhadap ayat-ayat dalam Al-Qur`an yang sesuai dengan bahasa manusia pada zaman sekarang.<sup>28</sup>

### c. Kelebihan dan Kekurangan *al-Mukhtashar fî Tafîsîr Al-Qur`ân al-Karîm*

Diantara kelebihan *al-Mukhtashar fî Tafîsîr Al-Qur`ân al-Karîm* ini adalah:

- 1) Tafsir *al-Mukhtashar fî at-Tafîsir* ini ditulis oleh sekelompok ulama ahli tafsir dari berbagai dunia Islam seperti ulama tafsir dari Yordania, Mesir, Maroko, Saudi Arabia, Tunisia, Yaman, Irak.

---

<sup>28</sup> Muhammad Muhammad al-Mukhtar asy-Syanqithiy, *et.al, al-Mukhtashar fî-Tafîsîr Al-Qur`ân Al-Karîm*, Saudi Arabi: Markaz Tafîsir li ad-Dirasat Al-Qur`aniyyah, cetakan III, 1437, hal. IX.

- 2) Tafsir ini disusun menggunakan bahasa yang sangat menarik, mudah dipahami, tidak terlalu melebar, dan sarat makna.
- 3) Pada penulisan penafsirannya, terdapat warna khusus untuk menandai istilah yang memiliki penekanan pada maknanya.
- 4) Meskipun ditulis oleh ulama dari berbagai Negara, namun tafsir ini bisa satu dalam pendapat dan diterbitkan oleh Markaz Tafsir Li ad-Dirasat Al-Qur`aniyah (Tafsir Center for Quranic Studies) ini disusun dengan memerhatikan kaidah penafsiran secara ketat.
- 5) Selain itu, tafsir ini hanya menampilkan pendapat yang *râjih* menurut tim penyusun yang diolah dengan menggunakan kaidah-kaidah *tarjîh*.
- 6) Di akhir tiap halaman selalu disertakan poin-poin penting dan faedah dari penjelasan tafsir di halaman tersebut.
- 7) Tafsir *al-Mukhtashar fî at-Tafsîr* dalam versi cetaknya tersedia dalam berbagai ukuran yang memberikan kenyamanan bagi pembacanya. titab ini juga telah dicetak berulang kali.
- 8) Tafsir ini merupakan tafsir termuda saat ini dalam dunia Islam dan akan diterjemahkan ke berbagai bahasa di dunia agar dimanfaatkan oleh umat Islam dimana saja.
- 9) Dan yang paling unggul dari tafsir ini adalah penafsirannya singkat padat dan mudah untuk dipahami.
- 10) Tafsir ini sudah diterjemahkan ke dalam beberapa bahasa di dunia termasuk Indonesia.<sup>29</sup>
- 11) Tafsir ini juga mempunyai rekaman suara, sehingga orang yang buta dan tuna netra masih bisa memahami kandungan Al-Qur`an dengan mudah.<sup>30</sup>

Alasan inilah yang memotivasi peneliti dalam mengkaji kitab *al-Mukhtashar fî at-Tafsîr*. Adapun diantara kekurangan *al-Mukhtashar fî at-Tafsîr* dari hemat peneliti adalah tafsir mukhtasar ini tidak memberikan penjelasan penafsiran yang memadai bagi para pembaca dalam memahami kandungan tafsir, sehingga tafsir ini hanya tepat dikonsumsi oleh orang awam.

---

<sup>29</sup>Quranec, “ترجمة معاني سورة النساء - الترجمة الإندونيسية للمختصر في تفسير القرآن الكريم-“ , <https://quranec.com/ar/browse/indonesia-mokhtasar/4#55>. Diakses 15 Februari 2021.

<sup>30</sup>Tafsir One, “المختصر في التفسير / التفسير التفاعلي” \, dalam [https://read.tafsir.one/almukhtas#pg\\_84](https://read.tafsir.one/almukhtas#pg_84). Diakses 15 Februari 2021.



**BAB IV**  
**KOMPARASI EPISTEMOLOGI TAFSIR MUKHTASAR ‘UMDAT  
AT-TAFSÎR ‘AN AL-HÂFIZH IBN KATSIR DAN AL-MUKHTASHAR  
FÎ TAFSÎR AL-QUR`AN AL-KARÎM**

**A. Komparasi Metodologi ‘Umdat at-Tafsîr `an al-Hâfîzh Ibn Katsir dan  
al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm**

Ada dua hal yang sangat penting diperhatikan dalam penelitian epistemologi tafsir yaitu aspek tafsir dan aspek mufasir. Aspek pertama lebih kepada metodologi penulisan tafsir tersebut dan aspek kedua lebih kepada penilaian kompetensi mufasir dalam menulis tafsir atau bisa diistilahkan dengan kriteria personalitas mufasir.

**1. Aspek Personalitas Mukhtashir**

Telah dijelaskan pada bab 2 sebelumnya bahwa diantara kriteria/kualifikasi personalitas seorang mufasir adalah: Seorang mufasir disyaratkan memenuhi kriteria: (1) berakidah yang benar, (2) bersih dari hawa nafsu, (3) berpengetahuan bahasa Arab, dengan segala cabangnya, (4) berpengetahuan bahasa, (5) berpengetahuan pokok-pokok ilmu yang berkaitan dengan Al-Qur`an, (6) berkemampuan pemahaman yang cermat.<sup>1</sup> Selain poin di atas ada beberapa kriteria tambahan yang perlu

---

<sup>1</sup> Manna' al-Qaththan, *Mabâhith fî 'Ulum Al-Qur`ân*, Riyad: Mantsurat Ashri al-Hadits, 1973, hal. 329-330

diperhatikan oleh seorang mufasir yang menyangkut masalah etika seorang mufasir. Disebutkan dalam *Mabâhith fi 'Ulûm Al-Qur`ân*, bahwa etika seorang mufasir adalah: (1) Berniat baik dan bertujuan benar, (2) berakhlak baik, (3) taat dan beramal, (4) berlaku jujur dan teliti dalam penukilan, (5) *tawadhdhu'*, (6) berjiwa mulia, (7) berani dalam menyampaikan kebenaran, (8) berpenampilan baik, (9) bersikap tenang dan mantap, (10) mendahulukan orang lain yang lebih utama dari pada dirinya, (11) mempersiapkan dan menempuh langkah-langkah penafsiran secara baik.<sup>2</sup> Selain kriteria tersebut di atas, aspek terpenting yang harus dikuasai oleh seorang *mukhtashir* adalah memahami dan menguasai kitab induk yang akan diringkas secara mendalam.

Dari riwayat ilmiah penulis '*Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* yang disebutkan pada bab 3, dapat dikatakan bahwa Ahmad Syakir sebagai peringkas tafsir '*Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* memenuhi persyaratan kualifikasi personalitas seorang *mukhtashir* dan sangat kapabilitas dalam meringkas tafsir Ibnu Katsir karena Ahmad Syakir seorang ahli hadis sehingga sangat kompeten dalam meringkas tafsir yang notabene merupakan tafsir *bi ar-riwâyah*. Ahmad Syakir juga menguasai tafsir Ibnu Katsir karena beliau sudah mendalaminya selama lebih kurang 45 tahun. Untuk lebih jelasnya dapat dilihat pada tabel berikut:

**Tabel IV.1: Aspek Personalitas Penulis '*Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr***

No	Aspek Personalisasi	Ahmad Syakir	Indikator
1.	Berakidah yang benar	V	Berakidah <i>ahlu sunnah wal jamâ'ah</i>
2.	Bersih dari hawa nafsu duniawi dalam menulis tafsir	V	Tidak ada indikator untuk mendapatkan pujian karena penulis meninggal sebelum tafsir ini dicetak.
3.	Memahami bahasa Arab dan kaedah-kaedahnyanya	V	Berkebangsaan Arab dan memahami kaedah bahasa Arab serta memahami perkembangan budaya Arab.
4.	Memahami pokok-pokok ilmu yang berkaitan dengan Al-	V	Diobeservasi dari riwayat pendidikan dan karya-karyanya serta pengakuan ulama terhadap kapasitas keilmuan Ahmad Syakir.

<sup>2</sup> Manna' al-Qaththan, *Mabâhith fi Ulum Al-Qur`ân*, ..., hal. 331-332

	Qur`an		
5.	Cermat dalam pemahaman	V	Ahmad Syakir seorang ahli hadis yang terbiasa teliti dalam menilai kedudukan sebuah hadis dan sudah mendalami tafsir yang diringkas selama 45 tahun.

Berbeda halnya dengan penulis *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm*, tafsir ini tidak ditulis oleh satu mufassir saja tetapi ditulis oleh empat orang penulis dari ulama dunia Arab yang dikontrol oleh lajnah Markaz Tafsir li ad-Dirasat al-Qur`aniyah. Berdasarkan informasi dari riwayat ilmiah para penulis *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm* yang disebutkan pada bab sebelumnya, dapat dikatakan bahwa para mufassir *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm* memenuhi persyaratan kualifikasi personalitas seorang mufassir. Untuk lebih jelasnya dapat dilihat pada tabel berikut:

**Tabel IV.2 : Aspek Personalitas Mufassir 1 *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm***

No	Aspek Personalisasi	Muhammad Muhammad al-Mukhtar asy-Syanqithiy	Indikator
1.	Berakidah yang benar	V	Berakidah <i>ahlu sunnah wal jamâ'ah</i>
2.	Bersih dari hawa nafsu duniawi dalam menulis tafsir	V	Tidak ada indikasi menulis tafsir dengan tujuan meraup keuntungan duniawi
3.	Memahami bahasa Arab dan kaedah-kaedahnya	V	Berkebangsaan Arab dan hidup di Arab sehingga memahami kaedah bahasa Arab dengan baik serta memahami perkembangan budaya Arab.
4.	Memahami pokok-pokok ilmu yang berkaitan dengan Al-Qur`an	V	Diobeservasi dari riwayat pendidikan dan profesi serta karya-karya beliau dan pengakuan ulama terhadap kapasitas keilmuan Muhammad Muhammad al-Mukhtar asy-Syanqithiy.

5.	Cermat dalam pemahaman	V	Muhammad Mukhtashar al-Mukhtar asy-Syanqithiy seorang ulama besar yang terkenal dengan keilmuannya dan menguasai beragam ilmu-ilmu yang dibutuhkan oleh seorang <i>mufasir</i> .
----	------------------------	---	--

**Tabel IV.3: Aspek Personalitas Mufasir 2 *al-Mukhtashar fi Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm***

No	Aspek Personalisasi	Zaid 'Umar	Indikator
1.	Berakidah yang benar	V	Berakidah <i>ahlu sunnah wal jamâ'ah</i>
2.	Bersih dari hawa nafsu duniawi dalam menulis tafsir	V	Tidak ada indikasi untuk meraup keuntungan duniawi.
3.	Memahami bahasa Arab dan kaedah-kaedahnya	V	Berkebangsaan Arab dari Yordania dan hidup di Arab sehingga paham dengan bahasa Arab baik lisan maupun tulisan serta perkembangan budaya Arab.
4.	Memahami pokok-pokok ilmu yang berkaitan dengan Al-Qur`an	V	- Guru besar pada Universitas Malik as-Sa'ud Saudi Arabia. - Aktif mengisi kajian-kajian ilmiah.
5.	Cermat dalam pemahaman	V	Zaid Ibn 'Umar seorang yang ahli dalam bidang keagamaan yang terbiasa melakukan penelitian ilmiah.

**Tabel IV.4: Aspek Personalitas Mufasir 3 *al-Mukhtashar fi Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm***

No	Aspek Personalisasi	Muhammad Abdullah ar-Rabi'ah	Indikator
1.	Berakidah yang benar	V	Berakidah <i>ahlu sunnah wal jamâ'ah</i>
2.	Bersih dari hawa nafsu duniawi dalam menulis	V	Tidak ada indikasi untuk meraup keuntungan duniawi.



	tafsir		
3.	Memahami bahasa Arab dan kaedah-kaedahnyanya	V	Asli orang Arab yang memahami sisi kebahasaan berdasarkan riwayat ilmiah.
4.	Memahami pokok-pokok ilmu yang berkaitan dengan Al-Qur`an	V	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Guru besar pada Universitas Qashim Saudi Arabia.</li> <li>- Aktif mengisi kajian-kajian 'ilmiah.</li> <li>- Aktif menulis dan mempunyai puluhan karya tulis.</li> </ul>
5.	Cermat dalam pemahaman	V	Muhammad Ibn Abdullah ar-Rab'iah merupakan seorang ulama yang diakui keilmuannya.

**Tabel IV.5: Aspek Personalitas Mufasir 4 *al-Mukhtashar fi Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm***

No	Aspek Personalisasi	Khalid 'Utsman as-Sabt	Indikator
1.	Berakidah yang benar	V	Berakidah <i>ahlu sunnah wal jamâ'ah</i>
2.	Bersih dari hawa nafsu duniawi dalam menulis tafsir	V	Tidak ada indikasi untuk meraup keuntungan duniawi.
3.	Memahami bahasa Arab dan kaedah-kaedahnyanya	V	Berkebangsaan Arab dan hidup di Arab sehingga memahami kaedah bahasa Arab dengan baik baik lisan maupun tulisan.
4.	Memahami pokok-pokok ilmu yang berkaitan dengan Al-Qur`an	V	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Guru besar</li> <li>- Aktif menulis dan mengisi kajian-kajian 'ilmiah.</li> </ul>
5.	Cermat dalam pemahaman	V	Khalid Utsman as-Sabt seorang ulama besar dan populer dengan banyaknya karya 'ilmiahnya dalam bidang tafsir.

## 2. Aspek Metodologis ‘*Umdat at-Tafsîr*’ an al-*Hâfîzh Ibn Katsîr* dan al-*Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`an al-Karîm*

Untuk membandingkan metodologi dua tafsir mukhtasar ini dari sisi metodologis, maka keduanya akan dikomparasi dari sisi sumber penafsiran, metode penafsiran serta validitas penafsiran.

### a. Komparasi Sumber Penafsiran

Berdasarkan pada sumber penafsiran yang telah dijelaskan pada konsep epistemologi tafsir mukhtasar, maka dari sisi sumber penafsiran tafsir ‘*Umdat at-Tafsîr*’ an al-*Hâfîzh Ibn Katsîr* merupakan tafsir mukhtasar dengan sumber *tafsir bi al-ma`tsûr* karena yang menjadi rujukan utama tafsir ini adalah tafsir Ibnu Katsir atau *Tafsîr Al-Qur`ân ‘Azhîm*. Tafsir ini merupakan bentuk dari tafsir *bi al-ma`tsûr* dan tafsir Ibnu Katsir merupakan tafsir induk bagi tafsir ‘*Umdat at-Tafsîr*’ an al-*Hâfîzh Ibn Katsîr*. Sebelum membahas metode tafsir yang digunakan dalam ‘*Umdat at-Tafsîr*’, perlu diketahui metode tafsir Ibnu Katsir untuk dikorelasikan dengan kitab ‘*Umdat at-Tafsîr*’ sebagai mukhtasarnya.

#### a) Tafsir Ibnu Katsir

Referensi utama yang digunakan Ahmad Syakir dalam meringkas tafsir Ibnu Katsir adalah manuskrip asli dari tafsir Ibnu Katsir tersebut. Manuskrip ini tersimpan pada penyimpanan manuskrip di Universitas al-Azhar Cairo Mesir dan manuskrip tersebut masih sangat terjaga keasliannya. Manuskrip tafsir Ibnu Katsir milik al-Azhar ini merupakan salah satu dari manuskrip yang disimpan di Pustaka Universitas al-Azhar dengan nomor 168 pada bagian kitab-kitab tafsir dan manuskrip tafsir Ibnu Katsir ini terdiri dari 7 jilid dengan jumlah lembaran sebanyak 2195 lembar. Disimpan dalam kondisi lengkap kecuali ada kerusakan pada jilid 3-nya.<sup>3</sup>

Hasil penelitian Ahmad Syakir terhadap manuskrip ini, ia menyimpulkan bahwa manuskrip tafsir Ibnu Katsir disalin ulang dari manuskrip yang ditulis langsung oleh Ibnu Katsir. Manuskrip tafsir Ibnu Katsir yang terdapat di Maktabah al-Azhar ini ditulis oleh Muhammad ibn Ali ash-Shufiy yang berprofesi sebagai penjaga gerbang perbatasan kota Damaskus kala itu. Penyalinan naskah tafsir Ibnu Katsir selesai pada tanggal 10 Jumadil Awal 825 H atas perintah

---

<sup>3</sup> Ahmad Muhammad Syakir, ‘*Umdat at-Tafsîr*’ an al-*Hâfîzh Ibn Katsîr*, jilid 1, ..., hal. 18.

kepala *al-Qâdhiy* dan juga hakim yang bernama Najm ad-Din ibn Hija (w. 830 H). Selain seorang hakim, beliau juga seorang penerjemah kitab *ad-Dhû` al-Lâmi`* karya as-Sakhawiy, kitab *ad-Dâris fî Târikh al-Madâris* dan kitab *asy-Syazzârât*. Penyalin naskah ini dikenal dengan panggilan Abu al-Futuh.<sup>4</sup>

Manuskrip tafsir Ibnu Katsir yang terdapat di Maktabah al-Azhar ini merupakan manuskrip yang frekuensi kebenarannya lebih dominan dan kesalahan padanya hanya sedikit. Hal ini diungkapkan Ahmad Syakir berdasarkan pengalamannya yang telah mendalami kitab ini selama puluhan tahun. Hal ini sebagai bantahan terhadap ungkapan syekh Rasyid Ridho yang mengatakan bahwa manuskrip tafsir Ibnu Katsir yang ada pada Maktabah al-Azhar tersebut banyak terdapat kesalahan. Namun hal tersebut terbantahkan karena Ahmad Syakir dengan temuan manuskrip lainnya dari tafsir Ibnu Kastir sebagai perbandingan yang berisikan penjelasan tambahan dari Ibnu Katsir setelah menyelesaikan kitab tafsirnya. Pada akhirnya, syekh Rasyid Ridho mengakui bahwa informasi yang beliau sampaikan tersebut disimpulkan tanpa melihat secara langsung kondisi manuskrip yang ada pada Maktabah al-Azhar tersebut sebelum mengeluarkan pernyataannya dan hanya mendengar saja dari ungkapan orang lain.<sup>5</sup>

Dari penjelasan Ahmad Syakir ini, dipahami bahwa rujukannya dalam meringkas tafsir Ibnu Katsir adalah manuskrip asli tulisan tangan Ibnu Katsir sendiri. Manuskrip yang ditulis dengan tulisan tangan penulis aslinya dikenal dengan *autographes (makhtûthâth al-lâti bikhuthûth muallifihâ)*.<sup>6</sup>

Sebagai penguat pendapatnya bahwa manuskrip yang digunakan adalah manuskrip asli, ia menyatakan bahwa ia menemukan manuskrip lainnya dari tafsir Ibnu Katsir sebanyak 5 jilid yaitu jilid ke-3,6,8,9,10; dimana jumlah asli manuskrip tersebut berjumlah 10 jilid. 1 jilid ditemukan pada maktabah al-Azhar yaitu jilid ke-3 dan sisanya jilid ke-6, 8, 9, 10 terdapat pada Dar al-Kutub al-Mishriyyah. Manuskrip ini jadi perbandingan oleh Ahmad Syakir dari manuskrip

---

<sup>4</sup> Ahmad Muhammad Syakir, *‘Umdat at-Tafsîr ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr*, jilid 1, ..., hal. 18.

<sup>5</sup> Ahmad Muhammad Syakir, *‘Umdat at-Tafsîr ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr*, jilid 1, ..., hal. 18.

<sup>6</sup> Hibatullah Abd al-Fattah. “Al-Makhtûthâth al-Arabiyah al-Islamiyah ka Mashdar litturâts, nasyatu al-Makhtûthâth wa ahammiyatuha wa anwâ’uha.” *Jurnal Ilmiah Kulliyat as-Siyahah wa al-Fanadiq*, No. 18, 2021, hal. 112.

yang terdapat pada penyimpanan al-Azhar yang terdiri 7 jilid ditulis lengkap.<sup>7</sup>

Manuskrip kedua ini, lebih tua dari manuskrip yang sebelumnya. Hal ini terlihat dari model tulisan yang digunakan yaitu terkesan lebih klasik. Menurut Ahmad Syakir, bisa jadi manuskrip tersebut ditulis langsung oleh Ibnu Katsir pada masa hidupnya. Hal ini dibuktikan dengan ungkapan yang tertulis pada naskah manuskrip tersebut yang bertuliskan: *'Afallâhu `anhu* (semoga Allah memaafkannya)". Dimana kata-kata ini dalam tradisi Arab merupakan doa yang digunakan untuk orang yang masih hidup. Ungkapan tersebut ditulis setelah menafsirkan surat al-An'am ayat 99. Maka menurut Ahmad Syakir, ini bukti nyata bahwa manuskrip kedua yang ditemukan Ahmad Syakir ini ditulis pada saat Ibnu Katsir masih hidup sebagai penutup dari tafsir yang disampaikan.<sup>8</sup>

Bukti lainnya dari keaslian manuskrip kedua yang terdiri dari 5 jilid ini adalah jilid ketiga dari manuskrip tersebut menafsirkan dari surat al-An'am hingga surat at-Taubah ayat 36. Pada akhir jilid tersebut ada ungkapan yang bertuliskan: *"Kita akan sebutkan hadis yang berkaitan dengan ayat ini."* Namun tidak ada hadis yang dituliskan sebagaimana diungkapkan dan hanya ada warna putih yang digoreskan. Maka dari analisa Ahmad Syakir, penulis meninggal dunia sebelum menyebutkan hadis tersebut. Sementara menurut Rasyid Ridho, penulis lupa menuliskan hadis yang dimaksud.<sup>9</sup>

Pembuktian keaslian manuskrip biasanya memang dengan melihat ciri khusus dari kandungan manuskrip tersebut. Para pakar di bidang *makhtûthah* mengistilahkan dengan *ibrâzah* yaitu meneliti sisi-sisi penjelasan yang dibubuhkan oleh penulis dalam karyanya.<sup>10</sup>

Pada jilid ke-6 dalam manuskrip kedua yang ditemukan, dituliskan tafsir dari surat al-Isra` hingga surat al-Hajj. Ada sedikit perbedaan tulisan pada 5 halaman pertama hingga beberapa baris halaman keenam dari model tulisan setelahnya.

Pada jilid ke-8 ditulis tafsir dari surat al-Ahzab hingga surat as-Sajadah. Pada jilid ke-9 dimulai dengan tafsir surat asy-Syura hingga surat al-Mumtahanah. Dan 4 lembar terakhir model tulisan yang

<sup>7</sup> Ahmad Muhammad Syakir, *'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr*, jilid 1, ..., hal. 18.

<sup>8</sup> Ahmad Muhammad Syakir, *'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr*, jilid 1, ..., hal. 18.

<sup>9</sup> Ahmad Muhammad Syakir, *'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr*, jilid 1, ..., hal. 18.

<sup>10</sup> Hibatullah Abd al-Fattah. "Al-Makhtûthâth al-Arabiyyah al-Islamiyyah ka Mashdar litturâts, nasyatu al-Makhtûthâth wa ahammiyatuhâ wa anwâ'uha." *Jurnal Ilmiah Kulliyat as-Siyahah wa al-Fanadiq*, No. 18, 2021, hal. 124.

digunakan juga berbeda dari sebelumnya. Pada jilid ke-10 menafsirkan surat ash-shaf hingga surat an-Nas. Pada lembaran-lembaran terakhir, ada beberapa lembar yang hilang sehingga tidak bisa ditelusuri siapa yang menyalin tafsir tersebut.<sup>11</sup>

Namun yang perlu diperhatikan disini menurut Ahmad Syakir adalah ungkapan yang dituliskan pada akhir tafsir surat al-An'am halaman 85 yang berbunyi: "Ini adalah akhir juz awal dari tafsir surat al-An'am, 'afallâhu 'anhu". Sepintas dipahami bahwa penulis membagi surat al-An'am kepada beberapa juz kecil. Alasan kenapa dimulai dengan juz awal dari tafsir surat al-An'am? dan kenapa tidak ada penjelasan juz-juz lainnya setelah mengungkapkan hal tersebut. Maka untuk menjawab hal ini, tidak ada bukti yang dapat menjelaskannya, akan tetapi merujuk kepada manuskrip pertama yang disimpan oleh al-Azhar terdapat penjelasan pada catatan kaki halaman 108, sebelum menafsirkan surat al-An'am ayat 100 ungkapan yang mengatakan: "Catatakan kaki ini adalah akhir dari juz awal dari surat al-An'am dan dari ayat ke 100 ini dimulai penafsiran hingga akhir Al-Qur'an, setelah itu dilanjutkan dari surat al-Fatihah sampai surat ini lagi (baca: ayat ke 99 dari surat al-An'am. Akhir penulisan tafsir ini diselesaikan pada hari Jumat tanggal 24 Zulqadâh 741 H. Adapun penulisan seluruh tafsir tersebut berlangsung selama 4 tahun."<sup>12</sup> Halaman terakhir dari manuskrip ini (*al-mabîdhâth*)<sup>13</sup> ini merupakan penguat bahwa Inilah makna yang terkandung dari manuskrip kedua yang terpencar-terpencar tersebut.

Berdasarkan pada catatan-catatan dari dua manuskrip di atas, dapat disimpulkan:

(1) Ibnu Katsir memulai penulisan tafsirnya dari surat al-An'am ayat 100 sampai akhir Al-Qur'an surat an-Nas. Kemudian dilanjutkan lagi ke surat al-Fatihah hingga surat al-An'am ayat 99. Maka akhir dari *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Azhîm* ini adalah surat al-An'am ayat 99.

(2) Penulisan tafsir ini diselesaikan pada hari Jumat tanggal 24 Zulqaidah 741 H.

(3) Ibnu Katsir menyelesaikan penulisan tafsir ini selama 4 tahun.

---

<sup>11</sup> Ahmad Muhammad Syakir, 'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr, jilid 1, ..., hal. 18.

<sup>12</sup> Ahmad Muhammad Syakir, 'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr, jilid 1, ..., hal. 19.

<sup>13</sup> Hibatullah Abd al-Fattah. "Al-Makhthûthâth al-Arabiyyah al-Islamiyyah ka Mashdar litturâts, nasyatu al-Makhthûthâth wa ahammiyatuhâ wa anwâ'uha." *Jurnal Ilmiah Kulliyat as-Siyahah wa al-Fanadiq*, No. 18, 2021, hal. 123.

(4) Adapun kemungkinan alasan kenapa Ibnu Katsir memulai penulisan tafsir tersebut dari surat al-‘An’am ayat 100 adalah Ibnu Katsir sebenarnya hanya memulai kajian tafsir bersama murid-muridnya secara lisan dan barangkali ada permintaan untuk menuliskan tafsir tersebut setelah berlangsung kajian secara lisan hingga surat al-An’am ayat 99. Maka dimulailah penulisan tafsir dari ayat 100 surat al-An’am dan disempurnakan sampai surat an-Nas. Kemudian dilanjutkan ke surat al-Fatihah sampai surat al-An’am ayat 99. Maka maksud dari ungkapan juz awal dari tafsirnya tersebut adalah juz permulaan dari penulisan tafsir.<sup>14</sup>

Sebagai sumber referensi utama atau kitab induk dari tafsir mukhtasar *‘Umdat at-Tafsî‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr*, maka akan dijelaskan profil tafsir Ibnu Katsir ini sebagai berikut:

#### Pertama: Biografi Ibnu Katsir

Nama lengkap Ibnu Katsir adalah Ismail ibn ‘Umar ibn Katsir ibn Dhu` ibn Katsir al-Qurasyiy ad-Dimasyqiy asy-Syafi’iy. Dikunyah dengan Abu al-Fida` dan juga Ibnu Katsir.<sup>15</sup> Beliau terkenal dengan beberapa gelar diantaranya ‘Imaduddin. Ibnu Katsir juga mendapat julukan *al-Imâm al-Hâfîzh al-Hujjah al-Muhaddits al-Muarrikh* dan *dzû al-Fadhâ`il*.

Ibnu katsir dilahirkan di Basrah pada sebuah kampung bernama Mijdal pada tahun 700 H. Ayahnya bernama Syihabbuddin Abu Hafs ‘Umar ibn Katsir, seorang khatib dan ulama serta ahli fikih pada zamannya yang dilahirkan pada tahun 640 H. Dan tiga tahun setelah kelahirannya, ayahnya meninggal dunia.

Pada tahun 707 H, Ibnu Katsir pindah ke Damaskus. Ibnu Katsir memulai pendidikannya bersama kakaknya Abdul Wahhab,<sup>16</sup> kemudian beliau belajar dengan ulama-ulama besar pada zamannya. Ibnu Katsir memulai dengan menghafal Al-Qur`an dan menyelesaikan hafalannya pada usia 11 tahun yaitu tahun 711 H.<sup>17</sup> Setelah itu, Ibnu Katsir belajar beberapa *qirâ`ât* dan membaca Al-Qur`an dengan beragam *qirâ`at* tersebut, sehingga ad-Dawudiy

---

<sup>14</sup> Ahmad Muhammad Syakir, *‘Umdat at-Tafsîr ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr*, jilid 1, ..., hal. 20.

<sup>15</sup> Abu al-Fida` Ismail ibn Katsir, *al-Bidâyah wa an-Nihâyah*, Beirut: Ihya` at-Turats, 1417, hal. 326.

<sup>16</sup> Abu al-Fida` Ismail ibn Katsir, *al-Bidâyah wa an-Nihâyah*, juz ke-18, 1417, hal. 326.

<sup>17</sup> Abu al-Fida` Ismail ibn Katsir, *al-Bidâyah wa an-Nihâyah*, jilid ke-14, ..., hal. 312.

menyematkan gelar al-Qurâ'.<sup>18</sup> Namun Ibnu Katsir tidak termasuk diantara tabaqat *al-Qurrâ'*, menurut pendapat Imam al-Jazariy. Selain qiraat, Ibnu Katsir juga belajar nahw, syair- syair Arab, kitab pemula dalam mazhab abi hanifah.

Ibnu Katsir hidup pada abad ke-8 H pada zaman kekuasaan Mamalik al-Bahriyah<sup>19</sup> di Mesir dan Syam. Zaman tersebut merupakan zaman banyaknya kejadian-kejadian besar di dunia Islam kala itu. Diantaranya adalah peperangan melawan pasukan Salib yang terjadi dari tahun 490 H hingga tahun 960 H. Jatuhnya Baghdad pada tahun 656 H.<sup>20</sup> Serta banyaknya pembunuhan dan penangkapan terhadap kaum muslimin dan para pembesar-pembesarnya. Namun bersamaan dengan itu, perkembangan pendidikan Islam juga sangat maju dengan banyaknya pendirian sekolah-sekolah Islam serta berkembangnya kajian-kajian keislaman.<sup>21</sup> Maka banyaklah karangan-karangan ulama yang muncul karena ulama melihat fenomena minimnya semangat belajar akibat dari buruknya kondisi perpolitikan, berjangkitnya berbagai wabah penyakit yang terjadi di dunia Islam sehingga memberi pengaruh terhadap kehidupan sosial.<sup>22</sup>

Menurut sebagian ulama, diantara penyebab kemajuan pendidikan Islam pada masa tersebut adalah: 1) Adanya dukungan baik secara moril dan materil terhadap para ulama dari para *'Umarâ'* dan raja. 2) Banyaknya jumlah wakaf untuk pembangunan masjid, sekolah dan instansi-instansi pemerintah. 3) Kewaspadaan dari tokoh-tokoh masyarakat Islam karena banyaknya ujian yang menimpa umat Islam dan peristiwa-peristiwa yang dilalui umat Islam 4) Kehadiran para cendekiawan muslim dan para ulama yang telah sampai pada fase seorang *mujtahid* dan pembaharu pada abad ini serta pengaruh dari kebebasan dalam melakukan penelitian ilmiah dan mulai hilangnya fanatik bermazhab yang menyebabkan jumud dalam berpikir.<sup>23</sup>

Fase-fase inilah yang mempengaruhi perkembangan pengetahuan Ibnu Katsir, semangat dakwah dan *ishlah* serta

---

<sup>18</sup> Ahmad Muhammad Syakir, *'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr*, jilid 1, ..., hal. 22.

<sup>19</sup> Muhammad az-Zujailiy, *Ibn Katsîr ad-Dimasyqiy*, Damaskus: Dar al-Qalam, 1415, hal. 16-17.

<sup>20</sup> Abu al-Fida' Ismail ibn Katsir, *al-Bidâyah wa an-Nihâyah*, jilid.16, hal. 164. Dan Muhammad Ali Kurdiy, *Khutthath asy-Syâm*, Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1389, hal 123-124.

<sup>21</sup> Muhammad az-Zujailiy, *Ibn Katsîr ad-Dimasyqiy*, ..., hal. 16-17.

<sup>22</sup> Muhammad az-Zujailiy, *Ibn Katsîr ad-Dimasyqiy*, ..., hal. 16-17.

<sup>23</sup> Sulaiman ibn Ibrahim, *Manhaj Ibn Katsîr fî at-Tafsîr*, Riyad: Dar al-Muslim, 1420, hal. 15.

munculnya berbagai karya tulis dalam bidang tafsir, sejarah, fikih dan lain sebagainya.

Ibnu Katsir berguru kepada berbagai ulama diantaranya kepada Syekh Burhanuddin Ibrahim Abdurrahman al-Fazzariy (w. 729 H) terkenal dengan Ibnu al-Farkah, tentang fiqh syafi'iy. Lalu belajar ilmu *ushûl fiqh* karya Ibnu Hajib kepada syekh Kamaluddin ibn al-Qodhiy Syuhbah. Lalu ia berguru kepada; Isa ibn Muth'im, syekh Ahmad ibn Abi Thalib al-Muammariy (w. 730 H), Ibnu 'Asakir (w. 723 H), Ibnu Syayrazy, Syaikh Syamsuddin al-Dzahabiy (w. 748 H), Syaikh Abu Musa al-Qurafiy, Abu al-Fatah al-Dabusy, Syaikh Ishaq ibn al-Amadiy (w. 725 H), Syaikh Muhammad ibn Zurad.<sup>24</sup>

Ibnu Katsir juga sempat menimba ilmu kepada Syaikh Jamaluddin Yusuf ibn Zakiy al-Maziy (w. 742 H), sampai ia mendapatkan pendamping hidupnya. Ibnu Katsir menikah dengan salah seorang putri Syaikh al-Maziy. Syekh al-Maziy, adalah pengarang kitab *Tahdzîb al-kamâl* dan *Athrâf al-Kutub as-Sittah*. Ibnu Katsir juga berguru *Shahîh Muslim* kepada Syaikh Najmuddin ibn al-Asyqalaniy. Selain guru-guru yang telah dipaparkan di atas, masih ada beberapa guru yang mempunyai pengaruh besar terhadap Ibnu Katsir; mereka adalah Ibnu Taimiyyah.<sup>25</sup> Banyak sekali pemikiran Ibnu Katsir yang terwarnai oleh Ibnu Taimiyah, baik itu dalam berfatwa, cara berpikir juga dalam metode karya-karyanya. Hanya sedikit sekali fatwa beliau yang berbeda dengan Ibnu Taimiyah.<sup>26</sup> Sementara murid-murid beliau pun tidak sedikit, diantaranya Syihabuddin ibn Hajji.<sup>27</sup>

Diantara pengakuan ulama tentang Ibnu Katsir adalah, "Ibnu Katsir merupakan ulama yang sangat menguasai, fikih, tafsir, hadis, dan berbagai ilmu agama lainnya. Ibnu Katsir sangat ahli dalam mengumpulkan riwayat-riwayat hadis, mempelajarinya, menyampaikannya dan menuliskannya."<sup>28</sup>

Dari ungkapan tersebut dipahami bahwa Ibnu Katsir sangat mengetahui *shahîh* dan *dha'îf* hadis serta para *rijâl*-nya. Guru-guru maupun sahabat beliau mengetahui, bahwa ia bukan saja ulama yang

<sup>24</sup> Abu al-Fida` Ismail ibn Katsir, *al-Bidâyah wa an-Nihâyah*, jilid ke-17, Beirut: Ihya` at-Turats, 1417, hal. 40-41

<sup>25</sup> Abu al-Fida` Ismail ibn Katsir, *al-Bidâyah wa an-Nihâyah*, ..., hal. 40-41.

<sup>26</sup> Ahmad Muhammad Syakir, 'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr, jilid 1, ..., hal. 22.

<sup>27</sup> Ahmad Muhammad Syakir, 'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr, jilid 1, ..., hal. 23.

<sup>28</sup> Yusuf Taghri Badiy, *al-Manhal ash-Shâfiy al-Mustaufiy*, Mesir: al-Hai`ah al-Mishriyah li al-Kutub, 1984, jil ke 2, hal. 415



kompeten dalam bidang tafsir, tetapi juga hadis dan sejarah. Ibnu Katsir wafat pada usia 74 tahun, tepatnya pada hari Kamis, 26 Sya'ban 774 H. Ia di kuburkan di pemakaman shufiyah Damaskus, disisi makam guru yang sangat dicintai dan dihormatinya yaitu Ibnu Taimiyah.<sup>29</sup>

Kedua: Profil Tafsir dan Metodologi Tafsir Ibnu Katsir.

Nama lengkap dari tafsir Ibnu Katsir adalah *Tafsîr Al-Qur`ân al- 'Azhîm*. Namun berdasarkan literatur-literatur yang ada tafsir yang ditulis oleh Ibnu Katsir ini belum ada kepastian mengenai judulnya. Karena nampaknya Ibnu Katsir tidak pernah menyebut secara khusus nama tafsirnya, seperti halnya yang biasa dilakukan oleh penulis-penulis klasik lainnya yang menulis judul kitabnya pada bagian *muqaddimah*, akan tetapi menurut Muhammad Ali al-Shabuniy (w. 1442 H) bahwa nama tafsir ini adalah pemberian dari Ibnu Katsir sendiri. Oleh karena itu, ada dua kemungkinan yang bisa terjadi bahwa bisa jadi nama tafsirnya dibuat oleh ulama-ulama setelahnya, yang tentunya judul tersebut bisa menggambarkan tentang isi dari tafsir itu dan ada kemungkinan juga nama *Tafsîr Al-Qur`ân al- 'Adzîm* diberikan oleh Ibnu Katsir sendiri.<sup>30</sup> Terlepas dari kesimpang siuran tersebut, karena tidak adanya bukti secara empiric tentang nama tafsir ini, dan tidak adanya akses untuk bisa meneliti lebih jauh. Yang pastinya tafsir ini ditulis oleh Ibnu Katsir sendiri sebagaimana disebutkan sebelumnya.

Ibnu Katsir dalam tafsirnya banyak dipengaruhi oleh ulama-ulama terdahulu dan yang menjadi referensi Ibnu Katsir dalam penulisan tafsirnya adalah tafsir Ibnu 'Ahiyyah (w. 541 H), tafsir Ibnu Jarir ath-Thabariy (w. 310H), Ibnu Abi Hatim ar-Raziyy (w.327 H), dan beberapa ulama terdahulu lainnya. Secara umum tentunya pemikirannya banyak dipengaruhi oleh Ibnu Taimiyah selaku gurunya.<sup>31</sup>

Adapun metodologi tafsir Ibnu Katsir dalam tafsirnya sebagai berikut<sup>32</sup>:

Pertama, menafsirkan Al-Qur`an dengan Al-Qur`an. Ibnu Katsir menjelaskan satu ayat dengan ayat yang lain, karena dalam

---

<sup>29</sup> Ahmad Muhammad Syakir, 'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr, jilid 1, ..., hal. 27.

<sup>30</sup> Muhammad Ali ash-Shabbuniy, *Mukhtashar Tafsîr Ibn Katsîr*, Beirut: Dar Al-Qur`an al-Karim, 1981, jilid 1, hal. 7.

<sup>31</sup> Muhammad Husein adz-Dzahabiy, *at-Tafsîr wa al-Mufasirûn*, jilid 1, ..., hal. 245.

<sup>32</sup> Muhammad Husein adz-Dzahabiy, *at-Tafsîr wa al-Mufasirûn*, jilid 1, ..., hal. 244-245.

satu ayat di ungkapkan dengan abstrak (*muthlaq*) maka pada ayat yang lain akan ada pengikatnya (*muqayyad*) atau ada suatu ayat bertemakan umum (*'âm*) maka pada ayat yang lain di khususkan (*khâsh*). Ibnu Katsir menjadikan rujukan ini berdasarkan sebuah ungkapan, “bahwa cara yang paling baik dalam penafsiran, adalah menafsirkan ayat dengan ayat yang lain”.

Kedua, menafsirkan Al-Qur`an dengan *as-Sunnah* (hadis). Ibnu Katsir menjadikan *as-Sunnah* sebagai referensi kedua dalam penafsirannya. Bahkan dalam hal ini, Ibnu Katsir tidak bertanggung-tanggung untuk menafsirkan suatu ayat dengan berpuluh-puluh hadis bahkan mencapai 50 hadis seperti ketika menafsirkan surat al-Isra`. Ibnu Katsir dalam menafsirkan ayat Al-Qur`an dengan hadis, Ibnu Katsir menyebutkan sanad-sanad hadisnya secara sempurna bahkan men-*jarâh* dan men-*ta'dîl* sanad-sanad tersebut.

Ketiga, menafsirkan Al-Qur`an dengan perkataan sahabat. Ibnu Katsir mengatakan: “Jika anda tidak mendapati tafsir dari suatu ayat dari Al-Qur`an dan *as-Sunnah*, maka jadikanlah para sahabat sebagai rujukannya, karena para sahabat adalah orang yang adil dan mereka sangat mengetahui kondisi serta keadaan turunnya wahyu.” Ia menjadikan konsep ini berdasarkan beberapa riwayat, diantaranya berprinsip kepada perkataan Ibnu Mas'ud: “Demi Allah tidak suatu ayat itu turun kecuali aku tahu bagi siapa ayat itu turun dan di mana turunnya. Jika ada seseorang yang lebih mengetahui dariku mengenai kitab Allah, pastilah aku akan mendatangnya.”. Juga riwayat yang lain mengenai didoakannya Ibnu 'Abbas oleh Rasulullah SAW, “ya Allah pahamiilah Ibnu 'Abbas dalam agama serta ajarkanlah ta`wil kepadanya.” Dan sabda Rasulullah SAW kepada sahabatnya: “Ambillah Al-Qur`an itu dari empat orang. Yaitu dari Abdullah ibn Mas'ud, Salim, Mu'adz ibn Jabal dan Ubay ibn Ka'ab.” (HR. Al-Bukhariy, Muslim, Tirmidziy, Ahmad).

Keempat, menafsirkan Al-Qur`an dengan perkataan *tabi'in*. Cara ini adalah cara yang paling akhir dalam cara menafsirkan Al-Qur`an dalam metode *bi al-ma'tsûr*. Ibnu Katsir merujuk kepada metode-metode ini, karena banyak para ulama tafsir yang melakukannya, artinya, banyak ulama *tabi'in* yg dijadikan rujukan dalam tafsir. Seperti perkataan Ibnu Ishaq yang telah menukil dari Mujahid, bahwa beliau memperlihatkan mushaf beberapa kali kepada Ibnu 'Abbas, dan ia menyetujuinya. Sufyan ats-Tsauriy berkata, “jika Mujahid menafsirkan ayat cukuplah ia bagimu”. Selain Mujahid, di antara ulama *tabi'in* adalah Sa'id ibn Jabir, Ikrimah, Atha' ibn Rabah, Hasan al-Bashriy, Masruq ibn al-Ajdiy, Sa'id ibn Musayyab, Abu al-'Aliyah, Rabi' ibn Anas, Qatadah, adh-Dahhak ibn Muzahim-*radhiyallahu 'anhum*.

Ketiga: Sikap Ibnu Katsir Terhadap Riwayat Israiliyat.<sup>33</sup>

Sikap Ibnu Katsir terhadap israiliyat sama dengan sikap gurunya Ibnu Taimiyyah, akan tetapi Ibnu Katsir lebih tegas sikapnya dalam menghadapi masalah ini. Sebagaimana ulama yang lain, Ibnu Katsir mengklasifikasikan israiliyat ke dalam tiga jenis. Pertama, riwayat yang *shahîh* dan kita harus meyakinkannya. Menurutnya, riwayat israiliyat tersebut ada yang sesuai dengan apa yang di ajarkan oleh syari'at Islam. Kedua, riwayat yang bersebrangan dengan Islam, berarti kewajiban untuk ditolak, karena riwayat ini adalah riwayat dusta. Ketiga, riwayat yang tawaquf ditangguhkan. Hal ini menuntut sikap untuk tidak meyakini 100 % dan menolak 100%. Sebagaimana dijelaskan dalam hadis, “kabarkanlah oleh kamu tentang bani Israil karena hal itu tidak mengapa bagi kamu.” Hadis lain, “janganlah kamu sekalian membenarkan mereka, juga jangan mendustakan mereka”. Untuk point pertama dan kedua Ibnu Katsir sepakat dengan ulama yang lain tapi untuk point ketiga Ibnu Katsir kurang sepakat dalam tatanan realitanya. Hal ini bisa dicermati, ketika beliau banyak mengedepankan tentang larangan periwayatan israiliyat yang Ia suguhkan dalam metode tafsirnya. Begitu pula, Ia banyak melontarkan kritik terhadap riwayat israiliyat, karena riwayat ini kurang mempunyai faidah baik itu dalam permasalahan keduniaan maupun problematika keagamaan. Berbagai trik ia gunakan dalam menghadapi riwayat ini. Seperti, tidak menyebutkan riwayat ini atau, walaupun ia ungkapkan ia sandarkan kepada orang yang mengatakannya. Lalu ia diskusikan dan menjelaskan kelemahan serta sisi kekurangan riwayat ini.

Keempat: Pandangan Ibnu Katsir Terhadap *Nasakh*.

Ibnu Katsir dalam hal *nasakh* termasuk yang berpendapat bahwa *nasakh* dalam Al-Qur`an itu ada. Ibnu Katsir menukilkan beragam pendapat ulama dari sahabat dan tabi'in tentang hal ini. Bahkan juga menukilkan pendapat ulama ushul yang menyatakan *nasakh* adalah menghilangkan suatu hukum atau ketentuan yang terdahulu dengan hukum yang terdapat dalam ayat yang muncul kemudian. Adanya penghapusan ini merupakan kehendak Allah sesuai kebutuhan demi kemaslahatan, sebagaimana Al-Qur`an banyak me-*nasakh* ajaran-ajaran sebelumnya. Contohnya adalah

---

<sup>33</sup> Ahmad Muhammad Syakir, ‘*Umdat at-Tafsîr ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr*, jilid 1, ..., hal. 14-16.

penghapusan hukum pernikahan antara saudara kandung sebagaimana yang dilakukan oleh putra-putri Nabi Adam AS; penghapusan penyembelihan Ibrahim atas putranya, Ismail; dan sebagainya.<sup>34</sup>

Kelima: Tentang Ayat *Muhkam* dan *Mutasyâbih*.

Tentang *muhkam* dan *mutasyâbih* secara ringkas dapat dikatakan bahwa dalam hal ini berpendapat bahwa ayat-ayat Al-Qur`an yang *muhkam* adalah ayat-ayat yang penjelasannya jelas dan tidak ada keraguan bagi manusia. Sedangkan pada ayat-ayat yang *mutasyâbihât* ada kemungkinan maknanya seperti muhkam atau bisa dibawakan ke lafaz lain dan tarkib lain tanpa merubah maksud atau dan mentakwilnya. Allah hendak menguji hamba-hambanya melalui ayat-ayat ini sebagaimana dalam perkara halal dan haram; apakah dengannya akan berpaling kepada yang batil, dan berpaling dari kebenaran (yang haq).<sup>35</sup>

Keenam: Tentang Ayat-Ayat *Tasybîh*.

Dalam menafsirkan ayat-ayat *tasybîh*, Ibnu Katsir mengikuti pendapat ulama salaf as-shalih, yang berpendapat tidak adanya penyerupaan (*tasybîh*) perbuatan Allah dengan hamba-hamba-Nya. Ia memilih “membiarkan” atau tidak mengartikan lafadz-lafadz *tasybîh* dalam Al-Qur`an, seperti *kursiy*, *‘arsiy*, dan *istiwâ`*. Di sini terlihat dominasi riwayat atau hadis sangatlah kuat mempengaruhi penafsirannya, ia tidak menakwilnya sama sekali. Cara Ibnu Katsir dalam menafsirkan ayat-ayat semacam ini adalah dengan mengutip pendapat sejumlah ulama. Ia juga mengutip hadis-hadis dan menjelaskan maksud ayat tasybih tanpa *takyîf*, tanpa *tahrîf*, tanpa *tasybîh*, tanpa *ta`thîl*, dan tanpa *tamtsîl*.<sup>36</sup>

Ketujuh: Tentang Ayat-Ayat yang Dipahami Secara Berbeda-Beda Pada Banyak Ayat.

Ayat-ayat yang menyangkut pembahasan hukum atau fikih, perbedaan penafsiran dapat saja bahkan seringkali terjadi. Namun, disini ingin ditegaskan kembali bahwa kontroversi dan terkadang kontradiksi penafsiran di kalangan para ulama biasanya

---

<sup>34</sup> Abu al-Fida` Ismail ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur`an al-‘Azhîm*, jilid ke- 1, ..., hal. 377.

<sup>35</sup> Abu al-Fida` Ismail ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur`an al-‘Azhîm*, jilid ke- 2, ..., hal. 6-11.

<sup>36</sup> Abu al-Fida` Ismail ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur`an al-‘Azhîm*, jilid ke- 5, ..., hal. 273.

dideskripsikan, didiskusikan, dan dianalisis secara rinci oleh Ibnu Katsir.

Kelebihan: Keistimewaan Tafsir Ibnu Katsir.

Keistimewaan tafsir Ibnu Katsir ini bisa kita jabarkan ke dalam beberapa point:

1) Nilai kandungan tafsir tersebut tidak hanya tafsir *atsariy* saja yang menghimpun riwayat serta *khobar*. Tetapi beliau juga menghimpun referensi yang lain.

2) Menghimpun ayat-ayat yang serupa dengan menjelaskan rahasia setiap ayat yang dalam dengan keserasiannya, keselarasan *lafazh*-nya, kesimetrisan *uslûb*-nya serta keagungan maknanya.

3) Menghimpun hadis dan *khobar* baik itu perkataan sahabat dan *tabi'in*. Dengan menjelaskan derajat hadis atau riwayat tersebut dari *shahîh* dan *dha'if*, dengan mengemukakan sanad serta mata rantai rawidan matannya atas dasar ilmu *jarh wa ta'dil*. Pada kebiasaannya dia rajihkan aqwal yang *shahîh* dan men-*dha'if*-kan riwayat yang lain.

4) Keterkaitan tafsir ini dengan pengarangnya yang mempunyai kapabilitas mumpuni dalam bidangnya. Ibnu Katsir ahli tafsir, tapi diakui juga sebagai *muhaddits*, sehingga dia sangat mengetahui sanad suatu hadis. Oleh karenanya, ia menyelaraskan suatu riwayat dengan *naql* yang *shahîh* dan akal sehat. Serta menolak riwayat yang *munkar* dan riwayat yang dusta, yang tidak bisa dijadikan *hujjah* baik itu di dunia ataupun di akhirat kelak.

5) Jika ada riwayat *israiliyat* Ia mendiskusikannya serta menjelaskan kepalsuannya, juga menyangkal kebohongannya dengan menggunakan konsep *jarh wa ta'dil*.

6) Mengekspresikan manhaj *as-salafu ash-shalîh* dalam metode dan cara pandang, sebagaimana yang tertera dalam Al-Qur'an dan As-Sunnah.

7) Tafsir Ibnu Katsir menggunakan bahasa yang sangat mudah dipahami.

Kelebihan internal ini menjadikan tafsir Ibnu Katsir cukup banyak diminati oleh para *thalabul 'ilmiy*. Ditemukan banyaknya bermunculan *mukhtashar* terhadap tafsir Ibnu Katsir. Bersumber dari berbagai referensi disebutkan setidaknya setidaknya terbit 15 karya dari *mukhtashar* Ibnu Katsir. Diantara mukhtashar tafsir Ibnu Katsir yang bisa dilacak adalah tafsir '*Umdat at-Tafsîr* karya Ahmad Syakir (w. 1309 H), *al-Yasîr fî Ikhtishâr Tafsîr Ibn Katsîr* karya Shalah Muhammad Arafat dan Muhammad Abdullah asy-Syanqithiy, tafsir *al-'Aliyyi al-Qadîr* karya Muhammad Nusaib Ar-Rifa'iy, *ad-Durru an-Natsîr*, *al-Mishbâh al-Munîr fî Tahzîb Tafsîr Ibn Katsîr* karya Shafiyyu ar-Rahman al-Mubarak al-Fauriy, tafsir *al-Qais al-Munîr*

*Mukhtashar Tafsîr Ibn Katsîr* karya Muhammad Sulaiman al-Asyqar, *Mukhtashar Tafsîr Ibn Katsir* karya Muhamaad Ali Ash-Shabuniy (w. 1442 H) dan karya lainnya. Maraknya kemunculan *mukhtashar* terhadap tafsir Ibn Katsir ini menjadi bahan analisa baru untuk dilihat dimana sisi perbedaan tafsir tersebut. Pada penelitian ini, dibahas salah satu *mukhtashar* tafsir Ibnu Katsir yang dikarang oleh Ahmad Syakir.

Ahmad Muhammad Syakir mengakui keunggulan Tafsir Ibnu Katsir dibandingkan kitab-kitab tafsir lainnya. Ia menulis pada pendahuluan buku ini, “Keistimewaan Tafsir Ibnu Katsir, yaitu sebuah keunggulan tersendiri yang membedakan dari semua tafsir sebagaimana yang kami lihat, berupa penafsiran Al-Qur`an dengan Al-Qur`an, dan menghimpun ayat-ayat lain yang menunjukkan makna dari ayat yang dimaksud sebagai penjelas, penguat, dan penopang. Menafsirkan Al-Qur`an dan *as-sunnah* yang merupakan penjelas *kitâbullâh*, kemudian menyertakan pendapat para salaf dalam menafsirkan ayat-ayat. Ibnu Katsir juga menyertakan hadis-hadis yang disertai sanad-sanad serta sumber-sumber pengutipannya. Meskipun terdapat hadis-hadis yang lemah dalam sanadnya, namun Ibn Katsir berupaya menyertakan hadis-hadis yang *shahîh*. Tafsir ini merupakan guru oleh para ahli hadis bagaimana cara mengkritik sanad dan matan hadis serta cara membedakan antara hadis yang *shahîh* dan hadis-hadis yang tidak *shahîh*. Sehingga kitab tafsir ini bagiku merupakan pelajaran yang sangat agung dan memberikan manfaat yang sangat banyak.”<sup>37</sup>

Disisi lain, tafsir Ibnu Katsir juga memiliki kekurangan dalam hal terlalu fokus dalam mengkaji silsilah sanad dan perawi riwayat-riwayat yang dinukilkannya sehingga keluar dari urgensi tafsir tersebut. Sebagaimana telah penulis jelaskan dalam latar belakang Disertasi ini.

## b) Kitab-Kitab Hadis

Referensi yang digunakan Ahmad Syakir dalam meringkas tafsir ini adalah kitab-kitab hadis atau *sunnah* untuk mengetahui sumber-sumber riwayat atau hadis-hadis yang dinukilkan Ibnu Katsir dalam tafsirnya. Penjelasan tambahan serta hal-hal yang perlu dikomentari terkait hadis-hadis tersebut dituliskan Ahmad Syakir pada catatan kaki. Diantara kitab-kitab *sunnah* yang paling banyak menjadi sumber penafsiran bagi Ahmad Syakir adalah: *Jâmi' shahîh*

---

<sup>37</sup> Ahmad Muhammad Syakir, *‘Umdat at-Tafsîr ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr*, jilid.1, ..., hal. 9.

*al-Bukhâriy, Shahîh Muslim, Musnad Imam Ahmad, Sunan Ibn Mâjah, Sunan at-Tirmidziy, Sunan an-Nasâ'iy, Mustadrak al-Hâkim, Mu'jam al-Kabîr* karya ath-Thabraniy, *al-Muwaththa`* karya Imam Malik dan *Sunan ad-Dârimiy*.

### c) Kitab-Kitab Pendukung

Adapun rujukan lainnya dalam meringkas tafsir Ibnu Katsir, Ahmad Syakir menggunakan referensi dari beberapa kitab, diantaranya, tafsir ath-Thabariy, *Majma' az-Zawâid* karya al-Haitsamy, *ad-Durru al-Mantsûr* karya Imam as-Sayuthiy, *al-Asmâ` wa shifât* karya al-Baihaqiy, *at-Târikh al-Kabîr* karya Imam al-Bukhariy, *Targhîb wa at-Tarhîb*. Inilah diantara sumber-sumber rujukan yang digunakan Ahmad Syakir dalam meringkas tafsir Ibnu Katsir.

Berbeda dengan sumber penafsiran *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm*, sumber tafsir ini adalah *ar-ra`yi* dengan tiga alasan berikut:

Pertama, dari sisi metode penafsiran, tafsir ini tidak menukilkan riwayat-riwayat secara langsung dalam menjelaskan makna ayat, baik penukilan dari Nabi SAW, pendapat sahabat atau dari *atsar* tabi'in. Sebagaimana lazimnya, tafsir *bi ar-riwâyah* menukilkan riwayat-riwayat dalam menafsirkan ayat. Tafsir ini tidak menginduk pada tafsir asli yang diringkas sebagaimana halnya tafsir *'Umdat at-Tafsîr 'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr*.

Kedua, pengelompokan kategori tafsir hingga dapat dinyatakan sebagai kategori tafsir *manqûl* atau tafsir *ma'qûl*, tidak dapat dibatasi secara pasti (*nisbiy*), karena pembatasan kategori ini berbeda di setiap zamannya. Pada masa sahabat, setiap tafsir yang diriwayatkan dari nabi SAW, pada masa itu masuk kategori tafsir *manqûl*. Pada masa tabi'in, kategori tafsir *manqûl* adalah apabila bersumber pada riwayat dari sahabat Nabi SAW. Kesimpulannya, kategori ini semakin menyempit dengan perkembangan zaman dan semakin meluas dengan keterbelakangan zaman.<sup>38</sup> Bahkan dapat dikatakan bahwa kategori tafsir *bi al-ma'tsûr* pada zaman sekarang adalah yang menginduk kepada tafsir *bi al-ma'tsûr* yang sudah ditulis oleh para ulama terdahulu.

*Al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm* dalam realitanya tidak terlepas dari referensi utamanya yang merujuk kepada tafsir terdahulu. Tafsir ini menjadikan tafsir ath-Thabariy sebagai rujukan

---

<sup>38</sup> Musaid Sulaiman Nashir ath-Thayyar, *Syarh Muqaddimah fî Ushûl at-Tafsîr li Ibn Taimiyah*, Saudi Arabia: Dar Ibn Jauziy, 1428, hal. 24-25.

dalam perbedaan pendapat pada kalangan ahli tafsir karena penulis menilai, tafsir ath-Thabariy menggunakan *manhaj* yang selamat dari penyimpangan dan berpegang teguh kepada riwayat-riwayat dari Nabi, shahabat dan tabi'in. Tafsir ath-Thabariy adalah tafsir tertua dari penafsiran yang berkembang saat itu dan lebih dekat kepada pemahaman para sahabat dan tabi'in.<sup>39</sup>

Menurut Mahmud Hamdi as-Sayyid dalam penelitiannya yang berjudul "*Hal Ya'uddu Tafsîr ath-Thabariy Tafsîran bi al-Ma'tsûr?*" menyatakan bahwa tafsir ath-Thabariy tidak sepenuhnya kriteria tafsir *bi al-ma'tsûr* karena banyak didapati pendapat-pendapat Imam ath-Thabariy dalam menjelaskan dan men-*tarjih* perbedaan pendapat ulama dalam menafsirkan ayat, kemudian dalam menjelaskan *i'râb*, *qirâ'ât*, sisi *isthinbâth* hukum. Ungkapan ini diperkuat dengan pendapat para ulama ahli tafsir seperti az-Zarqaniy, az-Zahabiy, Musaid Sulaiman ath-Thayyar serta fakta penafsiran dalam tafsir ath-Thabariy itu sendiri.<sup>40</sup> Sebagaimana ungkapan az-Zarqaniy setelah menyebutkan beragam kitab tafsir *bi al-ma'tsûr* dan diantaranya adalah tafsir ath-Thabariy: "*Tafsir-tafsir para ulama tersebut merupakan tafsir-tafsir yang bersanadkan kepada para sahabat, tabi'in dan tabi' tabi'in kecuali tafsir ath-Thabariy karena menyertakan pendapat-pendapat dan menyebutkan tarjih pendapat serta menyebutkan i'rab dan isthinbâth.*"<sup>41</sup>

Adz-Dzahabiy juga mengungkapkan: "Tafsir Ibnu Jarir ath-Thabariy diakui sebagai tafsir yang lurus dan masyhur sebagaimana merupakan sumber utama para mufasir yang cenderung pada tafsir *bi an-naqliy*, namun pada satu waktu tafsir ini juga merupakan sumber dari tafsir *bi al-'aqliy* karena dalam tafsir ada *isthinbâth*, pendapat-pendapat ulama tafsir, *tarjih* diantara pendapat-pendapat tersebut dan *tarjih* yang berpegang kepada logika dan komentar-komentar yang cermat."<sup>42</sup>

Ketiga, tafsir ini menggunakan *qawâ'id tarjih*. Bersumberkan pada pendapat penulis yang dianggap *râjih* dari beragam penafsiran salaf dalam memaknai ayat dan penjelasan ringkas tersebut sesuai dengan pemahaman salaf.

---

<sup>39</sup> Muhammad Muhammad al-Mukhtar asy-Syanqithiy, *et.al.*, *al-Mukhtashar fi Tafsîr al-Qur`ân al-Karîm*, Saudi Arabia: Markaz li ad-Dirasat Al-Qur`aniyah, 1437, hal. 8.

<sup>40</sup> Mahmud Hamdi as-Sayyid, "Hal Ya'uddu Tafsîr ath-Thabariy Tafsîran bi al-Ma'tsûr?", dalam <https://tafsir.net/article/5300/>, Tafsir Center for Quranic Studies. Diakses 5 Agustus 2022.

<sup>41</sup> Muhammad Abd al-'Azhim az-Zarqaniy, *Manâhil al-Irfân fi Ulûm Al-Qur`ân*, jilid 2, ..., hal. 28.

<sup>42</sup> Muhammad Husein adz-Dzahabiy, *at-Tafsîr wa al-Mufasirûn*, jilid 1, ..., hal. 149.



Melihat bahwa *al-Mukhtashar fi Tafsîr Al-Qur`an al-Karîm* lebih menekankan sumber penafsirannya pada kekuatan makna dan *ijtihâd* mufasir dan tidak menukilkan riwayat-riwayat dalam menafsirkan setiap ayat, maka peneliti menyimpulkan bahwa sumber tafsir ini adalah tafsir *bi ar-ra`yi*. Meskipun tafsir ini tidak menukilkan riwayat-riwayat dari Rasulullah SAW, dari shahabat maupun tabi`in akan tetapi *ijtihâd* yang digunakan oleh *mufasir* masih dalam batas penafsiran tafsir yang terpuji.

Para ahli tafsir membedakan tafsir *bi ar-ra`yi* kedalam 2 macam yaitu: tafsir *bi ar-ra`yi* yang terpuji (*at-tafsîr al-mahmûd*) dan tafsir *bi ar-ra`yi* yang tercela (*at-tafsîr al-madzmûm*). Adapun kategori tafsir *bi ar-ra`yi* yang terpuji yaitu tafsir yang memiliki ciri-ciri sebagai berikut: (1) Sesuai dengan tujuan *Syâri`* Allah SWT, (2) Jauh atau terhindar dari kesesatan. (3) Dibangun atas dasar kaidah-kaidah kebahasaan (bahasa Arab) yang tepat dengan mempraktekkan gaya bahasa (*uslûb*-nya) dalam memahami *nash-nash* Al-Qur`an. (4) Tidak mengabaikan kaidah-kaidah penafsiran yang sangat penting seperti memperhatikan *asbâb an-nuzûl*, ilmu *munâsabah* dan lain-lain saran yang dibutuhkan oleh *mufasir*.

Tafsir *al-Mukhtashar fi Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm* ini, jika diteliti dengan poin-poin tersebut, termasuk pada kategori tafsir *bi ar-ra`yi al-mahmûd*.

Pertama: Dianalisa dari sisi tujuan penafsiran yang harus sesuai dengan tujuan *Syâri`*. Diantara tujuan Allah SWT menetapkan syari`at adalah untuk kemaslahatan manusia, maka tafsir *al-Mukhtashar* dalam kandungan tafsirnya harus bertujuan sama dengan tujuan Al-Qur`an itu yaitu mewujudkan *mashlahah* kepada manusia untuk kehidupan mereka. Sebagaimana diungkapkan oleh Ibnu `Asyur bahwa maksud umum dari pensyari`atan adalah menjaga kemaslahatan (*mashlahah*) umat.

*Mashlahah* sebagai subansi dari *maqâshid* terbagi menjadi dua; *mashlahah* yang sifatnya umum dan *mashlahah* yang sifatnya khusus. Kemaslahatan bila dilihat dari aspek pengaruhnya dalam kehidupan manusia dibagi menjadi tiga tingkatan; *dharûriyyat*, yaitu kemaslahatan yang bersifat primer, dimana kehidupan manusia sangat bergantung padanya. Menurut al-Ghazaliy, Ibnu al-Hajib, al-Qarafiyy dan asy-syathiby, *mashlahah* yang sifatnya *dharûriy* mencakup; menjaga agama (*hifz ad-dîn*), jiwa (*an-Nufûs*), akal (*al-`uqûl*), harta (*al-amwâl*), dan keturunan (*al-ansâb*). Al-Qarafiyy menambahkan dengan menjaga kehormatan (*hifz al-a`rad*).<sup>43</sup>

---

<sup>43</sup> Muhammad ath-Thahir ibn `Asyur, *Maqâshid asy-Syari`ah al-Islâmiyah*, Tunisia: Dar Suhnun, 2009, hal. 88.

Untuk membuktikan penafsiran ini sesuai dengan tujuan syari'at akan dianalisa dari penafsiran yang disampaikan terkait ayat-ayat yang berkaitan dengan *maqâshid asy-syari'ah* tersebut. Misalnya firman Allah dalam QS. Al-Baqarah/2:110 tentang perintah menjaga agama, QS. Al-Isra/17:33 tentang keharusan menjaga jiwa, QS. An-Nisa` ayat 2 tentang menjaga harta, QS. Al-Isra/17: 33 tentang kewajiban menjaga keturunan, QS. Al-Maidah/5:90 tentang kewajiban menjaga akal.

Firman Allah SWT tentang kewajiban menjaga agama dalam QS. Al-Baqarah/2: 110 misalnya: .

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ مِن خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿١١٠﴾

*Dan dirikanlah shalat dan tunaikanlah zakat. Dan kebaikan apa saja yang kamu usahakan bagi dirimu, tentu kamu akan mendapat pahalanya pada sisi Allah. Sesungguhnya Allah Maha Melihat apa-apa yang kamu kerjakan (al-Baqarah/2: 110)*

Tafsir ayat ini dalam *al-Mukhtashar fî Tafshîr Al-Qur`ân al-Karîm* sebagai berikut:

أدوا الصلاة تامة بأركانها وواجباتها وسننها، وأخرجوا زكاة أموالكم إلى مستحقيها، ومهما تعملوا من عمل صالح في حياتكم، فتقدموه قبل مماتكم ذخراً لأنفسكم؛ تجددوا ثوابه عند ربكم يوم القيامة، فيجازيكم به، إن الله بما تعملون بصير فيجازي كلاً بعمله<sup>44</sup>.

*Dirikanlah shalat secara sempurna dengan melengkapi rukun wajib dan sunnah-sunnahnya. Keluarkanlah zakat harta untuk orang-orang yang berhak menerimanya. Menjelaskan bahwa amal saleh apapun yang dikerjakan ketika hidup yang dilakukan sebelum kematian merupakan tabungan untuk yang mengamalkannya, niscaya segala amal sholeh yang dilakukan oleh pelakunya tersebut akan mendapatkan ganjarannya di sisi Allah pada hari kiamat. Allah akan memberikan balasan yang setimpal dengan amalan itu. Pada penutup ayat Allah menjelaskan sifat-Nya Maha Mengetahui apa yang dikerjakan oleh manusia, serta penjelasan bahwa Allah akan membalas setiap orang dengan balasan yang setimpal sesuai amal perbuatannya.*

<sup>44</sup>Muhammad Muhammad al-Mukhtar asy-Syanqithiy, *et.al.*, *al-Mukhtashar fî Tafshîr al-Qur`ân al-Karîm*, Saudi Arabia: Markaz li ad-Dirasat Al-Qur`aniyah, 1437, hal. 17.

Dalam penjelasan tafsir ini sangat jelas adanya perintah untuk menjaga agama dengan adanya perintah untuk melaksanakan shalat dan menunaikan zakat yang disampaikan dengan ringkas. Dua hal ini adalah urusan yang sangat penting dalam agama. Menurut Imam al-Syatibiy dalam kitabnya *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syarî'ah*, bahwasanya cara untuk menjaga agama dapat ditempuh dengan dua cara; pertama, dari segi adanya (*min jâ nib al-wujûd*) yaitu dengan cara menjaga dan memelihara hal-hal yang dapat melanggengkan keberadaannya, seperti iman, dua kalimat syahadat, shalat dan zakat dan haji. Kedua, dari segi tidak adanya (*min nâhiyati al- 'adam*) yaitu dengan cara mencegah hal-hal yang menyebabkan ketiadaannya. Maksudnya adalah menjaga agama yang didasarkan pada larangan dan peringatan yang dibuat oleh Allah SWT. Seperti adanya Jihad dan hukuman mati bagi orang yang murtad, kemudian menjauhi perbuatan-perbuatan yang dilarang Allah SWT.<sup>45</sup>

Selanjutnya firman Allah yang membahas tentang kewajiban menjaga jiwa sebagaimana terdapat dalam QS. Al-Isra/17:33 misalnya:

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطٰنًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا ﴿٣٣﴾

*Dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya), melainkan dengan suatu (alasan) yang benar. Dan barangsiapa dibunuh secara zalim, maka sesungguhnya Kami telah memberi kekuasaan kepada ahli warisnya, tetapi janganlah ahli waris itu melampaui batas dalam membunuh. Sesungguhnya ia adalah orang yang mendapat pertolongan (al-Isra` 16: 33)*

Tafsiran dari ayat ini dalam *al-Mukhtashar fi Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm* sebagai berikut:

ولا تقتلوا النفس التي عصم الله دمها بإيمان أو بأمان إلا إن استحقت القتل برِدَّة، أو بزنى بعد إحصان، أو بقصاص، ومن قُتِلَ مَظْلُومًا دون سبب يبيح قتله فقد جعلنا لمن يلي أمره من ورثته تسلطاً على قاتله، فله أن يطالب بقتله قصاصاً، وله العفو دون مقابل، وله العفو وأخذ الدية، فلا يتجاوز الحد الذي أباحه الله له بالتمثيل بالقاتل، أو بقتله بغير ما قتل به، أو بقتل غير القاتل، إنه كان مُؤَيَّدًا مُعَانًا<sup>46</sup>.

<sup>45</sup>Abi Ishaq asy-Syatibiy, *al-Muwâfaqât fi Ushûl asy-Syarî'ah*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2004, hal. 221.

<sup>46</sup> Muhammad Muhammad al-Mukhtar asy-Syanqithiy, *et.al.*, *al-Mukhtashar fi Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm*, ..., hal. 285.

*Janganlah kalian membunuh orang yang diharamkan jiwanya oleh Allah, baik karena keimanannya atau adanya perjanjian damai dengannya, kecuali jika ia memang berhak dibunuh karena murtad, berzina setelah menikah, atau karena qishah. Selanjutnya dijelaskan bahwa barangsiapa yang dibunuh secara zalim tanpa ada alasan yang membolehkan pembunuhannya, maka Allah memberikan kuasa pada wali dari kalangan ahli warisnya atas pembunuhannya, ia boleh menuntut untuk qishah terhadap si pembunuh tersebut, memberinya maaf tanpa ada tebusan apapun, atau memberinya maaf dengan mensyaratkan tebusan diyat. Larangan tidak boleh melampaui batasan yang dibolehkan oleh Allah seperti memutilasi tubuh pembunuh, membunuhnya dengan cara yang tidak benar, atau membunuh orang yang bukan pembunuhnya, karena sesungguhnya sang wali tersebut adalah orang yang mendapat dukungan dan pertolongan.*

Dalam penafsiran di atas sangat jelas perintah untuk menjaga jiwa manusia yang merupakan bagian dari *maqâshid* dari syari'at itu sendiri.

Selanjutnya firman Allah SWT tentang perintah menjaga harta, sebagaimana terdapat dalam QS. An-Nisa`/4:2 misalnya:

وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَيْرَ بِالْضَّرِيبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ  
أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا ﴿٢﴾

*Dan berikanlah kepada anak-anak yatim (yang sudah balig) harta mereka, jangan kamu menukar yang baik dengan yang buruk dan jangan kamu makan harta mereka bersama hartamu. Sesungguhnya tindakan-tindakan (menukar dan memakan) itu, adalah dosa yang besar (an-Nisa` / 4: 2)*

Tafsiran dari ayat ini dalam *al-Mukhtashar fî Tafshîr Al-Qur`ân al-Karîm* sebagai berikut:

وأعطوا - أيها الأوصياء - اليتامى (وهم: من فقدوا آباءهم ولم يبلغوا الحلم) أموالهم  
كاملة إذا بلغوا وكانوا راشدين، ولا تتبدلوا الحرام بالحلال؛ بأن تأخذوا الجيد النفيس  
من أموال اليتامى، وتدفعوا بدله الرديء الخسيس من أموالكم، ولا تأخذوا أموال  
اليتامى مضمومة إلى أموالكم، إن ذلك كان ذنبًا عظيمًا عند الله.<sup>47</sup>

---

<sup>47</sup>Muhammad Muhammad al-Mukhtar asy-Syanqithiy, *et.al*, *al-Mukhtashar fî Tafshîr Al-Qur`ân al-Karîm*, ..., hal. 77.

*Wahai orang-orang yang menerima wasiat, serahkanlah harta anak-anak yatim (yaitu anak yang kehilangan ayahnya dan belum balig) secara lengkap apabila mereka telah balig dan dewasa. Dan larangan mengganti yang halal dengan yang haram. Yaitu mengambil yang baik dan berharga dari harta anak-anak yatim tersebut dan menggantinya dengan yang jelek lagi murah dari harta kalian. Selanjutnya menjelaskan larangan mengambil harta anak-anak yatim lalu digabungkan dengan harta kalian. Sesungguhnya hal itu adalah dosa besar di sisi Allah.*

Dalam tafsir ini juga sangat jelas perintah untuk menjaga harta yang menjadi hak sesuai dengan perintah agama.

Selanjutnya, Firman Allah SWT tentang kewajiban menjaga keturunan atau nasab. Dalam rangka menjaga nasab atau keturunan, ajaran agama Islam mensyariatkan nikah sebagai cara dipandang sah untuk menjaga dan memelihara kemurnian nasab. Islam memandang bahwa kemurnian nasab sangat penting, karena hukum Islam sangat terkait dengan struktur keluarga, baik hukum perkawinan, maupun kewarisan dengan berbagai derivasinya yang meliputi hak hak perdata dalam hukum Islam, baik menyangkut hak nasab, hak perwalian, hak memperoleh nafkah dan hak mendapatkan warisan, bahkan konsep ke-mahram-an atau kemuhriman dalam Islam akibat hubungan persemendaan atau perkawinan. Bersamaan dengan perintah nikah, dalam hukum Islam juga diharamkan mendekati zina, karena zina menyebabkan tidak terpeliharanya nasab secara sah. Sebagaimana terdapat dalam QS. Al-Isra/17:32 misalnya:

وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا



*Dan janganlah kamu mendekati zina; sesungguhnya zina itu adalah suatu perbuatan yang keji. Dan suatu jalan yang buruk (al-Isra`/17:32)*

Tafsiran ayat ini dalam *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm* sebagai berikut:

واحذروا الزنى، وتجنبوا ما يشجع عليه، إنه كان متناهياً في القبح، وساء طريقاً لما يؤديه من اختلاط الأنساب، ومن عذاب الله.<sup>٤٨</sup>

<sup>48</sup> Muhammad Muhammad al-Mukhtar asy-Syanqithiy, *et.al*, *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm*, ..., hal. 258.

*Jauhi perbuatan zina, serta hindari segala sesuatu yang bisa mengantarkan pada zina, karena zina adalah amalan paling keji dan jalan yang sangat buruk lantaran akibatnya berupa ketidakjelasan nasab anak hasil zina dan azab Allah.*

Penafsiran *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm* ini senada dengan tafsir Departemen Agama RI yang mengatakan, ketika nasab merupakan fondasi kekerabatan dalam keluarga dan penopang yang kokoh antar anggotanya, maka Islam memberikan perhatiannya yang sangat besar untuk melindungi nasab dari segala sesuatu yang menyebabkan pencampuran atau yang menghinakan kemuliaan nasab tersebut.<sup>49</sup>

Dari uraian di atas dapat diketahui bahwa tujuan terakhir dari disyariatkannya ajaran agama Islam adalah untuk memelihara dan menjaga keturunan atau nasab, ulama fiqh mengatakan bahwa nasab adalah merupakan salah satu fondasi yang kokoh dalam membina suatu kehidupan rumah tangga yang bisa mengikat antara pribadi berdasarkan kesatuan darah.

Selanjutnya firman Allah SWT tentang kewajiban menjaga akal. Islam adalah agama yang menghargai akal, dalam Islamlah agama dan akal buat pertama kalinya menjalin hubungan persaudaraan. Di dalam persaudaraan itu, akal menjadi tulang punggung agama yang terkuat dan wahyu sendinya yang terutama. Antara akal dan wahyu tidak bisa ada pertentangan. Mungkin agama membawa sesuatu yang di luar kemampuan manusia memahaminya, tetapi tidak mungkin membawa yang mustahil menurut akal.<sup>50</sup>

Islam memerintahkan manusia untuk menjaga akal, agar tercegah dari segala bentuk penganiayaan, kerusakan, serta kejahatan, sehingga dapat merealisasikan kemashlahatan umum yang menjadi fondasi kehidupan manusia, yaitu dengan cara menjadikan Allah sebagai satu-satunya sandaran, membekali diri dengan ilmu pengetahuan dan agama, tidak berlebihan, tidak mudah percaya terhadap informasi dan menjadikannya sebagai kebenaran yang tidak jelas sumbernya dan mengembangkan daya nalar untuk mengkaji ayat-ayat Allah dan kekuasaan-Nya.

Menurut Islam, secara garis besar, paling tidak ada dua cara yang dapat dilakukan untuk memeliharanya, yaitu: Pertama, dengan melakukan pelarangan kepada manusia mengkonsumsi semua yang dapat merusak akal atau melemahkannya. Dalam rangka preservasi akal, Islam telah melarang umatnya mengkonsumsi benda-benda apa

---

<sup>49</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Bandung: CV. Diponegoro, 2005, hal. 143.

<sup>50</sup> Muhammad Abduh, *Risâlat at-Tauhîd*, Kairo: Dar al-Manar, 1993, hal. 7

saja yang dapat merusak akal atau melemahkannya, dalam bentuk benda yang memabukkan atau narkoba. Islam melarang mengkonsumsi *al-khamr*, narkoba, narkotika, ganja, marijuana, heroin, morfin, nicotine, dan lain-lain yang dapat merusak atau melemahkan kemampuan akal. Sedemikian pentingnya preservasi akal, meminum khamar atau zat lainnya sedikit saja dan tidak memabukkan tetap dilarang. Sebab, minuman yang sedikit akan mendorong atau memotivasi seseorang kepada meminumnya lebih banyak, hingga mabuk.

Sebagaimana terdapat dalam QS. Al-Maidah/5:90 misalnya:

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْحُمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ  
الشَّيْطَانِ فَأَجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾

*Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya (meminum) khamar, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah, adalah termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan. (al-Maidah/ 5:90)*

Tafsiran ayat ini dalam kitab *al-Mukhtashar fi Tafsir Al-Qur`ân al-Karîm* sebagai berikut:

يا أيها الذين آمنوا، إنما المسكر الذي يُذهِبُ العقل، والقمار المشتمل على عوض من الجانبين، والحجارة التي يَدْبِخُ عندها المشركون تعظيمًا لها أو ينصبونها لعبادتها، والقِدَاح التي كانوا يطلبون بها ما قسم لهم من الغيب، كل ذلك إثم من تزوير الشيطان، فابتعدوا عنه لعلكم تفوزون بحياة كريمة في الدنيا وبنعيم الجنة في الآخرة.<sup>51</sup>

*Wahai-wahai orang-orang yang beriman, minuman keras yang memabukkan, judi yang mengandung imbalan dari kedua belah pihak, batu yang digunakan oleh orang-orang sebagai tempat menyembelih hewan ternak mereka untuk menghormatinya atau batu yang dipasang untuk disembah, dan batang-batang kayu yang mereka gunakan untuk mengundi nasib mereka, semua itu adalah perbuatan dosa yang dianjurkan oleh setan. serta menjelaskan perintah untuk menjauhi perbuatan itu agar memperoleh kehidupan yang mulia di dunia dan meraih kenikmatan surga di Akhirat.*

Dalam penafsiran ini dijelaskan bahwa minuman keras merupakan dosa yang dianjurkan oleh setan dan salah satu tindakan yang dapat merusak akal dan di akhir ayat dijelaskan bahwa diantara orang-orang yang beruntung adalah orang-orang yang mampu untuk

<sup>51</sup>Muhammad Muhammad al-Mukhtar asy-Syanqithiy, *et.al.*, *al-Mukhtashar fi Tafsir Al-Qur`ân al-Karîm*, ..., hal. 122.

menjauhi hal-hal yang dapat merusak akalunya. Yaitu memelihara akalunya memanfaatkannya secara maksimal untuk menggali ilmu sebagai jalan untuk masuk surga.

Kemudian kandungan tafsir ini jika dilihat dari sisi tujuannya untuk masalah yang dilihat dari aspek cangkupannya komunitas atau perorangan yang dinamakan dengan *masalah kulliyah*, yaitu kemaslahatan yang bersifat universal yang kebaikan dan manfaatnya kembali kepada orang banyak. Contoh membela negara dari serangan musuh dan *masalah juz'iyat*, yaitu kemaslahatan yang bersifat individual seperti penyari'atan berbagai bentuk hukum mu'amalah. Dapat dianalisa dari ayat-ayat berikut:

Firman Allah SWT yang mengkaji tentang *masalah kulliyah* sebagaimana dalam QS. At-Taubah/9:122 berikut:

﴿ وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي

الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴿١٢٢﴾

*Tidak sepatutnya bagi mukminin itu pergi semuanya (ke medan perang). Mengapa tidak pergi dari tiap-tiap golongan di antara mereka beberapa orang untuk memperdalam pengetahuan mereka tentang agama dan untuk memberi peringatan kepada kaumnya apabila mereka telah kembali kepadanya, supaya mereka itu dapat menjaga dirinya. (at-Taubah/9:122).*

Tafsiran ayat ini dari kitab *al-Mukhtashar fi Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm* sebagai berikut:

وما ينبغي للمؤمنين أن يخرجوا للقتال جميعاً حتى لا يُستأصلوا إذا ظهر عليهم عدوهم، فهلاً خرج للجهاد فريق منهم، وبقي فريق ليرافقوا رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويتفقهوا في الدين بما يسمعون منه صلى الله عليه وسلم من القرآن وأحكام الشرع، وينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم بما تعلموه؛ رجاء أن يحذروا من عذاب الله وعقابه، فيمتثلوا أوامره، ويجتنبوا نواهيه. وكان هذا في سرايا التي كان يبعثها رسول الله إلى النواحي، ويختار لها طائفة من أصحابه.<sup>52</sup>

*Tidak semestinya orang-orang mukmin itu berangkat semua ke medan perang, karena mereka bisa ditumpas habis apabila musuh mereka berhasil mengalahkan mereka. Semestinya sebagian dari mereka pergi ke medan jihad dan sisanya tinggal di rumah untuk*

<sup>52</sup> Muhammad ibn Muhammad al-Mukhtar asy-Syanqithiy, *et.al.*, *al-Mukhtashar fi Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm*, hal. 206.



menemani Rasulullah SAW dan memperdalam ilmu agama melalui ayat-ayat Al-Qur`an dan ketentuan-ketentuan hukum syariat yang mereka dengar dari Nabi SAW, kemudian mereka bisa mengajarkan ilmu yang telah mereka pelajari kepada kaum mereka setelah kembali ke rumah mereka, agar mereka dapat menghindari azab dan hukuman Allah dengan cara menjalankan perintah-perintah-Nya dan menjauhi larangan-larangan-Nya. Hal ini terkait dengan pasukan-pasukan yang dikirim oleh Rasulullah ke berbagai daerah dan beranggotakan sejumlah sahabat pilihan.

Firman Allah SWT yang mengkaji tentang *mashlahah* Juz`iyyah sebagaimana dalam QS. An-Nisa/4:10 tentang larangan memakan harta anak yatim:

إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ

سَعِيرًا ﴿١٠﴾

Sesungguhnya orang-orang yang memakan harta anak yatim secara zalim, sebenarnya mereka itu menelan api sepenuh perutnya dan mereka akan masuk ke dalam api yang menyala-nyala (neraka). (an-Nisa` / 4:10).

Tafsiran ayat ini dalam *al-Mukhtashar fi at-Tafsîr* sebagai berikut:

إن الذين يأخذون أموال اليتامى، ويتصرفون فيها ظلماً وعدواناً، إنما يأكلون في

أجوافهم ناراً تلتهم عليهم، وستحرقهم النار يوم القيامة.<sup>53</sup>

Sesungguhnya orang-orang yang mengambil harta anak-anak yatim dan mengelolanya secara zalim dan semena-mena, mereka itu memasukkan api yang menyala-nyala ke dalam perut mereka, dan api itu akan membakar mereka di hari Kiamat.

Inilah bentuk-bentuk penafsiran dari kitab *al-Mukhtashar fi Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm* yang dibahas dari sisi tujuan tafsir *bi ar-ra`yi*, dimana tujuan tafsir tersebut tidak bertentangan dengan tujuan syari`at. Dari penafsiran yang dinukilkan dari *al-Mukhtashar fi at-Tafsîr*, semuanya sesuai dengan tujuan syari`at Islam. Maka dapat dikatakan bahwa tafsir ini dinilai dari sisi tujuan merupakan tafsir *bi ar-ra`yi* terpuji yang bisa diterima.

Kedua: Kandungan tafsir terhindar dari pemikiran yang menyimpang. Menurut para ahli tafsir, penyimpangan dalam

<sup>53</sup> Muhammad Muhammad al-Mukhtar asy-Syanqithiy, *et.al.*, *al-Mukhtashar fi Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm*, ..., hal. 78.

penafsiran dikenal dengan istilah *syâdz* yaitu penafsiran yang menyimpang dari metode yang diakui atau mengikuti sekte akidah yang batil atau menyalahi *ijma'* yang ditetapkan.<sup>54</sup>

Dalam diskursus keislaman, untuk menunjuk kepada penyimpangan ajaran agama, kata yang banyak digunakan adalah *kufur* dan *bid'ah*. Penyimpangan ajaran agama yang menyangkut akidah dasar akan dianggap kufur, sementara penyimpangan dalam hal pelanggaran ibadah yang menyalahi sunnah Nabi SAW disebut *bid'ah*. Maka inilah biasanya yang dijadikan tolak ukur dalam menilai sebuah penyimpangan. Penyimpangan dalam pemikiran lebih cenderung kepada pola pikir seseorang dalam dirkursus keislaman tersebut yang akan berimplikasi kepada tata cara dalam pelaksanaan ajaran Islam dan dalam dakwah kepada masyarakat.

Kata kufur sendiri secara bahasa berarti menutupi sesuatu, menyembunyikan sesuatu atau berarti pula tidak berterima kasih. Pada umumnya kata kufur digunakan sebagai bahasa agama dengan maksud mendustakan atau mengingkari kebenaran yang datang dari Allah SWT melalui Rasul-Nya. Persoalan penentuan kekafiran, yakni apakah seseorang telah kafir, pada dasarnya adalah persoalan hukum Islam (*mas`alah fiqhiyyah*).<sup>55</sup>

Mayoritas ulama dalam menentukan predikat kufur kepada seseorang, menggaris bawahi bahwa pengkafiran tidak boleh dilakukan secara sembarangan. Ia harus didasarkan atas bukti-bukti yang pasti dan sangat jelas sehingga tidak menyisakan adanya keraguan atau kemungkinan lain (*ih̄timâl*). Muhammad Abu Zahrah, menegaskan bahwa ada beberapa kriteria untuk memastikan apakah seseorang telah dianggap murtad atau tidak, di antaranya adalah penghinaan terhadap Nabi Muhammad SAW, pengingkaran terhadap hal-hal yang diharamkan secara pasti, pengingkaran terhadap ajaran yang diketahui secara pasti (*mâ`ulima min ad-dîn bi adh-dharûrah*) berdasarkan *ijmâ' al-ummah*, pengingkaran terhadap keyakinan teologis yang didasarkan atas dalil yang pasti, penentangan terhadap kewajiban agama yang fundamental, dan penghalalan hal-hal yang secara pasti diharamkan oleh agama.<sup>56</sup>

Menurut mayoritas ulama, ketika seseorang dianggap telah keluar dari Islam, maka berarti ia telah melakukan tindakan kriminal

<sup>54</sup> Abdurrahman ibn Salih ibn Sulaiman, *al-Aḥwâl asy-Syaddah fi-at-Tafsîr*, Saudi: Silsilah Ishdariyyat, t.th, hal. 21-26.

<sup>55</sup> Abu Hamid al-Ghazaliy, *Kitab al-Iqtishâd fi al-I'tiqâd*, Beirut: Dar kutub al-Ilmiyah, 1988, hal. 155. Abu al-Fatah Muhammad 'Abd al-Karim asy-Syahrastaniy, *al-Milal wa an-Niḥal ed. Shidqy Jamîl al-'Aththar*, Beirut: Dar al-Fikr, 2005, hal. 163.

<sup>56</sup> Muhammad Abu Zahrah, *al-Jarîmah wa al-'Uqûbah fi al-Fiqh al-Islâmiy: al-'Uqûbah*, Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabiy, t.th., hal. 163-164.

yang tergolong berat yang termasuk jenis pidana *hudûd*. Sanksi pidana bagi pelaku *riddah* misalnya, menurut mereka adalah hukuman mati. Hal ini didasarkan atas beberapa riwayat hadis, terutama hadis riwayat al-Bukhariy: “*man baddala dīnahu faqtulūhu*” (siapa saja yang mengganti agamanya maka bunuhlah).<sup>57</sup>

Berbeda pada pandangan Ibrahim al-Nakh'iy dan Sufyan ats-Tsauriy menyatakan bahwa orang yang murtad hanya diminta untuk kembali kepada Islam dan, oleh karena itu, tidak dapat dihukum mati. Dengan nada yang sama, Ibnu al-Walid al-Bajiriy dan Ibnu Taimiyyah menegaskan bahwa *riddah* hanyalah sebuah dosa dan tidak bisa dimasukkan sebagai *hadd*. Kalaupun ada hukuman yang akan ditimpakan kepadanya, maka hukuman tersebut hanyalah *ta'zîr*.<sup>58</sup>

Menurut banyak ulama, suatu faham atau ajaran dipandang menyimpang jika salah satunya menyalahi hal-hal yang telah disepakati oleh ulama (*mujma' 'alaih*). Dalam teori hukum Islam (ushul fiqh), terjadi perdebatan yang sangat serius tentang otoritas *ijma'*, bagaimana ia dimaknai, kemungkinan terjadinya, dan konsekuensi yang mungkin diterima jika menentanginya. Kesepakatan universal para ulama (selanjutnya disebut *ijmâ'*) merupakan di antara sumber acuan yang dipandang paling otoritatif bagi umat Islam dalam aktivitas penemuan hukum. Bagi mayoritas ulama ushul, kesepakatan ulama yang mempunyai kualifikasi *ijtihâd* merupakan argumen yang tak terbantahkan dalam agama. Perujukan terhadap *ijtihâd* itu merupakan langkah pertama yang harus dilakukan jika seseorang akan melakukan proses penemuan hukum.

Al-Ghazhaliy menjelaskan, *ijmâ'* haruslah merupakan kesepakatan umat Islam secara keseluruhan (*ijmâ' al-ummah*).<sup>59</sup> Oleh karena itu, ia hampir tidak mungkin untuk dilakukan. Jenis pengetahuan tentang ajaran agama yang didasarkan atas *ijma'* ini bernilai pasti, meyakinkan atau *self evident* (*mâ lûm min ad-dîn bi adh-dharûrah*).

*Ijmâ'* yang *mu'tabaroh* mengharuskan adanya bukti-bukti kuat sesuai dengan kriteria-kriteria yang telah ditetapkan. Hanya saja, untuk memenuhi semua kriteria itu oleh beberapa teoritisi diakui

---

<sup>57</sup> Sayyid Sabiq, *Fiqh as-Sunnah*, Beirut: Dar al-Fikr, jilid II, cet. ke-4, 1983, hal. 386.

<sup>58</sup> Mohammad Hashim Kamali, “Punishment in Islamic Law: a Critique of the Hudud Bill of Kelantan, Malaysia” dalam *Arab Law Quarterly*, Vol. 13, 1998, hal. 214-215; Mohammad Hashim Kamali, “Freedom of Religion in Islamic Law” dalam *Capital University Law Review*, ed. 21, 1992, hal. 71.

<sup>59</sup> Abu Hamid al-Ghazaliy, *al-Mustashfâ fi 'Ilm al-Ushûl*, hal. 143 dan Wahbah az-Zuhailiy, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmiy*, Damaskus: Dar al-Fikr, 1986 jilid I, hal. 490-491.

sangat sulit. As-Syafi'iy sendiri sangat pesimis dengan kemungkinan kemungkinan bisa dilakukannya *ijmâ'* seperti yang disinggung di atas.<sup>60</sup>

Jika dipastikan atau disangka dengan kuat bahwa sebuah *ijmâ'* telah tercapai mengenai suatu masalah, maka hasil kesepakatan tersebut wajib diterima oleh umat sebagai *hujjah* dalam agama. Umat sesudahnya diharamkan untuk berselisih atau melakukan *ijtihad* lagi atas masalah yang sama. Orang yang mengingkari ke-*hujjah*-an *ijmâ'* secara mutlak dianggap telah kafir.<sup>61</sup>

Secara bahasa, *bid'ah* berarti inovasi atau hal baru yang diciptakan (*ikhthirâ'*) tanpa adanya preseden sebelumnya atau tanpa didasarkan atas praktek yang telah mapan. Dalam bahasa keagamaan, oleh sebagian ulama seperti 'Izz ad-Din ibn 'Abd al-Salam, *bid'ah* dipahami secara umum sebagai “mengerjakan apa saja yang tidak ada contohnya pada masa Rasulullah SAW”<sup>62</sup> Pengertian ini juga diikuti oleh Imam an-Nawawiy. Bagi ulama lain semisal asy-Syathibiy, *bid'ah* dikhususkan untuk wilayah ibadah. Menurutnya, *bid'ah* adalah “cara yang dibuat-buat dalam agama dalam agama yang menyalahi syari'ah, yang dimaksudkan untuk berlebih-lebihan dalam beribadah kepada Allah”<sup>63</sup>.

Sedangkan sanksi hukum bagi para pelaku *bid'ah* tergantung kepada tingkat keparahan dan eskalasi yang ditimbulkannya. Jika *bid'ah* mengarah kepada kekufuran, maka ketentuan yang berlaku sama dengan kafir, sebagaimana diulas pada bagian yang terdahulu. Sedangkan *bid'ah* yang tidak berakibat pada kekufuran menjadi bidang garapan *ijtihad* para ulama.<sup>64</sup>

Berdasarkan dua istilah diatas, maka bentuk penyimpangan-penyimpangan dalam tafsir tidak keluar dari dua hal tersebut yaitu berkaitan dengan masalah akidah yang berindikasi pada kekufuran dan penyimpangan yang berkaitan dengan masalah ibadah yang disebut dengan *bid'ah*.

Sebagai contoh penyimpangan dalam dalam tafsir teologis adalah lahirnya berbagai aliran teologi yang mewarnai dunia Islam. Lahirnya aliran-aliran ini bukan menjadi pelerai perbedaan pandangan dalam pemahaman agama, akan tetapi di sisi lain, justru menjadi kesempatan bagi kelompok-kelompok teologis untuk

---

<sup>60</sup>Muhammad Abu Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabiy, t.th, hal.199-201.

<sup>61</sup>Wahbah az-Zuhailiy, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmy*, Damaskus: Dar al-Fikr, 1986, hal. 538-539.

<sup>63</sup> Abu Ishaq asy-Syathibiy, *al-Y'tishâm*, Maktabah at-Tauhid, jilid 1, ..., hal, 43.

<sup>64</sup> Abu Ishaq asy-Syathibiy, *al-Y'tishâm*, Maktabah at-Tauhid, jilid , ..., hal. 292.

memanfaatkan Al-Qur`an sebagai justifikasi bagi mazhabnya masing-masing.

Misalnya ialah terkait Qs. Al-Maidah/5:55, yang berbunyi:

إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ  
وَهُمْ رَاكِعُونَ ﴿٥٥﴾

*Sesungguhnya penolong kamu hanyalah Allah, Rasul-Nya, dan orang-orang yang beriman, yang mendirikan shalat dan menunaikan zakat, seraya mereka tunduk (kepada Allah). (al-Maidah/5:55).*

Sayyid Abdullah al-Alawiy salah satu tokoh Syiah Itsna ‘Asyariyyah menafsirkan ayat ini dalam tafsirnya *at-Tafsîr li Al-Qur`ân al-‘Azhim* dan menyatakan bahwa ayat di atas turun kepada Ali ibn Abi Thalib. Sewaktu itu ia sedang shalat dan kemudian datang orang yang meminta-minta. Kemudian Ali memberi isyarat dengan tangannya setelah ia melepaskan cincinnya dengan tujuan diberikan kepada peminta tersebut.<sup>65</sup> Ini adalah bentuk penyimpangan dalam penafsiran karena penafsirannya menyalahi penafsiran umum dari para ulama tersebut ayat tersebut dan tidak memiliki sumber periwayatan yang jelas.

Bentuk lainnya dari penyimpangan penafsiran ialah pada tafsir-tafsir yang menggunakan esoterik dalam memahami ayat-ayat Al-Qur`an. Pendekatan itu kemudian dikuatkan dengan isyarat-isyarat yang didapatkan dari suluk seorang sufi. Salah satu bentuk penafsiran sufi ialah apa yang ditafsirkan oleh Ibnu ‘Arabiy dalam menafsirkan QS. Al-Baqarah/2:67, terkait *wihdat al-wujûd*. Allah SWT berfirman:

وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُؤًا قَالِ  
أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴿٦٧﴾

*Dan (ingatlah), ketika Musa berkata kepada kaumnya: "Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyembelih seekor sapi betina". Mereka berkata: "Apakah kamu hendak menjadikan kami buah ejekan?" Musa menjawab: "Aku berlindung kepada Allah agar tidak menjadi salah seorang dari orang-orang yang jahil" (al-Baqarah/2:67).*

Ibnu ‘Arabiy menafsirkan ayat ini dan menyatakan bahwa sapi yang disembelih itu merupakan manifestasi dari wujud Allah dan sebagai tempat-Nya.<sup>66</sup> Tafsir Ibnu ‘Arabiy ini adalah bentuk dari penyimpangan tafsir dalam akidah.

<sup>65</sup> Muhammad Husein adz-Dzahabiy, *Ittijâhât al-Munkharifat fî Tafsîr Al-Qur`ân*, ..., hal. 56

<sup>66</sup> Muhammad Husein adz-Dzahabiy, *Ittijâhât al-Munkharifat fî Tafsîr Al-Qur`ân*, ..., hal. 56

Berdasarkan pada kategori tafsir yang menyimpang di atas dan hasil pengamatan peneliti terhadap kandungan penafsiran *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm* maka dapat disimpulkan bahwa tafsir ini terhindar dari pemikiran yang menyimpang. Hal ini dinilai dari berbagai aspek; dari sisi akidah tafsir ini tidak keluar dari batasan-batasan akidah yang benar seperti kandungan tafsir berkaitan dengan tata cara menyembah Allah dan meng-Esakannya yang disitilahkan dengan tauhid *ulûhiyyah* dan *rubûbiyah*. Dalam ayat-ayat yang berkaitan dengan hak-hak Allah seperti meng-Esa-Kan Allah sebagai Rabb yang pantas disembah dan yang Maha atas segala-gala-Nya tidak ada indikasi tafsir yang bertentangan dengan hak tersebut.

Begitu juga dari sisi kesesuaian tafsir dengan ajaran-ajaran Nabi, tidak satupun didapati dalam penafsiran ayat penjelasan-penjelasan yang bertentangan dengan ajaran Nabi SAW baik dari pernyataan, perbuatan dan ketetapan beliau. Untuk contoh penafsiran akan dijelaskan dalam pembahasan penafsiran ayat-ayat tauhid.

Ketiga: Dibangun di Atas Kaidah-Kaidah Bahasa Arab yang Benar. Al-Qur`an adalah wahyu yang sarat akan makna. Keberadaannya tidak dapat dipahami secara benar sebelum seseorang memahami bahasa Arab dengan baik.<sup>67</sup> Ini berarti bahwa bahasa Arab memiliki peran yang cukup penting dalam memahami pola-pola kalimat Al-Qur`an guna menafsirkannya.

Contoh penafsiran yang menyalahi kaedah bahasa Arab adalah penafsiran Zamakhsyariy dalam tafsir *al-Kasysyâf*, yaitu pada QS. Al-Isra`/17:71 berikut:

يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمْئِهِمْ فَمَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُوْتِيَتْكَ يَقْرَأُونَ كِتَابَهُمْ  
وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا ﴿٧١﴾

(Ingatlah) suatu hari (yang di hari itu) Kami panggil tiap umat dengan pemimpinnya; dan barangsiapa yang diberikan kitab amalannya di tangan kanannya maka mereka ini akan membaca kitabnya itu, dan mereka tidak dianiaya sedikitpun. (al-Isra`/17:71)

Zamakhsyariy ketika menafsirkan kata “*imâmihim*” dimaknainya dengan arti “ibu-ibu” mereka. Dengan alasan kata tersebut merupakan bentuk *jama'* dari kata *umm*. Penafsiran demikian menurut Chirzin dianggap menyimpang sebab menyelewengkan kaidah bahasa Arab. Dimana pada hakikatnya, kata *umm* sebagai bentuk *mufrad* memiliki bentuk *jama' ummahat*, bukan *imâm*. Ini

<sup>67</sup> Rasyid Khatib al-Mawshiliy, *Tafsîr Al-Qur`ân al-`Azhîm al-Musamma Awla Mâ Qîla fî Ayât at-Tanzîl*, t.tp: Mu`assasat Dar al-Kutub, Jami`at al-Mawsil, 1971, hal. 1.

adalah contoh dari pemahaman bahasa Arab yang salah dalam penafsiran.

Adapun dari hasil penelitian terhadap tafsir *al-Mukhtashar fi Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm* tidak ditemui unsur-unsur kesalahanpahaman dalam memahami kaedah-kaedah kebahasaan dalam ayat. Hal ini tentunya didukung oleh kedalaman ilmu yang dimiliki oleh para mufasirnya selain mereka juga merupakan orang-orang Arab asli.

Keempat: Memperhatikan kaidah penafsiran yang dibutuhkan. Kaidah tafsir dapat diartikan sebagai pedoman dasar yang digunakan secara umum guna mendapatkan pemahaman atas petunjuk-petunjuk Al-Qur`an. Oleh karena penafsiran merupakan suatu aktivitas yang senantiasa berkembang, sesuai dengan perkembangan sosial, ilmu pengetahuan dan bahasa, kaidah-kaidah penafsiran akan lebih tepat jika dilihat sebagai suatu prosedur kerja. Dengan pengertian ini, kaidah tersebut tidak mengikat kepada mufasir lain agar menggunakan prosedur kerja yang sama. Setiap mufasir berhak menggunakan prosedur yang berbeda asalkan memiliki kerangka metodologi yang dapat dipertanggungjawabkan.

Penerapan kaidah tafsir bergantung pada kaidah yang digunakan oleh para mufasir. Dari berbagai kaidah tersebut dapat dibagi menjadi tiga, yakni kaidah dasar, kaidah umum dan kaidah khusus. Masing-masing kaidah diterapkan sesuai dengan metode penafsirannya masing-masing. Pada era kontemporer kaidah tafsir semakin berkembang seiring dengan perkembangan intelektualitas para pemikir muslim dan juga sesuai dengan perkembangan intelektualitas global. Para pemikir muslim mengembangkan kaidah dan metode penafsiran sesuai dengan situasi sosio-historis yang dihadapinya masing-masing.

Khalid ‘Utsman as-Sabt mendefinisikan *qawâ'id at-Tafsîr* dengan:

الأحكام الكلية التي يتواصل إلى استنباط معاني القرآن العظيم ومعرفة كيفية الاستفادة منه<sup>٦٨</sup>

Maksud dari pengertian ini menjelaskan bahwa *qawâ'id at-tafsîr* merupakan: “Beberapa teori universal yang dengannya dapat diperoleh pengungkapan makna Al-Qur`an dan diketahui proses penggunaannya.” Maka mengacu pada defenisi yang dikemukakan Khalid al-Sabt di atas dipahami bahwa kaedah tafsir adalah acuan,

---

<sup>68</sup>Khalid Ustman as-Sabt, *Qawâ'id at-Tafsîr, Jam'an wa Dirâsatan*, Kairo: Dar Ibn Affan, 2005, hal. 30.

aturan atau patokan yang harus dipegangi oleh mufasir dalam menafsirkan Al-Qur`an, sehingga mufasir yang mengabaikannya akan kesulitan dalam tugasnya dan terjebak dalam kesesatan dan menghasilkan tafsiran yang menyesatkan.

Diantara kaedah penafsiran yang harus diperhatikan oleh mufasir adalah sebagai berikut sebagaimana disebutkan dalam *Qawâ'id at-Tafsîr* karya Khalid ibn 'Utsman as-Sabt. Dalam kitab yang dicetak dua jilid ini, disinggung pembahasan kaedah yang lebih komprehensif dan tersistimatis. Di samping hal-hal yang telah disinggung ulama terdahulu, Khalid as-Sabt juga membahas kaedah *tikrâr*, kaedah *amr* dan *nahiy*, kaedah *al-istifhâm*, kaedah *wujûh wa an-nazhâir*, kaedah *`amm* dan *khâshsh* dan lain-lain.

Sementara menurut 'Abd ar-Rahman ibn Nashir as-Sa'diy (w. 1376 H) dalam *al-Qawâ'id al-Hisân li Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm* mengemukakan terdapat sebanyak 70 macam kaedah tafsir. Diantara kaedah-kaedah tersebut adalah '*al-'ibrah bi'umûm al-lafzh, al-asmâ' al-husnâ fi khatam al-'ayah, maqâshid al-amtsâl fi Al-Qur`ân*'.<sup>69</sup>

Pengaplikasian salah satu kaedah-kaedah di atas dalam *al-Mukhtashar fi at-Tafsîr* dapat diambil contoh dari kaedah *tikrâr* berikut:

إذا تكررت المعرفة بعد المعرفة فالثاني هو الأول إذا تكررت المعرفة بعد النكرة فالثاني هو الأول . إذا تكررت النكرة بعد النكرة فالثاني دون الأول إذا تكررت النكرة بعد المعرفة فالثاني دون الأول<sup>٧٠</sup>

Dari penjelasan ini dipahami bahwa a) Jika terdapat pengulangan kata *ma'rifah* sesudah *ma'rifah*, maka kandungan ayat yang dimaksud oleh *ma'rifah* kedua sama dengan pertama. b) Jika terdapat pengulangan *ma'rifah* sesudah *nakirah*, maka *ma'rifah* kandungan yang dimaksud oleh *ma'rifah* kedua sama dengan yang pertama. c) Jika terdapat pengulangan *nakirah* sesudah *nakirah*, maka *nakirah* kedua tidak sama dengan pertama. d) Jika terdapat pengulangan *nakirah* sesudah *ma'rifah*, maka maksud kandungan dari *nakirah* kedua tidak sama dengan *nakirah* pertama.

Untuk kaedah *tikrâr* point a dan d, dapat dilihat kata *al-'usr* dan *yusran* pada QS. Al-Insyirah/94:6 di bawah ini:

<sup>69</sup>'Abd ar-Rahman ibn Nashir as-Sa'diy, *al-Qawâ'id al-Hisân li at-Tafsîr Al-Qur`ân*, Riyad: Maktabat al-Ma'arif, 1980, hal. 7, 19, dan 76.

<sup>70</sup>Khalid Ustman as-Sabt, *Qawâ'id at-Tafsîr, Jam'an wa Dirâsatan*, ..., hal. 711-712.



فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ( 5 ) إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا (6)

*Sesungguhnya sesudah kesulitan itu ada kemudahan, Sesungguhnya sesudah kesulitan itu ada kemudahan.* (al-Insyirah/94:6)

Makna *al-'usr* pada ayat kelima dan keenam adalah sama, sesuai dengan kaedah mengindikasikan, bahwa kemudahan pada dua ayat yang berbeda sebenarnya dua objek yang berbeda. Dapat disimpulkan ayat ini mengandung makna satu kesusahan, akan mendatangkan beberapa kemudahan.

Kaedah ini jika diaplikasikan dengan kandungan *al-Mukhtashar fi at-Tafsîr* ditafsirkan, maka hasil tasfir dari ayat ini sebagai berikut:

فَإِنَّ مَعَ الشَّدَّةِ وَالضِّيقِ سَهُولَةً وَاتِّسَاعًا وَفَرَجًا إِنَّ مَعَ الشَّدَّةِ وَالضِّيقِ سَهُولَةً وَاتِّسَاعًا وَفَرَجًا، إِذَا عَلِمْتَ ذَلِكَ فَلَا يَهُولُنَّكَ أَذَى قَوْمِكَ، وَلَا يَصِدُنَّكَ عَنِ الدَّعْوَةِ إِلَى اللَّهِ <sup>٧١</sup>.

Tafsir ini merupakan bentuk motivasi untuk Rasulullah dan kaum muslimin kala itu bahwa: *Sesungguhnya bersamaan dengan kesusahan dan kesempitan itu terdapat kemudahan dan kelapangan. Kemudian menjelaskan bahwa sesungguhnya bersamaan dengan kesusahan itu terdapat kelapangan. yang lainnya Maka ketika Rasulullah mengerti hal itu maka jangan sampai gangguan kaumnya itu membuat Nabi takut dan jangan sampai hal itu menghalangi Nabi dari dakwah ke jalan Allah.*

Diantara kaedah penafsiran yang harus diperhatikan oleh mufasir adalah memaknai *istifhâm* dalam ayat. Kaedah *al-istifhâm* yang dijadikan contoh pada makalah ini adalah sebagai berikut:

الاستفهام بعد ذكر المعاييب أبلغ من الأمر بتركها <sup>٧٢</sup>

*Penggunaan al-istifhâm setelah menyebutkan aib (dampak negative sesuatu hal) lebih tepat daripada penggunaan amr untuk meninggalkannya .*

Contohnya dapat dilihat antara lain dalam QS. al-Maidah/5:91 berikut:

إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقَعَ بَيْنَكُمْ أَلْعَادَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنِ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ﴿٩١﴾

<sup>71</sup>Muhammad ibn Muhammad al-Mukhtar asy-Syanqithiy, *et.al*, *al-Mukhtashar fi Tafsîr Al-Qur'an al-Karîm*, ..., hal. 597.

<sup>72</sup>Khalid Ustman as-Sabt, *Mukhtashar fi Qawâ'id at-Tafsîr*, ..., hal. 539.

*Sesungguhnya syaitan itu bermaksud hendak menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara kamu lantaran (meminum) khamar dan berjudi itu, dan menghalangi kamu dari mengingat Allah dan sembahyang; maka berhentilah kamu (dari mengerjakan pekerjaan itu). (al-Maidah/5:91)*

Penggunaan kalimat berlafal *al-istifhâm* di akhir ayat di atas, dipandang lebih tepat dan mengenai sasaran dibandingkan dengan menggunakan lafal *amr*. Hal ini sejalan dengan kaedah di atas, karena sebelumnya telah dijelaskan dampak negatif minum *khamar*, di samping menimbulkan kebencian dan permusuhan juga menjauhkan manusia dari mengingat Allah.

Aplikasi kaedah ini jika dikorelasikan dengan penafsiran pada *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`an al-Karîm* sebagai berikut:

إِنَّمَا يَقْصِدُ الشَّيْطَانُ مِنْ تَزْيِينِ الْمَسْكِرِ وَالْقَمَارِ إِيقَاعَ الْعَدَاوَةِ وَالْبَغْضَاءِ بَيْنَ الْقُلُوبِ،  
وَالصَّرْفِ عَنِ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ، فَهَلْ أَنْتُمْ - أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ - تَارِكُونَ هَذِهِ  
الْمُنْكَرَاتِ؟ لَا شَكَّ أَنْ ذَلِكَ هُوَ اللَّائِقُ بِكُمْ، فَانْتَهَوْا<sup>٧٣</sup>.

*Sebenarnya tujuan setan menganjurkan minuman keras dan perjudian ialah memunculkan rasa permusuhan dan kebencian dalam hati antar sesama dan memalingkan orang dari zikir maupun shalat. Lalu seruan itu dipertegas dengan ungkapan “Apakah kalian-wahai orang-orang mukmin- sudah meninggalkan kemungkaran tersebut? Tidak ada keraguan bahwa hal itulah yang lebih pantas bagi kalian. Maka berhentilah dari perbuatan-perbuatan dosa tersebut.*

Dari dua contoh kaedah penafsiran yang diaplikasikan oleh *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`an al-Karîm*, maka disimpulkan bahwa tafsir ini sesuai dengan kaedah-kaedah penafsiran yang telah ditetapkan oleh ulama, maka secara validitas, tafsir ini memenuhi kriteria tafsir *bi ar-ra`yi al-mahmûd*.

## **b. Komparasi Metode Penafsiran**

Tafsir mukhtasar mempunyai dua metode penafsiran; metode penafsiran *ibtidâ` (bi zâtihî)* dan metode meringkas tafsir induk (*min ghairihî*). Berdasarkan hasil analisa terhadap kedua tafsir ini, tafsir *‘Umdat at-Tafsîr ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* menggunakan metode tafsir mukhtasar yang meringkas tafsir induk (*min ghairihî*) karena tafsir ini meringkas tafsir Ibnu Katsir. Maka metode yang digunakan

---

<sup>73</sup> Muhammad ibn Muhammad al-Mukhtar asy-Syanqithiy, *et.al, al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm*, ..., hal. 123.

mengikuti metode tafsir induk. Tafsir induknya dari sisi sumber tafsir menggunakan sumber tafsir *bi al-ma`tsûr* karena secara epistemologi harus menyerupai metode yang digunakan oleh tafsir induknya.

Lebih rinci *manhaj iktishâh* Ahmad Syakir dalam meringkas tafsir Ibnu Katsir adalah<sup>74</sup>:

(1) Menafsirkan Al-Qur`an dengan Al-Qur`an sebagaimana yang dilakukan oleh Ibnu Katsir dalam tafsirnya. Ahmad Syakir tidak menghapus satu pun penafsiran Al-Qur`an dengan Al-Qur`an yang ada pada tafsir tersebut untuk keperluan meringkas tafsir. Begitu juga Ahmad Syakir tidak menghapus ayat-ayat pendukung yang dinukilkan oleh Ibnu Katsir dalam menafsirkan kandungan suatu ayat. Tujuan Ahmad Syakir melakukan hal tersebut adalah untuk menjaga keistimewaan tafsir Ibnu Katsir yang membedakannya dengan tafsir yang lain.

Sebagai contoh penafsiran Al-Qur`an dengan Al-Qur`an adalah ketika menafsirkan QS. Al-Baqarah/2:37 berikut:

فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴿٣٧﴾

*Kemudian Adam menerima beberapa kalimat dari Tuhannya, maka Allah menerima taubatnya. Sesungguhnya Allah Maha Penerima taubat lagi Maha Penyayang. (al-Baqarah/2:37)*

Ibnu Katsir mengatakan: "Ayat ini ditafsirkan dengan firman Allah pada QS. Al-A'raf/7:23 berikut:

قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٢٣﴾

*Keduanya berkata: "Ya Tuhan kami, kami telah menganiaya diri kami sendiri, dan jika Engkau tidak mengampuni kami dan memberi rahmat kepada kami, niscaya pastilah kami termasuk orang-orang yang merugi. (al-A'raf/7:23)*

Ahmad Syakir dalam penafsiran Al-Qur`an dengan Al-Qur`an, menukilkan secara utuh tafsir dari Ibnu Katsir. Sebagaimana dikutip dari tafsir Ahmad Syakir berikut:

فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ (٣٧) قِيلَ إِنَّ هَذِهِ  
الْكَلِمَاتِ مُفَسَّرَةٌ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ  
مِنَ الْخَاسِرِينَ [الأعراف: ٢٣]<sup>٧٥</sup>

<sup>74</sup> Ahmad Muhammad Syakir, 'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr, jilid.1, ..., hal. 10-13.

Surat al-Baqarah ayat 37: “*fatalaqqâ adama min rabbihi kalimâtim fatâba ‘alâhi innahu huwa at-tawwâbur rahîm.*” ditafsirkan dengan firman Allah QS. Al-A’raf ayat 23: “*rabbanâ zhalamnâ anfansana wainlam ta’ghfir lanâ watarhamna lanakûnannâ minal khâsirîn.*”

Adapun contoh dari penafsiran Al-Qur`an dengan mendatangkan nash-nash penguat dan pendukung dari ayat-ayat yang berkaitan lainnya, seperti menafsirkan QS. Ali Imran/3:28 berikut:

لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ۗ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَدَّاتٌ وَيُحَذِّرْكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ ۗ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ ﴿٢٨﴾

*Janganlah orang-orang mukmin mengambil orang-orang kafir menjadi wali dengan meninggalkan orang-orang mukmin. Barang siapa berbuat demikian, niscaya lepaslah ia dari pertolongan Allah, kecuali karena (siasat) memelihara diri dari sesuatu yang ditakuti dari mereka. Dan Allah memperingatkan kamu terhadap diri (siksa)-Nya. Dan hanya kepada Allah kembali(mu). (Ali Imran/3:28)*

Ahmad Syakir dalam menafsirkan QS. Ali Imran ayat 28 tersebut, mengutip secara utuh tafsir Ibnu Katsir sebagai ayat-ayat yang mendukung penafsiran QS. Ali Imran/3:28 tanpa menghapus satu pun dari ayat-ayat pendukung tersebut. Diantara ayat-ayat pendukung yang dinukilkan dalam menafsirkan ayat ini adalah QS. An-Nisa`/4:144, QS. Al-Mumtahanah/60:1, QS. Al-Maidah/5:51 berikut:

يٰۤأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ۗ أُرِيدُونَ أَنْ تَجْعَلُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطٰنًا مُّبِينًا ﴿١٤٤﴾

*Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengambil orang-orang kafir menjadi wali dengan meninggalkan orang-orang mukmin. Inginkah kamu mengadakan alasan yang nyata bagi Allah (untuk menyiksamu). (an-Nisa`/4:144)*

يٰۤأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ ۗ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ

<sup>75</sup> Ahmad Muhammad Syakir, ‘Umdat at-Tafsîr ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr, jilid.1, ..., hal. 10-13.

إِنْ كُنْتُمْ حَرَجْتُمْ جِهَدًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ  
بِمَا أَحْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ ﴿١﴾

*Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengambil musuh-Ku dan musuhmu menjadi teman-teman setia yang kamu sampaikan kepada mereka (berita-berita Muhammad), karena rasa kasih sayang; padahal sesungguhnya mereka telah ingkar kepada kebenaran yang datang kepadamu, mereka mengusir Rasul dan (mengusir) kamu karena kamu beriman kepada Allah, Tuhanmu. Jika kamu benar-benar keluar untuk berjihad di jalan-Ku dan mencari keridhaan-Ku (janganlah kamu berbuat demikian). Kamu memberitahukan secara rahasia (berita-berita Muhammad) kepada mereka, karena rasa kasih sayang. Aku lebih mengetahui apa yang kamu sembunyikan dan apa yang kamu nyatakan. Dan barangsiapa di antara kamu yang melakukannya, maka sesungguhnya dia telah tersesat dari jalan yang lurus. (al-Mumtahanah/60:1)*

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ  
وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَاِنَّهُ مِنْهُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٥١﴾﴾

*Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengambil orang-orang Yahudi dan Nasrani menjadi pemimpin-pemimpin(mu); sebahagian mereka adalah pemimpin bagi sebahagian yang lain. Barangsiapa diantara kamu mengambil mereka menjadi pemimpin, maka sesungguhnya orang itu termasuk golongan mereka. Sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang zalim. (al-Maidah/5:51)*

Dalam menafsirkan QS. Ali Imran/3:28, Ahmad Syakir mengutip ayat-ayat yang berhubungan dengan ayat yang ditafsirkan tersebut. Ayat ini menjelaskan larangan Allah SWT menjadikan orang-orang mukmin untuk menjadikan orang kafir sebagai wali dan sebagai pemimpin serta menyimpan rasa cinta kepada mereka. Kemudian Allah mengancam orang-orang yang berbuat demikian merupakan orang-orang yang melanggar perintah Allah, maka Allah berlepas darinya. Lalu Ibnu Katsir mengutip QS. Al-Mumtahanah/60:1: “Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu menjadikan musuh-Ku dan musuhmu sebagai teman-teman setia sehingga kamu sampaikan kepada mereka (berita-berita Muhammad), karena rasa kasih sayang; padahal mereka telah ingkar kepada kebenaran yang disampaikan kepadamu.”. Dan mengutip QS. An-Nisa/4:114 berikut: “Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu menjadikan orang-orang kafir sebagai pemimpin

*selain dari orang-orang mukmin. Apakah kamu ingin memberi alasan yang jelas bagi Allah (untuk menghukummu)?". Dan mengutip QS. Al-Maidah/5:51 berikut: "Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu menjadikan orang Yahudi dan Nasrani sebagai teman setia(mu); mereka satu sama lain saling melindungi. Barangsiapa di antara kamu yang menjadikan mereka teman setia, maka sesungguhnya dia termasuk golongan mereka.".* Setelah menyebutkan perkara *muwâlah* hanya kepada orang mukmin baik dari para muhajirin, Anshar dan orang-orang Arab. Ibnu Katsir menyebutkan bahwa orang-orang kafir tersebut sesama mereka saling menolong, maka jika sesama mukmin tidak ber-*walâ'* kepada orang mukmin, akan muncul fitnah yang besar dengan mengutip QS. Al-Anfal/8:73.<sup>76</sup>

Dari contoh di atas, disimpulkan bahwa Ahmad Syakir tidak menghapus ayat-ayat yang dinukilkan oleh Ibnu Katsir dalam tafsirnya. Dengan membaca tafsir Ibnu Katsir dan membaca mukhtasarnya *'Umdat at-Tafsîr*, akan memudahkan bagi para pembaca menemukan ayat-ayat yang satu tema pembahasan dengan ayat-ayat sedang dipahami tafsirnya karena dalam tafsir dikumpulkan ayat-ayat yang serupa pembahasannya dan hal ini dilakukan pada setiap penafsiran, sehingga bisa menjadi rujukan bagi para mufasir yang akan menulis tafsir *maudhû'iy*.

Sebagai contoh perbandingan bisa dilihat dari tafsiran QS. An-Nisa/4:93 yang didukung oleh ayat-ayat lain dalam QS. Al-Furqon/25:68 dan QS. Al-An'am/6:151 berikut:

Firman Allah QS. An-Nisa`/4:93:

وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ  
وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا ﴿١٣١﴾

*Dan barangsiapa yang membunuh seorang mukmin dengan sengaja maka balasannya ialah Jahannam, kekal ia di dalamnya dan Allah murka kepadanya, dan mengutukinya serta menyediakan azab yang besar baginya. (an-Nisa/4:93)*

ثُمَّ لَمَّا بَيَّنَّ تَعَالَى حُكْمَ الْقَتْلِ الْخَطِئِ شَرَعَ فِي بَيَانِ حُكْمِ الْقَتْلِ الْعَمْدِ، فَقَالَ: وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا الْآيَةَ، وَهَذَا تَهْدِيدٌ شَدِيدٌ وَوَعِيدٌ أَكِيدٌ لِمَنْ تَعَاطَى هَذَا الذَّنْبَ

<sup>76</sup> Abu al-Fida` Ismail ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur`an al- 'Azhîm*, jilid ke- 2, ..., hal. 25. Ahmad Muhammad Syakir, *'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr*, jilid.1, ..., hal. 325.

الْعَظِيمِ الَّذِي هُوَ مَقْرُونٌ بِالشَّرْكِ بِاللَّهِ فِي غَيْرِ مَا آيَةٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ، حَيْثُ يَقُولُ  
 سُبْحَانَهُ فِي سُورَةِ الْفُرْقَانِ وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي  
 حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ [الْفُرْقَانِ: ٦٨] ، وَقَالَ تَعَالَى: قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ  
 أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا [الأنعام: ١٥١]<sup>٧٧</sup>

*Ketika Allah menjelaskan hukum pembunuhan yang dilakukan secara sengaja, Allah juga menjelaskan hukum pembunuhan yang dilakukan karena ketidak sengajaan, sebagaimana Allah berfirman: "Barang siapa yang membunuh orang-orang mukmin tanpa kesengajaan...". Ayat ini menjelaskan ancaman berat dan pasti bagi orang-orang yang melakukan dosa besar ini, yang mana Allah mengait-ngaitkannya dengan syirik kepada Allah dalam ayat lainnya. Sebagaimana Allah berfirman dalam QS. Al-furqan ayat 68: "Barang siapa yang tidak menyertakan selain Allah ketika berdoa dan tidak pula melakukan pembunuhan terhadap nyawa orang lain yang diharamkan oleh Allah...". Kemudian dalam ayat lain Allah juga berfirman: "Katakanlah wahai Muhammad, kemarilah aku bacakan kepada kalian apa saja yang diharamkan oleh Tuhan kalian, janganlah mensekutukan Allah dengan apapun. (QS. Al-'An'am/6:151).*

Pada beberapa contoh ini sangat jelas, bahwa Ahmad Syakir benar-benar tidak menghapus ayat-ayat yang dinukilkan oleh Ibnu Katsir dalam tafsirnya, tapi menukilkannya secara utuh.

(2) Ahmad Syakir tetap menjaga orisinalitas pendapat-pendapat Ibnu Katsir serta *tarjihât*nya dalam menafsirkan ayat dengan mengutip utuh pendapat tersebut.

Ada banyak ungkapan yang kerap digunakan Ibnu Katsir dalam men-*tarjih* silang pendapat antara ulama yang dalam tafsirnya diantaranya adalah 8 ungkapan yang *sharîh* ( adalah ungkapan *ash-shahîh* (yang paling tepat), *azh-zhâhir* (yang paling jelas), dua ungkapan ini paling banyak digunakan, sekitar 35 kali masing-masingnya yaitu hampir sepersepuluh permasalahan. Adapun yang ketiga adalah *ash-shawâb* (yang paling benar), yang digunakan lebih kurang 7 kali. Keempat adalah *al-haq* (yang paling benar), yang digunakan dua kali dan 4 ungkapan lainnya adalah *yata'ayyanu kazâ* (yang jelas seperti ini), *al-wâqi' kazâ* (realitanya seperti ini), *ar-râjih*

<sup>77</sup> Abu al-Fida` Ismail ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur`an al-'Azhîm*, jilid 2, ...hal. 330. Ahmad Muhammad Syakir, *'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr*, jilid 1, ...hal. 486.

*kazâ* (yang paling tepat seperti ini), ‘*indî anna al-murâd bihi kazâ* (menurutku bahwa maksud dari penjelasan ini adalah).<sup>78</sup>

Jenis ungkapan yang lainnya adalah menggunakan uslub *isim tafdhîl* seperti *al-azhhâr*, *al-aulâ*, *al-ashah*, *al-aqrab*, *al-asybah*, *al-aqwa*, *al-arjah*, *al-amsya ‘ala azh-zhâhir*, *al-ansab*, *al-ajwad*, *al-aulâ*. Bentuk lainnya adalah menggunakan ungkapan pujian seperti, *hasan*, *jayyid*, *hasan qawiy*, dan *qultu*. Ungkapan *qultu* ini digunakan apabila telah memilih pendapat yang menurutnya tepat, kemudian ingin mengomentarkannya. Ungkapan ini terdapat hampir 120 kali.<sup>79</sup>

Sebagai menafsirkan QS. An-Nisa`/4:31 berikut:

إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا ﴿٣١﴾

*Jika kamu menjauhi dosa-dosa besar di antara dosa-dosa yang dilarang kamu mengerjakannya, niscaya Kami hapus kesalahan-kesalahanmu (dosa-dosamu yang kecil) dan Kami masukkan kamu ke tempat yang mulia (surga). (an-Nisa`/4: 31)*

Dalam meringkas tafsir induk, sangat penting untuk menjaga pendapat penulis asli. Ahmad Syakir dalam hal ini berupaya menjaga pendapat Ibnu Katsir dalam tafsirnya. Dalam ayat di atas, Ahmad Syakir terlebih dahulu menyebutkan perbedaan pendapat ulama tentang tafsir *kabâir* dan kategorinya, kemudian beliau menukikan *tarjihât* Ibnu Katsir dalam menanggapi perbedaan pendapat tersebut. Sebagaimana contoh ketika menafsirkan ayat di atas, Ahmad Syakir menukikan *tarjihât* Ibnu Katsir yang biasanya diungkapkan dengan kata *qultu* sebagaimana ungkapan berikut:

قُلْتُ: وَقَدْ صَنَّفَ النَّاسُ فِي الْكَبَائِرِ مُصَنَّفَاتٍ مِنْهَا مَا جَمَعَهُ شَيْخُنَا الْحَافِظُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الدَّهْلِيُّ الَّذِي بَلَغَ نَحْوًا مِنْ سَبْعِينَ كَبِيرَةً، وَإِذَا قِيلَ: إِنَّ الْكَبِيرَةَ مَا تَوَعَّدَ عَلَيْهَا الشَّارِعُ بِالنَّارِ بِمُخْصِصِهَا، كَمَا قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ وَعَيْرُهُ وَمَا تَتَّبَعِ ذَلِكَ، اجْتَمَعَ مِنْهُ شَيْءٌ كَثِيرٌ، وَإِذَا قِيلَ كُلُّ مَا نَهَى اللَّهُ عَنْهُ فَكَثِيرٌ جَدًّا، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.<sup>80</sup>

*Menurutku: “Para ulama banyak menulis karangan tentang kategori dosa-dosa besar, seperti yang ditulis oleh guru kita Abu Abdillah az-*

<sup>78</sup> Abdullah ibn Abd al-‘Aziz al-Awajiy, “*Tarjihât al-Hâfizh Ibn Katsîr li Ma’âniy al-Ayât fi Tafsîrihi*”. *Disertasi*. Saudi Arabia: Universitas Islam Madinah, 1421, hal. 30.

<sup>79</sup> Abdullah ibn Abd al-‘Aziz al-Awajiy, “*Tarjihât al-Hâfizh Ibn Katsîr li Ma’âniy al-Ayât fi Tafsîrihi*”. *Disertasi*. Saudi Arabia: Universitas Islam Madinah, 1421, hal. 31.

<sup>80</sup> Abu al-Fida Ismail ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur`an al-‘Azîm*, jilid 2, ...hal. 234. Ahmad Muhammad Syakir, ‘*Umdat at-Tafsîr ‘an al-Hâfizh Ibn Katsîr*, jilid.1, ...hal. 434.



Zahabiy yang hampir memasukkan 70 kategori dosa besar. Hal ini karena Ibnu Abbas menyimpulkan bahwa setiap perbuatan yang diancam Allah dengan neraka, maka perbuatan tersebut bagian dari dosa besar, maka terkumpullah perbuatan dosa besar dengan kriteria tersebut. Begitu juga ada yang menyimpulkan, bahwa kategori dosa besar adalah segala sesuatu yang dilarang oleh Allah SWT, maka dengan kategori ini banyaklah perbuatan-perbuatan-perbuatan yang masuk ke dalam kriteria dosa besar.

(3) Ahmad Syakir tidak menyebutkan semua hadis yang dipaparkan oleh Ibnu Katsir, tetapi memilih hadis-hadis yang *shahîh* dan hadis-hadis yang mempunyai sanad yang kuat serta hadis-hadis yang lafazhnya jelas. Ibnu Katsir dalam tafsirnya banyak sekali menyebutkan matan hadis yang sama dengan periwayatan yang berbeda-beda pada kondisi penafsiran yang berbeda pula sehingga menjadikan penafsiran semakin meluas.

Contoh salah satu hadis *shahîh* pilihan Ahmad Syakir dalam ‘*Umdat at-Tafsîr al-Hâfîzh Ibn Katsîr* yang diringkas dari tafsir Ibn Katsir ketika menafsirkan QS. An-Nisa/4:80 berikut:

مَنْ يُطِيعَ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا ﴿٨٠﴾

Barangsiapa yang mentaati Rasul itu, sesungguhnya ia telah mentaati Allah. Dan barangsiapa yang berpaling (dari ketaatan itu), maka Kami tidak mengutusmu untuk menjadi pemelihara bagi mereka. (an-Nisa`/4:80)

Ayat ini ditafsirkan dan didukung oleh hadis berikut:

روي ابن أبي حاتم عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ، وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ عَصَى اللَّهَ، وَمَنْ أَطَاعَ الْأَمِيرَ فَقَدْ أَطَاعَنِي، وَمَنْ عَصَى الْأَمِيرَ فَقَدْ عَصَانِي. <sup>81</sup>

Diriwayat Ibnu Abi Hatim dari Abi Hurairah berkata: Rasulullah SAW bersabda: “Barangsiapa yang taat kepadaku berarti ia telah taat kepada Allah SWT dan barangsiapa yang durhaka kepadaku berarti ia telah durhaka kepada Allah SWT, barangsiapa yang taat kepada pemimpin maka ia taat kepadaku dan barangsiapa yang maksiat kepada amirku, maka ia maksiat kepadaku.”

Sebagai seorang ahli hadis, Ahmad Syakir sangat memperhatikan kedudukan hadis-hadis yang akan dinukilkannya dalam meringkas tafsir Ibnu Katsir dan bahkan ia hanya menukilkan hadis-hadis yang *shahîh* saja karena sunnah berkedudukan sebagai

<sup>81</sup> Ahmad Muhammad Syakir, ‘*Umdat at-Tafsîr ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr*, jilid.1, ... hal. 479.

penjelas Al-Qur`an, maka sangat perlu untuk menukilkan hadis-hadis yang *shahih* dalam menjelaskan maksud dari ayat.

Khalid Abdurrahman al-‘Ak mengutip ungkapan asy-Syatibiy menerangkan bahwa pengertian Al-Qur`an jika dikaitkan dengan hukum-hukum syari’at kebanyakan mengandung makna *kulliy* (global) bukan terperinci (*juz`iy*). Maka untuk merincikan yang global tersebut butuh penjelasan yang *ditakhshish* dengan dalil-dalil seperti *ditakhshih*s dengan sunnah.<sup>82</sup>

Rasulullah SAW sebagai penerima wahyu adalah satu-satunya orang yang paling memahami wahyu yang beliau terima dari Dzat Pemberi Wahyu, karena menafsirkan Al-Qur`an menggunakan sunnah diyakini sebagai salah satu metode memahami wahyu agar sesuai dengan maksud yang dikehendaki oleh Allah SWT sebagai Sang Pemilik Wahyu sehingga bagi Ahmad Syakir, menafsirkan Al-Qur`an dengan hadis-hadis shahih adalah suatu kemestian.

Selanjutnya, dalam meringkas tafsir Ibnu Katsir, Ahmad syakir hanya menukilkan penjelasan yang singkat saja berbeda dengan tafsir Induknya yang menafsirkan dengan penjelasan yang cukup panjang. Sebagai perbandingan antara tafsir yang diringkas dengan tafsir induk, bisa dilihat dari penafsiran Ibnu Katsir berikut:

إِيَّاهُ وَبِمَا يَرْدُونَ عَلَيْكَ مِنَ الْحَقِّ كُفْرًا وَعِنَادًا. مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا (٨٠) وَيَقُولُونَ طَاعَةٌ فَإِذَا بَرَزُوا مِنْ عِنْدِكَ بَيَّتَ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ غَيْرَ الَّذِي تَقُولُ وَاللَّهُ يَكْتُبُ مَا يُبَيِّتُونَ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ وَكِيلًا (٨١) يُخْبِرُ تَعَالَىٰ عَنْ عَبْدِهِ وَرَسُولِهِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِأَنَّ مَنْ أَطَاعَهُ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ عَصَاهُ فَقَدْ عَصَى اللَّهَ، وَمَا ذَاكَ إِلَّا لِأَنَّهُ مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ. قَالَ ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ سِنَانٍ، حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ، وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ عَصَى اللَّهَ، وَمَنْ أَطَاعَ الْأَمِيرَ فَقَدْ أَطَاعَنِي، وَمَنْ عَصَى الْأَمِيرَ فَقَدْ عَصَانِي» وَهَذَا الْحَدِيثُ ثَابِتٌ فِي الصَّحِيحَيْنِ عَنِ الْأَعْمَشِ بِهِ. وَقَوْلُهُ: وَمَنْ تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا أَيُّ مَا عَلَيْكَ مِنْهُ إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ فَمَنْ اتَّبَعَكَ سَعِدَ وَبُجَا، وَكَانَ لَكَ مِنَ الْأَجْرِ نَظِيرٌ مَا

<sup>82</sup> Khalid Abdurrahman al-‘Ak, *Ushûl at-Tafsîr wa Qawâ'iduhu*, ..., hal. 126.

حَصَلَ لَهُ، وَمَنْ تَوَلَّى عَنْكَ خَابَ وَخَسِرَ وَلَيْسَ عَلَيْكَ مِنْ أَمْرِ شَيْءٍ، كَمَا جَاءَ فِي  
 الْحَدِيثِ «مَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ رَشِدَ، وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّهُ لَا يَضُرُّ إِلَّا  
 نَفْسَهُ».<sup>83</sup>

*Waspadailah untuk tidak kufur dan durhaka terhadap kebenaran yang disampaikan kepadamu. Allah berfirman: Barang siapa yang menaati rasul, sesungguhnya ia telah menaati Allah. Dan barang siapa yang berpaling (dari ketaatan itu), maka Kami tidak mengutusmu untuk menjadi pemelihara bagi mereka. Dan mereka mengatakan, "(Kewajiban kami hanyalah) taat." Tetapi apabila mereka telah pergi dari sisimu, sebagian dari mereka mengatur siasat di malam hari (mengambil keputusan) lain dari yang telah mereka katakan tadi. Allah menulis siasat yang mereka atur di malam hari itu, maka berpalinglah kamu dari mereka dan tawakallah kepada Allah. Cukuplah Allah menjadi Pelindung." Allah SWT memberitahukan perihal hamba dan Rasul-Nya (yaitu Nabi Muhammad SAW.), bahwa barang siapa yang menaatinya, berarti ia taat kepada Allah. Barang siapa yang durhaka kepadanya, berarti ia durhaka kepada Allah. Hal tersebut tidak lain karena apa yang diucapkannya itu (Al-Qur'an) bukan menurut kemauan hawa nafsunya. Ucapannya itu tiada lain hanyalah wahyu yang diturunkan kepadanya. Ibnu Abu Hatim mengatakan, telah menceritakan kepada kami Ahmad ibnu Sinan, telah menceritakan kepada kami Abu Mu'awiyah, dari Al-A'masy, dari Abu Saleh, dari Abu Hurairah yang menceritakan bahwa Rasulullah Saw. telah bersabda: Barang siapa yang taat kepadaku, berarti ia taat kepada Allah; dan barang siapa yang durhaka kepadaku, berarti ia durhaka kepada Allah. Barang siapa yang menaati amir(ku), berarti ia taat kepadaku; dan barang siapa yang durhaka kepada amir(ku), berarti ia durhaka kepadaku. Hadis ini disebutkan di dalam kitab Sahihain melalui riwayat Al-A'masy dengan lafaz yang sama. Allah berfirman: "Dan barang siapa yang berpaling (dari ketaatan itu), maka Kami tidak mengutusmu untuk menjadi pemelihara bagi mereka." Tugasmu bukan untuk itu, melainkan hanyalah menyampaikan. Untuk itu barang siapa yang mengikutimu, maka berbahagia dan selamatlah ia, sedangkan bagimu ada pahala yang semisal dengan pahala yang diperolehnya. Barang siapa yang berpaling darimu, maka rugi dan kecewalah dia, sedangkan kamu tidak dikenai beban sedikit pun dari*

---

<sup>83</sup> Abu al-Fida' Ismail Ibn Katsir, *Tafsir Al-Qur'an al-'Azhim*, jilid 2, ... hal. 321.

urusannya. Makna ayat ini sama dengan apa yang disebut oleh sebuah hadis yang mengatakan: “Barang siapa yang menaati Allah dan Rasul-Nya, berarti ia telah mendapat petunjuk; dan barang siapa yang durhaka terhadap Allah dan Rasul-Nya, maka sesungguhnya dia tidak membahayakan selain hanya terhadap dirinya sendiri.”

Contoh ini menggambarkan perbedaan antara penjelasan tafsir setelah diringkas dan sebelum diringkas dimana banyak penjelasan berulang yang dipangkas oleh Ahmad Syakir.

Selanjutnya, contoh ringkasan Ahmad Syakir yang hanya menukilkan hadis yang memiliki sanad yang kuat dan lafazhnya jelas saja dan Ahmad Syakir menghapus riwayat-riwayat lain yang tidak sesuai dengan kriteria tersebut. Sebagaimana dalam menafsirkan QS. Hud/11:114 berikut:

وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَرُفْعًا مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ  
ذِكْرٌ لِلذَّاكِرِينَ ﴿١١٤﴾

*Dan dirikanlah sembahyang itu pada kedua tepi siang (pagi dan petang) dan pada bahagian permulaan daripada malam. Sesungguhnya perbuatan-perbuatan yang baik itu menghapuskan (dosa) perbuatan-perbuatan yang buruk. Itulah peringatan bagi orang-orang yang ingat. (Hud/ 11: 114)*

Ketika menafsirkan maksud potongan ayat *إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ* ini, Ibnu Katsir menyebutkan riwayat yang sangat banyak mengenai penafsiran potongan ayat ini, maka Ahmad Syakir berinisiatif untuk menukilkan riwayat yang jelas dan kuat saja dan menghapus riwayat-riwayat pendukung tanpa mengurangi maksud dari konten yang disampaikan Ibnu Katsir ketika menjelaskan ayat yang ditafsirkan.

Berikut akan dipaparkan bentuk penafsiran Ibnu Katsir dan apa saja hadis-hadis yang dipangkas oleh Ahmad Syakir dalam menafsirkan QS. Hud/11:114 ini.

وَقَوْلُهُ: إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ يَقُولُ إِنَّ فِعْلَ الْحَيْرَاتِ يُكْفِّرُ الذُّنُوبَ السَّالِفَةَ  
كَمَا جَاءَ فِي الْحَدِيثِ الَّذِي رَوَاهُ الْإِمَامُ أَحْمَدُ وَأَهْلُ السُّنَنِ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّ بْنِ  
أَبِي طَالِبٍ قَالَ: كُنْتُ إِذَا سَمِعْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ حَدِيثًا نَفَعَنِي اللَّهُ بِمَا شَاءَ أَنْ يَنْفَعَنِي  
مِنْهُ وَإِذَا حَدَّثَنِي عَنْهُ أَحَدٌ اسْتَحْلَفْتُهُ فَإِذَا حَلَفَ لِي صَدَّقْتُهُ، وَحَدَّثَنِي أَبُو بَكْرٍ وَصَدَّقَ

أَبُو بَكْرٍ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «مَا مِنْ مُسْلِمٍ يُذْنِبُ ذَنْبًا فَيَتَوَضَّأُ وَيُصَلِّي رُكْعَتَيْنِ إِلَّا غُفِرَ لَهُ».<sup>84</sup>

*Firman Allah SWT: “sesungguhnya perbuatan-perbuatan yang baik itu menghapuskan (dosa) perbuatan-perbuatan yang buruk.” Sesungguhnya mengerjakan perbuatan-perbuatan yang baik itu dapat menghapuskan dosa-dosa yang terdahulu, seperti yang disebutkan di dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad dan para pemilik kitab Sunnah melalui Amirul Mu’minin Ali ibnu Abu Talib yang mengatakan, “Aku apabila mendengar dari Rasulullah Saw. suatu hadis secara langsung, maka Allah memberikan manfaat kepadaku dengan melaluinya menurut apa yang dikehendaki-Nya. Yakni aku mengamalkannya secara langsung. Tetapi apabila aku mendengar suatu hadis dari orang lain, maka terlebih dahulu aku sumpahi orang itu untuk kebenarannya. Apabila orang itu mau bersumpah kepadaku, maka aku baru mempercayainya (dan mengamalkannya). Telah menceritakan kepadaku Abu Bakar, dan benarlah Abu Bakar dengan apa yang diceritakannya, bahwa ia pernah mendengar Rasulullah SAW bersabda: “Tidak sekali-kali seorang mukmin melakukan suatu dosa (kecil), lalu ia melakukan wudu dan salat dua rakaat, melainkan diberikan ampunan baginya (atas dosanya itu).”*

Hadis yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad dan perawi kitab-kitab sunan di atas dihapus oleh Ahmad Syakir karena adanya hadis yang matannya serupa dan kedudukannya lebih *shahih* yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhariy dan Imam Muslim dengan tujuan untuk meringkas tafsir Ibnu Katsir sehingga mudah dipahami oleh pembaca.

Hadis *shahih* yang dinukilkan oleh Ahmad Syakir dari tafsir Ibnu Katsir dalam menafsirkan ayat ini adalah:

وَفِي الصَّحِيحَيْنِ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عُمَانَ بْنِ عَفَّانَ أَنَّهُ تَوَضَّأَ هُمْ كَوْضُوءِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ قَالَ: هَكَذَا رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَوَضَّأُ وَقَالَ: «مَنْ تَوَضَّأَ وَضُوءِي هَذَا ثُمَّ صَلَّى رُكْعَتَيْنِ لَا يُحَدِّثُ فِيهِمَا نَفْسَهُ غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ».<sup>85</sup>

<sup>84</sup> Abu al-Fida Ismail ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur`an al-`Azhîm*, jilid 4, ..., hal.304.

<sup>85</sup> Abu al-Fida Ismail ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur`an al-`Azhîm*, jilid 4, ..., hal. 304.

Di dalam kitab *Shahîhain* disebutkan sebuah hadis melalui Amirul Mu'minin Usman ibnu Affan, bahwa dia berwudu di hadapan mereka seperti wudhu yang dilakukan oleh Rasulullah SAW, kemudian ia mengatakan, "Demikianlah wudhu yang pernah aku lihat dari Rasulullah SAW melakukannya, lalu Rasulullah SAW bersabda (sesudahnya): "Barang siapa yang melakukan wudu seperti wuduku ini, kemudian mengerjakan salat dua rakaat tanpa berbicara kepada dirinya sendiri dalam dua rakaatnya (yakni ia lakukan keduanya dengan khusyuk), maka diberilah ampunan baginya atas dosaduanya yang terdahulu."

Ahmad Syakir dalam meringkas tafsir Ibnu Katsir terkait tafsiran ayat ini, telah menghapus delapan belas hadis yang cukup panjang dengan makna serupa dan kedudukan hadis-hadis tersebut tidak sampai pada derajat *shahîh*. Diantara riwayat-riwayat dalam tafsir Ibnu Katsir yang dihapus Ahmad Syakir adalah:

Pertama, riwayat Imam Ahmad dan Ibnu Jarir dari Abi 'Uqail ibn Mu'id yang mendengarkan hadis dari budak 'Utsman. Ia menceritakan suatu hari 'Utsman bersama mereka lalu datanglah seorang muazin lalu 'Utsman meminta senampian air sekitar satu mud yang digunakan untuk berwudhu seraya menjelaskan bahwa Rasulullah SAW pernah berwudhu seperti cara berwudhu yang dia lakukan saat ini dan 'Utsman membacakan hadis Nabi yang bersabda: "Barang siapa yang berwudhu seperti wudhu aku ini kemudian dia melaksanakan shalat zhuhur, maka akan diampuni dosanya antara shalat shubuh hingga zhuhur, kemudian jika dia menunaikan shalat ashar, maka akan diampuni dosanya antara shalat zhuhur sampai shalat ashar, kemudian dia menunaikan shalat maghrib maka akan diampuni dosanya antara shalat ashar hingga maghrib, kemudian jika dia menunaikan shalat isya maka akan diampuni dosanya antara maghrib dan isya. Kemudian dia tidur lalu bangun dan berwudhu untuk menunaikan shalat shubuh maka akan diampuni dosanya antara isya sampai shubuh. Kebaikan itu menghapus segala keburukan sebelumnya.<sup>86</sup> Lafaz hadis disertakan peneliti pada catata kaki.

<sup>86</sup> Hadis yang dihapus tersebut adalah hadis berikut sebagaimana dikutip dari Ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Azhîm*, jilid 4, hal. 305.

وَرَوَى الْإِمَامُ أَحْمَدُ «٥» وَأَبُو حَنِيفَةَ بْنُ حَرِيرٍ «٦» مِنْ حَدِيثِ أَبِي عُمَيْرٍ زُهْرَةَ بْنِ مَعْبُدٍ أَنَّهُ سَمِعَ لِحَارِثَ مَوْلَى عُثْمَانَ يَقُولُ: جَلَسَ عُثْمَانُ يَوْمًا وَجَلَسْنَا مَعَهُ فَجَاءَهُ الْمُؤَذِّنُ فَدَعَا عُثْمَانَ بِمَاءٍ فِي إِنَاءٍ أَطْنَهُ سَيَكُونُ فِيهِ قَدْرٌ مَدٌّ فَتَوَضَّأْتُ ثُمَّ قَالَ: رَأَيْتَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَوَضَّأُ وَضُوءِي هَذَا ثُمَّ قَالَ «مَنْ تَوَضَّأَ وَضُوءِي هَذَا ثُمَّ قَامَ فَصَلَّى صَلَاةَ الظُّهْرِ غَفَرَ لَهُ مَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ صَلَاةِ الظُّهْرِ ثُمَّ

Setelah menghapus riwayat tersebut, Ahmad Syakir menukilkan hadis berikut dalam menafsirkan ayat ini.

وفي الصحيح عن أبي هريرة عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: «أَرَأَيْتُمْ لَوْ أَنَّ بَابَ أَحَدِكُمْ نَهْرًا عَمْرًا يَعْتَسِلُ فِيهِ كُلَّ يَوْمٍ خَمْسَ مَرَّاتٍ هَلْ يُبْقِي مِنْ دَرَنِهِ شَيْئًا؟ قَالُوا: لَا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: «كَذَلِكَ الصَّلَوَاتُ الْحَمْسُ يَمْحُو اللَّهُ بِهِنَّ الذُّنُوبَ وَالْخَطَايَا».<sup>87</sup>

*"Bagaimanakah pendapat kalian seandainya di depan rumah seseorang di antara kalian terdapat sebuah sungai yang airnya berlimpah, lalu ia mandi lima kali sehari di dalamnya setiap harinya, apakah masih ada yang tersisa dari kotoran yang ada pada tubuhnya?" Mereka menjawab, "Tidak, wahai Rasulullah." Rasulullah SAW bersabda, "Demikian pula halnya salat lima waktu, Allah menghapuskan dosa-dosa dan kesalahan-kesalahan dengannya."*

Kedua, Ahmad Syakir menghapus penjelasan Ibnu Katsir berikutnya yang diriwayatkan dari hadis Muslim. Hadis ini menceritakan tentang shalat lima waktu, dari Jumat ke Jumat berikutnya, dari Ramadhan ke ramadhan berikutnya tersebut menggugurkan dosa-dosa antara rentang waktu tersebut selama hamba tidak melakukan dosa besar.<sup>88</sup> Alasan penghapusan ini menurut peneliti karena riwayat ini serupa kontennya dengan hadis sahih sebelumnya sehingga tidak perlu dikuatkan lagi dengan riwayat tambahan dan secara maknapun, penukilan hadis sebelumnya sudah cukup untuk mewakili penjelasan ayat.

Ketiga, Ahmad Syakir menghapus penjelasan Ibnu Katsir yang menukilkan riwayat Imam Ahmad terkait ayat ini. Riwayat Ahmad menceritakan faedah antara shalat ke shalat berikutnya

صَلَّى الْمَغْرِبَ غُفِرَ لَهُ مَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ صَلَاةِ الْعَصْرِ ثُمَّ صَلَّى الْعِشَاءَ غُفِرَ لَهُ مَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ صَلَاةِ الْمَغْرِبِ ثُمَّ لَعَلَّهُ يَبِثُ يَتَمَرُّ لَيْلَتَهُ ثُمَّ إِنْ قَامَ فَتَوَضَّأَ وَصَلَّى الصُّبْحَ غُفِرَ لَهُ مَا بَيْنَهَا وَبَيْنَ صَلَاةِ الْعِشَاءِ وَهُنَّ الْحَسَنَاتُ يُذْهِبُنَ السَّيِّئَاتِ» .

<sup>87</sup> Ahmad Muhammad Syakir, 'Umdat at-Tafsir 'an al-Hafizh Ibn Katsir, jilid 2, hal. 244.

<sup>88</sup> Penjelasan yang dimaksud oleh Ahmad Muhammad Syakir adalah hadis berikut sebagaimana dikutip dari Ibnu Katsir, Tafsir Al-Qur'an al-Azhim, jilid 2, hal. 305 :

وَقَالَ مُسْلِمٌ فِي صَحِيحِهِ: حَدَّثَنَا أَبُو الطَّاهِرِ وَهَارُونُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَا: حَدَّثَنَا ابْنُ وَهَبٍ عَنْ أَبِي صَخْرٍ أَنَّ عُمَرَ بْنَ إِسْحَاقَ مَوْلَى زَائِدَةَ حَدَّثَهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقُولُ: «الصَّلَوَاتُ الْحَمْسُ وَالْجُمُعَةُ إِلَى الْجُمُعَةِ وَرَمَضَانَ إِلَى رَمَضَانَ مَكْفِرَاتٌ لِمَا بَيْنَهُنَّ مَا اجْتُمِعَتِ الْكَبَايِرُ»

mengukurkan dosa dalam rentang waktu tersebut.<sup>89</sup> Riwayat Ahmad ini juga sama dari sisi konten dengan riwayat sebelumnya.

Keempat, Ahmad Syakir menghapus riwayat yang dinukilkan oleh Ibnu Katsir dari Ibnu Jarir melalui jalur Muhammad ibn Auf. Riwayat ini menceritakan bahwa shalat lima waktu itu dijadikan sebagai penghapus dosa-dosa yang dilakukan dalam rentang waktu shalat tersebut. Lalu riwayat ini menukilkan firman Allah tentang kebaikan yang menghapus segala keburukan.<sup>90</sup> Makna hadis ini hampir sama dengan yang sebelumnya.

Ahmad Syakir menukilkan riwayat dari Imam al-Bukhariy tanpa menukilkan silsilah sanadnya, sebagaimana dalam kutipan berikut:

وَقَالَ الْبُخَارِيُّ: حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ عَنْ سُلَيْمَانَ التَّيْمِيِّ عَنْ أَبِي عُثْمَانَ التَّهْدِيَّ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ أَنَّ رَجُلًا أَصَابَ مِنْ امْرَأَةٍ قُبْلَةً فَأَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَخْبَرَهُ فَأَنْزَلَ اللَّهُ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَرُفَاً مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ فَقَالَ الرَّجُلُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلِي هَذَا؟ قَالَ: «لِجَمِيعِ أُمَّتِي كُلِّهِمْ».<sup>91</sup>

*Imam Bukhariy mengatakan, telah menceritakan kepada kami Qutaibah ibnu Sa'id, telah menceritakan kepada kami Yazid ibnu Zurai', dari Sulaiman at-Taimiy, dari Abu Usman an-Nahdi, dari Ibnu Mas'ud, bahwa pernah ada seorang lelaki mencium seorang wanita, lalu ia datang kepada Nabi SAW dan menceritakan apa yang telah dilakukannya itu. Maka Allah menurunkan firman-Nya: "Dan dirikanlah salat itu pada kedua tepi siang (pagi dan petang) dan pada bagian permulaan malam. Sesungguhnya perbuatan-perbuatan yang baik itu menghapuskan (dosa) perbuatan-perbuatan yang buruk. (Hud: 114) Lalu lelaki itu bertanya, "Wahai Rasulullah,*

<sup>89</sup> Penjelasan yang dimaksud oleh Ahmad Muhammad Syakir adalah hadis berikut sebagaimana dikutip dari Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an al-'Azhim*, jilid 2, hal. 305 :

وَقَالَ الْإِمَامُ أَحْمَدُ . حَدَّثَنَا الْحَكَمُ بْنُ نَافِعٍ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَيَّاشٍ عَنْ ضَمْصَمِ بْنِ زُرْعَةَ عَنْ شُرَيْحِ بْنِ عُثَيْبٍ أَنَّ أَبَا رَهْمٍ السَّمْعِيُّ كَانَ يُحَدِّثُ أَنَّ أَبَا أَيُّوبَ الْأَنْصَارِيَّ حَدَّثَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقُولُ: «إِنَّ كُلَّ صَلَاةٍ تُحُطُّ مَا بَيْنَ يَدَيْهَا مِنْ خَطِيئَةٍ»

<sup>90</sup> Penjelasan yang dimaksud oleh Ahmad Muhammad Syakir adalah hadis berikut sebagaimana dikutip dari Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an al-'Azhim*, jilid 2, hal. 305 :

.. وَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ بْنُ جَرِيرٍ . حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَوْفٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ ضَمْصَمِ بْنِ زُرْعَةَ عَنْ شُرَيْحِ بْنِ عُثَيْبٍ عَنْ أَبِي مَالِكٍ الْأَشْعَرِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «جَعَلَتِ الصَّلَاةُ كَقَفَّارَاتٍ لِمَا بَيْنَهُنَّ» فَإِنَّ اللَّهَ قَالَ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ

<sup>91</sup> Ahmad Muhammad Syakir, *Umdat at-Tafsir'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr*, jilid 2, ..., hal. 244.



*apakah hal ini khusus bagiku?" Rasulullah SAW menjawab: "Untuk seluruh umatku."*

Kelima, Ahmad Syakir menghapus riwayat Ahmad, Muslim, at-Tirmidzy, an-Nasa'iy dan Ibnu Jarir serta silsilah sanad dalam hadis tersebut. Hadis ini menceritakan tentang kisah seorang pemuda yang menceritakan penyesalannya kepada Rasulullah SAW apa yang dilakukannya dengan seorang perempuan di sebuah taman, namun dia tidak sampai menggauli perempuan tersebut. Pemuda ingin bertaubat dan meminta Rasulullah SAW memberikan sanksi untuknya. Rasulullah hanya terdiam dan pemuda itupun pergi dengan sungkan, kemudian Umar menasehati pemuda itu untuk menutup aibnya karena Allah menutupinya. Selang beberapa saat Rasulullah memanggilnya seraya menasehatinya dengan ayat surat Hud ayat 114.<sup>92</sup> Riwayat ini dinukilkan dan tidak dihapus karena kedudukannya yang *shahih*.

Keenam, Ahmad Syakir menghapus riwayat Imam Ahmad berikutnya karena riwayat yang dinukilkan memiliki maksud serupa dengan riwayat-riwayat sebelumnya. Riwayat ini menceritakan bahwa Allah menentukan tingkah laku hamba-Nya sebagai menentukan rezeki mereka. Allah memberikan dunia kepada hamba yang dicintai-Nya maupun tidak dicintai-Nya. Namun Allah hanya memberikan agama hanya kepada hamba yang dicintai-Nya. Barang siapa yang Allah berikan agama kepadanya, maka Allah mencintainya. Kemudian Rasulullah SAW menjelaskan seraya bersumpah bahwa tidaklah seorang hamba berserah diri hingga ia benar-benar berserah diri dengan sepenuh hatinya dan ucapannya, dan tidaklah seorang hamba dianggap beriman hingga tetangganya merasa aman dari sikap buruknya, hingga Rasulullah bersabda bahwa keburukan yang dilakukan akan gugur dengan kebaikan setelahnya.<sup>93</sup>

<sup>92</sup> Penjelasan yang dihapus tersebut adalah hadis berikut:

هَكَذَا رَوَاهُ فِي كِتَابِ الصَّلَاةِ وَأَخْرَجَهُ فِي التَّفْسِيرِ عَنْ مُسَدَّدٍ عَنْ يَزِيدَ بْنِ زُرَيْجٍ بَنِي خُوَيْدٍ وَرَوَاهُ مُسْلِمٌ وَأَحْمَدُ وَأَهْلُ السُّنَنِ إِلَّا أَبَا دَاوُدَ مِنْ طَرِيقٍ عَنْ أَبِي عُثْمَانَ الشَّهْدِيِّ وَاسْتَمِعْتُ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ مَلٍ بِهِ. وَرَوَاهُ الْإِمَامُ أَحْمَدُ وَمُسْلِمٌ وَالتِّرْمِذِيُّ وَالتَّسَائِيُّ وَابْنُ خَرِيرٍ وَهَذَا لَفْظُهُ مِنْ طَرِيقٍ عَنْ سِمَاكِ بْنِ خَرِيبٍ أَنَّهُ سَمِعَ إِبْرَاهِيمَ بْنَ يَزِيدَ يُحَدِّثُ عَنْ عَلْقَمَةَ وَالْأَسْوَدِ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ قَالَ حَاءَ رَجُلٍ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً فِي بُسْتَانٍ فَفَعَلْتُ بِهَا كَمَا لَمْ أَفْعَلْ غَيْرَ أُبِيٍّ لَمْ أَجَامِعْهَا قَبْلُهَا وَلَمْ تُشْهَرْ وَلَمْ أَفْعَلْ غَيْرَ ذَلِكَ فَافْعَلْ بِي مَا شِئْتَ فَلَمْ يَثُلْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَيْئًا فَذَهَبَ الرَّجُلُ. فَقَالَ عُمَرُ: لَقَدْ سَتَرَ اللَّهُ عَلَيْهِ لَوْ سَتَرَ عَلَى نَفْسِهِ، فَأَتْبَعَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَصَرَهُ ثُمَّ قَالَ: «رَدُّوهُ عَلَيَّ» فَرَدُّوهُ عَلَيْهِ فَقَرَأَ عَلَيْهِ أَقِيمِ الصَّلَاةَ طَرِيقَ النَّهَارِ وَزَلْمًا مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبُنَّ الشَّرَّاتِ ذَلِكَ ذَكَرَى لِلذَّاكِرِينَ فَقَالَ مُعَاذٌ وَفِي رِوَايَةِ عُمَرَ يَا رَسُولَ اللَّهِ اللَّهُ أَلَهُ وَحْدَهُ أَمْ لِلنَّاسِ كَافَّةً؟ قَالَ: «بَلَى لِلنَّاسِ كَافَّةً» .

<sup>93</sup> Penjelasan yang dimaksud oleh Ahmad Muhammad Syakir adalah hadis berikut sebagaimana dikutip dari Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an al-Azhim*, jilid 4, hal. 305 :

Ketujuh, Ahmad Syakir mengapus riwayat yang dinukilkan Ibnu Katsir dari Ibnu Jarir ath-Thabariy karena dinilai sama penjelasannya dengan yang sebelumnya. Riwayat ini menceritakan tentang kejadian seorang pemuda berkencan dengan seorang perempuan namun tidak sampai kepada zina, pemuda ini ingin bertaubat dan mendatangi Rasulullah SAW untuk meminta saran. Rasulullah memilih diam dan tidak menjawab apapun hingga turunlah ayat surat Hud ayat 114 tersebut.<sup>94</sup>

Jika diteliti, sebenarnya pada riwayat ini sudah mewakili penafsiran yang dimaksud oleh ayat dan penjelasan-penjelasan berikutnya hanya akan memperpanjang penjelasan dalam penafsiran. Senada dengan ini, Musaid Sulaiman ath-Thayyar pernah mengomentari tafsir ath-Thabariy yang mengakui bahwa beliau akan menukilkan penjelasan apa saja yang berkaitan dengan tafsir termasuk menukilkan hadis-hadis yang banyak yang berkaitan dengan ayat. Musaid mengungkapkan: “Tambahan-tambahan penjelasan dalam kitab-kitab tafsir dengan beragam materi (seperti fiqih, hadis, dan lain sebagainya) tidak memperkuat penafsiran tersebut, maka didapati para penulis tafsir yang ahli dalam beragam pengetahuan akan berupaya memasukkan penjelasan-penjelasan tambahan dalam tafsirnya tersebut walaupun tidak ada kaitannya dengan tema yang dibahas, dan inilah penyebab meluasnya penafsiran...dan tebalnya kitab-kitab tafsir.”<sup>95</sup>

Kedelapan, Ahmad Syakir menghapus juga riwayat yang dinukilkan Ibnu Katsir dari Imam Ahmad dari jalur riwayat Yunus dan ‘Affan karena dinilai sama penjelasannya dengan yang

وَقَالَ الْإِمَامُ أَحْمَدُ : حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُبَيْدٍ حَدَّثَنَا أَبَانُ بْنُ إِسْحَاقَ عَنِ الصَّبَّاحِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مَرْثَةَ الْمُحَدَّادِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : «إِنَّ اللَّهَ قَسَمَ بَيْنَكُمْ أَخْلَافَكُمْ كَمَا قَسَمَ بَيْنَكُمْ أَرْزَاقَكُمْ وَإِنَّ اللَّهَ يُعْطِي الدُّنْيَا مَنْ يُحِبُّ وَمَنْ لَا يُحِبُّ وَلَا يُعْطِي الدِّينَ إِلَّا مَنْ أَحَبَّ فَمَنْ أَعْطَاهُ اللَّهُ الدِّينَ فَقَدْ أَحَبَّهُ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا يُسَلِّمُ عَبْدًا حَتَّى يُسَلِّمَ قَلْبَهُ وَلِسَانَهُ وَلَا يُؤْمِنُ حَتَّى يَأْمَنَ حَارُهُ بِوَالِقَتِهِ» قَالَ : قُلْنَا : وَمَا بِوَالِقَتِهِ يَا نَبِيَّ اللَّهِ؟ قَالَ : «عَشْتُهُ وَظَلْمُهُ وَلَا يَكْسِبُ عَبْدٌ مَالًا حَرَامًا فَيَنْتَفِقَ مِنْهُ فَيُبَارِكَ لَهُ فِيهِ وَلَا يَتَصَدَّقُ فَيُقْبَلَ مِنْهُ وَلَا يَتَزَكَّهُ حَلْفَ ظَهْرِهِ إِلَّا كَانَ زَادَهُ إِلَى النَّارِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَمْحُو السَّيِّئَ بِالسَّيِّئِ وَلَكِنْ يَمْحُو السَّيِّئَ بِالْحَسَنِ إِنَّ الْحَبِيثَ لَا يَمْحُو الْحَبِيثَ» .

<sup>94</sup> Penjelasan yang dimaksud oleh Ahmad Muhammad Syakir adalah hadis berikut sebagaimana dikutip dari Ibnu Katsir, *Tafsîr Al-Qur`ân al-‘Azhîm*, jilid 4, hal. 306 :

وَقَالَ ابْنُ جَرِيرٍ . : حَدَّثَنَا أَبُو السَّائِبِ حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنِ إِبْرَاهِيمَ قَالَ : كَانَ فُلَانٌ ابْنُ مُعْتَبِرٍ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ دَخَلْتُ عَلَى امْرَأَةٍ فَبَلَّغْتُ مِنْهَا مَا يَبَالُ الرَّجُلُ مِنْ أَهْلِهِ إِلَّا أَيْ لَمْ أُوَاقِعْهَا فَلَمْ يَذَرِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا يُجِيبُهُ حَتَّى نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفَا مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ دِكْرِي لِلذَّاكِرِينَ فَدَعَا رَسُولُ اللَّهِ فَرَأَاهَا عَلَيْهِ وَعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ عَمِرُو بْنُ عَرَبَةَ الْأَنْصَارِيُّ النَّمَارُ وَقَالَ مُقَاتِلٌ هُوَ أَبُو ثَعْلَبَةَ عَامِرُ بْنُ قَيْسِ الْأَنْصَارِيُّ وَذَكَرَ الْحَطِيبُ التَّبَعْدَادِيُّ أَنَّهُ أَبُو الْبَيْسَرِ كَعْبُ بْنُ عَمْرٍو .

<sup>95</sup> Musaid Sulaiman ath-Thayyar, *Anwā' ath-Tashnîf al-Muta'alliqah bi Tafsîr Al-Qur`an*, Riyadh: Dar Ibnu Jauziy, 1421, hal. 39-40.



Daruquthniy, Abd ar-Razzaq, riwayat Ibnu Jarir berikutnya, empat riwayat Imam Ahmad berikutnya, riwayat Abu Ya'la.<sup>98</sup>

<sup>98</sup> Penjelasan yang dimaksud oleh Ahmad Muhammad Syakir adalah hadis berikut sebagaimana dikutip dari Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an al-'Azim*, jilid 4, hal. 306 :

Riwayat ad-Daruquthniy yang dihapus Ahmad Muhammad Syakir dalam meringkas tafsir Ibnu Katsir sebagai berikut:

. وَقَالَ الْحَافِظُ أَبُو الْحَسَنِ الدَّارِقُطِيُّ حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ الْمَخَامِلِيُّ حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ مُوسَى حَدَّثَنَا خَرِيرٌ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ أَنَّهُ كَانَ قَاعِدًا عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَجَاءَ رَجُلٌ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا تَقُولُ فِي رَجُلٍ أَصَابَ مِنْ امْرَأَةٍ لَا يَحِلُّ لَهُ فَلَمْ يَدَعْ شَيْئًا مِنَ الرَّجُلِ يَبْصِيهِ مِنْ امْرَأَتِهِ إِلَّا قَدْ أَصَابَتْ مِنْهَا عَمِيرٌ أَنَّهُ لَمْ يَجْمَعْهَا؟ فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «تَوْضَأُ وَضَوْءًا حَسَنًا ثُمَّ قَمِ فَصَلِّ» فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ هَذِهِ الْآيَةَ يَعْني قَوْلَهُ: وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ فَقَالَ مُعَاذٌ أَهْيَ لَهُ خَاصَّةٌ أَمْ لِلْمُسْلِمِينَ عَامَّةٌ؟ قَالَ: «بَلَى لِلْمُسْلِمِينَ عَامَّةً» وَرَوَاهُ ابْنُ جَرِيرٍ «٤» مِنْ طَرَفٍ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عُمَيْرٍ بِهِ.

Riwayat Abd ar-Razzaq dari hadis Yahya ibn Jad'ah mempunyai redaksi yang sama tentang kisah seorang pemuda yang berkenan dengan perempuan namun tidak sampai melakukan perzinahan. Riwayat yang dimaksud sebagai berikut:

. وَقَالَ عَبْدُ الرَّزَّاقِ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ دِينَارٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ خَدَّجَةَ أَنَّ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَكَرَ امْرَأَةً وَهُوَ جَالِسٌ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاسْتَأْذَنَهُ لِجَاحَةٍ فَأَذِنَ لَهُ فَذَهَبَ يَطْلُبُهَا فَلَمْ يَجِدْهَا فَاقْتَبَلَ الرَّجُلُ يُرِيدُ أَنْ يُسْتَشِرَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْمَطْرِ فَوَجَدَ امْرَأَةً جَالِسَةً عَلَى غَدِيرٍ فَدَفَعَ فِي صَدْرِهَا وَجَلَسَ بَيْنَ رِجْلَيْهَا فَصَارَ ذَكَرُهُ مِثْلَ الْهُدْيَةِ فَعَامَ نَادِمًا حَتَّى آتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَحْبَرَهُمَا صَنَعَ فَقَالَ لَهُ: «اسْتَغْفِرُ رَبَّكَ وَصَلِّ أَنْتَ رَكَعَاتٍ» قَالَ: وَتَلَا عَلَيْهِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفَا مِنَ اللَّيْلِ الْآيَةَ

Adapun riwayat Ibnu Jarir dari hadis Abu Umamah yang dihapus menceritakan tentang seorang pemuda yang meminta untuk dilaksanakan hudud untuknya. Hadis tersebut adalah:

وَقَالَ ابْنُ جَرِيرٍ «٢»: حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ سَبِيوَةَ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنِي عَمْرُو بْنُ الْحَارِثِ حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَالِمٍ عَنِ الرَّبِيعِيِّ عَنْ سَلِيمِ بْنِ عَامِرٍ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا عُمَامَةَ يَقُولُ أَنَّ رَجُلًا آتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَوَمِ فِي حَدِّ الْهَلَةِ - مَرَّةً أَوْ اثْنَتَيْنِ - فَأَعْرَضَ عَنْهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ أُقِيمَتِ الصَّلَاةُ فَلَمَّا فَرَغَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الصَّلَاةِ قَالَ: «أَيْنَ هَذَا الرَّجُلُ الْغَائِلُ أَوَمِ فِي حَدِّ الْهَلَةِ؟» قَالَ: أُنَا ذَا. قَالَ: أَتَمَمْتَ الْوُضُوءَ وَصَلَّيْتَ مَعَنَا آيَاتًا؟ قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: «فِيَابُكَ مِنْ حَطْبِيكَتِ كَبُومٍ وَلِدَتِكَ أَمَكُ فَلَا تَعُدْ» وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفَا مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ الشَّيْئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرٌ لِلذَّاكِرِينَ.

Adapun riwayat Imam Ahmad yang dihapus dari hadis Mu'az dan Abi Dzar berikut:

. وَقَالَ الْإِمَامُ أَحْمَدُ «٣» حَدَّثَنَا عَقْبَانُ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ أَنَّ أَبَا عَلِيٍّ بْنَ زَيْدٍ عَنْ أَبِي عُمَانَ قَالَ كُنْتُ مَعَ سَلْمَانَ الْفَارِسِيِّ تَحْتَ شَجَرَةٍ فَأَخَذَ مِنْهَا عُصْنًا يَابِسًا فَهَرَزَهُ حَتَّى تَحَاتَّ وَرَقَةٌ ثُمَّ قَالَ: يَا أَبَا عُمَانَ أَلَا تَسْأَلُنِي لِمَ أَفْعَلُ هَذَا قُلْتَ وَلَمْ تَفْعَلْ؟ قَالَ هَكَذَا فَعَلِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: إِنَّ الْمُسْلِمَ إِذَا تَوَضَّأَ فَأَحْسَنَ الْوُضُوءَ ثُمَّ صَلَّى الصَّلَاةَ الْحَمْسَةَ تَحَاتَّتْ خَطَايَاهُ كَمَا يَتَحَاتُّ هَذَا الْوَرَقُ. وَقَالَ: وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفَا مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ الشَّيْئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرٌ لِلذَّاكِرِينَ. وَقَالَ الْإِمَامُ أَحْمَدُ «٤»: حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ حَبِيبِ بْنِ أَبِي ثَابِتٍ عَنْ مَيْمُونِ بْنِ أَبِي شَيْبَةَ عَنْ مُعَاذِ بْنِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا تَقُولُ فِي رَجُلٍ أَصَابَ مِنْ امْرَأَةٍ لَا يَحِلُّ لَهُ فَلَمْ يَدَعْ شَيْئًا مِنَ الرَّجُلِ يَبْصِيهِ مِنْ امْرَأَتِهِ إِلَّا قَدْ أَصَابَتْ مِنْهَا عَمِيرٌ أَنَّهُ لَمْ يَجْمَعْهَا؟ فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «تَوْضَأُ وَضَوْءًا حَسَنًا ثُمَّ قَمِ فَصَلِّ» فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ هَذِهِ الْآيَةَ يَعْني قَوْلَهُ: وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ فَقَالَ مُعَاذٌ أَهْيَ لَهُ خَاصَّةٌ أَمْ لِلْمُسْلِمِينَ عَامَّةٌ؟ قَالَ: «بَلَى لِلْمُسْلِمِينَ عَامَّةً» وَرَوَاهُ ابْنُ جَرِيرٍ «٤» مِنْ طَرَفٍ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عُمَيْرٍ بِهِ.

. وَقَالَ أَحْمَدُ «٥»: حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ حَبِيبِ بْنِ أَبِي شَيْبَةَ عَنْ مَيْمُونِ بْنِ أَبِي ثَابِتٍ عَنْ مَيْمُونِ بْنِ أَبِي شَيْبَةَ عَنْ مُعَاذِ بْنِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا تَقُولُ فِي رَجُلٍ أَصَابَ مِنْ امْرَأَةٍ لَا يَحِلُّ لَهُ فَلَمْ يَدَعْ شَيْئًا مِنَ الرَّجُلِ يَبْصِيهِ مِنْ امْرَأَتِهِ إِلَّا قَدْ أَصَابَتْ مِنْهَا عَمِيرٌ أَنَّهُ لَمْ يَجْمَعْهَا؟ فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «تَوْضَأُ وَضَوْءًا حَسَنًا ثُمَّ قَمِ فَصَلِّ» فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ هَذِهِ الْآيَةَ يَعْني قَوْلَهُ: وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ فَقَالَ مُعَاذٌ أَهْيَ لَهُ خَاصَّةٌ أَمْ لِلْمُسْلِمِينَ عَامَّةٌ؟ قَالَ: «بَلَى لِلْمُسْلِمِينَ عَامَّةً» وَرَوَاهُ ابْنُ جَرِيرٍ «٤» مِنْ طَرَفٍ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عُمَيْرٍ بِهِ.

. وَقَالَ أَحْمَدُ «٦»: حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ عَنْ يَحْيَى بْنِ عَمْرٍو عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَمْرٍو أَنَّ رَجُلًا أَصَابَ مِنْ امْرَأَةٍ لَا يَحِلُّ لَهُ فَلَمْ يَدَعْ شَيْئًا مِنَ الرَّجُلِ يَبْصِيهِ مِنْ امْرَأَتِهِ إِلَّا قَدْ أَصَابَتْ مِنْهَا عَمِيرٌ أَنَّهُ لَمْ يَجْمَعْهَا؟ فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «تَوْضَأُ وَضَوْءًا حَسَنًا ثُمَّ قَمِ فَصَلِّ» فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ هَذِهِ الْآيَةَ يَعْني قَوْلَهُ: وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ فَقَالَ مُعَاذٌ أَهْيَ لَهُ خَاصَّةٌ أَمْ لِلْمُسْلِمِينَ عَامَّةٌ؟ قَالَ: «بَلَى لِلْمُسْلِمِينَ عَامَّةً» وَرَوَاهُ ابْنُ جَرِيرٍ «٤» مِنْ طَرَفٍ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عُمَيْرٍ بِهِ.

. وَقَالَ أَحْمَدُ «٧»: حَدَّثَنَا أَبُو يَعْلَى الْمُؤَصِّلِيُّ حَدَّثَنَا هُدَيْلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْجَمَّالِيُّ حَدَّثَنَا عُمَانَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الرَّهْرِيِّ عَنْ وَكَيْعِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ عَنِ الرَّهْرِيِّ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَا قَالَ عَبْدٌ لَإِلهِ إِلَّا إِلَهَ إِلَهِي فِي سَاعَةٍ مِنْ لَيْلٍ أَوْ نَهَارٍ إِلَّا طَلَسْتُ» «١» مَا فِي الصَّحِيحَةِ مِنَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى تَسْكُنَ إِلَى مِثْلِهَا مِنَ الْحَسَنَاتِ» عُمَانَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ يُقَالُ لَهُ الْوَقَاصِيُّ فِيهِ ضَعْفٌ. وَقَالَ الْحَافِظُ أَبُو بَكْرِ الْبُرَّازِيُّ حَدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ آدَمَ وَزَيْدُ بْنُ أَحْمَرَ قَالَا حَدَّثَنَا الضَّحَّاكُ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا مَسْنُونُ بْنُ عَبَّادٍ عَنْ ثَابِتٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ رَجُلًا قَالَ: يَا

Penafsiran yang dihapus oleh Ahmad Syakir dari tafsir Ibnu Katsir dengan tujuan memudahkan pembaca memahami tafsir tersebut. Sebagaimana dijelaskan oleh Ahmad Syakir dalam muqaddimah mukhtasarnya, bahwa diantara alasan penghapusan sebagian penafsiran Ibnu Katsir adalah karena banyaknya terjadi pengulangan hadis yang sama dalam menjelaskan satu ayat dan penyebutan sanad-sanad hadis dalam setiap periwayatan sehingga keluar dari urgensi penafsiran.

Setelah menghapus banyak penjelasan yang menurutnya banyak pengulangan, maka di bawah ini adalah contoh hasil ringkasan Ahmad Syakir terhadap tafsir Ibnu Katsir berkenaan dengan penafsiran potongan ayat ini:

وَقَوْلُهُ: إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ يَقُولُ إِنَّ فِعْلَ الْحَيْرَاتِ يُكَفِّرُ الذُّنُوبَ السَّالِفَةَ كَمَا جَاءَ فِي الْحَدِيثِ وَفِي الصَّحِيحَيْنِ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عُمَانَ بْنِ عَفَّانَ أَنَّهُ تَوَضَّأَ لَهُمْ كَوْضُوءَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ قَالَ: هَكَذَا رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَوَضَّأُ وَقَالَ: «مَنْ تَوَضَّأَ وَضُوءِي هَذَا ثُمَّ صَلَّى رَكَعَتَيْنِ لَا يُحَدِّثُ فِيهِمَا نَفْسَهُ عُفْرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ» وَفِي الصَّحِيحِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: «أَرَأَيْتُمْ لَوْ أَنَّ بَيْابَ أَحَدِكُمْ نَهْرًا غَمْرًا يَغْتَسِلُ فِيهِ كُلَّ يَوْمٍ خَمْسَ مَرَّاتٍ هَلْ يُبْقِي مِنْ ذَنْبِهِ شَيْئًا؟ قَالُوا: لَا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: «كَذَلِكَ الصَّلَاةُ الْخَمْسُ يَمْحُو اللَّهُ بِهَا الذُّنُوبَ وَالْخَطَايَا» . وَرَوَى مُسْلِمٌ فِي صَحِيحِهِ «الصَّلَاةُ الْخَمْسُ وَالْجُمُعَةُ إِلَى الْجُمُعَةِ وَرَمَضَانَ إِلَى رَمَضَانَ مَكْفِرَاتٍ لِمَا بَيْنَهُنَّ مَا اجْتَنِبْتَ الْكَبَائِرَ» وَرَوَى الْبُخَارِيُّ أَنَّ رَجُلًا أَصَابَ مِنْ امْرَأَةٍ قُبْلَةً فَأَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَخْبَرَهُ فَأَنْزَلَ اللَّهُ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ فَقَالَ الرَّجُلُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلِي هَذَا؟ قَالَ: «لِجَمِيعِ أُمَّتِي

---

رَسُولَ اللَّهِ مَا تَرَكْتُ مِنْ حَاجَةٍ وَلَا دَاجَةٍ «٢» فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «تَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ؟» قَالَ: بَلَى. قَالَ «فَإِنَّ هَذَا يَأْتِي عَلَى ذَلِكَ» تَفَرَّدَ بِهِ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ مُسْتَوِر

كُلِّهِمْ» وَ رَوَى الْإِمَامُ أَحْمَدُ عَنْ أَبِي ذَرٍّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «أَتَقِيَ اللَّهَ حَيْثُمَا كُنْتَ وَأَتَّبِعَ السَّيِّئَةَ الْحَسَنَةَ تَمَحُّهَا وَخَالَقَ النَّاسَ بِخُلُقٍ حَسَنٍ»<sup>99</sup>.

Dalam ringkasan ini Ahmad Syakir hanya menukilkan potongan ayat, lalu menjelaskannya bahwa maksud dari ayat *إِنَّ الْحَسَنَاتِ* *إِذَا يُذِيبْنَ السَّيِّئَاتِ* adalah bahwa perbuatan-perbuatan baik menghapus perbuatan-perbuatan buruk yang dilakukan sebelumnya. Sebagaimana disebutkan dalam hadis-hadis berikut. Diantaranya hadis yang terdapat dalam Sahih Bukhariy dan Muslim yang diriwayatkan oleh Utsman ibn Affan, saya pernah melihat Rasulullah SAW berwudhu seperti wudhuku ini, kemudian bersabda: *"Barangsiapa yang berwudhu seperti wudhuku ini kemudian sholat dua rakaat yang mana dia tidak membicarakan keduanya pada dirinya, maka Allah akan mengampuni dosa-dosanya yang telah lalu"*. Dalam hadis shahih yang diriwayatkan oleh Abi Hurairah juga disebutkan, *"Tahukah kalian, seandainya ada sebuah sungai di dekat pintu salah seorang di antara kalian, lalu ia mandi dari air sungai itu setiap hari lima kali, apakah akan tersisa kotorannya walau sedikit?"* Para sahabat menjawab, *"Tidak akan tersisa sedikit pun kotorannya."* Beliau berkata, *"Maka begitulah perumpamaan shalat lima waktu, dengannya Allah menghapuskan dosa."* Kemudian dalam hadis Dari Abu Hurairah *radhiyallahu 'anhu*, Nabi *shallallahu 'alaihi wa sallam* bersabda, *"Shalat lima waktu, Jumat ke Jumat, dan Ramadhan ke Ramadhan adalah penghapus dosa-dosa yang di antara semua itu, jika dosa-dosa besar dijauhi."* Dalam hadis riwayat al-Bukhariy juga disebutkan, *bahwa ada seorang laki-laki mencium seorang wanita, ia lalu mendatangi Nabi SAW dan mengabarkan kepada beliau. Maka turunlah firman Allah: '(Dan dirikanlah shalat pada kedua tepi siang (pagi dan petang) dan pada bahagian permulaan daripada malam. Sesungguhnya perbuatan-perbuatan yang baik itu menghapuskan (dosa) perbuatan-perbuatan yang buruk). Laki-laki itu lalu bertanya, "Wahai Rasulullah, apakah ini khusus buatku?" beliau menjawab: "Untuk semua umatku."* Dan dalam hadis riwayat Ahmad, *"Bertaqwalah kepada Allah dimanapun kau berada, dan hendaknya setelah melakukan kejelekan engkau melakukan kebaikan yang dapat menghapusnya. Serta bergaulah dengan orang lain dengan akhlak yang baik."* Setelah meringkas tafsir Ibnu Katsir, Ahmad Syakir merubah sedikit redaksi dalam beberapa poin berikut:

---

<sup>99</sup> Ahmad Muhammad Syakir, *'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr*, jilid 2, ..., hal. 244.

Kata *قال* diganti dengan *روي* dan menurut peneliti alasan perubahan ini adalah agar tidak terjatuh pada hukum *tadlis* dalam penyebutan hadis. Karena kata *قال* yang berarti “telah berkata fulan” digunakan oleh orang yang mendengar hadis langsung dari perâwiyahnya dimana penyampai hadis langsung mendengar hadis tersebut dari perawi yang meriwayatkan hadis. Sementara kata *روي* yang berarti “diriwayatkan oleh” tidak mengesankan demikian.<sup>100</sup>

Ahmad Syakir men-*tahqîq* semua sumber periwayatan hadis yang dikutip oleh Ibnu Katsir dan terkhusus hadis yang menceritakan bahwa seorang laki-laki terjerumus dalam dosa bersama seorang wanita lalu mencumnya, kemudian dia ingin bertaubat. Ahmad Syakir mengoreksi sumber periwayatannya, sebagaimana disebutkannya dalam ringkasannya: “Ibnu Katsir dalam tafsirnya menyebutkan bahwa sumber periwayatan hadis yang dimaksud, diriwayatkan oleh Imam Ahmad, Imam Muslim, Imam at-Tirmidzy, Imam an-Nasa’iy dan Ibnu Jarir dan dalam *mukhtasharnya* Ahmad Syakir menyebutkan dengan redaksi sama tanpa menyebutkan adanya Ibnu Jarir dalam perawi hadis tersebut karena Ibnu Jarir tidak meriwayatkan hadis tersebut.”<sup>101</sup>

Penghapusan beberapa riwayat hadis dengan matan serupa yang digunakan dalam penafsiran Ibnu Katsir dengan tujuan meringkas tafsir tersebut. Tujuan penghapusan riwayat karena terjadi pengulangan matan dalam menafsirkan ayat-ayat yang serupa. Contoh riwayat yang dihapus sebagai berikut:

وَفِي صَحِيحِ مُسْلِمٍ عَنْهَا أَنَّهَا قَالَتْ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «مَا مِنْ عَبْدٍ تُصِيبُهُ مُصِيبَةٌ فَيَقُولُ: إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ اللَّهُمَّ اجْرِنِي فِي مَصِيبَتِي وَاخْلَفْ لِي خَيْرًا مِنْهَا إِلَّا أَجْرَهُ اللَّهُ فِي مُصِيبَتِي وَأَخْلَفَ لَهُ خَيْرًا مِنْهَا» قَالَتْ: فَلَمَّا تُؤَيِّ أَبُو سَلَمَةَ قُلْتُ: كَمَا أَمَرَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَخْلَفَ اللَّهُ لِي خَيْرًا مِنْهُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.<sup>102</sup>

Dalam *Shahîh Muslim*, yang diriwayatkan oleh Ummu Salamah, ia mengatakan: “Aku mendengar Rasulullah SAW mengatakan: “Apabila ada seorang muslim yang mengalami musibah, lalu dia mengucapkan kalimat seperti yang Allah perintahkan, ‘Inna lillaahi wa innaa ilaihi raaji’uun’ ya Allah berikanlah pahala untuk

<sup>100</sup> Ahmad Muhammad Syakir, ‘Umdat at-Tafsîr ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr, jilid 2, ..., hal. 244

<sup>101</sup> Ahmad Muhammad Syakir, ‘Umdat at-Tafsîr ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr, jilid 2, ..., hal. 244.

<sup>102</sup> Abu al-Fida` Ismail ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur`ân al-‘Azhîm*, jilid 1, ..., hal. 399.

*musibahku, dan gantikan untukku dengan sesuatu yang lebih baik darinya. Maka Allah akan memberikan ganti untuknya dengan yang lebih baik.” Ummu Salamah mengungkapkan, ketika wafat Abu Salamah, Aku ucapkan sebagaimana yang Rasulullah SAW perintahkan kepadaku. Lalu Allah ganti dengan laki-laki yang lebih baik dari Abi Salamah yaitu Rasulullah SAW.”*

Hadis riwayat Muslim ini dihapus oleh Ahmad Syakir karena sebelumnya sudah disebutkan hadis riwayat Imam Ahmad yang menyebutkan lebih detail tentang ayat yang ditafsirkan sehingga tidak perlu lagi untuk disebutkan berulang kali karena pemahaman ayat telah dipahami dengan menyebutkan satu atau dua hadis saja.

(4) Ahmad Syakir dalam mukhtasarnya menghapus semua *silsilah sanad* hadis yang dinukilkan oleh Ibnu Katsir. Maka dalam *‘Umdat at-Tafsîr al-Hâfîzh Ibn Katsîr* tidak terdapat silsilah perawi sanad dari awal periwayatan secara detail kecuali rawi *a’lâ* dan rawi *adnâ* saja.

Tafsir Ibnu Katsir merupakan kategori tafsir *bi al-ma`tsûr* karena konsistensi Ibnu Katsir menafsirkan Al-Qur`an dengan *sunnah* Nabi SAW. Dalam penyebutan hadis-hadis yang berkaitan dengan ayat yang ditafsirkan; baik hadis tersebut sebagai tafsir *Nabawiy*<sup>103</sup> terhadap ayat atau hadis tersebut sebagai pendukung dan penguat ayat, Ibnu Katsir menyebutkan silsilah sanad secara detail, menyebutkan sumber periwayatan hadis-hadis yang dinukilkannya. Seperti: Imam Ahmad berkata: “*Haddatsana (حدثنا) fulan ‘an fulan ‘an fulan ‘an fulan.*”

Menurut hemat peneliti, tujuan Ibnu Katsir menyebutkan silsilah sanad secara lengkap adalah untuk memperkuat serta meyakinkan para pengikut tafsirnya bahwa hadis-hadis yang dinukilkannya merupakan hadis-hadis yang mempunyai sanad sampai ke Rasulullah SAW atau riwayat tersebut sampai kepada sumber penukilannya. Namun pencatuman silsilah sanad ini menjadi kendala dalam memahami tafsir Ibnu Katsir secara mudah. Maka untuk mempersingkat tafsir ini dan memudahkan pembaca memahami kandungannya, serta menilai penyebutan sanad bukanlah bagian dari tafsir, maka sanad-sanad tersebut dihapus oleh Ahmad Syakir dengan tetap menyebutkan matan hadis secara utuh.

Contoh dalam hal ini terdapat ketika menafsirkan QS. Al-Muthaffifîn/83:14 sebagai berikut:

كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴿١٤﴾

<sup>103</sup> Ayat-ayat yang ditafsirkan oleh Nabi SAW.



“Sekali-kali tidak (demikian), sebenarnya apa yang selalu mereka usahakan itu menutupi hati mereka.”(al-Muthaffifin/ 83:14).

Penafsiran Ibnu Katsir menyebutkan silsilah sanad yang panjang seperti berikut berikut:

وَقَدْ رَوَى ابْنُ جَرِيرٍ وَالتِّرْمِذِيُّ وَالنَّسَائِيُّ وَابْنُ مَاجَهَ مِنْ طَرِيقٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَجَلَانَ عَنْ الْقَعْقَاعِ بْنِ حَكِيمٍ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِنَّ الْعَبْدَ إِذَا أَذْنَبَ ذَنْبًا كَانَتْ نُكْتَةً سَوْدَاءَ فِي قَلْبِهِ، فَإِنْ تَابَ مِنْهَا صُقِلَ قَلْبُهُ وَإِنْ زَادَ زَادَتْ، فَذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى: كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ. وَقَالَ أَحْمَدُ: حَدَّثَنَا صَفْوَانُ بْنُ عَيْسَى، أَخْبَرَنَا ابْنُ عَجَلَانَ عَنِ الْقَعْقَاعِ بْنِ حَكِيمٍ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ الْمُؤْمِنَ إِذَا أَذْنَبَ كَانَتْ نُكْتَةً سَوْدَاءَ فِي قَلْبِهِ، فَإِنْ تَابَ وَنَزَعَ وَاسْتَعْفَرَ صُقِلَ قَلْبُهُ فَإِنْ زَادَ زَادَتْ حَتَّى تَعْلُوَ قَلْبُهُ، وَذَلِكَ الرَّانُ الَّذِي ذَكَرَ اللَّهُ فِي الْقُرْآنِ كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ»<sup>104</sup>

Sanad yang dinukilkan adalah : dari Ibnu Jarir dan at-Tirmidziy dan an-Nasa'iy dan Ibnu Majah dari jalan Muhammad ibn Ajlan dari al-Qa`qa' dari Hakim dari Abi Sholih dari Abu Hurairah r.a meriwayatkan dari Rasulullah, bahwa Rasulullah SAW bersabda: “Sesungguhnya seorang beriman jika melakukan dosa, maka akan ditorehkan di dalam hatinya noktah hitam, maka jika ia bertobat dan melepaskan (maksiat tersebut) dan meminta ampun kepada Allah, niscaya hatinya kembali cemerlang, (tetapi) jika ia bertambah maka akan bertambah (noktah hitam tersebut), dan itulah penghalang yang Allah telah sebutkan di dalam Al-Qur`an “Kallâ bal râna ‘ala Qulûbihim mâ Kânu Yaksibûn”.

Maka untuk meringkas tafsir Ibnu Katsir, Ahmad menghapus silsilah ‘an- ‘an pada tafsir Ibnu Katsir.

Contoh selanjutnya hadis yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad dari Shafwan ibn Isa yang berkata: “Telah diberitakan kepada kami oleh ibn Ajlan dari dari al-Qa`qa' dari Hakim dari Abi Sholih dari Abu Hurairah r.a. meriwayatkan dari Rasulullah, bahwa Rasulullah SAW bersabda: “Sesungguhnya seorang beriman jika melakukan dosa, maka akan ditorehkan di dalam hatinya noktah hitam, maka jika ia bertobat dan melepaskan (maksiat tersebut) dan meminta ampun kepada Allah, niscaya hatinya kembali cemerlang,

<sup>104</sup> Abu al-Fida` Ismail ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur`ân al- ‘Azhîm*, jilid 8, ..., hal.345.

(tetapi) jika ia bertambah maka akan bertambah (noktah hitam tersebut) sampai hatinya meninggi, dan itulah penghalang yang Allah telah sebutkan di dalam Al Qur'an "Kallâ bal râna 'ala Qulûbihim mâ Kânu Yaksibûn".<sup>105</sup>

Kemudian setelah dihapus silsilah sanadnya penafsiran yang tersisa seperti berikut:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- قَالَ : « إِنَّ الْمُؤْمِنَ إِذَا أَذْنَبَ كَانَتْ نُكْتَةٌ سَوْدَاءٌ فِي قَلْبِهِ فَإِنْ تَابَ وَنَزَعَ وَاسْتَعْفَرَ صُقِلَ قَلْبُهُ فَإِنْ زَادَ زَادَتْ فَذَلِكَ الرَّأْنُ الَّذِي ذَكَرَهُ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ ( كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ) ». عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- قَالَ : « إِنَّ الْعَبْدَ إِذَا أَخْطَأَ خَطِيئَةً نُكِنَتْ فِي قَلْبِهِ نُكْتَةٌ سَوْدَاءٌ فَإِذَا هُوَ نَزَعَ وَاسْتَعْفَرَ وَتَابَ سُقِلَ قَلْبُهُ وَإِنْ عَادَ زِيدَ فِيهَا حَتَّى تَعْلُو قَلْبُهُ وَهُوَ الرَّأْنُ الَّذِي ذَكَرَ اللَّهُ ( كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ) » عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- قَالَ : « إِنَّ الْمُؤْمِنَ إِذَا أَذْنَبَ كَانَتْ نُكْتَةٌ سَوْدَاءٌ فِي قَلْبِهِ فَإِنْ تَابَ وَنَزَعَ وَاسْتَعْفَرَ صُقِلَ قَلْبُهُ فَإِنْ زَادَ زَادَتْ حَتَّى يَعْلُو قَلْبَهُ وَذَلِكَ الرَّأْنُ الَّذِي ذَكَرَهُ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ ( كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ) ». <sup>106</sup>

"Abu Hurairah r.a. meriwayatkan dari Rasulullah SAW, bahwa Rasulullah SAW bersabda: "Sesungguhnya seorang beriman jika melakukan dosa, maka akan ditorehkan di dalam hatinya noktah hitam, maka jika ia bertobat dan melepaskan (maksiat tersebut) dan meminta ampun kepada Allah, niscaya hatinya kembali cemerlang, (tetapi) jika ia bertambah maka akan bertambah (noktah hitam tersebut), dan itulah penghalang yang Allah telah sebutkan di dalam Al-Qur'an "Kallâ bal râna 'ala Qulûbihim mâ Kânu Yaksibûn" (HR. An-Nasa'iy, at-Tirmidziy, Ibnu Jarir dalam Tafsirnya, Ibnu Majah)

Menganalisa metode yang dilakukan Ahmad Syakir terhadap tafsir Ibnu Katsir ini dipahami:

1) Ahmad Syakir menghapus semua perawi kecuali *rawi`a`lâ* dan *adnâ*.

<sup>105</sup> Abu al-Fida` Ismail ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur`ân al-`Azhîm*, jilid 8, ..., hal.345.

<sup>106</sup> Ahmad Muhammad Syakir, *'Umdat at-Tafsîr `an al-Hâfîzh Ibn Katsîr*, jilid.1, ..., hal. ٤٣٧. Abu al-Fida` Ismail ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur`ân al-`Azhîm*, jilid 2, ..., hal. 250.

2) Ahmad Syakir menyebutkan kedudukan hadis sebagaimana Ibnu Katsir menyebutkan kedudukan hadis tersebut, sebagaimana contoh berikut “at-Tirmidzy mengatakan: “Hadis ini hasan sahih”.

3) Ahmad Syakir menyebutkan beberapa riwayat dengan matan serupa namun berbeda perawi dan mengatakan: “Hadis ini juga terdapat dalam riwayat an-Nasa`iy dan Iman Ahmad dengan sedikit perbedaan lafazh hadis.” Menurut peneliti hal ini dilakukan dengan tujuan memberikan peringatan kepada para pembaca tentang urgensi kandungan dari tasfir ayat ini yaitu menceritakan pengaruh dosa dalam hati manusia sehingga memberi rasa takut yang lebih tinggi dalam hati setiap pembaca. Oleh sebab itu, Ahmad Syakir berulang kali menyebutkan matan hadis serupa tersebut dan tidak memangkasnya.

(5) Setelah menghapus silsilah sanad pada setiap hadis-hadis yang disebutkan, Ahmad Syakir menyisakan penyebutan perawi dari sahabat atau dari tabi`in jika perawi dari sahabat tidak disebutkan namanya serta menyebutkan perawi akhir dari para imam sebagaimana yang disebutkan oleh Ibnu Katsir dalam tafsirnya sebab itu adalah *hujjah* dalam periwayatan.

Dalam kajian sanad ada istilah *rawiy a`lâ*<sup>107</sup> dan *râwiy `adnâ*<sup>108</sup>, maka dalam meringkas tafsir Ibnu Katsir ini, Ahmad Syakir menyebutkan dua rawi utama saja yaitu rawi a`la dan rawi adna. Rawi a`la merupakan rawi dari sahabat yang meriwayatkan hadis dari Nabi dan *râwiy adnâ* adalah para imam yang mengumpulkan hadis dalam kitab-kitab mereka seperti Imam Bukhariy, Imam Muslim, Imam Ahmad, Imam an-Nasa`iy, Ibnu Majah dan lain-lainnya.

Ahmad Syakir menjelaskan bahwa beliau tidak perlu merujuk lagi riwayat-riwayat yang disebutkan Ibnu Katsir kepada sumbernya aslinya kecuali untuk memastikan lafazh hadis saja atau untuk tujuan penelitian yang berkaitan dengan ilmu *riwâyah* dan *dirâyah*.

Ahmad Syakir tidak menambah *takhrîj* hadis yang disebutkan Ibnu Katsir kecuali jika memang dibutuhkan untuk tambahan penjelasan hadis yang dinukilkan. Berikut contoh dari penjelasan di atas:

Pertama, contoh pemangkasan silsilah sanad dan hanya menyebutkan rawi *a`lâ* dan *adnâ* dalam menukilkan riwayat diambil peneliti dalam penafsiran QS. Al-An`am/6:65 berikut:

---

<sup>107</sup> Sahabat yang meriwayatkan hadis dari Nabi atau yang dinamakan dengan istilah. *‘uluww al-isnâd* jika hadis ini bersambung (*maushûl*) ke Nabi SAW. Adapun jika hadisnya *mursal*, maka rawi *a`lâ* dalam periwayatan ini adalah tabi`in. Ahmad Muhammad Syakir, *al-Bâ`itsu al-Hatsîts Iktishâr ‘Ulûm al-Hadîts li Ibn Katsîr*, Beirut: Dar Kutub ‘Ilmiyah, t.th, hal. 156.

<sup>108</sup> Perawi terakhir yang mengumpulkan dan menuliskan hadis dalam kitabnya.

قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبَسَكُمْ شِيْعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ ۗ أَنْظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ ﴿٦٥﴾

Katakanlah: "Dialah yang berkuasa untuk mengirimkan azab kepadamu, dari atas kamu atau dari bawah kakimu atau Dia mencampurkan kamu dalam golongan-golongan (yang saling bertentangan) dan merasakan kepada sebahagian kamu keganasan sebahagian yang lain. Perhatikanlah, betapa Kami mendatangkan tanda-tanda kebesaran Kami silih berganti agar mereka memahaminya" (al-An'am/6:65)

Ahmad Syakir dalam meringkas tafsir Ibnu Katsir ketika manfsirkan ayat ini menukilkan hadis yang disebutkan oleh Ibnu Katsir dalam tafsirnya secara utuh tanpa menyebutkan silsilah sanad dan hanya menyebutkan rawi awal dari sahabat dan rawi akhir dari salah imam yang mengumpulkan hadis dalam kitabnya seperti berikut:

قَالَ الْإِمَامُ أَحْمَدُ : عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ، قَالَ: أَقْبَلْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّىٰ مَرَرْنَا عَلَىٰ مَسْجِدِ بَنِي مُعَاوِيَةَ، فَدَخَلَ فَصَلَّىٰ رَكَعَتَيْنِ، فَصَلَّيْنَا مَعَهُ، فَتَاجَىٰ رَبَّهُ عَزَّ وَجَلَّ طَوِيلًا ثُمَّ قَالَ «سَأَلْتُ رَبِّي ثَلَاثًا: سَأَلْتُهُ أَنْ لَا يَهْلِكَ أُمَّتِي بِالغَرَقِ فَأَعْطَانِيهَا، وَسَأَلْتُهُ أَنْ لَا يَهْلِكَ أُمَّتِي بِالسَّنَةِ فَأَعْطَانِيهَا، وَسَأَلْتُهُ أَنْ لَا يَجْعَلَ بَأْسَهُمْ بَيْنَهُمْ فَمَنْعَنِهَا» أَنْفَرَدَ بِإِخْرَاجِهِ مُسْلِمٌ<sup>109</sup>.

*“Diriwayatkan oleh Imam Ahmad dari hadis Sa’ad ibn Abi Waqqash, ia berkata: “Kami pergi bersama Rasulullah SAW dan kami melewati Masjid Bani Muawiyah lalu Rasulullah masuk dan shalat dua rakaat dan kami juga ikut bersama beliau, lalu Rasulullah berdoa kepada Allah SWT dalam waktu yang sangat lama, selesai berdoa beliau berkata: “Aku memohon kepada Rabb-ku tiga hal; aku memohon agar umatku tidak ada yang dihancurkan dengan bencana tenggelam (seperti banjir besar yang melanda kaum Nuh) dan Allah kabulkan, dan Aku berdoa agar umatku tidak diibnasakan dengan panceklik, dan Allah kabulkan, kemudian Aku memohon agar umatku tidak saling bertikai sesama mereka, tetapi permohonan ini tidak dikabulkan.”*

<sup>109</sup> Ahmad Muhammad Syakir, ‘Umdat at-Tafsir ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr, jilid. 1, ... hal. 687.

Hadis ini diriwayatkan oleh Muslim. Dalam penukilan ini Ahmad Syakir hanya menyebutkan Sa'ad ibn Abi Waqqash sebagai perawi `a'la dan Imam Ahmad sebagai rawi akhir serta menyebutkan hadis ini sesuai dengan syarat Muslim.

Adapun bentuk penafsiran Ibnu Katsir yang menyebutkan silsilah sanadnya sebelum dihapus sebagai berikut:

قَالَ الْإِمَامُ أَحْمَدُ : حَدَّثَنَا يَعْلَى هُوَ ابْنُ عُبَيْدٍ، حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ حَكِيمٍ، عَنْ عَامِرِ بْنِ سَعِيدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: أَقْبَلْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى مَرَرْنَا عَلَى مَسْجِدِ بَنِي مُعَاوِيَةَ، فَدَخَلَ فَصَلَّى رُكْعَتَيْنِ، فَصَلَّيْنَا مَعَهُ، فَتَنَاجَى رَبَّهُ عَزَّ وَجَلَّ طَوِيلًا ثُمَّ قَالَ «سَأَلْتُ رَبِّي ثَلَاثًا: سَأَلْتُهُ أَنْ لَا يَهْلِكَ أُمَّتِي بِالغَرَقِ فَأَعْطَانِيهَا، وَسَأَلْتُهُ أَنْ لَا يَهْلِكَ أُمَّتِي بِالسَّنَةِ فَأَعْطَانِيهَا، وَسَأَلْتُهُ أَنْ لَا يَجْعَلَ بِأَسْهُمِ بَيْنَهُمْ فَمَنْعَهَا» أَنْفَرَدَ بِإِخْرَاجِهِ مُسْلِمٌ، فَرَوَاهُ فِي كِتَابِ الْفِتَنِ، عَنْ أَبِي بَكْرٍ بْنِ أَبِي شَيْبَةَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُنِيرٍ، كِلَاهُمَا عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُنِيرٍ، وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى بْنِ أَبِي عَمْرٍو، عَنْ مَرْوَانَ بْنِ مُعَاوِيَةَ، كِلَاهُمَا عَنْ عُثْمَانَ بْنِ حَكِيمٍ بِهِ.<sup>110</sup>

Dalam contoh ini disebutkan silsilah sanad hadis mulai dari Yahya ibn Ubaid yang meriwayatkan dari Utsman ibn Hakim yang meriwayatkan dari Amir ibn Sa'id ibn Abi Waqqash yang meriwayatkan dari ayahnya yang menceritakan bahwasanya "Kami berangkat bersama Rasulullah hingga sampailah kami di Masjid Bani Muawiyah. Lalu Nabi Shallallahu alaihi wasallam masuk dan sholat dua rakaat, kami pun ikut sholat bersama beliau. Rasulullah bermunajat kepada Tuhannya cukup lama, kemudian beliau bersabda: Aku memohon kepada Tuhanku tiga perkara, yaitu aku memohon agar umatku tidak dibinasakan oleh tenggelam (banjir), maka Dia (Allah)mengabulkan permintaanku. Kedua, aku memohon kepada-Nya agar umatku tidak dibinasakan oleh paceklik, maka Dia mengabulkan permintaanku. Ketiga, aku memohon kepada-Nya agar Dia tidak menjadikan keganasan (fitnah) mereka ada di antara sesama mereka, tetapi Dia (Allah) tidak mengabulkan permintaanku,". Hadis ini juga diriwayatkan oleh Muslim dalam kitab *al-fitan* dengan silsilah sanad yang berbeda dari sebelumnya, yaitu diriwayatkan dari Abi Bakar ibn Abi Syaibah dari Muhammad ibn Abdillah ibn Numair, dari Muhammad ibn Yahya ibn Abi 'Amr dari Marwan ibn Muawiyah dari Utsman ibn Hakim.

<sup>110</sup>Abu al-Fida` Ismail ibn Katsir, *Tafsir Al-Qur`an al-`Azhim*, jilid 3, ... hal.240.

Kedua, contoh penambahan *takhrîj* hadis dalam tafsir ‘*Umdat at-Tafsîr al-Hâfîzh Ibn Katsîr* yang tidak disebutkan dalam tafsir Ibnu Katsir, sebagaimana terdapat dalam penafsiran QS. Al-Baqarah/2:45 berikut:

وَأَسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ ﴿٤٥﴾

*Jadikanlah sabar dan shalat sebagai penolongmu. Dan sesungguhnya yang demikian itu sungguh berat, kecuali bagi orang-orang yang khusyu’.* (al-Baqarah/2:45)

Ketika menafsirkan ayat ini Ibnu Katsir menukilkan sebuah hadis yang tidak disebutkan sumber periwayatan hadisnya, maka Ahmad Syakir men-*takhrîj* hadis tersebut dengan menyebutkan sumber penukilannya dengan memberi penjelasan pada catatan kaki bahwa Ibnu Katsir tidak men-*takhrîj* hadis ini, kemudian menyebutkan sumbernya seperti: “Hadis ini terdapat dalam *Musnad Imam Ahmad* 4/10, 5/363, 370, 372. Terdapat juga dalam *Sunan ad-Darimi* 1/167 kemudian dalam *Sunan at-Tirmidzi* 4/265. Hadis yang dimaksud adalah hadis berikut ini:

قَالَ سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنْ جُرَيْجِ بْنِ كَلَيْبٍ عَنْ رَجُلٍ مِنْ بَنِي سَلِيمٍ  
عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ «الصَّوْمُ نِصْفُ الصَّبْرِ»<sup>111</sup>

*Diriwayatkan oleh Sufyan ats-Tsauriy dari Abi ishaq dari Juaiy ibn Kulaib dari seorang laki-laki Bani Salim dari Nabi SAW bersabda: “Puasa itu setengah dari sabar.”*

(6) Langkah berikutnya yang dilakukan Ahmad Syakir dalam meringkas tafsir Ibnu Katsir adalah menghapus hadis-hadis yang *dha’if* dan cacat dalam sanad, kecuali jika fungsi hadis memberi pengaruh ilmiah dalam penafsiran seperti sebagai penjelasan untuk menghilangkan *syubhât* atau menjelaskan makna hadis *shahîh* dengan hadis yang tidak terlalu lemah, atau untuk membantah orang yang ber-*hujjah* dengan hadis lemah itu karena menurutkan hawa nafsu mereka atau karena kedengkian terhadap Islam dan pemeluknya atau maksud-maksud lainnya.

Contoh hadis *dha’if* yang dihapus, dinukilkan peneliti dari tafsiran QS. Al-Baqarah/2:156 berikut:

الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ﴿١٥٦﴾

*(yaitu) orang-orang yang apabila ditimpa musibah, mereka mengucapkan: "Inna lillâhi wa innâ ilaihi râjî ûn.* (al-Baqarah/2:156)

<sup>111</sup> Ahmad Muhammad Syakir, ‘*Umdat at-Tafsîr ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr*, jilid. ), ..., hal. 101.

Ibnu Katsir dalam menafsirkan hadis ini menyebutkan hadis-hadis tentang pahala ketika mengucapkan *istirjâ'* ketika ditimpa musibah. Diantara beberapa hadis yang dinukilkan terdapat hadis *dha'if*. Karena kedudukannya ini dihapus oleh Ahmad Syakir. Kemudian Ahmad Syakir menjelaskan dalam catatan kaki sebab penghapusan hadis dan tidak menukilkannya dalam ringkasan karyanya. Hadis yang dihapus adalah:

وَقَالَ الْإِمَامُ أَحْمَدُ : حَدَّثَنَا يَزِيدُ وَعَبَادُ بْنُ عَبَّادٍ قَالَا: حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ أَبِي هِشَامٍ حَدَّثَنَا عَبَادُ بْنُ زِيَادٍ عَنْ أُمِّهِ عَنْ فَاطِمَةَ ابْنَةِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهَا الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَا مِنْ مُسْلِمٍ وَلَا مُسْلِمَةٍ يُصَابُ بِمُصِيبَةٍ فَيَذْكُرُهَا وَإِنْ طَالَ عَهْدُهَا- وَقَالَ عَبَادٌ قَدَّمَ عَهْدُهَا- فَيُحَدِّثُ لِذَلِكَ اسْتِرْجَاعًا إِلَّا جَدَّدَ اللَّهُ لَهُ عَنِ ذَلِكَ فَأَعْطَاهُ مِثْلَ أَجْرِهَا يَوْمَ أُصِيبَ». وَرَوَاهُ ابْنُ مَاجَةَ فِي سُنَنِهِ عَنْ أَبِي بَكْرٍ بْنِ أَبِي شَيْبَةَ عَنْ وَكَيْعٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أُمِّهِ عَنْ فَاطِمَةَ بِنْتِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهَا. وَقَدْ رَوَاهُ إِسْمَاعِيلُ بْنُ عُثَيْبَةَ وَيَزِيدُ بْنُ هَارُونَ عَنْ هِشَامِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَبِيهِ (كَذَا) عَنْ فَاطِمَةَ عَنْ أَبِيهَا. وَقَالَ الْإِمَامُ أَحْمَدُ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ إِسْحَاقَ السَّيْلَحِيُّ حَدَّثَنَا حَمَادُ بْنُ سَلَمَةَ عَنْ أَبِي سَنَانَ قَالَ: دَفَنْتُ ابْنَا لِي وَإِنِّي لَفِي الْقَبْرِ إِذْ أَخَذَ بِيَدِي أَبُو طَلْحَةَ يَعْنِي الْخَوْلَاطِيَّ فَأَخْرَجَنِي وَقَالَ لِي: أَلَا أُبَشِّرُكَ؟ قُلْتُ: بَلَى. قَالَ: حَدَّثَنِي الضَّحَّاكُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَزْرَبٍ عَنْ أَبِي مُوسَى قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «قَالَ اللَّهُ: يَا مَلِكُ الْمَوْتِ قَبَضْتَ وَلَدَ عَبْدِي؟ قَبَضْتَ قُرَّةَ عَيْنِي وَثَمَرَةَ فُؤَادِي؟ قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: فَمَا قَالَ؟ قَالَ: حَمْدُكَ وَاسْتِرْجَاعُ. قَالَ: «ابْنُوا لَهُ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَسَمُّوهُ بَيْتَ الْحَمْدِ» ثُمَّ رَوَاهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُبَارَكِ فَذَكَرَهُ. وَهَكَذَا رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ عَنْ سُؤَيْدِ بْنِ نَصْرٍ عَنِ ابْنِ الْمُبَارَكِ بِهِ، وَقَالَ حَسَنٌ غَرِيبٌ وَاسْمُ أَبِي سَنَانَ عَيْسَى بْنُ سَنَانَ.<sup>112</sup>

*Imam Ahmad mengatakan, telah menceritakan kepada kami Yazid dan Abbad ibn Abbad. Keduanya mengatakan, telah menceritakan kepada kami Ibnu Abi Hisyam, telah menceritakan kepada kami*

<sup>112</sup> Abu al-Fida` Ismail Ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur`ân al-`Azhîm*, jilid \, ..., hal. 399.

*Abbad ibn Ziyad, dari ibunya, dari Fatimah bint Husain, dari ayahnya al-Husain ibn Aliy, dari Nabi SAW yang telah bersabda: "Tidak sekali-kali seorang lelaki atau perempuan muslim tertimpa suatu musibah, lalu ia mengingatnya, sekalipun waktunya telah berlalu —Abbad mengatakan, "Sekalipun waktunya telah silam"—, kemudian ingatannya itu menggerakkannya untuk membaca istirja', melainkan Allah memperbarui untuknya saat itu dan memberikan kepadanya pahala yang semisal dengan pahala ketika di hari ia tertimpa musibah. Hadis yang sama diriwayatkan pula oleh Ibnu Majah di dalam kitab Sunan-nya, dari hadis Abu Bakar ibn Abi Syaibah, dari Waki', dari Hisyam ibn Ziyad, dari ibunya, dari Fatimah bint Husain, dari ayahnya. Ismail ibn Ulayyah dan Yazid ibnu Harun telah meriwayatkan pula hadis yang sama, dari Hisyam ibnu Ziyad, dari ibunya, dari Fatimah, dari ayahnya. Imam Ahmad mengatakan, telah menceritakan kepada kami Yahya ibn Ishaq as-Sailahiniy, telah menceritakan kepada kami Hammad ibnu Samalah, dari Abu Sinan yang menceritakan, "Aku baru menguburkan salah seorang anakku yang meninggal dunia. Ketika aku masih berada di pekuburan, tiba-tiba tanganku dipegang oleh Abu Talhah al-Aulaniy, lalu ia mengeluarkan aku dari pekuburan itu dan berkata kepadaku, 'Maukah engkau aku sampaikan berita gembira kepadamu?' Aku menjawab, 'Tentu saja mau'." Abu Talhah mengatakan bahwa telah menceritakan kepadanya ad-Dahhak ibn Abdur Rahman ibn Auzab, dari Abu Musa yang mengatakan bahwa Rasulullah SAW pernah bersabda: "Allah berfirman, "Hai malaikat maut, engkau telah mencabut anak hamba-Ku, engkau telah mencabut nyawa penyejuk mata dan buah hatinya!" Malaikat maut menjawab, "Ya." Allah Swt. bertanya, "Lalu apa yang dikatakannya?" Malaikat maut menjawab, "Dia memuji dan ber-istirja' kepada-Mu." Allah Swt. berfirman, "Bangunkanlah buatnya sebuah gedung di dalam surga dan namailah gedung itu dengan sebutan Baitul Hamdi (rumah pujian)." Kemudian Imam Ahmad meriwayatkannya pula dari Aliy ibn Ishaq, dari Abdullah ibnul Mubarak, lalu ia mengetengahkannya. Hal yang sama telah diriwayatkan pula oleh Imam Turmuzi, dari Suwaid ibnu Nasr, dari Ibnu al-Mubarrak. Imam Turmuziy mengatakan bahwa predikat hadis ini hasan garib. Nama asli Abu Sinan ialah Isa ibn Sinan.*

Selain meringkas, Ahmad Syakir secara tidak langsung men-tahqîq dan men-takhrîj semua hadis-hadis yang terdapat dalam tafsir Ibnu Katsir sehingga diketahui mana hadis yang *dha'îf* lalu ditinggalkannya dan mana hadis yang *shahîh* yang patut untuk dinukilkan dalam ringkasannya.



(7) Ahmad Syakir menghapus pengulangan *qaul ash-shahabiy* (pendapat shahabat) dalam tafsir ringkasannya. Begitu juga menghapus pengulangan pendapat tabi'in.

Ahmad Syakir dalam meringkas tafsir Ibnu Katsir menghapus pengulangan pendapat shahabat dan tabi'in yang diungkapkan oleh Ibnu Katsir dengan tujuan agar makna ayat langsung dipahami dengan mudah. Terutama pendapat-pendapat yang maksudnya sama namun diungkapkan dengan cara yang berbeda atau mendekati. Bahkan terkadang Ibnu Katsir sendiri mengakui dalam tafsirnya bahwa maksud dari ungkapan itu sama. Sebagaimana terdapat dalam penafsiran QS. Ar-Ra'du/13:29 berikut:

الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَىٰ لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ ﴿٢٩﴾

*Orang-orang yang beriman dan beramal saleh, bagi mereka kebahagiaan dan tempat kembali yang baik. (ar-Ra'du/ 13:29).*

Ibnu Katsir dalam tafsirnya menyebutkan beragam pendapat tentang mana ayat *طُوبَىٰ لَهُمْ* dan *وَحُسْنُ مَآبٍ* dan pengulangan tersebut pada hakikatnya memiliki maksud yang sama sebagaimana diungkapkan sendiri oleh Ibnu Katsir. Maka untuk meringkas tafsir ini, Ahmad Syakir menghapus beberapa pendapat yang dianggap sama dengan pendapat lainnya dan menyisakan pendapat-pendapat yang masyhur dan lebih kuat dalam tafsirnya. Berikut penukilan pendapat sahabat maupun tabi'in yang konten maknanya sama dalam menafsirkan satu potongan ayat:

Pertama, menukilkan pendapat Ibnu 'Abbas bahwa yang dimaksud dengan *طُوبَىٰ لَهُمْ* adalah kebaikan untuk mereka. Adapun *وَحُسْنُ مَآبٍ* adalah tempat kembali yang baik yaitu surga.

وقوله: الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَىٰ لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ قَالَ ابْنُ أَبِي طَلْحَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ: فَرَحٌ وَفُرْقَةٌ عَيْنٍ. وَقَالَ عِكْرِمَةُ: نِعَمٌ مَا لَهُمْ. وَقَالَ الضَّحَّاكُ: غِبْطَةٌ لَهُمْ. وَقَالَ إِبْرَاهِيمُ النَّخَعِيُّ: خَيْرٌ لَهُمْ. وَقَالَ قَتَادَةُ: هِيَ كَلِمَةٌ عَرَبِيَّةٌ، يَقُولُ الرَّجُلُ: طُوبَىٰ لَكَ، أَيُّ أَصَبْتَ خَيْرًا. وَقَالَ فِي رِوَايَةٍ: طُوبَىٰ لَهُمْ حُسْنَىٰ لَهُمْ، وَحُسْنُ مَآبٍ أَيُّ مَرَجِعٍ، وَهَذِهِ الْأَقْوَالُ شَيْءٌ وَاحِدٌ، لَا مُنَافَاةَ بَيْنَهُمَا. وَقَالَ سَعِيدُ بْنُ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ طُوبَىٰ لَهُمْ قَالَ: هِيَ أَرْضُ الْجَنَّةِ بِالْحَبَشِيَّةِ <sup>١١٣</sup>

*Ibnu Abu Talhah telah meriwayatkan dari Ibnu Abbas, bahwa makna thûbâ ialah 'gembira dan sejuk hati'. Menurut Ikrimah,*

<sup>113</sup> Abu al-Fida` Ismail ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur`ân al-`Azhîm*, jilid 4, ..., hal.390.

artinya 'alangkah nikmatnya apa yang mereka peroleh'. Menurut ad-Dahhak, artinya 'ungkapan rasa keinginan beroleh kenikmatan seperti mereka'. Menurut Ibrahim an-Nakha'iy, artinya 'kebaikanlah bagi mereka'. Qatadah mengatakan bahwa kata ini merupakan kata dari bahasa Arab. Bila seseorang mengatakan kepada temannya, "Thûbâ Laka" artinya 'engkau telah beroleh kebaikan'. Menurut riwayat lain, ia mengatakan bahwa tuba lahum artinya kebaikanlah bagi mereka. Yakni tempat kembali. Semua pendapat yang telah disebutkan di atas pada prinsipnya sama, tiada pertentangan di antaranya. Sa'id ibnu Jubair telah mengatakan dari Ibnu Abbas sehubungan dengan makna tuba lahum, bahwa tuba adalah nama sebuah taman yang ada di negeri Habsyah.

Kedua, menukilkan pendapat Sa'id ibn Masjuh yang menafsirkan kata tersebut dengan surga namun bedanya dalam riwayat ini surga yang dimaksud adalah surga di India.

وَقَالَ سَعِيدُ بْنُ مَسْجُوحٍ: طُوِيَّ اسْمُ الْجَنَّةِ بِالْهِنْدِيَّةِ<sup>114</sup>

Sa'id ibnu Masju' mengatakan bahwa thûba adalah nama sebuah taman yang terletak di India.

Apabila dianalisa, tafsiran Ibnu Abbas terhadap makna ayat sebenarnya sudah mewakili maksud dari ayat tersebut. Namun karena keluasan ilmu yang dimiliki oleh Ibnu Katsir, maka ia menukilkan beragam pendapat dalam tafsirnya ketika menafsirkan satu kata dalam ayat Al-Qur'an. Musaid Sulaiman ath-Thayyar mengungkapkan bahwa terkadang para mufassir yang ahli dalam suatu bidang ilmu, ketika menafsirkan ayat ingin membahas secara lebih terperinci suatu tema yang berkaitan dengan ayat sesuai dengan keahlian mereka di bidang tersebut.<sup>115</sup> Selain hal ini, barangkali yang menyebabkan luasnya penafsiran tersebut disebabkan juga karena tafsir Ibnu Katsir ini ditulis dari muhadarahnya yang disampaikannya kepada murid-muridnya.

Ketiga, selanjutnya Ibnu Katsir menukilkan riwayat dari Ikrimah yang juga menafsirkan dengan makna surga.

<sup>114</sup> Abu al-Fida` Ismail ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur`ân al-`Azhîm*, jilid 4, ..., hal.390.

<sup>115</sup> Musaid Sulaiman ath-Thayyar, *Anwâ' ath-Tashnîf al-Muta'alliqah bi Tafsîr Al-Qur`an*, ..., hal.41.

وَكَذَا رَوَى السُّدِّيُّ عَنِ عِكْرِمَةَ: طُوبَى لَهُمْ هِيَ الْجَنَّةُ، وَبِهِ قَالَ مُجَاهِدٌ. وَقَالَ الْعَوْفِيُّ  
عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ: لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْجَنَّةَ وَفَرَعَ مِنْهَا، قَالَ: الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ  
طُوبَى لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ وَذَلِكَ حِينَ أَعَجَبْتَهُ<sup>116</sup>.

Hal yang sama telah diriwayatkan oleh as-Suddiy, dari *Ikrimah*, bahwa *tuba lahum* artinya surga (*taman*). Hal yang sama dikatakan oleh *Mujahid*. *Al-Aufiy* telah meriwayatkan dari *Ibnu Abbas*, bahwa setelah Allah menciptakan surga dan telah merampungkannya, Allah berfirman: Orang-orang yang beriman dan beramal saleh, bagi mereka kebahagiaan dan tempat kembali yang baik (QS. Ar-Ra'd/13:29). Demikian itu sebagai ungkapan rasa takjub akan keindahannya.

Keempat, menukilkan pendapat dari *Ibnu Jarir* bahwa yang dimaksud dengan طُوبَى adalah pohon di surga yang tumbuh di depan rumah-rumah setiap ahli surga dengan menukilkan pendapat dari *Abi Hurairah*.

وَقَالَ ابْنُ جَرِيرٍ : حَدَّثَنَا ابْنُ حُمَيْدٍ، حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ عَنْ جَعْفَرٍ، عَنْ شَهْرِ بْنِ حَوْشَبٍ قَالَ: طُوبَى شَجَرَةٌ فِي الْجَنَّةِ، كُلُّ شَجَرِ الْجَنَّةِ مِنْهَا، أَغْصَانُهَا مِنْ وَرَاءِ سُورِ الْجَنَّةِ، وَهَكَذَا رَوَى عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ وَابْنِ عَبَّاسٍ وَمُعِيْثِ بْنِ سَلِيْمَانَ وَأَبِي إِسْحَاقَ السَّبْعِيِّ، وَعَبِيْرٍ وَاحِدٍ مِنَ السَّلَفِ أَنَّ طُوبَى شَجَرَةٌ فِي الْجَنَّةِ فِي كُلِّ دَارٍ مِنْهَا غُصْنٌ مِنْهَا. وَذَكَرَ بَعْضُهُمْ أَنَّ الرَّحْمَنَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى غَرَسَهَا بِيَدِهِ مِنْ حَبَّةٍ لَوْلُؤَةٍ، وَأَمَرَهَا أَنْ تَمْتَدَّ، فَأَمْتَدَّتْ إِلَى حَيْثُ يَشَاءُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى، وَخَرَجَتْ مِنْ أَصْلِهَا يَنَابِيعٌ أَنْهَارِ الْجَنَّةِ مِنْ عَسَلٍ وَخَمْرٍ وَمَاءٍ وَلَبَنٍ.<sup>117</sup>

*Ibnu Jarir* mengatakan, telah menceritakan kepada kami *Ibnu Humaid*, telah menceritakan kepada kami *Ya'qub ibn Ja'far*, dari *Syahr ibn Hausyab* yang mengatakan bahwa *thûbâ* adalah nama sebuah pohon di dalam surga; semua pepohonan surga berasal darinya, ranting-rantingnya berasal dari balik tembok surga. Hal yang sama telah diriwayatkan dari *Abu Hurairah*, *Ibnu Abbas*, *Mugis ibn Summiy*, *Abi Ishaq as-Subai'iy*, dan lain-lainnya dari kalangan ulama *Salaf* yang bukan hanya seorang. Mereka mengatakan bahwa *thûbâ* adalah sebuah pohon di dalam surga, pada tiap-tiap rumah (gedung) surga terdapat ranting yang berasal darinya.

<sup>116</sup> Abu al-Fida` Ismail ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur`ân al-`Azhîm*, jilid 4, ..., hal.390.

<sup>117</sup> Abu al-Fida` Ismail Ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur`ân al-`Azhîm*, jilid 4, ..., hal.390.

Sebagian ulama mengatakan bahwa Tuhan Yang Maha Pemurah, Mahasuci lagi Mahatinggi telah menanamnya sendiri dengan tangan kekuasaan-Nya dari butir mutiara, lalu Allah memerintahkan kepadanya untuk menjalar; maka pohon itu menjalar menurut yang dikehendaki oleh Allah SWT. Dari bawah akarnya memancar sumber air sungai-sungai surga yang berasa madu, khamr, dan air susu.

Kelima, menukilkan pendapat Abdullah ibn Wahb bahwa yang dimaksud dengan طُوبَى adalah pohon di surga dan pakaian dari surga dengan menukilkan pendapat dari Abi Sa'id al-Khudriy.

وَقَدْ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ وَهَبٍ: حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ الْحَارِثِ أَنَّ دَرَّاجًا أَبَا السَّمْحِ حَدَّثَهُ عَنْ أَبِي الْهَيْثَمِ، عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ، مَرْفُوعًا «طُوبَى شَجَرَةٌ فِي الْجَنَّةِ مَسِيرُهُ مِائَةٌ سَنَةٍ، ثِيَابُ أَهْلِ الْجَنَّةِ تَخْرُجُ مِنْ أَكْمَامِهَا».<sup>118</sup>

Abdullah ibn Wahb telah mengatakan bahwa telah menceritakan kepada kami Amr ibnu al-Harits, bahwa Diraj (yakni Abu as-Samah) pernah menceritakan kalimat berikut kepadanya, dari Abu al-Haitsam, dari Abu Sa'id al-Khudriy secara *marfu'*: *Thûbâ adalah sebuah pohon di dalam surga, besarnya sama dengan jarak perjalanan seratus tahun, pakaian-pakaian ahli surga keluar dari kuntum-kuntumnya.*

Pengulangan-pengulangan makna yang hampir serupa ini, akan berdampak pada minimnya minat pembaca tafsir sebagai sarana dalam memahami kalamullah untuk mendapatkan hidayahnya. Bahkan menurut Musaid Sulaiman, pengungkapan beragam bentuk penafsiran terhadap ayat hanya terkesan terlalu memaksakan diri (*takalluf*) yang tidak ada gunanya selain mempanjang penjelasan saja (*takatstsur*).<sup>119</sup>

Setelah menyebutkan lima pendapat tersebut di atas, Ibnu Katsir menyebutkan empat pendapat lagi yang bermakna senada dengan sebelumnya. Seperti menukilkan pendapat dari Imam Ahmad yang menafsirkan bahwa yang dimaksud dengan طُوبَى adalah pohon di surga dengan menukilkan pendapat dari Abi Sa'id al-Khudry.

وَقَالَ الْإِمَامُ أَحْمَدُ: حَدَّثَنَا حَسَنُ بْنُ مُوسَى، سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ هَيْبَةَ، حَدَّثَنَا دَرَّاجُ أَبُو السَّمْحِ أَنَّ أَبَا الْهَيْثَمِ حَدَّثَهُ عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ رَجُلًا قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ: طُوبَى لِمَنْ رَأَى وَأَمَّنَ بِكَ، قَالَ: «طُوبَى لِمَنْ

<sup>118</sup> Abu al-Fida' Ismail ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur`ân al-`Azhîm*, jilid 4, ..., hal.390.

<sup>119</sup> Musaid Sulaiman ath-Thayyar, *Anwâ' ath-Tashnîf al-Muta'alliqah bi Tafsîr Al-Qur`an*, ..., hal.124.

رَأَيْتِي وَأَمَّنَ بِي، وَطُوبَى ثُمَّ طُوبَى ثُمَّ طُوبَى لِمَنْ آمَنَ بِي وَوَمَّ يَرِينِي» قَالَ لَهُ رَجُلٌ: وَمَا طُوبَى؟ قَالَ: «شَجْرَةٌ فِي الْجَنَّةِ مَسِيرَتَهَا مِائَةٌ عَامٍ ثِيَابُ أَهْلِ الْجَنَّةِ تَخْرُجُ مِنْ أَكْمَامِهَا»  
١٢٠.

*Imam Ahmad mengatakan, telah menceritakan kepada kami Hasan ibn Musa, bahwa ia pernah mendengar Abdullah ibn Lahi'ah mengatakan: Telah menceritakan kepada kami Diraj (yakni Abus Samah), bahwa Abu al-Haitsam pernah menceritakan kepadanya, dari Abu Sa'id al-Khudriy, dari Rasulullah SAW, bahwa ada seorang lelaki bertanya, "Wahai Rasulullah, thûbâ (berbahagialah) bagi orang yang melihatmu dan beriman kepadamu." Rasulullah SAW bersabda: Berbahagialah bagi orang yang melihatku dan beriman kepadaku. Berbahagialah, berbahagialah, dan berbahagialah bagi orang yang beriman kepadaku dan tidak melihatku. Lelaki lainnya bertanya kepada Rasulullah SAW, "Apakah yang dimaksud dengan thûbâ (berbahagialah) itu?" Rasulullah SAW menjawab: "Sebuah pohon di dalam surga yang besarnya adalah perjalanan seratus tahun, pakaian ahli surga keluar dari kuntum (bunga)nya."*

Ibnu Katsir juga menukilkan pendapat dari Imam Bukhariy dan Muslim yang menafsirkan maksud dari طُوبَى adalah pohon di surga yang mudah untuk dipanjat dengan menukilkan pendapat dari Sahl ibn Sa'ad.

وَرَوَى الْبُخَارِيُّ وَمُسْلِمٌ جَمِيعًا عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ زَاهَوِيٍّ، عَنْ مُعْبِرَةَ الْمَخْزُومِيَّةِ عَنْ وَهَيْبٍ عَنْ أَبِي حَازِمٍ، عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِنَّ فِي الْجَنَّةِ شَجْرَةً يَسِيرُ الرَّكِيبُ فِي ظِلِّهَا مِائَةَ عَامٍ لَا يَفْطَعُهَا»<sup>١٢١</sup>

*Dari Ishaq ibn Rahawaih, dari Mugirah al-Makhzumi, dari Wuhaib, dari Abu Hazim, dari Sahl ibn Sa'd r.a., bahwa Rasulullah SAW pernah bersabda: "Sesungguhnya di dalam surga itu terdapat sebuah pohon, seorang pengendara berjalan di bawah naungannya selama seratus tahun masih belum melampauinya."*

Selanjutnya Ibnu Katsir menukilkan pendapat dari Nu'man ibn Abi 'Ayyasy yang menyatakan bahwa yang dimaksud dengan طُوبَى adalah pohon di surga yang mudah untuk dipanjat dan cepat berbuah dengan menukilkan pendapat dari Abi Hurairah.

<sup>120</sup> Abu al-Fida` Ismail ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur`ân al-`Azhîm*, jilid 4, ..., hal.391.

<sup>121</sup> Abu al-Fida` Ismail ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur`ân al-`Azhîm*, jilid 4, ..., hal.391.

قَالَ فَحَدَّثْتُ بِهِ النُّعْمَانَ بْنَ أَبِي عَيَّاشٍ الزُّرْقِيَّ، فَقَالَ: حَدَّثَنِي أَبُو سَعِيدٍ الْخُدْرِيُّ  
عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِنَّ فِي الْجَنَّةِ شَجْرَةً يَسِيرُ الرَّكَّابُ الْجَوَادُ  
الْمُضْمَرِ السَّرِيعِ مِائَةَ عَامٍ مَا يَنْقَطِعُهَا» .<sup>122</sup>

*Abu Hazim mengatakan bahwa menceritakan hadis ini kepada an-Nu'man ibn 'Ayyasy az-Zurqiy. Ia berkata: "Telah menceritakan kepadaku Abu Sa'id al-Khudriy, dari Nabi SAW yang bersabda: "Sesungguhnya di dalam surga terdapat sebuah pohon, seorang pengendara kuda pacuan yang kencang larinya memacu kudanya selama seratus tahun, ia masih belum dapat melampauinya."*

Terakhir, Ibnu Katsir menukilkan pendapat Qatadah yang menukilkan riwayat dari Imam al-Bukhariy bahwa yang dimaksud dengan *طُوبَى* adalah pohon di surga dengan menukilkan pendapat dari Abi Hurairah. Begitulah selanjutnya mengulang penukilan-penukilan pendapat dan riwayat senada dalam menafsirkan satu potongan ayat.

Contoh-contoh sebelumnya menggambarkan pengulangan pendapat shahabat dimana pendapat tersebut dalam satu redaksi yang hampir sama dalam menjelaskan makna dari potongan ayat maka untuk menyingkat tafsir Ibnu Katsir ini Ahmad Syakir menghapus pengulangan-pengulangan pendapat tersebut agar pembaca lebih mudah dalam memahami tafsir Ibnu Katsir karena maksud dari ayat sudah dipahami dengan penjelasan satu riwayat yang mewakili riwayat lain yang bernada sama.

(8) Ahmad Syakir menghapus riwayat-riwayat israiliyat dan riwayat-riwayat yang serupa dalam tafsirnya. Menurut Ahmad Syakir, Ibnu Katsir sendiri mencela riwayat-riwayat tersebut pada beberapa tempat dalam tafsirnya, menjelaskan kekeliruan dan bahayanya, memperingatkan para ulama untuk menjauhkan diri dari riwayat dan perawinya. Bahkan meletakkan garis pembatas antara dirinya dengan masalah israiliyat, akan tetapi Ibnu Katsir tidak konsisten dalam tafsirnya dan masih menukilkan riwayat-riwayat tersebut dalam tafsirnya dengan menempatkannya pada penggalan-penggalan tafsirnya. Maka inilah faktor yang menjadikan Ahmad Syakir menghapus semua riwayat-riwayat tersebut.<sup>123</sup>

Sebagai contoh dalam hal ini peneliti nukilkan dari penafsiran QS. Al-Baqarah/2:35. Ibnu Katsir dalam tafsiran ayat ini menyebutkan riwayat dari Ahli Kitab tentang kapan waktu diciptakannya Hawa istri Adam AS. Allah befirman:

<sup>122</sup> Abu al-Fida` Ismail ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur`ân al-`Azhîm*, jilid 4, ..., hal.391.

<sup>123</sup> Ahmad Muhammad Syakir, *'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr*, jilid ke-1, ..., hal. 11.

وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ ﴿٣٥﴾

*Dan Kami berfirman: "Hai Adam, diamilah oleh kamu dan isterimu surga ini, dan makanlah makanan-makanannya yang banyak lagi baik dimana saja yang kamu sukai, dan janganlah kamu dekati pohon ini, yang menyebabkan kamu termasuk orang-orang yang zalim. (al-Baqarah /2:35)*

Ibnu Katsir menyebutkan riwayat isra'iliyat berikut dalam menafsirkan ayat ini akan tetapi riwayat tersebut dihapus karena untuk mewujudkan konsistensi Ibnu Katsir dalam menafsirkan ayat. Selain itu riwayat yang dinukilkan bukanlah info yang penting untuk dipahami. Sebagaimana dalam contoh berikut:

وَسِيَاقُ الْآيَةِ يَفْتَضِي أَنَّ حَوَاءَ خُلِقَتْ قَبْلَ دُخُولِ آدَمَ الْجَنَّةَ وَقَدْ صَرَّحَ بِذَلِكَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ حَيْثُ قَالَ: لَمَّا فَرَعَ اللَّهُ مِنْ مُعَاتِبَةِ إِبْلِيسَ أَقْبَلَ عَلَى آدَمَ وَقَدْ عَلَّمَهُ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا فَقَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئُهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ إِلَى قَوْلِهِ: إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ قَالَ: ثُمَّ أَلْقَيْتِ السَّنَةَ عَلَى آدَمَ فِيمَا بَلَعْنَا عَنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ أَهْلِ التَّوْرَةِ وَغَيْرِهِمْ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ وَغَيْرِهِ، ثُمَّ أَخَذَ ضِلْعًا مِنْ أَضْلَاعِهِ مِنْ شِقِّهِ الْأَيْسَرِ وَلَاَمَ مَكَانَهُ لَحْمًا، وَآدَمُ نَائِمٌ لَمْ يَهْبَبْ مِنْ نَوْمِهِ حَتَّى خَلَقَ اللَّهُ مِنْ ضِلْعِهِ تِلْكَ زَوْجَتَهُ حَوَاءَ فَسَوَّاهَا امْرَأَةً لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا، فَلَمَّا كُشِفَ عَنْهُ السَّنَةُ وَهَبَّ مِنْ نَوْمِهِ رَأَاهَا إِلَى جَنْبِهِ فَقَالَ، فِيمَا يَرْعُمُونَ وَاللَّهُ أَعْلَمُ: «لحمي ودمي وزوجتي» فَسَكَنَ إِلَيْهَا، فَلَمَّا رَوَّجَهُ اللَّهُ وَجَعَلَ لَهُ سَكَنًا مِنْ نَفْسِهِ قَالَ لَهُ قَبِيلًا: يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ. وَيُقَالُ إِنَّ خَلْقَ حَوَاءَ كَانَ بَعْدَ دُخُولِ الْجَنَّةِ كَمَا قَالَ السُّدِّيُّ فِي خَبَرٍ ذَكَرَهُ عَنْ أَبِي مَالِكٍ وَعَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ وَعَنْ مَرْثَةَ وَعَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ وَعَنْ نَاسٍ مِنَ الصَّحَابَةِ: أُخْرِجَ إِبْلِيسُ مِنَ الْجَنَّةِ وَأُسْكِنَ آدَمُ الْجَنَّةَ فَكَانَ يَمْشِي فِيهَا وَحَشًا لَيْسَ لَهُ زَوْجٌ يَسْكُنُ إِلَيْهِ فَنَامَ نَوْمَةً فَاسْتَيْقَظَ وَعِنْدَ رَأْسِهِ امْرَأَةٌ قَاعِدَةٌ خَلَقَهَا اللَّهُ مِنْ ضِلْعِهِ، فَسَأَلَهَا: مَا أَنْتِ؟ قَالَتْ: امْرَأَةٌ، قَالَ: وَلِمَ خُلِقْتِ؟ قَالَتْ: لِيَسْكُنَ إِلَيَّ. قَالَتْ لَهُ الْمَلَائِكَةُ يَنْظُرُونَ مَا بَلَعَ

مِنْ عِلْمِهِ: مَا اسْمُهَا يَا آدَمُ، قَالَ: حَوَاءُ، قَالُوا: وَلَمْ سَمَّيْتَ حَوَاءً؟ قَالَ: لَأَنهَا خُلِقَتْ مِنْ شَيْءٍ حَيٍّ. قَالَ اللَّهُ: يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا. ١٢٤

*Konteks ayat menunjukkan bahwa Siti Hawa diciptakan sebelum Adam memasuki surga, hal ini telah dijelaskan oleh Muhammad ibn Ishaq dalam keterangannya: Ketika Allah telah selesai dari urusan-Nya mencaci iblis, lalu Allah kembali kepada Adam yang telah Dia ajari semua nama-nama itu, kemudian berfirman, "Hai Adam, sebutkanlah nama benda-benda itu," sampai dengan firman-Nya, "Sesungguhnya Engkau Maha Mengetahui lagi Mahabijaksana". Muhammad ibnu Ishaq melanjutkan kisahnya, "Setelah itu ditimpakan rasa kantuk kepada Adam. Cerita ini menurut keterangan yang sampai kepada kami dari kaum ahli kitab yang mempunyai kitab Taurat, juga dari kalangan ahli ilmu selain mereka yaitu dari Ibnu Abbas dan lain-lainnya. Kemudian Allah mengambil salah satu dari tulang iga sebelah kirinya dan menambal tempatnya dengan daging, sedangkan Adam masih tetap dalam keadaan tidur, belurn terbangun. Lalu Allah menjadikan tulang iganya itu istrinya —yaitu Siti Hawa berupa seorang wanita yang sempurna agar Adam merasa tenang hidup dengannya. Ketika tidur dicabut darinya dan Adam terbangun, ia melihat Siti Hawa telah berada di sampingnya, lalu ia berkata —menurut apa yang mereka duga, tetapi Allah-lah Yang lebih mengetahui kebenarannya—, "Oh dagingku, darahku, dan istriku," lalu Adam merasa tenang dan tenteram bersamanya. Setelah Allah mengawinkannya dan menjadikan rasa tenang dan tenteram dalam diri Adam, maka Allah berfirman kepadanya secara langsung: "Hai Adam, diamilah oleh kamu dan istrimu surga ini, dan makanlah makanannya yang banyak lagi balk di mana saja yang kamu sukai, dan janganlah kamu dekati pohon ini yang menyebabkan kamu termasuk orang-orang yang zalim." Menurut pendapat lain, penciptaan Siti Hawa terjadi sesudah Adam masuk surga, seperti yang dikatakan oleh as-Suddiy dalam salah satu riwayat dari Abi Malik dan dari Abu Saleh, dari Ibnu Abbas, juga dari Murrah, dari Ibnu Mas'ud serta dari sejumlah sahabat. Disebutkan, setelah iblis diusir dari surga dan Adam ditempatkan di dalam surga, maka Adam berjalan di dalam surga dengan perasaan kesepian karena tiada teman hidup yang membuat dia merasa tenang dan tenteram*

<sup>124</sup> Abu al-Fida` Ismail ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur`ân al-'Azhîm*, jilid ke-1, ..., hal.



dengannya. Kemudian Adam tidur sejenak. Setelah terbangun, ternyata di dekat kepalanya terdapat seorang wanita yang sedang duduk. Allah-lah yang telah menciptakannya dari tulang iga Adam. Lalu Adam bertanya kepadanya, "Siapakah kamu ini?" Hawa menjawab, "Seorang wanita." Adam bertanya, "Mengapa engkau diciptakan?" Hawa menjawab, "Agar kamu merasa tenang dan tenteram bersamaku." Para malaikat bertanya kepada Adam se-raya menguji pengetahuan yang dicapai oleh Adam, "Siapakah namanya hai Adam?" Adam menjawab, "Dia bernama Hawa." Mereka bertanya lagi, "Mengapa dinamakan Hawa?" Adam menjawab, "Sesungguhnya dia dijadikan dari sesuatu yang hidup." Allah SWT berfirman: "Hai Adam, diamlah olehmu dan istrimu surga ini, dan makanlah makanan-makanannya yang banyak lagi baik di mana saja yang kamu sukai."

(9) Ahmad Syakir menghapus naskah Ibnu Katsir yang berisi pembahasan yang terlalu panjang dalam permasalahan fikih, perbedaan masalah bahasa dan lafazh yang tidak ada hubungannya dengan tafsir secara konten. Namun jika mengharuskan penyebutannya maka tetap disebutkan untuk menjelaskan maksud ayat atau menguatkan makna yang rajih dan terpilih dalam penafsiran.

Contoh penghapusan penjelasan Ibnu Katsir yang dianggap tidak ada hubungannya secara signifikan dengan maksud ayat. Seperti dalam tafsir QS. Al-Maidah/5:1, Ibnu Katsir membahas tentang maksud dari lafazh *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا* dalam tafsirnya Ibnu Katsir menyampaikan maksud dari ungkapan tersebut dengan beragam riwayat para shahabat sementara maksud yang disampaikan bernada serupa. Maka untuk mempersingkat tafsir tersebut agar lebih mudah dipahami oleh pembaca, Ahmad Syakir menghapus beberapa riwayat yang dianggap serupa penjelasannya dan telah tersampaikan maksudnya pada penjelasan ayat-ayat lain dengan riwayat yang lebih kuat. Seperti riwayat yang dinukilkan Ibnu Katsir dari Ibnu Abi Hatim berikut:

قَالَ ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ: حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا نُعَيْمُ بْنُ حَمَادٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ، حَدَّثَنَا مِسْعَرٌ، حَدَّثَنِي مَعْنٌ وَعَوْفٌ، أَوْ أَحَدِهِمَا، أَنَّ رَجُلًا أَتَى عَبْدَ اللَّهِ بْنَ مَسْعُودٍ، فَقَالَ: اعْهَدْ إِلَيَّ، فَقَالَ: إِذَا سَمِعْتَ اللَّهَ يَقُولُ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا فَأَزْعِمَهَا سَمْعَكَ، فَإِنَّهُ خَيْرٌ يَأْمُرُ بِهِ أَوْ شَرٌّ يَنْهَى عَنْهُ. ١٢٥

<sup>125</sup> Abu al-Fida` Ismail ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur`ân al-`Azhîm*, jilid ٣, ..., hal. 4.

*Ibnu Abi Hatim mengatakan: “Telah menceritakan kepada kami Nu’aim ibn Hammad, menceritakan kepada kami Abdullah ibn al-Mubarak, telah menceritakan kepada kami Mis’ar, telah menceritakan kepadaku Ma’nun dan Aufun atau salah satu dari mereka, bahwa seorang laki-laki mendatangi Abdullah ibn Mas’ud seraya berkata: “Berjanjilah kepadaku. Lalu ia melanjutkan: “Jika kamu mendengar firman Allah Wahai orang-orang yang beriman, maka fokuskanlah pendengaranmu, karena dalam seruan itu ada kebaikan yang diperintahkan atau keburukan yang dilarang.”*

Selanjutnya Ahmad Syakir menghapus riwayat-riwayat yang dinukilkan oleh Ibnu Katsir dari az-Zuhriy, Ikrimah, A’mash dan yang lainnya yang masih tersisa dalam tafsir Ibnu Katsir karena menjelaskan makna dari satu potongan ayat yang sama. Sebagaimana dalam contoh berikut:

Pertama, menjelaskan maksud *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا* sebagai panggilan untuk orang beriman agar melaksanakan apa yang diperintahkan kepada mereka dan Nabi bersama mereka, seperti riwayat berikut:

وَقَالَ: حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ إِبْرَاهِيمَ دُحَيْمٍ، حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ، حَدَّثَنَا الْأَوْزَاعِيُّ عَنِ الزُّهْرِيِّ، قَالَ: إِذَا قَالَ اللَّهُ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا افْعَلُوا، فَالِنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْهُمْ،<sup>126</sup>

*Ibnu Abi Hatim mengatakan, telah menceritakan kepada kami Ali ibn al-Husain, telah menceritakan kepada kami Abdur Rahman ibn Ibrahim Dahim, telah menceritakan kepada kami al-Walid, telah menceritakan kepada kami al-Auza’iy, dari az-Zuhriy yang mengatakan, "Apabila Allah Swt. berfirman: 'Hai orang-orang yang beriman.' Maka kerjakanlah oleh kalian, dan Nabi SAW termasuk di antara salah seorang dari mereka."*

Kedua, menjelaskan maksud *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا* dengan menjelaskan perbedaannya cara panggilan terhadap orang mukmin dalam Al-Qur`an, adapun dalam Taurat dengan cara “wahai orang-orang yang miskin”. Seperti contoh berikut:

وَحَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ سِنَانَ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُبَيْدٍ، حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ عَنْ خَيْثَمَةَ قَالَ: كُلُّ شَيْءٍ فِي الْقُرْآنِ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا فَهُوَ فِي التَّوْرَةِ يَا أَيُّهَا الْمَسَاكِينُ.<sup>127</sup>

*Telah menceritakan kepada kami Ahmad ibn Sinan, telah menceritakan kepada kami Muhammad ibn Ubaid, telah menceritakan kepada kami al-A’masy, dari Khaitsamah yang mengatakan bahwa*

<sup>126</sup> Abu al-Fida` Ismail ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur`ân al-‘Azhîm*, jilid 3, ..., hal. 6.

<sup>127</sup> Abu al-Fida` Ismail ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur`ân al-‘Azhîm*, jilid 3, ..., hal. 6.

*semua ayat di dalam Al-Qur`an yang dimulai dengan firman-Nya: "Hai orang-orang yang beriman. Maka ungkapan ini di dalam kitab Taurat berbunyi seperti berikut, "Hai orang-orang miskin."*

Ketiga, menjelaskan maksud *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا* dengan menukilkan sebuah riwayat yang menceritakan bahwa panggilan itu merupakan panggilan teguran untuk sahabat Nabi kecuali Ali ibn Abi Thalib. Ibnu Katsir menukilkan riwayat ini sembari menjelaskan kedudukan hadis tersebut palsu. Seperti contoh berikut:

فَأَمَّا مَا رَوَاهُ عَنْ زَيْدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ الصَّائِغِ الْبَغْدَادِيِّ، حَدَّثَنَا مُعَاوِيَةُ يَعْنِي ابْنَ هِشَامٍ، عَنْ عَيْسَى بْنِ رَاشِدٍ، عَنْ عَلِيٍّ بْنِ بَدِيمَةَ، عَنْ عِكْرِمَةَ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: مَا فِي الْقُرْآنِ آيَةٌ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِلَّا أَنْ عَلِيًّا سَيِّدُهَا وَشَرِيْفُهَا وَأَمِيرُهَا، وَمَا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَحَدٌ إِلَّا قَدْ عُوتِبَ فِي الْقُرْآنِ إِلَّا عَلِيٌّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ، فَإِنَّهُ لَمْ يُعَاتَبْ فِي شَيْءٍ مِنْهُ، فَهُوَ أَثَرٌ غَرِيبٌ، وَلَفْظُهُ فِيهِ نَكَارَةٌ، وَفِي إِسْنَادِهِ نَظَرٌ. وَقَالَ الْبُخَارِيُّ: عَيْسَى بْنُ رَاشِدٍ هَذَا مَجْهُولٌ، وَخَبْرُهُ مُنْكَرٌ، قُلْتُ: وَعَلِيٌّ بْنُ بَدِيمَةَ وَإِنْ كَانَ ثِقَةً إِلَّا أَنَّهُ شَيْعِيٌّ غَالٍ، وَخَبْرُهُ فِي مِثْلِ هَذَا فِيهِ تَهْمَةٌ فَلَا يُقْبَلُ، وَقَوْلُهُ: فَلَمْ يَبْقَ أَحَدٌ مِنَ الصَّحَابَةِ إِلَّا عُوتِبَ فِي الْقُرْآنِ إِلَّا عَلِيًّا، إِنَّمَا يُشِيرُ بِهِ إِلَى الْآيَةِ الْأَمْرَةِ بِالصَّدَقَةِ بَيْنَ يَدَيِ النَّجْوَى، فَإِنَّهُ قَدْ ذَكَرَ غَيْرَ وَاحِدٍ أَنَّهُ لَمْ يَعْمَلْ بِهَا أَحَدٌ إِلَّا عَلِيٌّ، وَنَزَلَ قَوْلُهُ أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ بَحْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذَا لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ [المجادلة: ١٣] الآية، وَفِي كَوْنِ هَذَا عِتَابًا نَظَرٌ، فَإِنَّهُ قَدْ قِيلَ: إِنَّ الْأَمْرَ كَانَ نَدْبًا لَا إِجْبَابًا، ثُمَّ قَدْ نُسِخَ ذَلِكَ عَنْهُمْ قَبْلَ الْفِعْلِ، فَلَمْ يَصْدُرْ مِنْ أَحَدٍ مِنْهُمْ خِلَافُهُ، وَقَوْلُهُ عَنْ عَلِيٍّ إِنَّهُ لَمْ يُعَاتَبْ فِي شَيْءٍ مِنَ الْقُرْآنِ فِيهِ نَظَرٌ أَيْضًا، فَإِنَّ الْآيَةَ الَّتِي فِي الْأَنْفَالِ الَّتِي فِيهَا الْمُعَاتَبَةُ عَلَى أَخَذِ الْفِدَاءِ، عَمَّتْ جَمِيعَ مَنْ أَسَارَ بِأَخْذِهِ وَلَمْ يَسَلِّمْ مِنْهَا إِلَّا عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فَعُلِمَ بِهَذَا وَمَا تَقَدَّمَ ضَعْفُ هَذَا الْأَثَرِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.<sup>١٢٨</sup>

*Mengenai hadis yang diriwayatkan melalui Zaid ibn Ismail as-Sha'ig al-Bagdadiy, telah menceritakan kepada kami Mu'awiyah (yakni Ibnu Hisyam), dari Isa ibn Rasyid, dari Ali ibn Bazimah, dari Ikrimah, dari Ibnu Abbas yang mengatakan bahwa di dalam Al-Qur`an tiada suatu ayat pun yang dimulai dengan firman-Nya: "Hai orang-orang*

<sup>128</sup> Abu al-Fida` Ismail ibn Katsir, *Tafsir Al-Qur`an al-`Azhim*, jilid 3, ..., hal. 6.

yang beriman...” melainkan Ali adalah penghulunya, orang yang paling terhormat, dan pemimpinya; karena para sahabat Nabi pernah ditegur oleh Al-Qur`an, kecuali Ali ibn Abi Thalib. Sesungguhnya dia tidak pernah ditegur dalam suatu ayat pun dari Al-Qur`an. *Atsâr* ini kedudukannya *gharîb*, lafaznya tidak dapat diterima, dan di dalam sanadnya ada hal yang masih perlu dipertimbangkan. Sehubungan dengan *atsâr* ini Imam Bukhari mengatakan bahwa Isa ibn Rasyid yang ada dalam sanadnya adalah orang yang tidak dikenal dan hadisnya ditolak. Menurut kami, dapat dikatakan pula bahwa Ali ibn Bazimah sekalipun orangnya dinilai *tsiqah*, tetapi dia adalah orang *Syi'ah* yang ekstrem, dan hadisnya dalam masalah yang semisal dengan hal ini dicurigai, karena itu tidak dapat diterima. Lafaz *atsâr* (yang dikemukakan oleh Ibnu Abbas) yang mengatakan, "Tidak ada seorang sahabat pun melainkan pernah ditegur oleh Al-Qur'an, kecuali Ali." Sesungguhnya lafaz ini mengisyaratkan kepada pengertian suatu ayat yang memerintahkan bersedekah sebelum berbicara dengan Rasulullah SAW. Karena banyak ulama yang bukan hanya seorang saja menyebutkan bahwa tidak ada seorang sahabat pun yang tidak mengamalkannya kecuali Ali. Ayat yang dimaksud ialah firman-Nya: "Apakah kalian takut akan (menjadi miskin) karena kalian memberikan sedekah sebelum pembicaraan dengan Rasul? Maka jika kalian tiada memperbuatnya, dan Allah telah memberi tobat kepada kalian." (QS. Al-Mujadilah/581:3), hingga akhir ayat. Penilaian makna ayat ini sebagai teguran masih perlu dipertimbangkan, mengingat ada suatu pendapat yang mengatakan bahwa perintah dalam ayat ini menunjukkan makna *sunnah*, bukan *wajib*. Lagi pula hal tersebut telah di-*mansûkh* sebelum mereka melakukannya, dan hal ini tidak ada seorang pun dari mereka yang berpendapat berbeda.

Ungkapan *atsâr* yang mengatakan, "Bahwasanya Ali belum pernah ditegur oleh suatu ayat pun dari Al-Qur`an," masih perlu dipertimbangkan pula. Karena sesungguhnya ayat yang ada di dalam surat al-Anfal yang mengandung makna teguran terhadap sikap menerima tebusan (tawanan Perang Badar) mencakup semua orang yang setuju dengan penerimaan tebusan. Dalam masalah ini tidak ada seorang sahabat pun yang luput dari teguran ayat tersebut kecuali Umar ibn al-Khattab r.a. Maka dari keterangan di atas dapat disimpulkan lemahnya *atsâr* tersebut."

Setelah menyebutkan riwayat-riwayat tersebut, masih ada dua riwayat lagi yang disebutkan oleh Ibnu Katsir dalam tafsirnya dalam memaknai potongan ayat *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا* yaitu riwayat yang

menyebutkan bahwa momen Rasulullah SAW mengirimkan surat kepada Amru ibn Hazam untuk memenuhi janjinya dan mengulangi penyebutan riwayat tersebut dengan versi matan yang sedikit berbeda dari sebelumnya. Seperti dalam contoh berikut:

وَقَالَ ابْنُ جَرِيرٍ : حَدَّثَنِي الْمُثَنَّى، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ صَالِحٍ، حَدَّثَنَا اللَّيْثُ، حَدَّثَنِي يُونُسُ قَالَ: قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ: قَرَأْتُ كِتَابَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الَّذِي كَتَبَ لِعَمْرٍو بْنِ حَزِيمٍ حِينَ بَعَثَهُ إِلَى بَجْرَانَ، وَكَانَ الْكِتَابُ عِنْدَ أَبِي بَكْرٍ بْنِ حَزِيمٍ فِيهِ «هَذَا بَيَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوفُوا بِالْعُقُودِ فَكَتَبَ الْآيَاتِ مِنْهَا حَتَّى بَلَغَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ [المائدة: ٤]»<sup>129</sup>

*Ibnu Jarir mengatakan, telah menceritakan kepadaku al-Mutsanna, telah menceritakan kepada kami Abdullah ibn Saleh, telah menceritakan kepada kami al-Laits, telah menceritakan kepadaku Yunus yang mengatakan, "Muhammad ibn Muslim pernah menceritakan bahwa dia pernah membaca surat Rasulullah SAW yang ditujukan kepada 'Amr ibn Hazm (amil Najran). Surat tersebut disampaikan oleh Abu Bakar ibn Hazm. Di dalamnya termaktub bahwa surat ini adalah penjelasan dari Allah dan Rasul-Nya: 'Hai orang-orang yang beriman, penuhilah aqad-aqad itu' (QS. Al-Maidah/5:1). hingga beberapa ayat berikutnya sampai kepada firman-Nya: "sesungguhnya Allah amat cepat hisabnya." (QS. Al-Maidah/5:4)"*

Menganalisa dari konten riwayat-riwayat sebelumnya yang dinukilkan oleh Ibnu Katsir, peneliti menyimpulkan bahwa alasan Ahmad Syakir sangat tepat menghapus riwayat tersebut dalam tafsir Ibnu Katsir karena secara kandungan tidak terlalu *urgen* untuk dijelaskan dalam tafsir.

Adapun contoh pembahasan masalah fikih yang tidak dihapus oleh Ahmad Syakir karena dinilai penjelasan fiqih ini dibutuhkan untuk menentukan pendapat yang *rajih*. Ahmad Syakir menghapus sedikit saja dari penjelasan Ibnu Katsir serta menukil dalam 'Umdat at-Tafsîr perbedaan tersebut dalam meringkas tafsirnya. Seperti dalam menafsirkan QS. Al-Maidah/5:38 berikut.

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ  
حَكِيمٌ

*Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka*

<sup>129</sup> Abu al-Fida` Ismail ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur`ân al-`Azhîm*, jilid 3, ..., hal. 7.

*kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. (al-Maidah/5:38).*

Dalam ayat ini terjadi perbedaan pendapat ulama dalam menafsirkan kadar potong tangan bagi sang pencuri, maka dalam tafsir Ibnu Katsir ini dijelaskan secara detail tentang perbedaan tersebut. Untuk meringkas penafsiran Ibnu Katsir, maka Ahmad Syakir menghapus sedikit penjelasan saja agar para pembaca memahami dengan mudah maksud dari ayat tersebut. Diantaranya menghapus rawi dan histori penukilan, sementara penjelasannya tetap utuh, seperti contoh berikut:

يَقُولُ تَعَالَى حَاكِمًا وَأَمْرًا بَقَطْعِ يَدِ السَّارِقِ وَالسَّارِقَةِ، وَرَوَى الثَّوْرِيُّ عَنْ جَابِرِ بْنِ  
يَزِيدَ الْجُعْفِيِّ، عَنْ عَامِرِ بْنِ شَرَّاحِيلَ الشَّعْبِيِّ<sup>130</sup>

*Allah SWT berfirman, memutuskan dan memerintahkan agar tangan pencuri laki-laki dan pencuri perempuan dipotong. ats-Tsauriy meriwayatkan dari Jabir ibn Yazid al-Ju'fiy, dari Amir ibn Syarah asy-Sya'biy.*

Adapun contoh perbedaan pendapat ulama dalam masalah hukum yang tidak dihapus oleh Ahmad Syakir dengan tujuan untuk menjelaskan perbedaan dari setiap pendapat ulama tersebut dan urgensi dari suatu hukum sebagai berikut:

Pertama, penukilan riwayat dari Ibnu Mas'ud yang membaca ayat dengan *qirâ'ah syadzah* dijelaskan bahwa “para pencuri pria dan wanita potonglah kedua bagian kanan mereka.” Ibnu Katsir menjelaskan bahwa pensyariatan pemotongan bukanlah seperti yang dimaksudkan dan diambil dari dalil lain bukan dengan dalil yang dinukilkan oleh Ibnu Mas'ud tersebut. Kemudian Ibnu Katsir menukilkan perbedaan pendapat ulama tentang kadar pemotongan tangan dan kadar barang yang dicuri.

Pendapat pertama yang dinukilkan oleh Ibnu Katsir adalah pendapat azh-Zhahiri yang menyatakan bahwa yang dipotong dari pencuri adalah tangan kanan mereka. Sebagaimana dalam riwayat berikut:

أَنَّ ابْنَ مَسْعُودٍ كَانَ يَقْرَأُهَا «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْمَانَهُمَا» وَهَذِهِ قِرَاءَةٌ شاذَّةٌ،  
وَإِنْ كَانَ الْحُكْمُ عِنْدَ جَمِيعِ الْعُلَمَاءِ مُوَافِقًا لَهَا لَا يَهْمُ، بَلْ هُوَ مُسْتَفَادٌ مِنْ دَلِيلٍ آخَرَ،  
وَقَدْ كَانَ الْقَطْعُ مَعْمُولًا بِهِ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، فَفُرِّقَ فِي الْإِسْلَامِ، وَزِيدَتْ شُرُوطُ أُخْرَى كَمَا

<sup>130</sup> Ahmad Muhammad Syakir, *'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr*, jilid 1, hal. 593. Penyebutan rawi dari ats-Tsauriy dari Jabir ibn Yazid al-Ju'fiy dari 'Amir ibn Syarahil asy-Sya'biy dihapus oleh Ahmad Muhammad Syakir.

سَدَّكَرُهُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى، كَمَا كَانَتْ الْقِسَامَةُ وَالْدِّيَةُ وَالْقِرَاضُ وَعَیْرُ ذَلِكَ مِنْ الْأَشْيَاءِ الَّتِي وَرَدَ الشَّرْحُ بِتَفْرِيرِهَا عَلَى مَا كَانَتْ عَلَيْهِ وَزِيَادَاتُ هِيَ مِنْ تَمَامِ الْمَصَالِحِ وَيُقَالُ: إِنْ أَوَّلَ مَنْ قَطَعَ الْأَيْدِي فِي الْجَاهِلِيَّةِ قُرَيْشٌ، فَطَعُوا رَجُلًا يُقَالُ لَهُ: دُوَيْكُ مَوْلَى لِبْنِي مُلَيْحِ بْنِ عَمْرِو بْنِ خُرَاعَةَ، كَانَ قَدْ سَرَقَ كَنْزَ الْكَعْبَةِ، وَيُقَالُ: سَرَقَهُ قَوْمٌ فَوَضَعُوهُ عِنْدَهُ، وَقَدْ ذَهَبَ بَعْضُ الْمُفْعَمَاءِ مِنْ أَهْلِ الظَّاهِرِ إِلَى أَنَّهُ مَتَى سَرَقَ السَّارِقُ شَيْئًا قُطِعَتْ يَدُهُ بِهِ، سَوَاءً كَانَ قَلِيلًا أَوْ كَثِيرًا لِعُمُومِ هَذِهِ الْآيَةِ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا فَلَمْ يَعْتَبِرُوا نَصَابًا وَلَا حِرْزًا، بَلْ أَخَذُوا بِمُجَرَّدِ السَّرِقَةِ.<sup>131</sup>

*Ibnu Mas'ud di masa lalu membaca ayat ini dengan bacaan berikut: "Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan kanan keduanya." Tetapi qirâ'ah ini dinilai syazzah (asing), sekalipun hukumnya menurut semua ulama sesuai dengan makna bacaan tersebut: tetapi bukan karena atas dalil bacaan itu, karena sesungguhnya dalil (memotong tangan kanan) diambil dari yang lain Dahulu di masa Jahiliah hukum potong tangan ini berlaku, kemudian disetujui oleh Islam dan ditambahkan kepadanya syarat-syarat lain, seperti yang akan kami sebutkan. Perihalnya sama dengan qisâmah, diat, qirad, dan lain-lainnya yang syariat datang dengan menyetujuinya sesuai dengan apa adanya disertai dengan beberapa tambahan demi menyempurnakan kemaslahatan. Menurut suatu pendapat, orang yang mula-mula mengadakan hukum potong tangan pada masa Jahiliah adalah kabilah Quraisy. Mereka memotong tangan seorang lelaki yang dikenal dengan nama Duwaik maula Bani Mulaih Ibnu Amr, dari Khuza'ah, karena mencuri harta perbendaharaan Ka'bah. Menurut pendapat lain, yang mencurinya adalah suatu kaum, kemudian mereka meletakkan hasil curiannya di rumah Duwaik. Sebagian kalangan ulama fiqih dari mazhab Zhahiriyy mengatakan, "Apabila seseorang mencuri sesuatu, maka tangannya harus dipotong, tanpa memandang apakah yang dicurinya itu sedikit ataupun banyak," karena berdasarkan kepada keumuman makna yang dikandung oleh firman-Nya: "Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya." Mereka*

<sup>131</sup> Ahmad Muhammad Syakir, 'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr, jilid 1, ..., hal. 594.

*tidak mempertimbangkan adanya nisab dan tidak pula tempat penyimpanan barang yang dicuri, bahkan mereka hanya memandang dari delik pencuriannya saja.”*

Ahmad Syakir menghapus pendapat lain yang dinukilkan dari Ibnu Jarir dari hadis Ibnu ‘Abbas tentang makna ayat keumuman pemotongan tangan. Kemudian Ahmad Syakir menukilkan riwayat yang *shâhîh* dari al-Bukhariy dan Muslim yang menyebutkan bahwa batasan pemotongan yang dimaksud adalah pemotongan tangan setiap kali pencurian, bukan sekaligus dipotong keduanya.

وَمَسَّكُوا بِمَا نَبَتْ فِي الصَّحِيحَيْنِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ «لَعَنَ اللَّهُ السَّارِقَ يَسْرِقُ الْبَيْضَةَ فَتُقَطَّعُ يَدُهُ، وَيَسْرِقُ الْحَبْلَ فَتُقَطَّعُ يَدُهُ»<sup>132</sup>

*Mereka berpegang kepada sebuah hadis yang disebutkan di dalam kitab Shahîhain melalui sahabat Abu Hurairah, bahwa Rasulullah SAW telah bersabda: “Semoga Allah melaknat pencuri; yang mencuri telur, maka tangannya dipotong; dan mencuri tali, maka tangannya dipotong.”*

Ahmad Syakir selanjutnya menukilkan pendapat jumhur yang lebih menjelaskan secara rinci kadar tangan yang dipotong disesuaikan dengan kadar pencurian.<sup>133</sup> Penjelasan fiqih ini tidak

<sup>132</sup> Ahmad Muhammad Syakir, ‘Umdat at-Tafsîr ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr, jilid 1, ..., hal. 594.

<sup>133</sup> Ahmad Muhammad Syakir, ‘Umdat at-Tafsîr ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr, jilid 1, ..., hal. 594 – 597.

Berikut ringkasan pendapat jumhur yang dinukilkan Ahmad Muhammad Syakir dari tafsir Ibnu Katsir dalam menjelaskan surat al-Maidah ayat 38.

Jumhur ulama mempertimbangkan adanya nisab dalam kasus pencurian, sekalipun mengenai kadarnya masih diperselisihkan di kalangan mereka. Masing-masing dari mazhab yang empat mempunyai pendapatnya sendiri. Menurut Imam Malik ibn Anas, nisab hukum potong tangan adalah tiga keping uang perak (dirham) murni. Apabila seseorang mencuri sesuatu yang nilainya mencapai tiga dirham atau lebih, maka tangannya harus dipotong. Imam Malik mengatakan, pendapatnya ini berdalilkan sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Nafi', dari Ibnu Umar r.a.: Rasulullah SAW melakukan hukum potong tangan dalam kasus pencurian sebuah tameng yang harganya tiga dirham.

Imam Malik mengatakan bahwa Khalifah Usman r.a. pernah menjatuhkan hukum potong tangan terhadap kasus pencurian buah *utrujjah* (sejenis jeruk bali) yang harganya ditaksir tiga dirham. *Atsâr* ini menurut Imam Malik merupakan *atsâr* yang paling disukainya mengenai hal tersebut. *Atsâr* ini bersumber dari Khalifah Usman r.a. yang diriwayatkan oleh Imam Malik, dari Abdullah ibnu Abu Bakar, dari ayahnya, dari Amrah binti Abdur Rahman, bahwa di masa pemerintahan Khalifah Usman pernah ada seseorang mencuri buah *utrujjah*, maka Khalifah Usman memerintahkan agar barang yang dicuri itu ditaksir harganya. Ketika dilakukan penaksiran, ternyata harganya mencapai tiga dirham menurut harga lama,



sedangkan menurut harga sekarang sama dengan dua belas dirham. Maka Khalifah Usman memotong tangan pelakunya.

Para pendukung Imam Malik mengatakan bahwa keputusan yang semisal telah terkenal dan tiada yang memprotesnya, permasalahannya sama dengan *ijma' sukûti*. Di dalam *atsâr* ini terkandung dalil yang menunjukkan adanya hukum potong tangan terhadap kasus pencurian buah, hal ini berbeda dengan pendapat kalangan mazhab Hanafi.

Berbeda dengan mazhab Hanafiy, karena mereka menetapkan bahwa *nisab*-nya harus mencapai sepuluh dirham. Sedangkan menurut pertimbangan mazhab Syafi'iy, jumlah yang harus dicapai adalah seperempat dinar. Imam Syafi'iy mengatakan bahwa hal yang dijadikan standar dalam menjatuhkan sanksi hukum potong tangan atas pencuri adalah seperempat dinar, atau uang atau barang yang seharga seperempat dinar hingga lebih.

Dalil yang dijadikan pegangan dalam hal ini ialah sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim, melalui az-Zuhriy, dari Amrah, dari Aisyah r.a., bahwa Rasulullah SAW telah bersabda: "*Tangan pencuri dipotong karena mencuri seperempat dinar* (atau sesuatu yang senilai dengannya atau yang berupa barang yang senilai dengannya) *hingga selebihnya*." Menurut riwayat Imam Muslim melalui jalur Abu Bakar ibnu Muhammad ibnu Amr ibnu Hazm, dari Amrah, dari Aisyah r.a. disebutkan bahwa Rasulullah SAW pernah bersabda: "*Tangan pencuri tidaklah dipotong kecuali karena mencuri seperempat dinar hingga lebih*." Hadis ini merupakan penyelesaian dalam masalah yang bersangkutan, dan merupakan nas yang menyatakan seperempat dinar sebagai *nisab*-nya, bukan selainnya. Mereka mengatakan, hadis yang menyebutkan perihal harga sebuah tameng —yang menurut taksiran seharga tiga dirham— pada kenyataannya tidak bertentangan dengan hadis ini, mengingat saat kejadiannya nilai satu dinar sama dengan dua belas dirham. Jika dikatakan tiga dirham, berarti sama dengan seperempat dinar. Dengan demikian, berarti keduanya dapat digabungkan melalui analisis ini. Pendapat ini telah diriwayatkan dari Umar ibn al-Khattab, Usman ibn Affan dan Ali ibn Abi Thalib. Hal yang sama telah dikatakan pula oleh Umar ibn Abdul Aziz, al-Laits ibn Sa'ad, al-Auza'iy, Imam Syafi'iy dan semua muridnya, Ishaq ibn Rahawaih menurut suatu riwayat darinya, dan Daud ibn Ali az-Zhahiriy."

Imam Ahmad ibn Hambal berpendapat, begitu pula Ishaq ibn Rahawaih dalam suatu riwayat yang bersumberkan darinya, bahwa masing-masing dari kedua pendapat yang mengatakan seperempat dinar dan tiga dirham mempunyai dalil *syar'i-nya*. Maka barang siapa yang mencuri seharga salah satu dari keduanya atau yang senilai dengannya, dikenai hukum potong tangan, karena berdasarkan hadis Ibnu Umar dan hadis Aisyah r.a. menurut suatu lafaz dari Imam Ahmad yang bersumberkan dari Aisyah, Rasulullah SAW pernah bersabda: "*Lakukanlah hukum potong tangan karena seperempat dinar, dan jangan kalian lakukan hukum potong tangan karena (mencuri) sesuatu yang lebih rendah dari itu*." Dahulu nilai seperempat dinar adalah tiga dirham, karena satu dinar sama dengan dua belas dirham.

Menurut lafaz Imam Nasai disebutkan seperti berikut: "*Tangan pencuri tidak boleh dipotong karena mencuri sesuatu yang harganya lebih rendah daripada harga sebuah tameng*." Ketika ditanyakan kepada Aisyah r.a. tentang harga sebuah tameng di masa lalu, ia menjawab, "Seperempat dinar."

Semua dalil yang disebutkan di atas merupakan nash-nash yang menunjukkan tidak adanya syarat sepuluh dirham (bagi hukuman potong tangan untuk pencuri). Adapun Imam Abu Hanifah dan semua muridnya yaitu Abu Yusuf, Muhammad serta Zufar, demikian pula Sufyan ast-Stauriy, sesungguhnya mereka berpendapat bahwa *nisab* kasus pencurian adalah sepuluh dirham mata uang asli, bukan mata uang palsu. Mereka mengatakan demikian dengan berdalilkan bahwa harga sebuah tameng ketika tangan seorang

pencuri dipotong karena mencurinya di masa Rasulullah SAW adalah sepuluh dirham. Abu Bakar ibnu Abu Syaibah mengatakan, telah menceritakan kepada kami Ibnu Numair dan Abdul A'la, telah menceritakan kepada kami Muhammad ibnu Ishaq, dari Ayyub ibnu Musa, dari Ata, dari Ibnu Abbas yang mengatakan bahwa harga sebuah tameng di masa Rasulullah SAW adalah sepuluh dirham. Kemudian Ia mengatakan: "Telah menceritakan kepada kami Abdul A'la, dari Muhammad ibnu Ishaq, dari Amr ibnu Syu'aib, dari ayahnya, dari kakeknya yang telah menceritakan bahwa Rasulullah SAW pernah bersabda: *"Tangan pencuri tidak boleh dipotong karena mencuri senilai lebih rendah daripada harga sebuah tameng."* Dahulu harga sebuah tameng (perisai) adalah sepuluh dirham. Mereka mengatakan bahwa Ibnu Abbas dan Abdullah ibn Amr berbeda pendapat dengan Ibnu Umar tentang masalah harga perisai. Maka untuk tindakan preventifnya ialah mengambil pendapat mayoritas, karena masalah-masalah yang menyangkut hukuman *had* harus ditolak dengan hal-hal yang *syubhat*.

Sebagian ulama Salaf ada yang berpendapat bahwa tangan seorang pencuri dipotong karena mencuri sepuluh dirham atau satu dinar atau sesuatu yang harganya senilai dengan salah satu dari keduanya. Hal ini diriwayatkan dari Ali, Ibnu Mas'ud, Ibrahim an-Nakha'iy, dan Abu Ja'far al-Baqir.

Sebagian ulama Salaf mengatakan bahwa tangan pencuri tidak boleh dipotong kecuali karena mencuri lima dinar atau lima puluh dirham. Pendapat ini dinukil dari Sa'id ibnu Jubair. Sedangkan jumbuh ulama membantah pegangan dalil mazhab Zhahiri yang bersandarkan kepada hadis Abu Hurairah r.a. yang mengatakan: *"Dia mencuri sebuah telur, maka tangannya dipotong; dan dia mencuri seutas tali maka tangannya dipotong."* melalui jawaban-jawaban berikut, yaitu: Pertama, hadis tersebut telah *di-mansukh* oleh hadis Aisyah. Tetapi sanggahan ini masih perlu dipertimbangkan, mengingat tarikh penanggalannya harus dijelaskan.

Kedua, makna lafaz *al-baidah* dapat diinterpretasikan dengan pengertian 'topi besi', sedangkan tali yang dimaksud ialah tali perahu. Demikianlah menurut alasan yang dikemukakan oleh al-A'masy melalui riwayat Imam Bukhari dan lain-lainnya, dari al-A'masy. Ketiga, bahwa hal ini merupakan sarana yang menunjukkan pengertian bertahap dalam menangani kasus pencurian, yaitu dimulai dari sedikit sampai jumlah yang banyak, yang mengakibatkan pelakunya dikenai hukum potong tangan karena mencuri dalam jumlah sebanyak itu.

Dapat diinterpretasikan pula bahwa apa yang disebutkan di dalam hadis merupakan suatu berita tentang keadaan yang pernah terjadi di masa Jahiliah. Mengingat mereka menjatuhkan hukum potong tangan dalam kasus pencurian, baik sedikit maupun banyak, maka si pencuri melaknatnya karena dia menyerahkan tangannya yang mahal hanya karena sesuatu yang tidak berarti.

Mereka telah meriwayatkan bahwa Abu al-A'la al-Ma'arri ketika tiba di Baghdad dikenal telah mengemukakan suatu hal yang sulit menurutnya kepada ulama fiqih, karena mereka menetapkan *nisab* pencurian seperempat dinar. Lalu ia menyusun sebuah syair mengenai hal tersebut yang pada intinya menunjukkan kebodohnya sendiri dan keminiman pengetahuannya tentang agama. Dia mengatakan: *"Diat (potong) tangan adalah lima ratus kali dua keping emas, tetapi mengapa tangan dipotong karena mencuri seperempat dinar? Ini suatu kontradiksi, tiada lain bagi kami kecuali diam terhadapnya dan memohon perlindungan kepada Tuhan kami dari siksa neraka."* Ketika Abu al-A'la mengucapkan syairnya itu dan syairnya dikenal orang, maka para ulama fiqih mencarinya, akhirnya dia melarikan diri dari kejaran mereka. Kemudian orang-orang menjawab ucapan tersebut. Jawaban yang dikemukakan oleh al-Qadi Abdul Wahhab al-Maliki yaitu "manakala tangan dapat dipercaya, maka harganya mahal; dan manakala tangan berkhianat, maka harganya menjadi murah".

Di antara mereka ada yang mengatakan bahwa di dalam hukum tersebut (potong tangan) terkandung hikmah yang sempurna, maslahat, dan rahasia syariat yang besar. Karena sesungguhnya di dalam Bab "Tindak Pidana (Pelukaan)" sangatlah sesuai bila harga sebuah tangan dibesarkan hingga lima ratus dinar, dengan maksud agar terjaga keselamatannya, tidak ada yang berani melukainya. Sedangkan dalam Bab "Pencurian" sangatlah sesuai bila *nisab* yang diwajibkan hukum potong tangan adalah seperempat dinar, dengan maksud agar orang-orang tidak berani melakukan tindak pidana pencurian. Hal ini merupakan suatu hikmah yang sesungguhnya menurut pandangan orang-orang yang berakal. Karena itulah Allah Swt berfirman: “(sebagai) *pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Mahaperkasa lagi Mahabijaksana.*” dilakukan oleh kedua tangannya yang berani mengambil harta orang lain secara tidak sah. Maka sangatlah sesuai bila kedua tangan yang dipakai sebagai sarana untuk tindak pidana pencurian itu dipotong “*sebagai siksaan dari Allah*”  
Yaitu sebagai balasan dari Allah terhadap keduanya karena berani melakukan tindak pencurian. *Dan Allah Mahaperkasa.*  
Yakni dalam pembalasan-Nya. *lagi Mahabijaksana.*  
Yaitu dalam perintah dan larangan-Nya, serta dalam syariat dan takdir-Nya. Kemudian Allah SWT berfirman: “*Maka barang siapa bertobat (di antara pencuri-pencuri itu) sesudah melakukan kejahatan itu dan memperbaiki diri, maka sesungguhnya Allah menerima tobatnya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.*”  
Yakni barang siapa sesudah melakukan tindak pidana pencurian, lalu bertobat dan kembali kepada jalan Allah, sesungguhnya Allah menerima tobatnya, menyangkut dosa antara dia dan Allah. Adapun mengenai harta orang lain yang telah dicurinya, maka dia harus mengembalikannya kepada pemiliknya atau menggantinya (bila telah rusak atau terpakai). Demikianlah menurut takwil yang dikemukakan oleh jumbuh ulama. ”

Imam Abu Hanifah mengatakan, “*Manakala pelaku pencurian telah menjalani hukum potong tangan, sedangkan barang yang dicurinya telah rusak di tangannya, maka dia tidak dibebani mengembalikan gantinya.*”  
Al-Hafiz Abu Al-Hasan ad-Daraqutni telah meriwayatkan sebuah hadis melalui Abu Hurairah: “Bahwa didatangkan kepada Rasulullah SAW seorang yang telah mencuri sebuah kain selimut. Maka Rasulullah SAW bersabda: “*Aku tidak menyangka dia mencuri.*” Si pencuri menjawab, “Memang benar, saya telah mencuri, wahai Rasulullah.” Nabi SAW bersabda, “*Bawalah dia dan potonglah tangannya, kemudian obatilah dan hadapkanlah dia kepadaku.*” Setelah tangannya dipotong, lalu ia dihadapkan lagi kepada Nabi SAW. Maka Nabi Saw. bersabda, “*Bertobatlah kamu kepada Allah!*” Si pencuri menjawab, “*Aku telah bertobat kepada Allah.*” Nabi SAW bersabda, “*Allah menerima tobatmu.*”  
Hadis ini telah diriwayatkan melalui jalur lain secara *mursal*. Hadis yang berpredikat *mursal* dinilai kuat oleh Ali ibn al-Madini dan Ibnu Khuzaimah.

Ibnu Majah telah meriwayatkan melalui hadis Ibnu Luhai'ah, dari Yazid ibnu Abu Habib, dari Abdur Rahman ibn Sa'labah al-Anshariy, dari ayahnya, bahwa Umar ibnu Samurah ibn Habib ibn Abdu Syams datang kepada Nabi SAW lalu ia berkata, “Wahai Rasulullah, sesungguhnya aku telah mencuri seekor unta milik Bani Fulan, maka bersihkanlah diriku.” Lalu Nabi SAW mengiriskan utusan kepada mereka (Bani Fulan), dan ternyata mereka berkata, “Sesungguhnya kami kehilangan seekor unta milik kami.” Maka Nabi SAW memerintahkan agar dilakukan hukum potong tangan terhadap Umar ibn Samurah. Lalu tangan Umar ibn Samurah dipotong, sedangkan Umar ibn Samurah berkata (kepada tangannya): “Segala puji bagi Allah Yang telah membersihkan diriku darimu, kamu hendak memasukkan tubuhku ke dalam neraka.”

Diriwayatkan dari Imam Ahmad dari hadis Abdullah ibn Amr yang telah menceritakan bahwa seorang wanita mencuri sebuah perhiasan, lalu orang-orang yang

dihapus oleh Ahmad Syakir karena adanya urgensi untuk menjelaskan perbedaan ulama dalam masalah tersebut.

(10) Menghapus hadis-hadis yang panjang dan hadis-hadis yang dirasa bukan merupakan penjelasan inti dalam tafsiran ayat. Inisiasi Ahmad Syakir adalah meringkas hal seperti itu dan memasukkan hadis-hadis yang berkaitan saja karena maksud

kecurian olehnya datang menghadap Rasulullah SAW dan berkata, "Wahai Rasulullah, wanita ini telah mencuri milik kami." Maka Rasulullah SAW bersabda: "*Potonglah tangan kanannya* (Setelah menjalani hukum potong tangan) wanita itu bertanya, "Apakah masih ada jalan untuk bertobat?" Rasulullah SAW bersabda: "*Engkau sekarang* (terbebas) *dari dosamu sebagaimana keadaanmu di hari ketika kamu dilahirkan oleh ibumu.*" Lalu Allah SWT menurunkan firman-Nya: "*Maka barang siapa bertobat* (di antara pencuri-pencuri itu) *sesudah melakukan kejahatan itu dan memperbaiki diri, maka sesungguhnya Allah menerima tobatnya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.*"

Wanita yang disebutkan di dalam hadis ini berasal dari Bani Makhzum, hadis yang menceritakan perihal dia disebutkan di dalam kitab *Shahihain* melalui riwayat dari Aisyah. Disebutkan bahwa orang-orang Quraisy merasa kesusahan dalam menangani kasus pencurian yang dilakukan oleh seorang wanita (dari kalangan mereka) pada masa Nabi SAW tepatnya di masa perang kemenangan atas kota Mekah. Mereka berkata, "Siapakah yang berani meminta grasi kepada Rasulullah Saw. untuknya?" Mereka menjawab, "Tiada yang berani meminta grasi kepada Rasulullah SAW kecuali Usamah ibn Zaid, orang kesayangan Rasulullah SAW" Kemudian wanita itu dihadapkan kepada Rasulullah SAW, lalu Usamah berbicara kepada Rasulullah SAW meminta grasi untuk wanita itu. Maka Wajah rasulullah berubah memerah. Lalu bersabda: "*Apakah kamu berani meminta grasi menyangkut suatu hukuman had yang telah ditetapkan oleh Allah SWT?*" Maka Usamah ibn Zaid berkata kepadanya, "Wahai Rasulullah, mohonkanlah ampun kepada Allah untukku." Kemudian pada sore harinya Rasulullah SAW berdiri dan berkhotbah. Pada mulanya beliau membuka khotbahnya dengan pujian kepada Allah dengan pujian yang layak bagi-Nya, kemudian bersabda: *Amma Ba'du. Sesungguhnya telah binasa orang-orang* (umat-umat) *sebelum kalian hanyalah karena bilamana ada seseorang yang terhormat dari kalangan mereka mencuri, maka mereka membiarkannya. Dan bilamana ada seorang yang lemah* (orang kecil) *dari kalangan mereka mencuri, maka mereka menegakkan hukuman had terhadapnya. Dan sesungguhnya aku sekarang, demi Tuhan Yang jiwaku berada di dalam genggamannya, seandainya Fatimah binti Muhammad* (yakni putrinya) *mencuri, niscaya aku potong tangannya.* Kemudian wanita yang telah mencuri itu diperintahkan untuk dijatuhi hukuman, lalu tangannya dipotong. Aisyah mengatakan bahwa sesudah itu wanita tersebut melakukan tobatnya dengan baik dan menikah; lalu dia datang dan melaporkan mengenai kemiskinan yang dialaminya kepada Rasulullah SAW.

Demikian menurut lafaz yang ada pada Imam Muslim. Menurut lafaz lain yang juga ada pada Imam Muslim, dari Aisyah, disebutkan bahwa Aisyah mengatakan, "Pada mulanya wanita dari kalangan Bani Makhzum itu meminjam sebuah barang, lalu dia mengingkarinya, maka Rasulullah SAW memerintahkan agar tangannya dipotong."

Ibnu Umar menceritakan, bahwa dahulu ada seorang wanita dari kalangan Bani Makhzum meminjam sebuah barang melalui orang lain, lalu dia mengingkarinya, maka Rasulullah SAW memerintahkan agar tangannya dipotong. Hukum-hukum mengenai pencurian ini diketengahkan oleh banyak hadis yang semuanya disebutkan di dalam kitab fiqh.

utamanya adalah tafsir ayat bukan riwayat hadis seluruhnya. Kemudian Ahmad Syakir mengisyaratkan kepada pembaca tafsirnya tentang pemangkasan lafazh tersebut dengan tanda dua kurung.

Sebagai contoh ketika menafsirkan QS. An-Nur/24:3 berikut:

الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرْمٌ  
ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ ﴿٣﴾

*Laki-laki yang berzina tidak mengawini melainkan perempuan yang berzina, atau perempuan yang musyrik; dan perempuan yang berzina tidak dikawini melainkan oleh laki-laki yang berzina atau laki-laki musyrik, dan yang demikian itu diharamkan atas oran-orang yang mukmin. (an-Nur/24:3)*

Dalam menafsirkan ayat ini Ibnu Katsir menyebutkan hadis-hadis tentang *dayyuts*<sup>134</sup> yang dianggap oleh Ahmad Syakir tidak ada kaitannya dengan penafsiran ayat yang mengkaji tentang hukum menikah dengan perempuan dan laki-laki pezina. Ada empat hadis yang dihapus oleh Ahmad Syakir dalam hal ini. Diantara hadis-hadis panjang yang dihapus adalah sebagai berikut:

Pertama, hadis yang diriwayatkan oleh Imam an-Nasa'iy karena hadis terdahulu yang kedudukannya lebih tinggi telah menyebutkan kandungan dari ayat tersebut dengan redaksi yang sama.

حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ، حَدَّثَنَا عَاصِمُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ زَيْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرِو بْنِ الخطاب  
عن أخيه عُمَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عن عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يَسَارٍ مَوْلَى ابْنِ عُمَرَ قَالَ: أَشْهَدُ لَسَمِعْتُ  
سَالِمًا يَقُولُ: قَالَ عَبْدُ اللَّهِ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «ثَلَاثَةٌ لَا يَدْخُلُونَ  
الْجَنَّةَ وَلَا يَنْظُرُ اللَّهُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: الْعَاقُ لِوَالِدَيْهِ، وَالْمَرْأَةُ الْمُتْرَجِلَةُ الْمُشْتَبِّهَةُ  
بِالرِّجَالِ، وَالذَّيْوُثُ، وَثَلَاثٌ لَا يَنْظُرُ اللَّهُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: الْعَاقُ لِوَالِدَيْهِ، وَمُدْمِنُ  
الْخَمْرِ، وَالْمَتَّانُ بِمَا أُعْطِيَ» وَرَوَاهُ النَّسَائِيُّ ١٣٥

*Imam Ahmad mengatakan, telah menceritakan kepada kami Ya'qub, telah menceritakan kepada kami Asim ibn Muhammad, dari Zaid ibn Abdullah ibn Umar ibn al-Khattab, dari saudaranya Umar ibn Muhammad, dari Abdullah ibn Yasar maula Ibnu Umar yang mengatakan ia bersumpah bahwa dirinya pernah mendengar Salim*

<sup>134</sup> Dayyus adalah laki-laki yang tidak cemburu melihat istrinya dinikmati oleh laki-lai lain.

<sup>135</sup> Abu al-Fida` Ismail ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur`ân al-`Azhîm*, jilid ٨, ..., hal. ١

mengatakan, "Abdullah ibn Umar pernah mengatakan bahwa Rasulullah SAW telah bersabda: "Ada tiga macam orang yang tidak dapat masuk surga dan Allah tidak melihat mereka kelak di hari kiamat, yaitu seseorang yang menyakiti kedua orang tuanya, seorang wanita yang bertingkah laku kelelaki-lakian lagi mirip dengan laki-laki, dan seorang germo. Ada tiga macam orang yang Allah tidak mau melihat mereka kelak di hari kiamat, yaitu seseorang yang menyakiti kedua orang tuanya, pecandu khamr, dan orang yang suka menyebut-nyebut pemberiannya."

Hadis ini dihapus karena secara makna jauh dari tafsiran ayat, hanya penjelasan tambahan yang dikait-kaitkan dengan ayat.

Kedua, hadis yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad karena selain kedudukan hadis ini *dha'if* dan maknanya sama dengan riwayat terdahulu yang kedudukannya lebih tinggi. Selain itu makna hadis juga tidak ada kaitannya dengan ayat yang menyinggung tentang hukum perzinahan.

عَنْ عَمْرِو بْنِ عَلِيِّ الْفَلَّاسِ، عَنْ يَزِيدَ بْنِ زُرَيْعٍ، عَنْ عُمَرَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْغَمَرِيِّ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يَسَارٍ بِهِ. وَقَالَ الْإِمَامُ أَحْمَدُ يَضًا: حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ، حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ كَثِيرٍ عَنْ قَطَنِ بْنِ وَهْبٍ عَنْ عُوَيْرِ بْنِ الْأَجْدَعِ، عَمَّنْ حَدَّثَهُ عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، قَالَ: حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ «ثَلَاثَةٌ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِمُ الْجَنَّةَ: مُدْمِنُ الْخَمْرِ، وَالْعَاقُ لَوَالِدِيهِ، وَالذَّيُّوْتُ الَّذِي يُقْرُ فِي أَهْلِهِ الْحَبْثُ»

١٣٦ .

*Imam Nasai meriwayatkannya dari Amr ibn Ali al-Fallas, dari Yazid ibnu Zurai', dari Umar ibn Muhammad al-Umra, dari Abdullah ibn Yasar dengan sanad yang sama. Imam Ahmad mengatakan pula, telah menceritakan kepada kami Ya'qub, telah menceritakan kepada kami ayahku, telah menceritakan kepada kami Al-Walid ibnu Kasir, dari Qatn ibn Wahb, dari Uwaimir ibn al-Ajda', dari seseorang yang menerimanya dari Salim ibn Abdullah ibn Umar yang mengatakan bahwa telah menceritakan kepadaku Abdullah ibn Umar, bahwa Rasulullah SAW pernah bersabda: Ada tiga macam orang yang Allah mengharamkan surga bagi mereka, yaitu pecandu khamr, orang yang*

<sup>136</sup> Abu al-Fida` Ismail ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur`ân al-`Azhîm*, jilid 8, ..., hal. 2

menyakiti kedua orang tuanya, dan lelaki yang menyetujui perbuatan mesum istrinya.

Ketiga, hadis yang diriwayatkan oleh Abu Daud karena riwayat lain kedudukannya lebih tinggi telah menyebutkan kandungan dari ayat tersebut dengan redaksi yang sama.

وَقَالَ أَبُو دَاوُدَ الطَّيَالِسِيُّ فِي مَسْنَدِهِ: حَدَّثَنِي شُعْبَةُ، حَدَّثَنِي رَجُلٌ مِنْ آلِ سَهْلِ بْنِ حُنَيْفٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمَّارٍ، عَنْ عَمَّارِ بْنِ يَاسِرٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ دَيْوُثٌ» يُسْتَشْهَدُ بِهِ لِمَا قَبْلَهُ مِنَ الْأَحَادِيثِ.<sup>137</sup>

*Abu Daud At-Tayalisi mengatakan di dalam kitab musnadnya, telah menceritakan kepadaku seorang lelaki dari keluarga Sahi ibn Hanif, dari Muhammad ibn Ammar, dari Ammar ibn Yasir yang mengatakan bahwa Rasulullah SAW pernah bersabda: Tidak akan "masuk surga seorang lelaki dayyus.*

Keempat, hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu Majah yang cukup panjang karena kedudukan hadis tersebut *dha'if* dan riwayat terdahulu yang kedudukannya lebih tinggi telah menyebutkan kandungan dari ayat tersebut dengan redaksi yang sama.

وَقَالَ ابْنُ مَاجَةَ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عَمَّارٍ، حَدَّثَنَا سَلَامُ بْنُ سَوَّارٍ، حَدَّثَنَا كَثِيرُ بْنُ سُلَيْمٍ عَنِ الضَّحَّاكِ بْنِ مُزَاحِمٍ، سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ «مَنْ أَرَادَ أَنْ يَلْقَى اللَّهَ وَهُوَ طَاهِرٌ مَتَطَهَّرَ، فَلْيَتَزَوَّجِ الْحَرَائِرَ» فِي إِسْنَادِهِ ضَعْفٌ. وَقَالَ الْإِمَامُ أَبُو النَّصْرِ إِسْمَاعِيلُ بْنُ حَمَّادِ الْجَوْهَرِيُّ فِي كِتَابِهِ الصَّحَّاحِ فِي اللُّغَةِ: الدِّيُوْثُ الْقَنْزَعُ، وَهُوَ الَّذِي لَا غَيْرَةَ لَهُ، فَأَمَّا الْحَدِيثُ الَّذِي رَوَاهُ الْإِمَامُ أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ النَّسَائِيُّ فِي كِتَابِ النِّكَاحِ مِنْ سُنَنِهِ: أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ ابْنِ عُثَيْبَةَ عَنْ يَزِيدَ بْنِ هَارُونَ، عَنْ حَمَّادِ بْنِ سَلَمَةَ وَغَيْرِهِ، عَنْ هَارُونَ بْنِ رَبَابٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُبَيْدِ بْنِ عُمَيْرٍ وَعَبْدِ الْكَرِيمِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُبَيْدِ بْنِ عُمَيْرٍ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ. عَبْدُ الْكَرِيمِ رَفَعَهُ إِلَى ابْنِ عَبَّاسٍ وَهَارُونَ لَمْ يَرْفَعْهُ، قَالَا: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: إِنَّ عِنْدِي امْرَأَةً هِيَ مِنْ أَحَبِّ النَّاسِ

<sup>137</sup> Abu al-Fida` Ismail Ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur`ân al-`Azhîm*, jilid 8, ..., hal. 2

إِيَّيَّ، وَهِيَ لَا تَمْنَعُ يَدَ لَامِسٍ؟ قَالَ «طَلَّقَهَا» قَالَ: لَا صَبْرَ لِي عَنْهَا. قَالَ «اسْتَمْتَعَ بِهَا» «٤» ثُمَّ قَالَ النَّسَائِيُّ: هَذَا الْحَدِيثُ غَيْرُ ثَابِتٍ وَعَبْدُ الْكَرِيمِ لَيْسَ بِالْقَوِيِّ وَهَارُونُ أَتَبَتْ مِنْهُ وَقَدْ أُرْسِلَ الْحَدِيثَ وَهُوَ ثِقَّةٌ وَحَدِيثُهُ أَوْلَى بِالصَّوَابِ مِنْ حَدِيثِ عَبْدِ الْكَرِيمِ. قُلْتُ: وَهُوَ ابْنُ أَبِي الْمُخَارِقِ الْبَصْرِيُّ الْمُؤَدَّبُ تَابِعِيٌّ ضَعِيفُ الْحَدِيثِ، وَقَدْ خَالَفَهُ هَارُونُ بْنُ رِثَابٍ وَهُوَ تَابِعِيٌّ ثِقَّةٌ مِنْ رِجَالِ مُسْلِمٍ، فَحَدِيثُهُ الْمُرْسَلُ أَوْلَى كَمَا قَالَ النَّسَائِيُّ، لَكِنَّ قَدْ رَوَاهُ النَّسَائِيُّ فِي كِتَابِ الطَّلَاقِ، عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ زَاهَوِيٍّ، عَنْ النَّضْرِ بْنِ شُمَيْلٍ، عَنْ حَمَادِ بْنِ سَلَمَةَ، عَنْ هَارُونَ بْنِ رِثَابٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُبَيْدِ بْنِ عُمَيْرٍ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ مُسْنَدًا، فَذَكَرَهُ بِهَذَا الْإِسْنَادِ، فَرَجَّاهُ عَلَيَّ شَرْطَ مُسْلِمٍ إِلَّا أَنَّ النَّسَائِيَّ بَعَدَ رَوَايَتَهُ لَهُ قَالَ: هَذَا خَطَأٌ وَالصَّوَابُ<sup>١٣٨</sup>.

*Ibnu Majah mengatakan, telah menceritakan kepada kami Hisyam ibn Ammar, telah menceritakan kepada kami Salam ibn Siwar, telah menceritakan kepada kami Kasir ibn Sulaim, dari ad-Dahhak ibn Muzahim; ia pernah mendengar sahabat Anas ibn Malik mengatakan bahwa ia pernah mendengar Rasulullah SAW bersabda: Barang siapa yang ingin menjumpai Allah dalam keadaan suci lagi disucikan, hendaklah ia mengawini wanita-wanita yang merdeka. Di dalam sanad hadis ini terdapat ke-daif-an. Imam Abu Nasr Isma'il ibn Hammad al-Jauhariy mengatakan di dalam kitab Sihah (yakni kitab kamus tulisannya) bahwa dayyus adalah seorang lelaki yang sama sekali tidak mempunyai rasa cemburu. Adapun mengenai hadis yang diriwayatkan oleh Abu Abdur Rahman An-Nasai di dalam kitab nikah, dari kitab sunannya, disebutkan bahwa telah menceritakan kepada kami Muhammad ibn Isma'il ibn Aliyyah, dari Yazid ibn Harun, dari Hammad ibn Salamah dan lain-lainnya, dari Harun ibn Rayyab, dari Abdullah ibn Ubaid ibnu Umair dan Abdul Karim, dari Abdullah ibn Ubaid ibnu Umair, dari Ibnu Abbas, Abdul Karim merafa'-kannya sampai kepada ibnu Abbas, tetapi Harun tidak merafa'-kannya. Keduanya (Abdul Karim dan Harun) mengatakan: bahwa seorang lelaki datang kepada Rasulullah SAW, lalu berkata, "Sesungguhnya saya mempunyai seorang istri yang paling saya cintai, tetapi ia tidak pernah menolak tangan lelaki yang menyentuhnya." Maka Nabi SAW bersabda, "Ceraikanlah*

<sup>138</sup> Abu al-Fida` Ismail Ibn Katsir, *Tafsir Al-Qur`ân al-'Azhim*, jilid ke-٦, ...,hal. 9.



*dia." Lelaki itu berkata, "Tetapi saya tidak tahan hidup tanpa dia." Rasulullah SAW bersabda, "Bersenang-senanglah dengannya." Kemudian Imam Nasai mengatakan bahwa hadis ini kurang kuat karena Abdul Karim predikatnya kurang kuat, padahal Harun predikatnya jauh lebih kuat daripadanya dan dia me-mursal-kan hadis ini; dia adalah seorang yang siqah, dan hadisnya lebih utama untuk mendapat nilai kebenaran ketimbang hadis Abdul Karim. Menurutku, Abdul Karim adalah Ibnu Abi al-Mukhariq al-Basri, seorang sastrawan lagi seorang tabi'in, tetapi da'if dalam periwayatan hadis. Harun Ibn Rayyab berbeda pendapat dengannya, sedangkan Harun adalah seorang tabi'in yang berpredikat siqah, termasuk salah seorang perawi Imam Muslim, hadisnya berpredikat mursal lebih utama, seperti yang dikatakan oleh Imam Nasai. Akan tetapi, Imam Nasai telah meriwayatkannya pula di dalam Kitab Talak melalui Ishaq ibnu Rahawain, dari An-Nadr ibnu Syamil, dari Hammad ibnu Salamah, dari Harun ibnu Rayyab, dari Abdullah ibnu Ubaid ibnu Umair, dari Ibnu Abbas secara musnad, lalu ia menceritakan dengan menyebutkan sanad ini. Semua perawinya dengan syarat Imam Muslim. Hanya Imam Nasai sesudah meriwayatkannya mengatakan bahwa menganggapnya marfu' adalah keliru, yang benar adalah mursal.*

Setelah menghapus riwayat-riwayat yang disampaikan di atas. Penjelasan Ahmad Syakir terhadap ayat ini tidak panjang. Ahmad Syakir hanya menjelaskan secara ringkas, bahwa para pezina tidak menikahi kecuali pezina pula atau orang musyrik. Kemudian Ahmad Syakir menukilkan pendapat Ibnu 'Abbas sebagai penguat pendapatnya dan menjelaskan tafsir sambungan ayat tersebut. Adapun sebagai perbandingan sisa penafsiran Ibnu Katsir setelah dipangkas dalam menafsirkan ayat ini dan dinukilkan dalam *mukhtashar* Ahmad Syakir sebagai berikut:

الرَّائِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرْمٌ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ (٣) هَذَا خَبَرٌ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى بِأَنَّ الرَّائِيَّ لَا يَطْأُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً، أَيُّ لَا يَطَاوِعُهُ عَلَى مَرَادِهِ مِنَ الزَّانَا إِلَّا زَانِيَةً عَاصِيَةً، أَوْ مُشْرِكَةً لَا تَرَى حُرْمَةَ ذَلِكَ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الرَّائِيَّ لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً قَالَ: لَيْسَ هَذَا بِالنِّكَاحِ، إِنَّمَا هُوَ الْجَمَاعُ لَا يَزْنِي بِهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ، وَهَذَا إِسْنَادٌ صَحِيحٌ عَنْهُ، وَقَدْ رُوِيَ عَنْهُ مِنْ غَيْرِ وَجْهِ أَيْضًا. وَقَدْ رُوِيَ عَنْ مُجَاهِدٍ وَعِكْرَمَةَ وَسَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ وَعُرْوَةَ بْنِ الرَّبِيعِ وَالضَّحَّاكَ وَمَكْحُولٍ وَمُقَاتِلِ بْنِ حَيَّانَ وَغَيْرِ وَاحِدٍ نَحْوُ ذَلِكَ. وَقَوْلُهُ تَعَالَى: وَحُرْمٌ

ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَي تَعَاتِيهِ وَالتَّزْوِجَ بِالْبَغَايَا، أَوْ تَزْوِجِ الْعَفَائِفَ بِالرِّجَالِ الْفَجَارِ، وَقَالَ أَبُو دَاوُدَ الطَّيَالِسِيُّ: حَدَّثَنَا قَيْسٌ عَنْ أَبِي حُصَيْنٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ قَالَ: حَرَّمَ اللَّهُ الزَّنا عَلَى الْمُؤْمِنِينَ. وَقَالَ قَتَادَةُ وَمُقَاتِلُ بْنُ حَيَّانَ: حَرَّمَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ نِكَاحَ الْبَغَايَا، وَتَقَدَّمَ فِي ذَلِكَ فَقَالَ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَهَذِهِ الْآيَةُ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ [النِّسَاء: 25]. وَقَوْلُهُ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ [الْمَائِدَة: ٥] الْآيَة، وَمِنْ هَاهُنَا ذَهَبَ الْإِمَامُ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ رَحِمَهُ اللَّهُ إِلَى أَنَّهُ لَا يَصِحُّ الْعَقْدُ مِنَ الرَّجُلِ الْعَظِيمِ عَلَى الْمَرْأَةِ الْبَغِيَّةِ مَا دَامَتْ كَذَلِكَ حَتَّى تُسْتَتَابَ، فَإِنْ تَابَتْ صَحَّ الْعَقْدُ عَلَيْهَا وَإِلَّا فَلَا، وَكَذَلِكَ لَا يَصِحُّ تَزْوِجُ الْمَرْأَةِ الْحُرَّةِ الْعَظِيمَةِ بِالرَّجُلِ الْفَاجِرِ الْمُسَافِحِ حَتَّى يَتُوبَ تَوْبَةً صَاحِحَةً لِقَوْلِهِ تَعَالَى: وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ<sup>139</sup>

Allah SWT berfirman: “Laki-laki yang berzina tidak mengawini melainkan perempuan yang berzina, atau perempuan yang musyrik; dan perempuan yang berzina tidak dikawini melainkan oleh laki-laki yang berzina atau laki-laki yang musyrik, dan yang demikian itu diharamkan atas orang-orang yang mukmin.” Hal ini merupakan suatu berita dari Allah SWT yang mengatakan bahwa seorang lelaki pezina tidaklah bersetubuh melainkan hanya dengan perempuan pezina atau musyrik. Dengan kata lain, tiada seorang wanita pun yang mau melayani hawa nafsu zina lelaki pezina melainkan hanyalah wanita pezina lagi durhaka atau wanita musyrik yang tidak menganggap perbuatan zina itu haram. Demikian pula makna yang dimaksud oleh firman selanjutnya, yaitu: dan perempuan yang berzina tidak dikawini melainkan oleh laki-laki yang berzina. Yakni laki-laki durhaka karena perbuatan zinanya atau laki-laki yang musyrik yang meyakini bahwa zina itu tidak haram. Sufyan ast-Tsauriy mengatakan dari Habib ibn Abu Amrah, dari Sa'id ibn Jubair, dari Ibnu Abbas r.a. sehubungan dengan makna firman-Nya: “Laki-laki yang berzina tidak mengawini melainkan perempuan yang berzina atau perempuan yang musyrik. Bahwa yang dimaksud dengan nikah dalam ayat ini bukanlah kawin, melainkan bersetubuh. Dengan kata lain, dapat disebutkan bahwa tiada seorang pun yang berzina dengan perempuan pezina melainkan hanyalah lelaki pezina atau lelaki musyrik. Sanad riwayat ini sahih sampai kepada Ibnu

<sup>139</sup> Ahmad Muhammad Syakir, ‘Umdat at-Tafsîr ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr, ..., jilid 2, hal. 563 .

*Abbas. Telah diriwayatkan pula dari Ibnu Abbas melalui berbagai jalur semisal telah diriwayatkan dari Mujahid, Ikrimah, Sa'id ibn Jubair, Urwah ibn az-Zubair, ad-Dahhak, Makhul, Muqatil ibn Hayyan, dan lain-lainnya yang bukan hanya seorang. Firman Allah SWT: "...dan yang demikian itu diharamkan atas orang-orang yang mukmin." Maksudnya, diharamkan atas mereka melakukan perbuatan tersebut dan mengawini pelacur-pelacur, atau mengawinkan wanita-wanita yang terpelihara kehormatannya dengan laki-laki yang lacur. Abu Daud ath-Thayalasi mengatakan, telah menceritakan kepada kami Qais, dari Abu Hushain, dari Sa'id ibn Jubair, dari Ibnu Abbas sehubungan dengan makna firman-Nya: "...dan yang demikian itu diharamkan atas orang-orang yang mukmin. (An-Nur: 3) Yakni Allah mengharamkan perbuatan zina atas orang-orang mukmin. Qatadah dan Muqatil ibn Hayyan mengatakan bahwa Allah mengharamkan orang-orang mukmin mengawini para pelacur, sebagaimana yang telah disebutkan di atas. Firman Allah SWT berikut ini, yaitu: "...dan yang demikian itu diharamkan atas orang-orang yang mukmin. (QS. An-Nur/24:3) semakna dengan apa yang disebutkan oleh firman-Nya dalam ayat yang lain, yaitu: "Sedangkan mereka pun wanita-wanita yang memelihara diri, bukan pezina dan bukan (pula) wanita yang mengambil laki-laki lain sebagai piaraannya. (QS. An-Nisa/4:25). Dan firman Allah SWT: "...dengan maksud menikahinya, tidak dengan maksud berzina dan tidak (pula) menjadikannya gundik-gundik. (QS. Al-Maidah/5:5), hingga akhir ayat. Berangkat dari pengertian ini Imam Ahmad ibn Hambal berpendapat bahwa tidak sah akad nikah seorang lelaki yang memelihara diri dari perbuatan zina terhadap wanita tuna susila, selagi wanita yang bersangkutan masih tetap sebagai pelacur, terkecuali bila ia telah bertobat. Jika wanita yang bersangkutan telah bertobat, maka akad nikah terhadapnya dari laki-laki yang memelihara diri hukumnya sah; dan jika masih belum bertobat, akad nikahnya tetap tidak sah. Demikian pula halnya kebalikannya, yaitu mengawinkan wanita yang terpelihara kehormatan dirinya dengan seorang lelaki yang suka melacur, sebelum lelaki itu bertobat dengan tobat yang sebenar-benarnya, karena berdasarkan firman Allah SWT yang mengatakan: "...dan yang demikian itu diharamkan atas orang-orang yang mukmin."*

(11) Ahmad Syakir menghapus naskah Ibnu Katsir yang membicarakan peristiwa-peristiwa sejarah yang disampaikan secara panjang lebar. Karena penjelasan sejarah bukan bagian dari tafsir, berbeda halnya dengan sejarah yang ada kaitannya dengan *asbab an-nuzûl*.

Sebagai contoh ketika menafsirkan surat al-Baqarah ayat 67 ini, dimana Ibnu Katsir menukilkan hadis yang sangat panjang tentang kisah sapi betina ini. Sebagian riwayat ini tidak dapat dipercayai kebenarannya karena sumber kisah bukanlah dari tempat terpercaya. Maka untuk meringkas tafsir ini, Ahmad Syakir menghapusnya. Berikut riwayat yang dihapus oleh Ahmad Syakir dari tafsir Ibnu Katsir yang dianggap melebar dari kandungan ayat adalah, riwayat Ibnu Jarir ath-Thabariy dari ‘Ubaidah as-Salmani, riwayat Abd ibn Humaid dan Adam ibn Abi Iyas, menghapus riwayat as-Sudiy.<sup>140</sup>

Setelah menghapus semua riwayat dan penjelasan yang dianggap bukan bagian dari tafsir ayat, Ahmad Syakir menyisakan penjelasan berikut saja:

وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ (٦٧) يَقُولُ تَعَالَى: وَادْكُرُوا يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ فِي خَرْقِ الْعَادَةِ لَكُمْ فِي شَأْنِ الْبَقَرَةِ، وَبَيَانِ الْقَاتِلِ مَنْ هُوَ بِسَبَبِهَا، وَإِحْيَاءِ اللَّهِ الْمَقْتُولِ، وَنَصِّهِ عَلَى مَنْ قَتَلَهُ مِنْهُمْ] .وهذه السياقات عَنْ عُبَيْدَةَ وَأَبِي الْعَالِيَةِ وَالسُّدِّيِّ وَعَيْرِهِمْ، فِيهَا اخْتِلَافٌ مَا، وَالظَّاهِرُ أَنَّهَا مَأْخُوذَةٌ مِنْ كُتُبِ بَنِي إِسْرَائِيلَ، وَهِيَ مِمَّا يَجُوزُ نَقْلُهَا، وَلَكِنْ لَا تَصَدَّقُ وَلَا تَكْذَبُ، فَلِهَذَا لَا يَعْتَمَدُ عَلَيْهَا إِلَّا مَا وَافَقَ الْحَقَّ عِنْدَنَا، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.<sup>١٤١</sup>

*Dan (ingatlah) ketika Musa berkata kepada kaumnya, "Sesungguhnya Allah menyuruh kalian menyembelih seekor sapi betina." Mereka berkata, "Apakah kamu hendak menjadikan kami*

<sup>140</sup> Abu al-Fida` Ismail ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur`ân al-‘Azhim*, jilid 1, hal. 190.

Kisah panjang yang dihapus tentang kisah salah seorang Bani Israil yang tidak memiliki keturunan namun memiliki harta yang banyak yang pada akhirnya ia membunuh anak saudaranya karena satu-satunya pewaris setelahnya dan menyimpan mayatnya di depan pintu rumah orang lain yang membuat mereka saling tuduh atas kasus pembunuhan tersebut. Kemudian mereka mendatangi Musa AS untuk diadili. Atas perintah Allah SWT, Musa meminta mereka menyembeli seekor sapi, namun mereka enggan dan banyak tanya sehingga membuat semakin sulitnya kriteri sapi yang akan disembeli tersebut. Setelah sapi disembelih, Musa menyuruh mereka memukulkan orang yang meninggal dan beberapa Dia hidup kembali. Lalu menceritakan kepada kaumnya siapa pembunuh sebenarnya. Kisah ini dinukilkan oleh Ibnu Katsir secara berulang yang menjadikan penafsiran ayat semakin meluas dari inti yang dimaksud.

<sup>141</sup> Ahmad Muhammad Syakir, *‘Umdat at-Tafsîr ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr*, Jilid 1, ..., hal. 113.

buah ejekan?" Musa menjawab, "Aku berlindung kepada Allah akan termasuk golongan orang-orang yang jahil." Allah SWT berfirman melalui ayat ini, "Ingatlah kalian, hai kaum Bani Israil, akan nikmat-Ku yang telah Kulimpahkan kepada kalian dalam hal yang menyangkut perkara yang berlainan dengan hukum alam bagi kalian," yaitu mengenai seekor sapi betina dan keterangan mengenai si pembunuhnya dengan melalui sapi betina itu, kemudian Allah menghidupkan si terbunuh, lalu si terbunuh menyebut siapa pelaku yang telah membunuh dirinya dari kalangan mereka.[ ] Riwayat ini dari Ubaidah dan Abi al-Aliyah dan as-Sudiy serta selain mereka. Dalam riwayat ini terdapat perbedaan. Namun yang jelas, riwayat ini terdapat dalam kitab Bani Israil. Riwayat yang boleh dinukilkan tetapi tidak boleh dibenarkan dan tidak pula didustakan. Karena itulah riwayat ini tidak bisa jadi pegangan bagi kami.

Ahmad Syakir menyebutkan alasan penghapusan penjelasan Ibnu Katsir dalam dua tanda kurung seperti ini [ ] dan dalam tanda kurung itu disebutkan :”[Kemudian Ibnu Katsir menukilkan riwayat-riwayat yang panjang yang menyebutkan kisah-kisah sapi betina, dimana kisah ini tidak sebaiknya dinukilkan karena tidak menyatakan sumber yang terpercaya.]”

(12) Membubuhkan tanda baca seperlunya. Tujuan dari memberi tanda baca seperti ini [ ] dalam pertengahan naskah asli Ibnu Katsir adalah untuk menjelaskan kepada pembaca bahwa penambahan yang dilakukan itu adalah nash dari Ahmad Syakir bukan dari Ibnu Katsir. Contohnya dalam poin sebelumnya yang telah disebutkan oleh peneliti.

وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ (٦٧) يَقُولُ تَعَالَى: وَادْكُرُوا يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ فِي خَرْقِ الْعَادَةِ لَكُمْ فِي شَأْنِ الْبَقَرَةِ، وَبَيَانَ الْقَاتِلِ مَنْ هُوَ بِسَبَبِهَا، وَإِحْيَاءِ اللَّهِ الْمَقْتُولِ، وَنَصِّهِ عَلَى مَنْ قَتَلَهُ مِنْهُمْ [ثم ذكر ابن كثير هنا روايات مطولة فيها بسط القصة — قصة البقرة — لا تصلح للرواية وليست موضع الثقة] وهذه السياقات عَنْ عُبَيْدَةَ وَأَبِي الْعَالِيَةِ وَالسُّدِّيِّ وَغَيْرِهِمْ، فِيهَا اخْتِلَافٌ مَا، وَالظَّاهِرُ أَنَّهَا مَأْخُوذَةٌ مِنْ

كُتِبَ بَنِي إِسْرَائِيلَ، وَهِيَ مِمَّا يَجُوزُ نَقْلُهَا، وَلَكِنْ لَا تَصَدَّقُ وَلَا تَكْذِبُ، فَلِهَذَا لَا يَعْتَمَدُ عَلَيْهَا إِلَّا مَا وَافَقَ الْحَقَّ عِنْدَنَا، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.<sup>142</sup>

Dalam nash tersebut ada tanda baca dua tanda kurung yang berisikan tulisan Ahmad Syakir [Ibnu Katsir menyebutkan banyak riwayat yang panjang dipertengahan kisah Sapi Betina, dimana riwayat tersebut tidak layak untuk disampaikan karena sumbernya tidak dapat dipercaya]. Tanda baca yang dibubuhkan ini sebagai bukti bahwa Ahmad Syakir tidak merubah naskah asli dengan penambahan. Nash yang terdapat di dalam kurung adalah sebagai penjelasan untuk ungkapan yang tidak dipahami maksudnya pada manuskrip tersebut atau tidak sempurna kecuali dengan tambahan penjelasan. Contohnya dalam menafsirkan QS. Al-Baqarah ayat 246 berikut:

أَمْ تَرَى إِلَى الْمَلَأِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّهِمْ ائْتِنَا مَلِكًا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَائِنَا فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ (٢٤٦) وَكَانَ ذَلِكَ فِي زَمَانِ دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، كَمَا هُوَ مُصَرَّحٌ بِهِ فِي الْقِصَّةِ، وَقَدْ كَانَ بَيْنَ دَاوُدَ وَمُوسَى مَا يُنْفِ عَنِ أَلْفِ سَنَةٍ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ [وقد أوحى الله إلى ذلك النبي من بني إسرائيل]<sup>143</sup>

*Firman Allah SWT: "Apakah kalian tidak memperhatikan pemuka-pemuka Bani Israil sesudah Nabi Musa, yaitu ketika mereka berkata kepada seorang nabi mereka, "Angkatlah untuk kami seorang raja supaya kami berperang (di bawah pimpinannya) di jalan Allah." Nabi mereka menjawab, "Mungkin sekali jika kalian nanti diwajibkan berperang, kalian tidak akan berperang." Mereka menjawab, "Mengapa kami tidak mau berperang di jalan Allah, padahal sesungguhnya kami telah diusir dari kampung halaman kami dan dari anak-anak kami?" Maka tatkala perang itu diwajibkan atas mereka, mereka pun berpaling, kecuali beberapa orang saja di antara mereka. Dan Allah Maha Mengetahui siapa orang-orang yang zalim." Hal yang dikisahkan di dalam ayat ini terjadi di masa Nabi Daud AS, seperti yang dijelaskan di dalam kisah mengenainya. Jarak*

<sup>142</sup> Ahmad Muhammad Syakir, 'Umdat at-Tafsir'an al-Hâfizh Ibn Katsir, jilid 1, ..., hal. 113

<sup>143</sup> Ahmad Muhammad Syakir, 'Umdat at-Tafsir'an al-Hâfizh Ibn Katsir, jilid 1, ..., hal. 272.

*antara masa Nabi Daud dengan Nabi Musa kurang lebih seribu tahun, [dan Allah SWT telah mewahyukan kepada Nabi tersebut dari Bani Israil].*

*Nash yang terdapat dalam dua kurung tersebut sebagai pembetulan naskah yang dianggap salah dalam manuskrip. Contohnya dalam menafsirkan QS. Al-Baqarah/2:70 berikut:*

خَبَرَ تَعَالَى عَنْ تَعْتَبَتِ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَكَثَّرَ سَوَاهِمَ لِرَسُولِهِمْ، لِهَذَا لَمَّا ضَيَّقُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ ضَيْقَ اللَّهِ عَلَيْهِمْ، وَلَوْ أَنَّهُمْ ذَبَحُوا أَيَّ بَقْرَةٍ كَانَتْ لَوَقَعَتِ الْمَوْقِعَ عَنْهُمْ، كَمَا قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ وَعُيَيْبَةُ وَعَبِيدُ بْنُ وَحِيدٍ، وَلَكِنَّهُمْ شَدَّدُوا فَشَدَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ فَقَالُوا: ادْعُ لَنَا رَبَّنَا يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ أَيُّ مَا هَذِهِ الْبَقْرَةُ وَأَيُّ شَيْءٍ صِفَتُهَا، قَالَ ابْنُ جَرِيرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: لَوْ أَخَذُوا أَدْنَى بَقْرَةٍ لَأَكْتَفَوْا بِهَا، وَلَكِنَّهُمْ شَدَّدُوا فَشَدَّدَ [اللَّهُ] عَلَيْهِمْ - إِسْنَادٌ صَحِيحٌ - وَقَدْ رَوَاهُ عُيَيْبُ بْنُ وَحِيدٍ وَابْنُ عَبَّاسٍ، وَكَذَا قَالَ عُيَيْبَةُ وَالسُّدِّيُّ وَجَاهِدٌ وَعِكْرِمَةُ وَأَبُو الْعَالِيَةِ وَعَبِيدُ بْنُ وَحِيدٍ، وَقَالَ ابْنُ جُرَيْجٍ: قَالَ لِي عَطَاءٌ: لَوْ أَخَذُوا أَدْنَى بَقْرَةٍ لَكَفَّتْهُمْ، قَالَ ابْنُ جُرَيْجٍ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّمَا أُمِرُوا بِأَدْنَى بَقْرَةٍ وَلَكِنَّهُمْ لَمَّا شَدَّدُوا اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَإِنَّمَا اللَّهُ لَوْ أَنَّهُمْ لَمْ يَسْتَتِنُوا لَمَّا بُيِّنَتْ لَهُمْ أَحْرَجَ الْأَبْدَ»

*Allah SWT menceritakan kebandelan kaum Bani Israil dan mereka banyak bertanya kepada rasul-rasul-Nya. Karena itu, tatkala mereka mempersempit diri mereka, maka Allah benar-benar mempersempitnya. Seandainya mereka segera menyembelih sapi betina apa pun, niscaya hal itu sudah cukup bagi mereka sesuai dengan apa yang diperintahkan. Demikian menurut Ibnu Abbas, Ubaidah, dan lain-lainnya; tetapi ternyata orang-orang Bani Israil berkeras kepala, maka [Allah] memperkeras sanksi-Nya kepada mereka. Mereka berkata seperti yang disebutkan oleh firman-Nya: "Mohonkanlah kepada Tuhanmu untuk kami agar Dia menerangkan kepada kami sapi betina apakah itu." Makna yang dimaksud ialah bagaimana ciri khas sapi tersebut. Riwayat ini juga diriwayatkan oleh selain Ibnu Abbas, seperti Ubaidah, as-Suddy, Mujahid, Ikrimah, Abu al-Aliyah dan yang lainnya. Ibnu Juraij berkata: Atha mengatakan kepadaku: "Seandainya mereka mengambil sapi betina apa pun sejak semula, niscaya hal itu sudah cukup bagi mereka. Tetapi mereka membandel, maka Allah memperkeras sanksi terhadap mereka. Rasulullah bersabda: "Sesungguhnya mereka hanya diperintahkan untuk mencari sapi betina apa pun, tetapi mereka membandel, maka Allah*

*memperkeras sanksi-Nya terhadap mereka. Demi Allah, seandainya mereka tidak mengucapkan kalimat istigna (insya Allah), niscaya mereka tidak akan diberi penjelasan sampai hari kiamat.”*

Ahmad Syakir menjelaskan, tambahan lafazh Allah dalam dua kurung adalah kata tambahan dari manuskrip al-Azhar. Dan penulisannya sama dengan apa yang disebutkan oleh Imam ath-Thabariy dalam kitabnya. Lalu Ahmad Syakir menyebutkan halaman tafsir ath-Thabariy tersebut. Yaitu terdapat pada halaman 1235.<sup>144</sup>

(13) Memberi tambahan tanda baca, perubahan sederhana dalam penyebutan rawi. Misalnya menyebutkan nama sahabatnya dulu kemudian menyebutkan nama kitab-kitab penukilannya tanpa mengisyaratkan lagi perubahan tersebut. Diantara perubahan sederhana yang dilakukan sebagai berikut a) Memberi tanda baca yang tidak terdapat pada manuskrip aslinya. b) Menyebutkan nama sahabat terlebih dahulu, kemudian menyebutkan hadisnya. c) Menyebutkan hadis kemudian menyebutkan rawi-nya. d) Penyesuaian penyebutan ayat-ayat dengan dialeg mushaf Utsmani yang disertai harakah, tanda wakaf, nomor ayat, sesuai dengan cetakan pemerintahan mesir yang telah dikoreksi dan diakui keabsahannya. e) Memberi nama surat dan ayat pada bagian atas tafsir, memberi petunjuk juz ( ) yang ditafsirkan, memberikan petunjuk awal rubu' ( ). f) Memberi petunjuk pada ayat-ayat sajadah dengan menuliskan kata sajadah ( ) di pinggir tafsir.

Penjelasan terkait poin ini akan dijelaskan lebih detail dalam sistematika penulisan tafsir mukhtasar '*Umdat at-Tafsîr*'. Ahmad Syakir menekankan bahwa pada dasarnya beliau tidak berkeinginan untuk merubah warisan-warisan sejarah yang agung ini akan tetapi karena kepentingan yang mendesak untuk mendekatkan pemahaman tafsir kepada para pembaca umum yang gemar mencari wawasan keilmuan, yang tidak bisa secara kontinu menelaah.

Berbeda dengan '*Umdat at-Tafsîr*', metode penafsiran *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm* adalah metode tafsir *ijmâliy* dengan sumber tafsir *bi arra`yi* dengan kaedah *tarjîh* atau *qaul wâhid*. Tujuan utama dari tafsir mukhtasar itu sendiri yaitu memberikan kemudahan pemahaman terhadap pembaca dalam memahami kandungan Al-Qur`an.

---

<sup>144</sup> Ahmad Muhammad Syakir, '*Umdat at-Tafsîr`an al-Hâfîzh Ibn Katsîr*', jilid 1, ..., hal. 115.



Berbeda dengan *'Umdat at-Tafsîr*, tafsir ini menggunakan metode tafsir mukhtasar *bizâtihi* atau *ibtidâ'iy* sedangkan *'Umdat at-Tafsîr* menggunakan metode tafsir *bighairihi*.

Secara lebih rinci diantara metode yang digunakan oleh para penulis tafsir ini sebagai berikut:

Pertama, menggunakan ungkapan yang jelas, singkat dan mudah dipahami. Sebagai contoh dalam penafsiran QS. An-Nisa/4: 55 berikut:

فَمِنْهُمْ مَنْ ءَامَنَ بِهِءِ وَمِنْهُمْ مَنْ صَدَّ عَنْهُ وَكَفَىٰ بِجَهَنَّمَ سَعِيرًا ﴿٥٥﴾

*Maka di antara mereka (orang-orang yang dengki itu), ada orang-orang yang beriman kepadanya, dan di antara mereka ada orang-orang yang menghalangi (manusia) dari beriman kepadanya. Dan cukuplah (bagi mereka) Jahannam yang menyala-nyala apinya. (an-Nisa/4:55).*

Tafsiran dari ayat ini sebagai berikut:

من أهل الكتاب من آمن بما أنزل الله على إبراهيم عليه السلام وعلى أنبيائه من ذريته، ومنهم من أعرض عن الإيمان به، وهذا موقفهم مما أنزل على النبي محمد صلى الله عليه وسلم، والنار هي العذاب المكافئ لمن كفر منهم<sup>١٤٥</sup>.

*Di antara orang-orang ahli kitab ada orang-orang yang beriman kepada apa yang Allah turunkan kepada Ibrahim AS dan Nabi-Nabi dari keturunannya. Diantara mereka ada orang-orang berpaling dari beriman kepadanya. Itulah sikap mereka terhadap apa yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW. Dan neraka adalah azab yang setimpal bagi ahli kitab yang mengingkarinya.*

Dari ungkapan penafsiran yang digunakan sangat jelas dan mudah dipahami oleh pembaca tafsir; pertama menjelaskan sikap ahli kitab terhadap wahyu yang diturunkan kepada Nabi Ibrahim dan Nabi-Nabi setelahnya. Dalam hal ini ahli kitab tergolong menjadi dua; ada yang beriman dengan wahyu tersebut dan ada yang berpaling. Sebagaimana sikap mereka terhadap Nabi sebelum Muhammad, begitu juga sikap mereka terhadap Al-Qur`an. Orang-orang yang berpaling dari ahli kitab ini akan dimasukkan ke neraka.

Berbeda dengan *'Umdat at-Tafsîr*, tafsir ini tidak menukilkan satu riwayatpun dalam menjelaskan kandungan tafsirnya, namun langsung kepada inti sari penafsiran yang disepakati oleh para ulama tanpa harus menyebutkan sanad-sanad yang berkaitan dengan penjelasan ringkas tersebut.

<sup>145</sup> Muhammad ibn Muhammad al-Mukhtar asy-Syanqithiy, *et.al.*, *al-Mukhtashar fi Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm*, hal. 87.

Kedua, penjelasan dalam penafsiran dengan metode *syarh mamzûj* yaitu menggabungkan penjelasan dengan potongan ayat. Sebagai contoh penafsiran dalam QS. At-Taubah/9:119 berikut:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّٰدِقِينَ ﴿١١٩﴾

*Hai orang-orang yang beriman bertakwalah kepada Allah, dan hendaklah kamu bersama orang-orang yang benar. (at-Taubah/9:119)*

Tafsiran dari ayat ini sebagai berikut:

(يا أيها الذين آمنوا) بالله واتبعوا رسوله وعملوا بشرعه، اتقوا الله بامثال أوامره، واجتناب نواهيه، (وكونوا مع الصادقين) في إيمانهم وأقوالهم وأعمالهم، فلا منجاة لكم إلا في الصدق<sup>١٤٦</sup>.

*Wahai orang-orang yang beriman kepada Allah, mengikuti rasul-Nya, dan menjalankan syariat-Nya, takutlah kepada Allah dengan menjalankan perintah-perintah-Nya dan menjauhi larangan-larangan-Nya. Bergabunglah bersama orang-orang yang jujur dalam keimanan, ucapan, dan perbuatannya. Karena tidak ada keselamatan bagi kalian kecuali di dalam kejujuran.*

Ketika menafsirkan ayat ini, dimasukkan potongan-potongan ayat ke dalam tafsir agar mudah dipahami sebagaimana yang terdapat dalam tanda kurung dan begitu juga metode yang diterapkan dalam tafsirnya.

Jika dikomparasi dengan ‘*Umdat at-Tafsîr*, setidaknya dalam menafsirkan QS. At-Taubah/9:119 Ahmad Syakir menukilkan hadis yang masyhur berkaitan dengan ayat ini sebagai penguat dan motivasi untuk selalu bersikap jujur dan meninggalkan kebohongan. Hadist tersebut adalah<sup>147</sup>:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : عَلَيْكُمْ بِالصِّدْقِ ، فَإِنَّ الصِّدْقَ يَهْدِي إِلَى الْبِرِّ ، وَإِنَّ الْبِرَّ يَهْدِي إِلَى الْجَنَّةِ ، وَمَا يَزَالُ الرَّجُلُ يَصْدُقُ وَيَتَحَرَّى الصِّدْقَ حَتَّى يُكْتَبَ عِنْدَ اللَّهِ صِدْقًا ، وَإِيَّاكُمْ وَالْكَذِبَ ،

<sup>146</sup>Muhammad ibn Muhammad al-Mukhtar asy-Syanqithiy, *et.al.*, *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm*, ...., hal. 206.

<sup>147</sup> Ahmad Muhammad Syakir, ‘*Umdat at-Tafsîr`an al-Hâfîzh Ibn Katsîr*, jilid 2, ...., hal. 181.

فَإِنَّ الْكُذِبَ يَهْدِي إِلَى الْفُجُورِ ، وَإِنَّ الْفُجُورَ يَهْدِي إِلَى النَّارِ ، وَمَا يَزَالُ الرَّجُلُ  
يَكُذِبُ وَيَتَحَرَّى الْكُذِبَ حَتَّى يُكْتَبَ عِنْدَ اللَّهِ كَذَابًا

Dari 'Abdullah Ibn Mas'ud RA, ia berkata: "Rasulullah SAW bersabda, 'Hendaklah kalian selalu berlaku jujur, karena kejujuran membawa kepada kebaikan, dan kebaikan mengantarkan seseorang ke Surga. Dan apabila seorang selalu berlaku jujur dan tetap memilih jujur, maka akan dicatat di sisi Allah sebagai orang yang jujur. Dan jauhilah oleh kalian berbuat dusta, karena dusta membawa seseorang kepada kejahatan, dan kejahatan mengantarkan seseorang ke Neraka. Dan jika seseorang senantiasa berdusta dan memilih kedustaan maka akan dicatat di sisi Allah sebagai pendusta (pembongong).'"[HR. Bukhariy no. 6094, Muslim no. 105/2607, Ahmad no. 3638).

Kemudian Ahmad Syakir menukilkan pendapat Abdullah ibn Umar yang menafsirkan وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ adalah bersama Muhammad dan sahabat-sahabatnya. Dhahak berpendapat, bersama Abu Bakr, Umar dan sahabat-sahabat yang lain. Hasan Basri berpendapat, bahwa maksud ayat tersebut adalah jika kamu ingin menjadi golongan orang yang jujur, maka zuhudlah terhadap dunia dan cukuplah berteman dengan orang-orang yang paham agama saja.<sup>148</sup>

Dari metodologi dua tafsir mukhtasar sangatlah jelas perbedaan metode yang digunakan keduanya yang berpengaruh terhadap konten penafsiran, dimana *al-Mukhtashar fi Tafsir Al-Qur'an al-Karim* lebih ringkas dalam penjelasan tafsir sedangkan *'Umdat at-Tafsir'an al-Hâfizh Ibn Katsir* lebih memadai dalam memberi penjelasan ayat.

Ketiga, penjelasan tafsir hanya seputar kandungan ayat dan tidak menjelaskan pembahasan tentang kajian *qirâ'at*, *i'râb*, fikih dan lain sebagainya. Sebagai contoh tafsiran QS. At-Taubah/9:122 berikut:

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِي  
الدِّينِ وَلِيُنذِرُوْا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوْا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ ﴿١٢٢﴾

Tidak sepatutnya bagi mukminin itu pergi semuanya (ke medan perang). Mengapa tidak pergi dari tiap-tiap golongan di antara mereka beberapa orang untuk memperdalam pengetahuan mereka tentang agama dan untuk memberi peringatan kepada kaumnya apabila mereka telah kembali kepadanya, supaya mereka itu dapat menjaga dirinya. (at-Taubah/ 9:122)

<sup>148</sup> Ahmad Muhammad Syakir, *'Umdat at-Tafsir'an al-Hâfizh Ibn Katsir*, jilid 2, ..., hal. 181.

Tafsiran dari ayat ini hanya menjelaskan kandungan ayat saja dan tidak membahas perdebatan permasalahan fikih tentang hukum jihad yang berkaitan dengan ayat. Sebagaimana disebutkan dalam tafsiran berikut:

وما ينبغي للمؤمنين أن يخرجوا للقتال جميعاً حتى لا يُستأصلوا إذا ظهر عليهم عدوهم، فهلاً خرج للجهاد فريق منهم، وبقي فريق ليرافقوا رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويتفقهوا في الدين بما يسمعون منه صلى الله عليه وسلم من القرآن وأحكام الشرع، وينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم بما تعلموه؛ رجاء أن يحذروا من عذاب الله وعقابه، فيمتثلوا أوامره، ويجتنبوا نواهيه. وكان هذا في السرايا التي كان يبعثها رسول الله إلى النواحي، ويختار لها طائفة من أصحابه<sup>149</sup>.

*Tidak semestinya orang-orang mukmin itu berangkat semua ke medan perang, karena mereka bisa ditumpas habis apabila musuh mereka berhasil mengalahkan mereka. Semestinya sebagian dari mereka pergi ke medan jihad dan sisanya tinggal di rumah untuk menemani Rasulullah SAW dan memperdalam ilmu agama melalui ayat-ayat Al-Qur`an dan ketentuan-ketentuan hukum syariat yang mereka dengar dari Nabi, kemudian mereka bisa mengajarkan ilmu yang telah mereka pelajari kepada kaum mereka setelah kembali ke rumah mereka, agar mereka dapat menghindari azab dan hukuman Allah dengan cara menjalankan perintah-perintah-Nya dan menjauhi larangan-larangan-Nya. Hal ini terkait dengan pasukan-pasukan yang dikirim oleh Rasulullah ke berbagai daerah dan beranggotakan sejumlah sahabat pilihan.*

Metode ini tentunya sangat berbeda dengan ‘*Umdat at-Tafsîr`an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* yang menjelaskan lebih rinci tentang perbedaan pendapat ulama dalam masalah fiqih. Setidaknya dalam menafsirkan ayat ini, Ahmad Syakir menyebutkan beragam pendapat dari para ulama seperti Ibn Abbas, Qatadah, Hasan al-Bashriy serta menceritakan kisah peperangan yang berkaitan dengan ayat ini dan kapan diturunnya.<sup>150</sup>

Keempat, *Mufradât* yang dijelaskan hanya kata-kata sulit dan untuk membedakannya dengan kata yang lain adalah dengan memberinya warna merah sehingga mudah dikenal oleh para

<sup>149</sup>Muhammad ibn Muhammad al-Mukhtar asy-Syanqithiy, *et.al.*, *al-Mukhtashar fi Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm*, ..., hal. 206.

<sup>150</sup>Ahmad Muhammad Syakir, ‘*Umdat at-Tafsîr`an al-Hâfîzh Ibn Katsîr*, jilid 2, ..., hal. 183.

pembaca. Sebagai contoh dalam tafsiran QS. Al-Muzammil/73:1 – 7 berikut:

يَا أَيُّهَا الْمَزْمَلُ ﴿١﴾ قُمْ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٢﴾ تَصَفَّهُ أَوْ أَنْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا ﴿٣﴾ أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا ﴿٤﴾ إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا ﴿٥﴾ إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَظَنًا وَأَقْوَمُ قِيلًا ﴿٦﴾ إِنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْحًا طَوِيلًا ﴿٧﴾

*Hai orang yang berselimut (Muhammad) 2. bangunlah (untuk sembahyang) di malam hari, kecuali sedikit (daripadanya) 3. (yaitu) seperduanya atau kurangilah dari seperdua itu sedikit 4. atau lebih dari seperdua itu. Dan bacalah Al-Qur`an itu dengan perlahan-lahan 5. Sesungguhnya Kami akan menurunkan kepadamu perkataan yang berat 6. Sesungguhnya bangun di waktu malam adalah lebih tepat (untuk khusyu') dan bacaan di waktu itu lebih berkesan 7. Sesungguhnya kamu pada siang hari mempunyai urusan yang panjang (banyak). (al-Muzammil/73:1-7)*

Dalam ayat ini terdapat beberapa potongan ayat yang butuh untuk diberikan makna agar mudah dipahami. Adapun makna dari kata-kata tersebut dijelaskan dalam tafsirnya dengan singkat, dimana para mufasir hanya memberikan sinonim dari ayat tersebut. Perhatikan contoh berikut:

يا أيها المزلّم بتيابه (يعني: النبي صلى الله عليه وسلم). (صلّ بالليل إلا قليلاً منه . صلّ نصفه إن شئت، أو صلّ أقلّ من النصف قليلاً حتى تصلّ للثالث . أو زد عليه حتى تبلغ الثلاثين، وبين القرآن إذا قرأته وتمهّل في قراءته . من الفرائض والحدود والأحكام والآداب وغيرها. إن ساعات الليل هي أشد موافقة للقلب مع القراءة وأصوب قولاً. إن لك في النهار تصبراً في أعمالك، فتتشغل بما عن قراءة القرآن، فصلّ بالليل<sup>151</sup> .

Tiga mufradat yang butuh dijelaskan maksudnya yaitu *أَلِ الْمَزْمَلُ*, *تَرْتِيلًا*, *نَاشِئَةَ اللَّيْلِ* *nâsyiat al-lail*. Kata *al-muzammil* diartikan sebagai *al-mutalaffif* yaitu Nabi SAW. *Tartîlâ* diartikan sebagai *tamahhal fî qairâ'atihi* dibaca secara pelan dan *nâsyiat al-lail* diartikan sebagai *sâ'at al-Lail* yaitu waktu malam.

Kelima, tafsir ini hanya menampilkan pendapat yang *râjih* menurut tim penyusun yang diolah dengan menggunakan kaidah-

<sup>151</sup> Muhammad ibn Muhammad al-Mukhtar asy-Syanqithiy, *et.al.*, *al-Mukhtashar fî Tafsi'r Al-Qur`ân al-Karîm*, ..., hal. 574.

kaidah *tarjih*. Seperti dalam penafsiran QS. Al-Baqarah/2:203 berikut:

﴿وَأَذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾

*Dan berdzikirlah (dengan menyebut) Allah dalam beberapa hari yang berbilang. Barangsiapa yang ingin cepat berangkat (dari Mina) sesudah dua hari, maka tiada dosa baginya. Dan barangsiapa yang ingin menangguhkan (keberangkatannya dari dua hari itu), maka tidak ada dosa pula baginya, bagi orang yang bertakwa. Dan bertakwalah kepada Allah, dan ketahuilah, bahwa kamu akan dikumpulkan kepada-Nya. (al-Baqarah/2:203).*

واذكروا الله بالتكبير والتهليل في أيام قلائل؛ هي: الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر من ذي الحجة، فمن تعجل وخرج من منى بعد الرمي في اليوم الثاني عشر فله ذلك، ولا إثم عليه؛ لأن الله خفف عنه، ومن تأخر إلى الثالث عشر حتى يرمي فله ذلك، ولا حرج عليه، وقد جاء بالأكمل، واتبع فعل النبي صلى الله عليه وسلم، كل ذلك لمن اتقى الله في حجه ف جاء به كما أمر الله، واتقوا الله بامثال أوامره واجتنب نواهيه، وأيقنوا أنكم إليه وحده ترجعون وتصيرون، فيجازيكم على أعمالكم.<sup>152</sup>

*Tafsir ini menjelaskan perintah berzikir kepada Allah pada hari-hari yang ditentukan, yaitu pada tanggal 11, 12 dan 13 Dzulhijah. Siapa yang terburu-buru dan keluar dari Mina setelah melontar jumrah pada tanggal 12, dia boleh melakukannya dan tidak berdosa, karena Allah SWT telah memberikan keringanan baginya. Kemudian menjelaskan kebolehan menunda pelemparan jumrah sampai tanggal 13 dan tidak dosa mengakhirkannya. Menjelaskan bahwa barangsiapa yang berhaji dengan cara demikian berarti dia telah melakukan yang paling sempurna dan mengikuti amalan Nabi SAW. Semua itu bagi orang yang bertakwa kepada Allah di dalam hajinya, sehingga dia melaksanakannya sesuai dengan perintah Allah. Kemudian perintah bertakwa kepada Allah dengan cara menjalankan perintah-perintah-Nya dan menjauhi larangan-larangan-Nya dan meyakini orang beriman bahwa hanya kepada-Nya semua akan kembali dan Allah akan memberi kalian balasan yang setimpal dengan amal perbuatan yang dilakukan manusia.*

<sup>152</sup> Muhammad ibn Muhammad al-Mukhtar asy-Syanqithiy, *et.al.*, *al-Mukhtashar fi Tafsir Al-Qur`ân al-Karîm*, ..., hal. 32.

Tafsir ini hanya menyebutkan satu pendapat yang *râjih* saja dari makna *ma'dûdât* yaitu hari-hari tasyriq. Adapun dalam '*Umdat at-Tafsîr'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* disebutkan perbedaan pendapat ulama dari kata *ayyâm ma'dûdat* tersebut yaitu hari-hari *tasyriq*, 10 hari bulan Dzulhijjah, hari Arafah, hari penyembelihan sebagaimana disebutkan oleh para ulama seperti Ikrimah, Ibnu 'Abbas, Imam Ahmad ibn Hanbal.

ابن عباس " : الأيام المعدودات " أيام التشريق ، و " الأيام المعلومات " أيام العشر .  
وقال عكرمة : واذكروا الله في أيام معدودات ( يعني : التكبير أيام التشريق بعد  
الصلوات المكتوبات : الله أكبر ، الله أكبر . وقال الإمام أحمد : حدثنا وكيع ، حدثنا  
موسى بن علي ، عن أبيه ، قال : سمعت عقبه بن عامر قال : قال رسول الله صلى  
الله عليه وسلم " : يوم عرفة ويوم النحر وأيام التشريق عيدنا أهل الإسلام ، وهي أيام  
أكل وشرب<sup>١٥٣</sup>

*Ibnu Abbas mengatakan, yang dimaksud dengan hari-hari yang berbilang ialah hari-hari tasyriq; juga dikenal dengan sebutan hari-hari yang telah diketahui, yaitu hari belasan. Ikrimah mengatakan sehubungan dengan makna firman-Nya: "Dan berzikirlah (dengan menyebut) Allah dalam beberapa hari yang berbilang." Yang dimaksud dengan berzikir ialah bertakbir dalam hari-hari tasyriq sesudah salat lima waktu, yaitu: Allahu Akbar, Allahu Akbar. Imam Ahmad mengatakan, telah menceritakan kepada kami Waki' telah menceritakan kepada kami Musa ibn Aliy, dari ayahnya yang menceritakan bahwa ia pernah mendengar Uqbah ibn 'Amir berkata, Rasulullah SAW pernah bersabda: "Hari Arafah dan hari Kurban serta hari-hari Tasyriq adalah hari raya kita pemeluk agama Islam, ia adalah hari-hari makan dan minum."*

Keenam, di akhir tiap halaman selalu disertakan poin-poin penting dan faedah dari penjelasan tafsir di halaman tersebut.

Ketujuh, menyebutkan faedah-faedah ayat-ayat yang ditafsirkan dengan singkat sehingga pembaca memahami intisari penafsiran dari setiap halaman yang ditafsirkan. Sebagai contoh, tafsiran QS. an-Nahl/16:7 – 14 berikut:

وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا بَلِّغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَعُوفٌ  
رَّحِيمٌ ﴿٧﴾ وَالْحَيْلُ وَالْبِغَالُ وَالْحَمِيرُ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٨﴾ وَعَلَىٰ

<sup>153</sup> Ahmad Muhammad Syakir, '*Umdat at-Tafsîr'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr*, jilid 1, ..., hal. 227. Abu al-Fida' Ismail ibn Katsir, '*Tafsîr Al-Qur`ân al-'Azîm*, jilid 1, ..., hal. 363.

اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَلَكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٩﴾ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ ﴿١٠﴾ يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١١﴾ وَسَخَّرَ لَكُمْ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٢﴾ وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَنَهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ ﴿١٣﴾ وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاجِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلِعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

﴿١٤﴾

*Dan ia memikul beban-bebanmu ke suatu negeri yang kamu tidak sanggup sampai kepadanya, melainkan dengan kesukaran-kesukaran (yang memayahkan) diri. Sesungguhnya Tuhanmu benar-benar Maha Pengasih lagi Maha Penyayang. (7) dan (Dia telah menciptakan) kuda, bagal dan keledai, agar kamu menungganginya dan (menjadikannya) perhiasan. (8) Dan Allah menciptakan apa yang kamu tidak mengetahuinya. Dan hak bagi Allah (menerangkan) jalan yang lurus, dan di antara jalan-jalan ada yang bengkok. Dan jikalau Dia menghendaki, tentulah Dia memimpin kamu semuanya (kepada jalan yang benar). (9) Dialah, Yang telah menurunkan air hujan dari langit untuk kamu, sebahagiannya menjadi minuman dan sebahagiannya (menyuburkan) tumbuh-tumbuhan, yang pada (tempat tumbuhnya) kamu menggembalakan ternakmu. (10) Dia menumbuhkan bagi kamu dengan air hujan itu tanam-tanaman; zaitun, korma, anggur dan segala macam buah-buahan. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar ada tanda (kekuasaan Allah) bagi kaum yang memikirkan. (11) Dan Dia menundukkan malam dan siang, matahari dan bulan untukmu. Dan ibntang-ibntang itu ditundukkan (untukmu) dengan perintah-Nya. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar ada tanda-tanda (kekuasaan Allah) bagi kaum yang memahaminya. (12) Dan Dia (menundukkan pula) apa yang Dia ciptakan untuk kamu di bumi ini dengan berlain-lainan macamnya. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda (kekuasaan Allah) bagi kaum yang mengambil pelajaran. (13) Dan Dialah, Allah yang menundukkan lautan (untukmu), agar kamu dapat memakan daripadanya daging yang segar (ikan), dan kamu mengeluarkan dari lautan itu perhiasan yang kamu pakai; dan kamu melihat bahtera*



*berlayar padanya, dan supaya kamu mencari (keuntungan) dari karunia-Nya, dan supaya kamu bersyukur. (14). (an-Nahl/16:7-14)*

Intisari dari penafsiran QS. An-Nahl/16:7-14 adalah sebagai berikut:

1. من عظمة الله أنه يخلق ما لا يعلمه جميع البشر في كل حين يريد سبحانه. خلق الله النجوم لزينه السماء، والهداية في ظلمات البر والبحر، ومعرفة الأوقات وحساب الأزمنة.. 2. الثناء والشكر على الله الذي أنعم علينا بما يصلح حياتنا ويعيننا على أفضل معيشة. 3. الله سبحانه أنعم علينا بتسخير البحر لتناول اللحوم (الأسماك)، واستخراج اللؤلؤ والمرجان، وللركوب، والتجارة، وغير ذلك من المصالح والمنافع<sup>154</sup>

1) Diantara kebesaran Allah, Allah menciptakan apa yang tidak diketahui oleh seluruh manusia pada beberapa keadaan. Allah ciptakan bintang-bintang untuk menghiasi langit serta petunjuk dalam kegelapan malam di darat dan di laut serta mengetahui perputaran dan perhitungan waktu. 2) Sebagai pujian dan rasa syukur kepada Allah yang telah memberi nikmat yang terbaik untuk hidup kita serta menolong kita dengan sebaik-baik rezeki. 3) Allah SWT juga memberikan nikmat kepada kita dengan peredaran laut agar kita bisa mencari makanan (seafood), mengeluarkan permata dan mutiara, sebagai penyeberangan, sebagai sumber keuangan dan lain sebagainya yang penuh dengan kebaikan dan manfaat.

Jika dikomparasi dengan metode 'Umdat at-Tafsîr'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr, tafsir mukhatsar tersebut tidak menyebutkan intisari penafsiran pada setiap halamannya. Penyebutan intisari ini sangat penting bagi pembaca untuk memudahkan pemahaman dalam membaca tafsir.

### c. Komparasi Corak Penafsiran

Corak penafsiran Al-Qur`an atau disebut dengan *laun* adalah nuansa atau sifat yang dominan dalam sebuah penafsiran karena kecendrungan *mufasirnya* yang dipengaruhi oleh ilmu, pengetahuan, kondisi sosial-budaya-politik serta orientasi penafsirannya. Corak-corak penafsiran ini biasanya mengikuti trend pemikiran atau trend intelektualisme yang berkembang saat itu. Satu trend pemikiran dengan trend pemikiran yang lain sangat berkaitan. Corak yang

---

<sup>154</sup>Muhammad Muhammad al-Mukhtar asy-Syanqithiy, *et.al.*, *al-Mukhtashar fi Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm*, ..., hal. 268.

dimaksud oleh peneliti dalam pembahasan ini adalah corak yang lebih berarti kepada pendekatan *mufasir* dalam menulis tafsirnya.

Diantara klasifikasi corak penafsiran dalam dunia tafsir adalah corak teologi (*tauhîdiy*), corak hukum (*fiqhiy*), corak bahasa (*lughawiy*), corak filsafat (*falsafiy*), corak riwayat/sanad, corak sufi, corak 'ilmiy. Ini adalah corak-corak tafsir yang berkembang pada periode *mutaqaddimîn* dan *muta'akhhirîn*. Adapun pada periode modern ini corak tafsir yang cukup berkembang adalah corak 'ilmiy, corak *maqâshidiy*, *adab ijtimâ'iy* dan corak feminisme.

Berdasarkan klasifikasi corak penafsiran demikian, tafsir '*Umdat at-Tafsîr al-Hâfîzh Ibn Katsîr* sebagai ringkasan dari tafsir Ibnu Katsir tentunya memiliki corak yang sama karena sebagai tafsir ringkasan haruslah mengikuti konsep tafsir induk yang merupakan sumber utamanya. Corak (*laun*) penafsiran tafsir tentu tidak mengkususkan pada satu corak saja, akan tetapi dapat mencangkup beberapa corak penafsiran. Dari hasil pengamatan terhadap tafsir '*Umdat at-Tafsîr*, tafsir ini lebih dominan kepada beberapa corak penafsiran yaitu corak riwayat atau sanad, corak *tauhîdiy*, corak hukum *fiqhiy* dan *tadabburiy*.

Pertama, Corak *Sanadiy*.

Jika dianalisa dari tafsir '*Umdat at-Tafsîr al-Hâfîzh Ibn Katsîr*, maka corak yang lebih dominan dalam tafsir ini adalah kecendrungan terhadap tafsir riwayat/sanad (bersanad) karena pada setiap penjelasan ayat terdapat penukilan dari baik dari Nabi, sahabat, tabi'in dengan sanad yang jelas. Namun bedanya, Ahmad Syakir hanya menukilkan dua sanad utama saja yaitu *rawiy a'lâ* dan *rawiy adnâ* berbeda dengan Ibnu Katsir yang menyebutkan silsilah sanad secara detail. Inilah alasan utama Ahmad Syakir meringkas tafsir Ibnu Katsir tersebut.

Kecendrungan Ahmad Syakir terhadap sanad dilihat dari metode menafsirkan ayat dengan ayat-ayat lain, menyebutkan sanad periwayatannya kepada Rasulullah SAW. Sama halnya dengan tafsir Ibnu Katsir, tafsir '*Umdat at-Tafsîr al-Hâfîzh Ibn Katsîr* juga menukilkan ayat-ayat Al-Qur'an sebagai penjelasan terkait dengan ayat yang sedang ditafsirkan. Ayat-ayat tersebut merupakan penafsiran Al-Qur'an dengan ayat Al-Qur'an sesuai dengan petunjuk Nabi SAW atau sebagai penguat dari ayat yang ditafsirkan atau sebagai tabahan penjelasan terhadap ayat-ayat tersebut karena memiliki kesamaan kandungan.

Selain itu Ahmad Syakir menafsirkan ayat dengan hadis, menyebutkan sumber sanadnya. Dalam menulis tafsirnya, Ahmad Syakir menjelaskan ayat dengan penjelasan dari hadis-hadis Nabi dengan hadis yang sama dengan apa yang digunakan oleh Ibnu

Katsir. Akan tetapi Ahmad Syakir meringkas hadis-hadis yang digunakan Ibnu Katsir dalam tafsirnya dengan menghapus pengulangan hadis, silsilah sanad yang sangat panjang dan hanya memasukkan *rawiy a'la* dari sahabat dan *rawiy adna* dari para imam, menukilkan hadis-hadis yang kuat dan sahih saja.

Kemudian Ahmad Syakir menafsirkan ayat dengan pendapat sahabat dan tabi'in dengan menyebutkan sumber sanadnya baik kepada sahabat maupun tabi'in. Sebagaimana terdapat dalam tafsir Ibnu Katsir yang menafsirkan Al-Qur'an dengan menggunakan pendapat para sahabat Nabi dan tabi'in, Ahmad Syakir menukilkan pendapat-pendapat tersebut. Karena sebagaimana halnya Ibnu Katsir, Ahmad Syakir juga berasumsi bahwa sahabat adalah orang yang lebih mengetahui penafsiran karena sahabatlah yang menyaksikan langsung turunnya ayat-ayat Al-Qur'an. Dari sinilah kemudian ia berpendapat bahwa pendapat sahabat juga merupakan rujukan selain Al-Qur'an dan Hadis. Kemudian pendapat tabi'in ia gunakan sebagai *hujjah* setelah pendapat tersebut telah menjadi kesepakatan diantara para sahabat. Pendapat yang sering ia gunakan adalah pendapat Ibnu 'Abbas dan Qatadah. Yang menjadi perbedaan tafsir induk dengan tafsir ringkasan Ahmad Syakir dalam hal ini adalah dalam kitab *'Umdat at-Tafsîr al-Hâfîzh Ibn Katsîr* hanya menukilkan pendapat sahabat dan tabi'in yang kuat saja dan menghapus pengulangan-pengulangan pendapat tersebut.

Ahmad Syakir menafsirkan ayat dengan menyebutkan pendapat para ulama. Sebagaimana Ibnu Katsir, Ahmad Syakir mengutip pendapat-pendapat ulama yang digunakan Ibnu Katsir dalam tafsirnya. Baik menyangkut aspek kebahasaan, teologi, hukum, kisah atau sejarah. Ahmad Syakir dalam meringkas tafsir Ibn Katsir banyak mengutip dari pendapat para ulama atau mufasir sebelumnya, dan yang paling banyak ia kutip adalah pendapat Ibn Jarir ath-Thabariy sebagaimana digunakan oleh Ibnu Katsir, namun dalam kitab *'Umdat at-Tafsîr al-Hâfîzh Ibn Katsîr* Ahmad Syakir menghapus beberapa riwayat-riwayat sejarah yang menurutnya tidak ada hubungannya dengan penafsiran ayat.

Ahmad Syakir menafsirkan ayat dengan pendapat Ibnu Katsir sebagai penulis kitab induk. Metode ini digunakan untuk menjaga validitas penafsiran dalam tafsir ringkasan tersebut. Ibnu Katsir setelah melakukan penafsiran dengan metode- metode yang telah disebutkan di atas yaitu: ayat dengan ayat, ayat dengan hadis, ayat dengan pendapat sahabat, dan ayat dengan pendapat ulama. Setelah menganalisis dan membandingkan penafsiran, ia kemudian menyatakan pendapatnya sendiri pada akhir penafsiran. Namun, metode ini tidak selalu ia gunakan dalam setiap penafsiran ayat.

Ahmad Syakir menghapus riwayat-riwayat israiliyat yang digunakan Ibnu Katsir dalam tafsirnya. Sikap Ibnu Katsir terhadap israiliyat dalam menafsirkan ayat-ayat ada yang menggunakan riwayat-riwayat israiliyat dan ada yang tidak ia gunakan. Ibnu Katsir tidak membenarkan dan juga tidak menolak riwayat-riwayat tersebut kecuali jika sejalan dengan kebenaran syari'at Islam. Dengan riwayat yang ia nilai tidak dapat dicerna oleh akal, ia meriwayatkan dengan disertai peringatan, dan demikian juga ada kalanya ia sama sekali tidak menggunakan riwayat israiliyat yang nyata-nyata tidak sejalan atau bertentangan dengan ajaran Islam.

Sebagai salah satu contoh, ketika ia menafsirkan QS. Al-Maidah/5:22 yang menceritakan tentang keengganan kaum Nabi Musa untuk melaksanakan perintahnya memasuki Palestina karena terdapat orang-orang yang gagah perkasa (*qaumun jabbârûn*). Dalam riwayat-riwayat yang dikutipnya, diceritakan tentang ciri-ciri fisik *qaumun jabbârûn* yang menyatakan bahwa salah seorang penghuni negeri itu adalah cucu Nabi Adam yang tinggi badannya 3.333 1/3 hasta. Ia mengomentarkannya bahwa hal tersebut mustahil dan bertentangan dengan dalil yang kuat dari *Shahîh Bukhariy* dan *Shahîh Muslim* yang menyatakan bahwa Allah SWT menciptakan Adam dengan tinggi badan 60 hasta, setelah itu Allah menciptakan tinggi manusia kurang dari itu. Namun, walaupun Ibnu Katsir telah berusaha untuk melakukan kritik dan seleksi terhadap riwayat-riwayat israiliyat dalam penafsirannya, tetapi terkadang ia tidak memberikan komentar sama sekali, padahal riwayat israiliyat sangat perlu untuk dikritik.

Sikap Ahmad Syakir menghapus semua riwayat israiliyat dan riwayat-riwayat yang tidak *tsiqah* tersebut dengan pertimbangan bahwa Ibnu Katsir sendiri mencela riwayat-riwayat tersebut pada beberapa tempat dalam tafsirnya, menjelaskan kekeliruan dan bahayanya, memperingatkan para ulama untuk menjauhkan diri dari riwayat dan perâwiyannya. Bahkan meletakkan garis pembatas antara dirinya dengan masalah israiliyat, akan tetapi Ibnu Katsir tidak konsisten dalam penafsirannya sehingga masih banyak menyebutkan riwayat-riwayat tersebut dalam tafsirnya, menempatkannya pada penggalan-penggalan tafsir. Maka inilah faktor yang menjadikan Ahmad Syakir menghapus semua riwayat-riwayat tersebut.

Kedua, Corak *Tauhîdiy*.

Tafsir '*Umdat at-Tafsîr al-Hâfîzh Ibn Katsîr* juga mempunyai kecenderungan kepada corak akidah atau teologi (*tauhîdiy*) terlihat dari cara pandang Ahmad Syakir dalam mempertahankan akidah yang diyakininya yaitu akidah *ahlus sunnah* dalam menafsirkan ayat. Menurut Fahd ibn Abdurrahman ar-Rumiy, secara umum teori

penafsiran yang dilatar belakangi oleh akidah *ahlus sunnah wal jamâ'ah* lebih didominasi dengan kajian-kajian tentang hakikat keimanan kepada Allah, iman kepada kitab, iman kepada hari akhir, iman dengan takdir, kepastian melihat Allah, Asma` dan Sifat Allah, *istiwâ`*, tangan Allah, Al-Qur`an kalamullah dan bukan makhluk, Al-Qur`an selamat dari perubahan, *walâ` wal barâ`*, cinta sahabat Nabi dan sebagainya yang merupakan pemahasan pokok dalam kajian akidah *ahlus sunnah*.

Landasan penafsiran dengan pendekatan akidah adalah menafsirkan Al-Qur`an dengan Al-Qur`an, Al-Qur`an dengan *sunnah*, perkataan sahabat, perkataan tabi'in, penafsiran yang berpegang pada bahasa Arab secara umum dan menjauhi tafsir *bi ar-ra`yi*, berpegang pada kaedah *al-'ibrah bi 'umûm al-lafzhi la bikhusûs as-sabab*, meninggalkan perdebatan pada hal-hal yang *mubham*, tidak memasukkan kisah-kisah israiliyat.<sup>155</sup> Dan semua kriteria ini ada pada tafsir Ahmad Syakir.

Ketiga, Corak Fikih

Corak fikih juga terlihat ada dalam tafsir *'Umdat at-Tafsîr*. Bedanya dengan tafsir induk Ibnu Katsir, dalam *'Umdat at-Tafsîr* dinukilkan perbedaan-perbedaan pendapat ulama dalam masalah fikih sama halnya dengan kitab induk. Namun bedanya dalam kitab *'Umdat at-Tafsîr* lebih ringkas dan tidak menukilkan pendapat ulama yang serupa serta menghapus sebagian besar pendapat ulama yang sudah diwakilkan oleh pendapat yang lain.

Keempat, corak *Tadabburiy*

Ayat-ayat *tadabbur* yang dimaksud oleh peneliti adalah ayat-ayat yang tidak berbicara masalah hukum ataupun ayat-ayat yang mengkaji tentang *Asmâ`* dan *Sifat Allah*, tapi lebih kepada ayat-ayat yang dapat diambil kandungannya sebagai *ibrah* untuk mendekatkan diri kepada Allah baik dari kisah-kisah umat terdahulu atau kisah-kisah pada penciptaan alam semesta dan lain sebagainya.

Menurut Ibnu Katsir *tadabbur* adalah :

التَّدَبُّرُ هُوَ : (( تَعَهُمُ مَعَانِي الْأَقَاظِهِ ، وَ التَّفَكُّرُ فِيمَا تَدُلُّ عَلَيْهِ آيَاتُهُ مُطَابَقَةً ، وَ مَا دَخَلَ فِي ضَمَنِهَا ، وَ مَا لَا يَتِمُّ تِلْكَ الْمَعَانِي إِلَّا بِهِ ، مِمَّا لَمْ يَعْجِجِ اللَّفْظُ عَلَى ذِكْرِهِ مِنْ الْأَشَارَاتِ وَ التَّنْبِيهَاتِ ، وَ انْتِفَاعُ الْقَلْبِ بِذَلِكَ بِحُشُوعِهِ عِنْدَ مَوَاعِظِهِ ، وَ حُضُوعِهِ لِأَوَامِرِهِ ، وَ أَخْذِ الْعِبْرَةِ مِنْهُ ))<sup>156</sup>

<sup>155</sup> Fahd ibn Abdirrahman ar-Rumiy, *Ittijâhât at-Tafsîr fî al-Qarni ar-Râbi'* 'Asyara al-Hijry, Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1997, ..., hal. 85-87.

<sup>156</sup> Al-Ahdal, *Ta'limu Tadabburi Al-Qur'ân al-Karîm*, ..., hal. 11.

*Tadabbur* ialah memahami makna lafal-lafal Al-Qur`an, dan memikirkan apa yang ayat-ayat Al-Qur`an tunjukkan tatkala tersusun, dan apa yang terkandung di dalamnya, serta apa yang menjadikan makna-makna Al-Qur`an itu sempurna, dari segala isyarat dan peringatan yang tidak tampak dalam lafal Al-Qur`an, serta pengambilan manfaat oleh hati dengan tunduk di hadapan nasehat-nasehat Al-Qur`an, patuh terhadap perintah-perintahnya, serta pengambilan ibrah darinya.

Adapun corak tafsir *al-Mukhtashar fi at-Tafsîr* tidak menampakkan corak khusus dalam penafsiran namun penafsirannya didominasi dengan *ijtihâd* dalam setiap penafsiran yang bisa diistilahkan dengan corak *ijtihâdiy* karena dalam menjelaskan kandungan ayat-ayat tidak menukulkan riwayat-riwayat yang berkaitan dengan ayat yang ditafsirkan akan tetapi *ijtihâd* tersebut terambil dari pemahaman yang sesuai dengan Al-Qur`an dan sunnah. Namun kandungan yang disampaikan berdasarkan pemahaman *mufasir* terhadap ayat tersebut yang disimpulkan dari kapabilitas keilmuan *mufasir* yang terlihat dari kualifikasi personalitas *mufasirnya*. Hal ini berbeda dengan tafsir *'Umdat at-Tafsîr* yang lebih didominasi oleh corak tafsir bersanad.

Selain corak tafsir di atas, tafsir ini juga cenderung kepada tafsir *tadabbur* makna-makna ayat dengan singkat yang disampaikan dengan metode *mazjîy*, yaitu menafsirkan Al-Qur`an dengan mencampurkan atau menggabungkan penafsiran dengan rangkaian ayat, sehingga tidak terdapat penjelasan yang meluas terhadap kandungan ayat.

Tafsir *al-Mukhtashar fi Tafsîr Al-Qur`an al-Karîm* disusun menggunakan bahasa yang sangat menarik, mudah dipahami, tidak terlalu melebar, dan sarat makna. Ada warna khusus untuk menandai istilah yang memiliki penekanan pada maknanya. Tafsir yang diterbitkan oleh *Markaz Tafsir li ad-Dirasat Al-Qur`aniyah (Tafsir Center for Quranic Studies)* ini disusun dengan memerhatikan kaidah penafsiran secara ketat.

Selain itu, tafsir ini juga hanya menampilkan pendapat yang *râjih* menurut tim penyusun yang diolah dengan menggunakan kaidah-kaidah *tarjîh*. Di akhir tiap halaman selalu disertakan poin-poin penting dan faedah dari penjelasan tafsir di halaman tersebut. Tafsir *al-Mukhtashar fi Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm* dalam versi cetaknya tersedia dalam berbagai ukuran yang memberikan kenyamanan bagi pembacanya. Kitab ini juga telah dicetak berulang kali.

#### d. Komparasi Sistematika Penulisan

Sistematika penyusunan tafsir yang dikenal di kalangan ahli tafsir ada tiga macam, yaitu: (1) penyusunan kitab tafsir Al-Qur`an sesuai dengan tartib susunan ayat-ayat dalam mushhaf, ayat demi ayat dan surat demi surat. Sistematika yang banyak ditempuh dalam kitab-kitab tafsir ini disebut juga sistematika *tartib mushhafiy*; (2) sistematika penafsiran Al-Qur`an berdasarkan urutan kronologis penurunan ayat-ayat Al-Qur`an, seperti yang dilakukan oleh Muhammad ‘Izzah Darwazah dalam kitabnya, *at-Tafsîr al-Hadîts*. Sistematika semacam ini disebut *tartib nuzûliy*. (3), sistematika penafsiran Al-Qur`an berdasarkan tema-tema pokok permasalahan yang dibahas, dengan cara mengumpulkan ayat-ayat Al-Qur`an yang membicarakan sesuatu tema tertentu dan menempatkan dalam suatu judul tertentu pula yang kemudian ditafsirkan dengan penafsiran yang mengikuti *manhaj maudhû’iy*. Sistem atika ini disebut sistematika *maudhû’iy*.<sup>157</sup>

Dengan memperhatikan pengertian masing-masing sistematika di atas, maka tampak dengan jelas bahwa penafsiran Ahmad Syakir telah menempuh sistematika *mushhafiy*. Dalam kaitan ini, Ahmad Syakir telah menyelesaikan penafsiran seluruh ayat Al-Qur`an menurut tartib urutan ayat-ayat Al-Qur`an dalam *mushhaf*, yang dimulai dengan surat al-Fatihah dan diakhiri dengan surat an-Nas. Tertib ini sama dengan induknya yaitu tafsir Ibnu Katsir.

Secara lebih rinci penulis menyebutkan sistematika penulisan tafsir Ahmad Syakir sebagai berikut:

1. Sebelum menafsirkan Al-Qur`an, dalam *muqaddimah*-nya Ahmad Syakir terlebih dahulu menjelaskan keunggulan tafsir Ibnu Katsir dan prinsip-prinsip tafsir tersebut.<sup>158</sup>

2. Dalam *muqaddimah* tersebut, Ahmad Syakir juga menjelaskan sekilas kondisi manuskrip tafsir Ibnu Katsir serta manuskrip mana yang ia gunakan sebagai rujukan dalam meringkas tafsir Ibnu Katsir. Informasi tersebut diperolehnya, setelah melakukan penelitian selama 45 tahun terhadap tafsir Ibnu Katsir.

3. Selanjutnya Ahmad Syakir menjelaskan dalam *muqaddimah*-nya hakikat tafsir Ibnu Katsir yang beredar pada setiap percetakan kala itu dan kekurangan-kekurangan yang terdapat pada tafsir Ibnu Katsir yang sudah dicetak tersebut.

---

<sup>157</sup> Lihat J.J.G Jansen, *The Interpretation of the Koran in Moden Egypt*, Leiden: E.J. Brill, 1974, hal. 17, dan lihat juga keterangan, ‘Abd al-Hayy al-Farmawiy, *al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Mawdhû’iy*, Kairo: Dar al-Kutub al-‘Arabiyah, 1976, hal. 4

4. Ahmad Syakir menjelaskan alasannya meringkas tafsir Ibnu Katsir.

5. Kemudian pada *muqaddimah* kedua, Ahmad Syakir menjelaskan metodologinya dalam meringkas tafsir Ibnu Katsir.

6. Ahmad Syakir selanjutnya menjelaskan sikap-sikap Ibnu Katsir terhadap riwayat-riwayat israiliyat.

7. Selanjutnya Ahmad Syakir menjelaskan secara detail tentang kondisi manuskrip al-Azhar yang menjadi rujukannya.

8. Pada lembaran berikutnya sebelum masuk pada tafsir, Ahmad Syakir menukilkan *muqaddimah* Ibnu Katsir yang menjelaskan prinsip-prinsip Ibnu Katsir dalam menafsirkan Al-Qur`an, menjelaskan surat-surat yang turun di Madinah, menjelaskan jumlah ayat dalam Al-Qur`an, menjelaskan pembagian juz, pembagian *hizb* dalam Al-Qur`an, menjelaskan pengambilan nama-nama surat dan menjelaskan bahwa kesepakatan ulama bahwa dalam Al-Qur`an tidak ada susunan kalimat dalam ayat menggunakan bahasa asing. Para ulama sepakat juga bahwa dalam Al-Qur`an disebutkan beberapa nama a`jami (selain Arab) seperti Ibrahim, Nuh, Luth. Dan menjelaskan perbedaan pendapat para ulama apakah ada lagi selain nama-nama tersebut ungkapan asing dalam Al-Qur`an? Dijelaskan oleh Ahmad Syakir dengan menukilkan pendapat al-Baqilany dan ath-Thabariy yang mengingkari adanya kata-kata asing selain Arab dalam Al-Qur`an.<sup>159</sup>

9. Dalam penafsiran Al-Qur`an menurut tartib *mushhafy* ini, Ahmad Syakir mengelompokan ayat-ayat yang masih berkaitan kandungannya dalam satu kelompok ayat. Kemudian dijelaskan secara umum maksud dari setiap ayat atau potongan-potongan ayat tersebut. Adapun pengelompokan ayat sama dengan pengelompokan yang dilakukan oleh Ibn Katsir. Cara semacam ini telah ditempuh oleh para *mufasir* sebelumnya, seperti al-Qurthubiy (w. 671 H) dalam, *al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'ân*. Hal ini berbeda dengan ath-Thabariy yang tidak mengenal pengelompokan ayat tersebut. Menurut hemat peneliti, cara yang dipilih Ibn Katsir di atas lebih baik dalam memberikan kemudahan bagi para pembaca.

10. Pada setiap permulaan penafsiran surat, Ahmad Syakir menyebutkan keutamaan surat tersebut kemudian menafsirkan ayat demi ayat sesuai dengan urutannya.

11. Menuliskan catatan kaki untuk beberapa hal berikut: a) Setiap riwayat yang dinukilkan dengan menyebutkan sumber riwayat

---

<sup>159</sup> Ahmad Muhammad Syakir, 'Umdat at-Tafsir 'an al-Hâfizh Ibn Katsir, jilid 1, ..., hal. 46.



tersebut. b) Catatan kaki untuk menjelaskan kedudukan riwayat yang dinukilkan. c) Catatan kaki untuk memberikan keterangan penafsiran. d) Catatan kaki untuk menjelaskan aturan bahasa arab jika perlu untuk dijelaskan. e) Catatan kaki untuk beberapa komentar Ahmad Syakir terhadap penafsiran yang diringkasnya.

12. Memberikan tanda baca seperti tanda dua kurung [ ] untuk tambahan penjelasan.

13. Dan pada penutupan tafsirnya, dituliskan tanggal selesai penulisan tafsir tersebut.

Adapun sistematika *al-Mukhtashar fi Tafsîr Al-Qur`an al-Karîm* menggunakan sistematika penulisan tafsir sebagai berikut:

1. Para penulis tafsir tidak menyampaikan *muqaddimah* dalam tafsirnya, namun langsung kepada pembahasan tafsir. Adapun *muqaddimah* disampaikan oleh tim redaksi Markaz Tafsir li ad-Dirasat Al-Qur`aniyah.

2. Tafsir ini dimulai dari surat al-Fatihah dan di akhiri dengan surat an-Nas sesuai dengan tartib mushaf.

3. Jumlah lembaran tafsir tidak melebihi jumlah lembaran mushaf. Maka 1 halaman mushaf, tafsirnya tidak lebih dari halaman tersebut.

4. Setiap pergantian surat akan disebutkan pembahasan inti (*maqâsid as-Shuwar*) dari kandungan surat secara global sebelum menafsirkan ayat demi ayat. Sebagai contoh dalam menafsirkan QS. Al-Baqarah disebutkan kandungan inti dari surat tersebut adalah mempersiapkan umat untuk memakmurkan bumi dan konsisten dalam mengamalkan agama Allah SWT. Dalam surat ini juga disebutkan beragam jenis manusia dan dijelaskan juga pondasi-pondasi keimanan serta kajian-kajian pokok dalam syari'at Islam.<sup>160</sup>

5. Menyebutkan sebab penamaan surat sebelum menjelaskan maksud kandungan setiap ayat. Misalnya: dinamakan surat Ali Imran karena adanya penyebutan Ali Imran dalam ayat 33.<sup>161</sup>

6. Setiap penafsiran ayat diberi penomoran sesuai ayat.

7. Setiap halaman disebutkan beberapa faedah inti (*fawâid ayat*) yang terkandung dalam setiap halaman yang ditafsirkan. Misalnya dalam menafsirkan surat Thaha dari ayat 126 – 135 yang terdapat dalam halaman 321. Dalam halaman tersebut disebutkan beberapa faedah yang dipetik dari ayat-ayat tersebut secara tematik. Diantara faedah-faedah yang disampaikan: 1) Diantara sebab-sebab

---

<sup>160</sup> Muhammad Muhammad al-Mukhtar asy-Syanqithiy, *et.al.*, *al-Mukhtashar fi Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm*, ..., hal. 2.

<sup>161</sup> Muhammad Muhammad al-Mukhtar asy-Syanqithiy, *et.al.*, *al-Mukhtashar fi Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm*, ..., hal. 50.

yang membantu untuk menguatkan diri ketika menghadapi orang yang menentang dalam dakwah adalah mengisi waktu dengan tasbih dan tahmid kepada Allah SWT. 2) Ketika seorang hamba digoda oleh kenikmatan dunia, maka ia harus segera mengingat perbandingannya dengan nikmat di akhirat kelak yang abadi. 3) Bagi seorang hamba untuk menunaikan shalat dengan sebenar-benarnya, menyuruh keluarganya untuk shalat serta bersabar dalam menyuruh mereka. 4) Balasan terbaik untuk orang yang bertakwa adalah surga.<sup>162</sup>

8. *Al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`an al-Karîm* dalam versi cetaknya tersedia dalam dua ukuran yang memberikan kenyamanan bagi pembacanya. Kitab ini juga telah dicetak berulang kali.

#### e. Komparasi Validitas Penafsiran

Secara metodologis, penafsiran Ahmad Syakir sudah memenuhi standar kebenaran maksimum menurut teori kaedah tafsir maupun teori validitas filsafat ilmu baik dari sisi teori koherensi, korespondensi dan pragmatis. Validitas penafsiran dari sisi teori kaedah tafsir mencakup penilaian yang berkaitan dengan kompetensi mufasir, konten penafsiran, sisi kebahasaan dan keyakinan mufasir.

Dari sisi metodologi filsafat dengan koherensi yang mana standar teori koherensi yang digunakan dalam teori tersebut, yaitu konsistensi dalam penerapan metode yang dibangun oleh Ahmad Syakir dalam menafsirkan. Sebagai mufasir sudah berusaha secara konsisten menyebutkan sumber dan menerapkan sistematika penyajian dalam tafsirnya. Konsistensi dalam penerapan metodologi penafsiran meskipun pada beberapa kasus Ahmad Syakir melewatkan konsistensi dalam penafsiran riwayat israiliyat yang terdapat dalam tafsir induk. Ahmad Syakir tidak satupun menukilkan riwayat israiliyat walau riwayat tersebut bisa dipertanggung jawabkan kebenarannya sebagaimana halnya Ibnu Katsir menyebutkan riwayat tersebut dalam tafsirnya.

Melihat konsistensi yang diterapkan oleh Ahmad Syakir meliputi konsistensi dalam merujuk kepada tafsir Ibnu Katsir serta dalam penggunaan metode yang digunakan oleh Ibnu Katsir, misal konsistensi menukilkan ayat-ayat Al-Qur`an yang dinukilkan oleh Ibnu Katsir dalam tafsirnya. Selain itu konsistensi dalam menggunakan sumber tafsir *bi al-ma'tsûr*. Serta konsisten untuk

---

<sup>162</sup> Muhammad Muhammad al-Mukhtar asy-Syanqithiy, *et.al.*, *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm*, ..., hal. 321.

sejalan dalam pemikiran dengan tafsir induk. Serta konsisten dengan metode yang disampaikan dalam mukadimahya dengan realita penafsiran yang ditempuh. Misalnya konsisten tidak memasukkan riwayat Israiliyat dalam ringkasan tafsir tersebut, konsisten menghapus hadis-hadis yang lemah sehingga yang tersisa hanya hadis-hadis yang shahih saja, konsisten dalam menghapus sanad-sanad yang panjang dan meninggalkan rawi a'la dan adna saja, konsisten dalam memberikan sumber rujukan terhadap hadis-hadis yang dinukilkan oleh Ibnu Katsir.

Dari sisi lain, validitas penafsiran dengan sumber tafsir *bi al-Ma'tsûr* dianggap pendekatan penafsiran yang memiliki posisi yang paling tinggi dan relatif tidak banyak terdapat perdebatan tentang hal itu. Hal ini dikarenakan tidak melakukan pendekatan penafsiran Al-Qur`an menggunakan nalar yang spekulatif dan subyektivitas penafsir. Sebab, sumber penafsiran yang digunakan lebih banyak riwayat-riwayat, terutama dari Al-Qur`an dan hadis Nabi dan pendapat yang bersanad. Sebagaimana diketahui bahwa hadis Nabi SAW memiliki fungsi sebagai bayan dari Al-Qur`an sendiri. Sedangkan penjelasan sahabat dianggap penafsiran yang lebih mendekati kepada kebenaran, karena sahabat dianggap dekat dengan kehidupan Rasulullah SAW dan memiliki pengetahuan yang relatif lebih banyak tentang Al-Qur`an. Sahabat mengalami betul suasana batin dan sosiologis turunya ayat yang ditafsirkan. Generasi selanjutnya yang dianggap dekat dengan tradisi sahabat adalah tabi'in yang bisa dijadikan alat untuk memberikan tafsiran terhadap Al-Qur`an.

Analisa peneliti terhadap alasan Ahmad Syakir tidak menukilkan riwayat israiliyat dalam meringkas tafsir Ibnu Katsir selain dengan tujuan mempersingkat tafsir adalah Ahmad Syakir ingin mengembalikan konsistensi Ibnu Katsir yang berprinsip akan menukilkan riwayat-riwayat yang jelas sanadnya dalam tafsirnya. Sementara riwayat israiliyat sulit untuk dipertanggung jawabkan kebenarannya karena sebagian besarnya merupakan karangan Yahudi dan Nasrani yang sulit dipertanggung jawabkan. Selain itu menurut hemat peneliti, diantara tujuan Ahmad Syakir menghapus riwayat israiliyat dalam meringkas tafsir Ibnu Katsir adalah untuk menjaga wibawa *mukhtashar*-nya.

Keberadaan israiliyat dalam kitab-kitab tafsir Al-Qur`an, menurunkan kewibawaan satu kitab tafsir, karena telah terjadi di percampur bauran kebenaran dan kebatilan, fakta yang benar dengan yang bohong, cerita yang benar dengan dongeng semata. Bahkan kenyataan itu dapat membahayakan Islam sendiri, dan merugikan dakwah Islam di abad modern ini, di saat kemajuan ilmu dan

teknologi makin pesat, kita masih berada pada pembahasan-pembahasan mitologi isra'iliyyat yang jauh dari logika dan tidak masuk akal. Dengan demikian, perlu terus melakukan identifikasi dalam penelitian ilmiah lebih lanjut terhadap segala bentuk israiliyat yang ada, dan masih belum terdeteksi dalam berbagai kitab-kitab tafsir, tentunya dengan merujuk dan mempergunakan kriteria dan kaidah yang disepakati ulama salaf, sehingga Al-Qur`an berikut dengan penafsirannya dapat terus terjaga dan terpelihara, kepada semua peminat dan pembaca aktif dari kitab-kitab tafsir, dituntut terus selektif dalam memahami terhadap berbagai kemungkinan ditemukannya kisah-kisah isra'iliyyat dalam sebuah kitab tafsir. Tanggung jawab kitalah menjaga dan memelihara kehormatan dan martabat kitab Tafsir dari mitos-mitos pengaruh isra'iliyyat yang tidak bisa dipertanggung jawabkan.<sup>163</sup>

Dinilai dari sisi teori korespondensi, dimana tolak ukur teori ini menekankan bahwa hasil sebuah tafsir harus memiliki kesamaan dan kesesuaian dengan realita yang terjadi. Hal ini apabila digunakan untuk mengukur kebenaran tafsir *'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* dari sisi metodologi mukhtasar dengan realita masyarakat sangat tepat karena tafsir mukhtasar sangat cocok dengan realita sosial kemasyarakatan pada zaman sekarang. Hasil tafsir mukhtasar mudah untuk dipahami oleh masyarakat dari pada tafsir-tafsir besar.

Keberhasilan *'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* dapat dilihat dari sejauh mana tafsir tersebut termanfaatkan dan berdayaguna bagi masyarakat luas. Dalam aliran filsafat dengan teori pragmatis. Aliran ini menyatakan bahwa suatu kebenaran dapat dilihat dari segi konsekuensi atau kegunaan yang didapat. Berupa guna fungsi dan manfaat. Dengan kata lain kebenaran sesuatu hal ditinjau sejauh mana pernyataan tersebut berguna dan tidaknya.

Dari sisi metodologi, tafsir *'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* dinilai lebih efektif untuk masyarakat awam. Apalagi tafsir ini memberikan kemudahan kepada para pembaca memahami intisari dari tafsir Ibnu Katsir. Selain itu persentase masyarakat awam lebih tinggi dibanding masyarakat cendekiawan, maka tafsir mukhtasar sangat dibutuhkan oleh masyarakat dari pada tafsir-tafsir besar.

Adapun validitas penafsiran *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`an al-Karîm* secara metodologis memenuhi kriteria kebenaran maksimum baik dari sisi kaedah tafsir dan teori filsafat. Menurut teori koherensi sebagai mufasir sudah berusaha secara konsisten menyebutkan sumber, metode dan menerapkan sistematika penyajian

---

<sup>163</sup> Afrizal Nur, "Dekonstruksi Isra'iliyyat dalam Tafsir al-Mishbah." *An-Nida: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol.39. No.1, Januari-Juni 2014, hal. 46.

dalam tafsirnya. Begitu juga dengan kapasitas para penafsir merupakan para penafsir yang memenuhi kriteria untuk menjadi seorang mufasir, sehingga validitas penafsiran dalam *al-Mukhtashar fî Tafsî Al-Qur`an al-Karîm* tidak diragukan validitasnya.

Meskipun tafsir ini tergolong tafsir *bi ar-ra`yi* karena tidak berdasarkan pada metode tafsir *bi al-ma'tsûr*, namun konten dari penafsiran dapat dipertanggung jawabkan karena sudah memenuhi kriteria tafsir *bi ar-ra`yi al-mahmûd*. Spekulasi nalar penafsir tidak bertentangan dengan kandungan ajaran syari'at dan subyektivitas penafsir serta kapasitas keilmuannya dapat dipertanggung jawabkan. Meskipun penafsiran tidak bersumber kepada riwayat-riwayat sama halnya dengan tafsir '*Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr*, tetapi kandungannya menyerupai pemahaman dari Al-Qur`an dan hadis Nabi dan pendapat yang bersanad.

Secara aplikatif lebih pragmatis karena karena selalu berupaya menjadikan pembaca memahami kandungan penafsiran dengan penggunaan bahasa yang lugas dan padat. Penafsiran yang selalu berupaya memahamkan pembaca ini adalah bentuk dari implikasi penafsiran berwujud sosial karena mempertimbangkan efektifitas umat yang sudah sibuk dengan aktivitas memenuhi kebutuhan hidup sehingga namun masih membutuhkan petunjuk. Berdasarkan efektifitas inilah tercipta implikasi metodologis, yakni menafsirkan Al-Qur`an dengan singkat dan padat namun tetap mengandung pesan petunjuk.

**d. Komparasi Konten Penafsiran '*Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr dan al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`an al-Karîm*.**

Dalam menganalisa perbedaan konten penafsiran dua tafsir mukhtasar ini, peneliti mengkaji empat tema utama penafsiran; penafsiran terhadap ayat teologi yang menganalisa ayat *mutasyâbihât* tentang *istiwâ'* dan *ru'yatullâh*. Penafsiran ayat hukum menganalisa tentang hukum puasa saat safar, hukum *ih tikâr*, *ghulûl* dan hukum muslimah menikah dengan non muslim. Penafsiran yang berkaitan dengan ayat-ayat *targhîb* yang membahas tentang balasan terhadap orang-orang yang bertakwa dan *tarhîb* membahas tentang balasan terhadap orang-orang kafir di akhirat kelak. Penafsiran yang berkaitan dengan tema-tema kontemporer yang mengkaji tentang sikap muslim dalam menghadapi wabah dan hukum operasi plastik dalam kaca mata tafsir.

## 1. *Istiwâ'*

Untuk menganalisa penafsiran '*Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* terkait ayat teologi yang dinukilkan dari kitab induk, peneliti mengambil contoh dari QS. al-A'raf/7:54 yang mengkaji tentang sifat Allah *istiwâ'*. Alasan peneliti dalam memilih tema ini dalam kajian teologi adalah memahami bagaimana hakikat sifat Allah SWT untuk lebih mencintai Allah dan mengagungkan-Nya karena semulia-mulia ilmu adalah yang membahas tentang Pencipta-Nya. Ibnu al-'Arabiy pernah mengatakan: "*Syarafu al-'ilmi bi syarafi al-ma'lûm, al-Bâriy asyraf al-ma'lûmât, fa al-'ilmu bi asmâ`ihi asyraf al-ma'lûmât.*"<sup>164</sup>

Selain itu, tema ini adalah tema pokok dalam ilmu *ushul ad-dîn*. Kebutuhan para hamba kepadanya melebihi semua kebutuhan, dan keterdesakan mereka kepadanya di atas semua keterdesakan, karena tiada kehidupan untuk hati, juga tidak ada kesenangan dan ketenangan, kecuali dengan mengenal Rabb-nya, Sesembahan dan Penciptanya, dengan Asma', *Sifat* dan *Af'al* (perbuatan)-Nya, dan seiring dengan itu mencintai-Nya lebih dari yang lain, dan berusaha mendekatkan diri kepada-Nya tanpa yang lain.

Penafsiran '*Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* yang dinukilkan dari kitab induk terhadap QS. al-A'raf/7:54 sebagai berikut:

Allah SWT berfirman:

إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ ۗ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ ۗ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٥٤﴾

Sesungguhnya Tuhan kamu ialah Allah yang telah menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, lalu Dia bersemayam di atas 'Arsy. Dia menutupkan malam kepada siang yang mengikutinya dengan cepat, dan (diciptakan-Nya pula) matahari, bulan dan ibntang-ibntang (masing-masing) tunduk kepada perintah-Nya. Ingatlah, menciptakan dan memerintah hanyalah hak Allah. Maha Suci Allah, Tuhan semesta alam. (al-A'raf/7:54)

Ayat ini merupakan bagian dari ayat *mutasyâbihât* sebagaimana telah dijelaskan oleh Ibnu Katsir dalam tafsirnya, begitu juga Ahmad Syakir menukilkan makna ayat ini dalam tafsir '*Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr*. Pada ayat ini dijelaskan mengenai pembahasan akidah terkait makna *istiwâ'*. *Istiwâ'* menurut lafal asalnya ialah

<sup>164</sup> Ibnu al-'Arabiy, *Ahkâm Al-Qur'an*, jilid 2, t.tp, t.th, hal. 993.

bersemayam. Menurut ulama salaf, mengembalikan makna ayat *mutasyâbihât* kepada makna asal merupakan sikap yang sesuai dengan Kitab Allah dan sunnah Rasul SAW dengan pengertian yang tidak dibarengi dengan penggambaran, dan tidak ditakwilkan, serta tidak diserupakan, dan bahkan tidak pula dimisalkan.”<sup>165</sup>

Dalam ringkasan Ahmad Syakir pada ‘*Umdat at-Tafsîr ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* ini dipahami bahwa *istiwâ’* itu hakiki dan bukan majaz. Hal ini dapat dipahami dari firman Allah tersebut. Dalam tafsir ini juga diketahui bahwa kewajiban hamba hanya mengimani saja tanpa mempertanyakan *kaifiyyah* (cara/bentuk) *istiwâ’* Allah, karena Allah SWT tidak menjelaskannya. Imam Malik ketika ditanya tentang tafsir *istiwâ’* mengatakan:

الإِسْتِوَاءُ مَعْلُومٌ، وَالْكَيفُ مَجْهُولٌ، وَالْإِيْمَانُ بِهِ وَاجِبٌ

“*Istiwa’* itu diketahui, *kaifiyyahnya* tidak diketahui, dan mengimaninya wajib.”<sup>166</sup>

Selain mengimani, umat Islam wajib menetapkan sifat *istiwâ’* tanpa merubah (*ta’wil/tahrif*) pengertiannya, juga tanpa menyerupakan (*tasybîh/tamtsîl*) sifat ini dengan sifat *istiwâ’* makhluk.

Misalnya menafsirkan *istawa* (إِسْتَوَى) dengan *istawla* (إِسْتَوْلَى) yang diartikan dengan menguasai.<sup>167</sup> Penafsiran ini tidak dikenal di kalangan generasi awal umat Islam, tidak juga di kalangan ahli bahasa Arab. Karena jika kata tersebut dipalingkan maknanya ke makna lain, maka akan menafikan sifat keberadaan Allah di atas langit dengan penafsiran ini. Sementara Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu.

*Istiwâ’* Allah di atas ‘Arsy tidak berarti bahwa Allah SWT membutuhkannya, tapi justru ‘arsy yang membutuhkan Allah seperti makhluk-makhluk yang lain. Dengan hikmah-Nya Allah menciptakan ‘Arsy untuk *istiwa’* di atasnya, dan Allah Maha Kaya dan tidak membutuhkan apapun.

Adapun kandungan penafsiran *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`an al-Karîm* terkait QS. Al-A`raf /7:54 adalah:

إن ربكم - أيها الناس - هو الله الذي خلق السماوات وخلق الأرض على غير مثال سابق في ستة أيام، ثم علا وارتفع سبحانه على العرش علواً يليق بجلاله لا

<sup>165</sup> Ahmad Muhammad Syakir, ‘*Umdat at-Tafsîr ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* , jilid 1, ..., hal. 707.

<sup>166</sup> Aliy Muhammad ash-Shalabiy, *Aqîdat al-Mu`min fî Shifât Rabb al-‘Alamîn*, Cairo: Muassasah Iqra, 2007, hal. 82.

<sup>167</sup> ‘Aliy Muhammad ash-Shalabiy, *Aqîdat al-Mu`min fî Shifât Rabb al-‘Alamîn*, ..., hal. 47.

ندرك كيفيته، يُذهب ظلام الليل بضياء النهار، وضياء النهار بظلام الليل، وكل منهما يطلب الآخر طلبًا سريعًا بحيث لا يتأخر عنه، فإذا ذهب هذا دخل هذا، وخلق سبحانه الشمس، وخلق القمر، وخلق النجوم مُدَلَّلَاتٍ مُهَيَّآتٍ، ألا لله وحده الخلق كله، فمن خالق غيره؟! وله الأمر وحده، وعظم خيره وكثر إحسانه، فهو المتصف بصفات الجلال والكمال، رب العالمين<sup>168</sup>.

*Tafsir ini menjelaskan secara ringkas tentang sifat mutlak bagi Allah yaitu Rabb yang telah menciptakan langit dan bumi tanpa ada contoh sebelumnya dalam enam hari. Kemudian Dia SWT naik dan meninggikan di atas 'Arsy dengan cara yang sesuai dengan keagungan-Nya, dan menjelaskan bahwa manusia tidak tahu bagaimana cara Allah bersemayam. Selanjutnya dijelaskan kekuasaan Allah menghilangkan gelapnya malam dengan terangnya siang dan menghilangkan terangnya siang dengan gelapnya malam. Keduanya saling menyusul dengan cepat, tidak ada yang terlambat. Jika yang satu menghilang maka yang lain langsung datang. Kekuasaan Allah menciptakan matahari, bulan, dan bintang-bintang yang ditundukkan dan dipersiapkan. Mempertegas kepada manusia bahwa Allah-lah Pencipta seluruh makhluk seraya mempertanyakan dengan pertanyaan pengingkaran adakah pencipta lain selain Allah? Dan Dia lah satu-satunya pemilik perintah. Kebaikan-Nya amat agung dan berlimpah. Dia lah pemilik semua sifat keagungan dan kesempurnaan. Dia adalah Rabb alam semesta.*

Tafsir ini lebih menjelaskan makna *istiwâ* dengan arti bahasa 'alâ dan *irtafa'a* tanpa mentakwilnya dengan makna *istaulâ* yang secara bahasa diartikan dengan menguasai. Kemudian meng-*itsbât* sifat-sifat yang dimiliki Allah SWT dengan mengimannya tanpa mempertanyakan bagaimana cara Allah melakukannya.

## 2. Ru'yatullâh

Contoh penafsiran ayat bernuansa teologi berikutnya diambil dari QS. Al-An'am/6:102-103 berikut:

ذَٰلِكُمْ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ ۗ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَٱعْبُدُوهُ ۗ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴿١٠٢﴾  
لَا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ۗ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ۗ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٠٣﴾

<sup>168</sup>Muhammad Muhammad al-Mukhtar asy-Syanqithiy, *et.al.*, *al-Mukhtashar fi Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm*, ..., hal. 157.



(Yang memiliki sifat-sifat yang) demikian itu ialah Allah Tuhan kamu; tidak ada Tuhan selain Dia; Pencipta segala sesuatu, maka sembahlah Dia; dan Dia adalah Pemelihara segala sesuatu. Dia tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata, sedang Dia dapat melihat segala yang kelihatan; dan Dialah Yang Maha Halus lagi Maha Mengetahui. (al-An'am/6:102-103).

Ahmad Syakir dalam menafsirkan ayat ini menukilkan makna ayat dari kitab induk kemudian menukilkan beragam pendapat baik dari sahabat maupun tabi'in. Untuk lebih jelasnya, peneliti rincikan sebagai berikut:

Pertama, menjelaskan sifat *Rububiyah* dan *Uluhiyah* Allah sebagai pencipta dan sebagai *Rabb* yang satu-satunya berhak untuk disembah serta menjelaskan bahwa Allah sebagai Pencipta mutlak tidak memiliki anak dan pasangan. Allah berfirman: “*dzâlikumullâhu rabbukum* yaitu, Yang Menciptakan segala sesuatu, yang tiada beranak dan tidak pula beristeri.”<sup>169</sup>

Kedua, menjelaskan ke-Maha Esa-an Allah SWT dan perintah untuk menyembah-Nya. *Lâ ilâha illa Huwa khâliq kulli syai-in fa'budûhu* tidak ada ilah yang berhak diibadahi selain Dia, Pencipta segala sesuatu, maka ibadahlah Dia. Maksudnya, beribadahlah hanya kepada Allah semata, yang tiada sekutu bagi-Nya, yakinilah keesaan-Nya, dan bahwasanya tidak ada *Ilah* selain Dia, yang tidak beranak dan tidak diperanakkan, tidak beristeri, serta tidak ada pula yang setara dan yang menandingi-Nya.<sup>170</sup>

Ketiga, menjelaskan bahwa Allah SWT Maha Pemelihara, Maha Mengatur dan Mengawasi segala sesuatu *Wa Huwa 'alâ kulli syai-iw wakîl* maksudnya, Pemelihara dan Pengawas yang mengatur segala sesuatu selain diri-Nya, memberikan rizki kepada mereka, dan melindungi mereka pada malam dan siang hari.

Keempat, selanjutnya dinukilkan dalam mukhtasar ini penjelasan makna *lâ tudrikuhul abshâr* dengan menyertakan beberapa pendapat ulama salaf. Salah seorang salaf berpendapat, bahwa Allah tidak dapat dijangkau oleh pandangan mata ketika di dunia meskipun tercapai oleh pandangan mata kelak di akhirat. Sebagaimana yang disebutkan dalam hadis-hadis *mutawâtir* yang bersumber dari Rasulullah SAW dari berbagai jalan, baik yang ditegaskan dalam kitab-kitab *Shahîh*, *Musnad*, maupun *Sunan*, dari `Aisyah r.a berkata:

---

<sup>169</sup> Ahmad Muhammad Syakir, 'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr, jilid 1,...., hal. 707.

<sup>170</sup> Ahmad Muhammad Syakir, 'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr, jilid 1,...., hal. 707.

*“Barangsiapa beranggapan bahwa Muhammad melihat Rabbnya, berarti ia telah berdusta terhadap Allah.”*<sup>171</sup>

Ahmad Syakir menukilkan pendapat yang lain dari kitab induk yang menjelaskan maksud dari firman Allah ini dengan menyebutkan hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu Abi Hatim dan telah ditegaskan dalam *shahîh* dari hadis `Aisyah dengan berbagai jalan periwayatan kecuali Ibnu `Abbas berpendapat lain. Menurut Ibnu `Abbas, kata *ru`yah* di dalam ayat tersebut bersifat mutlak. Rasulullah SAW melihat Allah dengan hati sebanyak dua kali, namun penafsir menyampaikan bahwa masalah ini akan dikemukakan dalam penafsiran awal surat an-Najm.

Selanjutnya Ahmad Syakir menukilkan pendapat kelompok lain yang mengatakan bahwa *ru`yah* itu khusus bagi orang yang beriman di akhirat kelak. Sementara dari kalangan Mu`tazilah berpendapat, bahwa Allah tidak dapat dilihat baik di dunia maupun di akhirat. Dengan demikian, mereka telah bertolak-belakang dengan *Ahlu Sunnah wal Jamâ`ah*. Hal itu disebabkan oleh ketidaktahuan mereka terhadap dalil yang telah dimuat di dalam Al-Qur`an dan Sunnah Rasulullah SAW Firman Allah SWT yang artinya: *“Wajah-wajah (orang-orang mukmin) pada hari itu berseri-seri. Kepada Rabb-nya mereka melihat.”* (QS. Al-Qiyamah/75:22-23). Juga mengenai Firman Allah SWT mengenai orang-orang kafir, *“Sekali-kali tidak, sesungguhnya mereka pada hari itu benar-benar terhalang dari melihat Rabb mereka.”* (QS. Al-Muthaffifiin/83: 15).

Setelah menjelaskan berbagai pendapat ulama dalam menafsirkan ayat ini, Ahmad Syakir juga mengutip dari kitab induk pendapat Imam asy-Syafi`iy yang mengatakan: *“Ayat ini menunjukkan bahwa orang-orang mukmin tidak terhalang untuk melihat Allah yang Maha Suci lagi Maha Tinggi.”*<sup>172</sup>

Ahmad Syakir menukilkan pendapat Imam asy-Syafi`iy dalam permasalahan ini agar para pembaca memahami bahwa Imam asy-Syafi`iy sendiri meyakini *ru`yatullâh*. Ahmad Syakir mengakui dalam mukaddimahnya terhadap kitab *ar-Risâlah* yang mengungkapkan bahwa *“Asy-Syafi`iy adalah seorang yang paling paham tentang kitabullah dan sunnah Rasulullah SAW.”*<sup>173</sup>

Setelah menukilkan pendapat ulama-ulama berpengaruh, Ahmad Syakir memperkuat dengan pendapatnya bahwa banyak dalil-

---

<sup>171</sup> Ahmad Muhammad Syakir, *Umdat at-Tafsîr ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr*, jilid 1,...., hal. 707.

<sup>172</sup> Ahmad Muhammad Syakir, *Umdat at-Tafsîr ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr*, jilid 1,...., hal. 707.

<sup>173</sup> Muhammad Ibn Idris asy-Syafi`iy, *ar-Risâlah*, Kairo: Dar al-‘Aqidah, 2009, hal. 3.

dalil dari Sunnah, terdapat dalam beberapa hadis mutawatir yang diriwayatkan dari Abu Sa'id, Abu Hurairah, Anas ibn Malik, Juraij, Shuhaib, Bilal, dan beberapa Sahabat lainnya, dari Nabi SAW, bahwa orang-orang mukmin melihat Allah di akhirat di halaman rumah dan di taman-taman Surga.

Sebagai perbandingan, Ahmad Syakir menukilkan pendapat lain yang berseberangan dengan pendapat-pendapat sebelumnya. Diantaranya adalah pendapat al-Husain. Menurut al-Husain maksud firman Allah *lâ tudrikuhul abshâr* dengan makna "tidak mampu diketahui oleh akal". Pendapat ini adalah pendapat al-Hushain seorang Qari Mekah, namun pendapat ini dianggap aneh dan menyalahi konteks ayat seolah ia meyakini bahwa *idrâk* dimaknai dengan *ru`yah*. Sedangkan ulama lainnya berpendapat tidak menutup kemungkinan meng-*itsbat* melihat Allah di akhirat meski tidak mendapatinya secara keseluruhan. Maka makna *idrâk* lebih khusus dari *ru`yah*. Lebih lanjut mereka berkata, tidak mesti tidak adanya kemampuan meliputi tersebut meniadakan *ru`yah*, sebagaimana tidak adanya lingkupan ilmu tidak mengharuskan tidak adanya ilmu. Allah berfirman yang artinya: "*Sedang ilmu mereka tidak dapat meliputi ilmu-Nya.*" (QS. Thaha/20:110). Kemudian Ahmad Syakir menukilkan riwayat dari *Shahîh Muslim* yang menyebutkan: "Aku tidak dapat menghitung pujian terhadap-Mu, Engkau adalah sebagaimana yang Engkau pujikan terhadap diri-Mu sendiri." Hal itu tidak mengharuskan tidak adanya pujian bagi-Nya, demikian juga pendapat al-Aufi dalam masalah ini.

Ahmad Syakir juga menukilkan riwayat dari Ibnu 'Abbas tentang makna *lâ tudrikuhul abshâr wa huwa yudriku al-abshâr*, dengan berpendapat bahwa maksud dari ayat tersebut adalah tidak satupun mata manusia mampu meliputi Sang Malik. Ibnu Abi Hatim meriwayatkan dari 'Ikrimah maksud dari penyampaian Ibnu 'Abbas tersebut. 'Ikrimah bertanya kepada Samak: "Bukankah kamu melihat langit? Ia menjawab : " benar. 'Ikrimah bertanya kembali: "Apakah kamu melihat seluruh langit?" Dalam riwayat Sa'id dari Qatadah menjelaskan maksud dari ayat adalah Allah itu lebih Maha Besar dari kemampuan mata manusia melihat-Nya. Pendapat ini sama dengan pendapat Ibnu Jarir yang menukilkan pendapat al-'Aufi ketika menafsirkan QS. Al-Qiyamah/75:22-23 yaitu mereka melihat Allah namun mata mereka tidak mampu meliputi seluruhnya, namun sebaliknya Allah melihat seluruhnya.

Dalam tafsir ini juga dinukilkan riwayat Abi Saïd al-Khudriy yang menyampaikan makna ayat ini bahwa baik jin, manusia dan setan tidak satupun yang mampu meliputi Allah SWT. Namun hadis

ini kedudukannya gharib dan tidak ada riwayat lain yang menyatakan demikian dari *al-kutub as-sittah*.

Ahmad Syakir menguatkan penjelasan maksud ayat ini dengan menukilkan pendapat 'Ikrimah yang mengatakan bahwa ia mendengar Ibnu Abbas mengatakan Nabi Muhammad melihat Rabb-Nya. Lalu aku bertanya kepadanya: "Bukankah Allah berfirman "*Lâ Tudrikuhu al-Abshâr wahuwa Yudriku al-Abshâr*"?. Ibnu 'Abbas menjelaskan: "Tidak atau iyanya, yang pasti itu cahaya Allah yang menjadi milik-Nya, jika Allah berkehendak untuk menjelmai dengan cahayanya maka tidak ada sesuatupun yang mampu mendapatinya. Dalam riwayat lain tidak satu orangpun yang sependapat dengan ini. Namun menurut Hakim, hadis ini sesuai dengan syarat Bukhariy dan muslim namun mereka tidak meriwayatkannya. Kemudian Ahmad Syakir menjelaskan bahwa kedudukan hadis ini *hasan gharib* senada dengan hadis yang menyebutkan bahwa Nabi pernah melihat *Rabb* dua kali. Pada intinya, yang dimaksud dalam penjelasan ini adalah Allah Maha Berkendak untuk dirinya, jika Allah ingin melakukan sesuatu maka itu adalah hak Allah SWT tanpa ada yang mampu menghalangi.

Berikutnya, Ahmad Syakir menukilkan dari kitab induk sebuah riwayat sahih dari al-Bukhariy dan Muslim dari hadis Abu Musa al-Asy'ariy yang mengatakan: "*Sesungguhnya Allah tidak tidur dan tidak butuh untuk tidur. Allah menjaga keadilan dan mengangkatnya. Kepada Allah diangkat segala amalan malam sebelum siang dan amalan siang sebelum malam. Hijab Allah adalah cahaya atau api. Kalau Allah membukanya maka akan terbakarlah wajah yang melihat-Nya atas apa yang telah dilihat matanya dari Rabbnya.*" Namun menurut Ahmad Syakir hadis ini tidak ditemuinya dalam *shahîh al-Bukhariy*. Apakah terlewatkan olehnya atau mungkin Ibnu Katsir menukilkan riwayat yang yang ambigu.<sup>174</sup>

Selanjutnya dinukilkan penjelasan tentang penafian melihat Allah secara khusus dalam riwayat ini tidak berarti menafikan melihat Allah pada hari kiamat karena Allah melakukann sesuatu atas kehendak-Nya. Adapun kebesaran dan keagungan Allah yang Maha Suci tidak mampu diliputi oleh mata secara keseluruhan. Oleh karena itu Aisyah menetapkan *ru`yah* di akhirat dan menafikannya di dunia bersandarkan pada ayat ini dan menafikan *idrâk* yaitu melihat Allah yang Maha Agung bagi siapapun baik manusia, malaikat dan semua makhluk.

---

<sup>174</sup> Ahmad Muhammad Syakir, '*Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr*, jilid 1, ..., hal. 707.

Selanjutnya disebutkan makna *Wa Huwa yudrikul abshâr* maksudnya, Allah meliputi segala sesuatu dan mengetahui sepenuhnya, karena Allah SWT yang menciptakannya, sebagaimana Allah berfirman yang artinya: “Apakah Allah yang menciptakan itu tidak mengetahui (yang zhahir dan tersembunyi), dan Allah Maha Halus lagi Maha Mengetahui.” (QS. Al-Mulk/67:14)”. *Wa Huwal lathîful khabîr* Abu al-`Aliyah menafsirkan: “Yang Maha lembut untuk mengeluarkan segala sesuatu dan Yang Maha Mengetahui tempat masing-masing, wallâhu a`lam .<sup>175</sup>

Menganalisa dari riwayat-riwayat yang dinukilkan dalam menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah akidah, Ahmad Syakir sejalan dengan Ibnu Katsir yaitu memilih men-*tafwîdh* yaitu membaca ayat *mutasyâbihât* sebagaimana lafal bahasa Arabnya, tetapi tidak memahaminya dan membahas makna lahirnya serta tidak pula memahami lahir terjemahannya. Mencukupkan beriman dan meyakini bahwa ayat *mutasyâbihât* ini adalah dari sisi Allah SWT. Sebagaimana disebut dalam QS Ali-Imran/3:7. Meyakini bahwa Allah tidak serupa dengan makhluk yang dikenal dengan istilah *tanzîh* yaitu mensucikan Allah dari menyerupai makhluk. Hal ini diserahkan sepenuhnya kepada Allah semata, sebab hanya Allah Yang Maha Mengetahui maknanya.

Dalam penafsirannya ini Ibnu Katsir selaku penulis asli dan Ahmad Syakir sebagai peringkas sependapat satu sama lainnya dan keduanya sependapat dengan sebagian besar ulama salafus soleh dari sahabat dan tabi`in dalam masalah akidah. Ahmad Syakir sebagaimana halnya Ibnu Katsir menetapkan *ru`yatullah* (melihat Allah) pada hari kiamat kelak, maka dalam hal ini penafsiran ‘*Umdat at-Tafsîr ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* terhadap ayat ini adalah menetapkan *ru`yatullah* bagi orang mukmin pada hari kiamat dengan cara yang layak bagi Allah SWT sejalan dengan tafsir induknya tafsir Ibnu Katsir.

Adapun penafsiran *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm* mengenai permasalahan akidah tentang *ru`yatullah* pada hari kiamat yang ditafsirkan dari QS. Al-An`am/6:102-103 adalah sebagai berikut:

ذلكم - أيها الناس - المتصف بتلك الصفات هو ربكم، فلا رب لكم غيره، ولا معبود بحق غيره، وهو موجد كل شيء، فاعبدوه وحده، فهو المستحق للعبادة، وهو

<sup>175</sup>Ahmad Muhammad Syakir, ‘*Umdat at-Tafsîr ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr*, jilid 1, ..., hal. 707.

على كل شيء حفيظ لا تحيط به الأبصار، وهو سبحانه يدرك الأبصار، ويحيط  
بها، وهو اللطيف بعباده الصالحين، الخبير بهم<sup>١٧٦</sup>

*Wahai manusia, bahwa Dzat yang memiliki sifat-sifat seperti yang disebutkan dalam ayat itu adalah sifat-sifat yang dimiliki oleh Rabb manusia. Tidak ada Tuhan lain selain Allah SWT dan tidak ada sembahyan yang benar selain Allah SWT karena Allah Maha Pencipta segala sesuatu serta perintah untuk hanya menyembah Allah karena hanya Allah yang berhak disembah dan Maha Menjaga segala sesuatu. Allah tidak dapat diliputi (diketahui secara menyeluruh) oleh penglihatan mata, sedangkan Allah SWT dapat menangkap dan meliputi penglihatan mata. Menjelaskan sifat Allah yang Maha Lembut terhadap hamba-hamba-Nya yang saleh lagi Maha Mengetahui perihal mereka.*

Dipahami dari penafsiran ini, bahwa *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`an al-Karîm* menetapkan sifat *ru`yah* bagi para mukmin di hari kiamat dengan melihat wajah Allah SWT namun kemampuan mata hamba tidak mampu meliputi Allah secara keseluruhan sama dengan kesimpulan penafsiran '*Umdat at-Tafsîr `an al-Hâfîzh Ibn Katsîr*. Bedanya dalam tafsir ini tidak menyebutkan perbedaan ulama dalam penafsirannya.

Dari kandungan penafsiran berkaitan dengan ayat teologi yang mengkaji tentang tema *istiwâ'*, dan *ru`yatullâh* kandungan penafsiran '*Umdat at-Tafsîr* dan *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`an al-Karîm* hampir serupa. Yaitu *men-tafwîdh* dan tidak *men-takwîl* ayat-ayat *mutasyâbihat* tentang Zat Allah. Kedua tafsir ini sama-sama menetapkan *ru`yatullah* pada hari kiamat bagi orang-orang yang beriman. Hanya saja penjelasan dalam '*Umdat at-Tafsîr `an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* lebih panjang dari *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`an al-Karîm*. Perbedaan keduanya hanya pada metodologi penafsiran. Tafsir '*Umdat at-Tafsîr `an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* menafsirkan dengan mendatangkan penjelasan baik dari Al-Qur`an, sunnah, pendapat shababat dan *tabi`in* serta *ijtihâd* ulama yang disampaikan dengan ringkas. Berbeda halnya dengan tafsir *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`an al-Karîm* hanya menukulkan pendapat yang *râjih* saja.

Ketika meringkas tafsiran yang berkaitan dengan ayat-ayat *mutasyâbihât*, Ahmad Syakir menukulkan dari kitab induk beragam pendapat dari para sahabat, *tabi`in* dan ulama-ulama terkemuka

---

<sup>176</sup> Muhammad Muhammad al-Mukhtar asy-Syanqithiy, *et.al.*, *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm*, ..., hal. 141.

tentang penetapan *ru'yatullâh*. Menurut hemat peneliti, hal ini dilakukan agar para pembaca dapat menyelami dengan ringkas inti dari perbedaan para ulama dalam masalah ini sehingga tidak ada justifikasi terhadap satu pendapat dan menganggap salah pendapat yang berbeda kecuali jika pendalilan yang dinukilkan kedudukannya *dha'if* dan tidak bersumberkan pada dalil-dalil terpercaya

### 3. Hukum Puasa Saat Safar

*'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* merupakan ringkasan dari tafsir Ibnu Katsir maka dalam penafsiran ayat hukum merujuk kepada pendapat Ibnu Katsir. Sebagai seorang ahli hukum Islam, Ibnu Katsir telah memberikan penjelasan yang relatif lebih luas dalam menafsirkan ayat-ayat yang bernuansa hukum, apalagi ketika menafsirkan ayat-ayat yang dipahami secara berbeda-beda di kalangan para ulama. Dalam hal ini, ia sering menyajikan diskusi dengan mengemukakan argumentasi masing-masing ulama, termasuk pendapatnya sendiri.

Pembahasan yang meluas dalam masalah hukum tersebut diringkas oleh Ahmad Syakir dalam tafsir *'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr*. Untuk menyelami corak pemikiran Ahmad Syakir dalam masalah hukum (fikih) dalam ringkasannya, akan dipaparkan beberapa contoh nukilan penafsiran Ahmad Syakir dari tafsir induknya.

Pertama, contoh penafsiran ayat hukum berkaitan ibadah. Fiqih ibadah adalah pemahaman ulama terhadap nash-nash yang berkaitan dengan ibadah hamba Allah SWT dengan segala bentuk hukumannya, yang mempermudah pelaksanaan ibadah, baik yang bersifat perintah, larangan maupun pilihan-pilihan yang disajikan oleh Allah dan Rasulullah SAW.<sup>177</sup> Ruang lingkup ibadah mencakup semua bentuk cinta dan kerelaan kepada Allah, baik dalam perkataan maupun perbuatan, lahir maupun batin; termasuk dalam pengertian ini adalah shalat, zakat, haji, benar dalam pembicaraan, menjalankan amanah, berbuat baik kepada orangtua, menjalin silaturahmi, memenuhi janji, amar ma'ruf nahi munkar, jihad terhadap orang kafir, berbuat baik pada tetangga, anak yatim, fakir miskin dan ibn sabil, berdoa, zikir, membaca Al-Qur'an, rela menerima ketentuan Allah dan lain sebagainya. Contoh penafsiran dalam fiqih ibadah diambil dari surat QS. Al-Baqarah/2:185 berikut yang berisi tentang perintah berpuasa di bulan Ramadhan, dan perintah untuk

---

<sup>177</sup> Abdul Hamid dan Beni Ahmad Saebani, *Fiqh Ibadah*, Bandung: Pustaka Setia, 2009, hal. 1.

menggantinya bagi orang yang sedang sakit dan safar. Berikut kutipan penafsiran ayat tersebut:

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ  
فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ۖ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ  
أُخْرَىٰ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ  
عَلَىٰ مَا هَدَيْتُمْ وَلِعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٨٥﴾

*(Beberapa hari yang ditentukan itu ialah) bulan Ramadhan, bulan yang di dalamnya diturunkan (permulaan) Al-Qur`an sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu dan pembeda (antara yang hak dan yang bathil). Karena itu, barangsiapa di antara kamu hadir (di negeri tempat tinggalnya) di bulan itu, maka hendaklah ia berpuasa pada bulan itu, dan barangsiapa sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka), maka (wajiblah baginya berpuasa), sebanyak hari yang ditinggalkannya itu, pada hari-hari yang lain. Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu. Dan hendaklah kamu mencukupkan bilangannya dan hendaklah kamu mengagungkan Allah atas petunjuk-Nya yang diberikan kepadamu, supaya kamu bersyukur. (al-Baqarah/2:185)*

Permasalahan fikih ibadah yang terdapat dalam ayat ini adalah tentang perintah melaksanakan puasa Ramadhan apabila telah melihat hilal dan *rukhsah* bagi orang yang sedang sakit atau dalam safar untuk tidak berpuasa pada bulan Ramadhan tersebut dengan syarat diganti pada hari lain di luar Ramadhan sebanyak hari yang ditinggalkan. Dalam permasalahan hukum *ifthâr* bagi musafir, terjadi perbedaan pendapat ulama, Ahmad Syakir dalam tafsirnya menukilkan dari kitab induk perbedaan pendapat tersebut sebagai berikut:

Pendapat pertama : bagi orang yang sedang mukim pada awal Ramadhan kemudian pada pertengahan Ramadhan melakukan safar, maka tidak boleh meninggalkan puasanya dengan alasan safar tersebut. Ini pendapat sekelompok ulama salaf dari sahabat dan tabi'in yang dinukilkan oleh Ibnu Hazm dalam kitabnya al-Muhalla. Namun pendapat yang dinukilkan oleh Ibnu Hazm ini perlu diteliti lagi. Karena ada riwayat dari Nabi SAW yang menceritakan bahwa Nabi SAW pernah suatu kali keluar berperang pada bulan Ramadhan yaitu perang al-Fath. Kala itu Rasulullah SAW melakukan safar dengan para sahabatnya sampai suatu tempat bernama al-Kadid dan dipertengahan perjalanan beliau membatalkan puasanya dan



menyuruh orang-orang yang dalam perjalanan tersebut membatalkannya. Hadis ini diriwayatkan oleh Muslim dan al-Bukhariy.<sup>178</sup>

Pendapat kedua: sebagian ulama dari kalangan sahabat dan tabi'in ada yang berpendapat bahwa orang yang safar wajib membatalkan puasanya dikala safar. Mereka berdalil dengan ayat (yang artinya): "...maka (wajiblah baginya berpuasa), sebanyak hari yang ditinggalkannya itu, pada hari-hari yang lain." Namun menurut jumbuh ulama bahwa yang benar adalah boleh memilih terus berpuasa atau tidak berpuasa saat safar (*takhyîr*) dan bukan wajib meninggalkan puasa. Pendapat ini diperkuat dengan sebuah riwayat bahwa para sahabat suatu kali pernah safar bersama Rasulullah SAW, sebagian ada yang tetap berpuasa dan sebagian ada yang meninggalkan puasanya dan yang berpuasa tidak mencela orang-orang yang membatalkan puasanya begitu juga sebaliknya. Kalau seandainya meninggalkan puasa itu wajib diwaktu safar tentunya akan terjadi bantahan kala itu terhadap orang yang membatalkan puasanya. Bahkan terdapat riwayat dari Rasul SAW, beliau pada suatu kondisi tetap berpuasa walau dalam keadaan safar padahal waktu itu panas matahari sangatlah terik dan tidak satupun sahabat yang sanggup berpuasa dengan Nabi kecuali Abdullah ibn Rawahah.<sup>179</sup>

Pendapat ketiga: sebagian ulama berpendapat dan diantaranya Imam asy-Syafi'i bahwa berpuasa pada saat safar lebih baik dari pada membatalkannya sebagaimana dilakukan oleh Nabi sebelumnya. Namun yang lain berpendapat bahwa membatalkan puasa saat safar itu lebih baik mengambil *rukhsah* dalam agama. Sebagaimana terdapat dalam riwayat, suatu ketika Nabi ditanya tentang berpuasa saat safar, Rasulullah menjawab: "Barang siapa yang meninggalkan puasa saat safar itu baik dan bagi yang tetap berpuasa maka juga tidak mengapa." Dalam riwayat lain disebutkan, "Ambillah *rukhsah* (keringanan) dari Allah yang keringan itu telah diberi untuk kalian."<sup>180</sup>

Hal ini diperkuat juga dengan hadis-hadis dari Nabi SAW yang diriwayatkan oleh Aisyah, bahwa Hamzah Ibnu Amr al-Aslamiy bertanya kepada Rasulullah SAW: "Wahai Rasulullah sesungguhnya aku banyak berpuasa, apakah aku juga berpuasa saat safar? Lalu Rasulullah SAW menjawab: "Jika kamu ingin berpuasa maka

---

<sup>178</sup> Ahmad Muhammad Syakir, 'Umdah at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr, jilid 1, ..., hal. 200.

<sup>179</sup> Ahmad Muhammad Syakir, 'Umdah at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr, jilid 1, ..., hal. 200.

<sup>180</sup> Ahmad Muhammad Syakir menyebutkan bahwa hadis ini diriwayatkan oleh Imam Muslim (1/308).

berpuasalah, jika kamu ingin berbuka maka berbukalah.” Hadis ini terdapat dalam sahih Bukhariy dan Muslim. Lalu ada juga yang berpendapat, jika merasa berat puasa saat safar, maka berbuka pada kondisi itu adalah baik. Sebagaimana dalam riwayat oleh Jabir, suatu kali Rasulullah melihat seseorang digotong, lalu Rasulullah bertanya: “Ini apa?” mereka menjawab: “Dia berpuasa”. Lalu Rasulullah SAW menjawab: “Puasa saat safar itu tidak baik.” Hadis ini juga diriwayatkan oleh Imam Bukhariy dan Muslim. Maka seseorang yang membenci sunnah Nabi menganggap bahwa berbuka saat safar itu makruh dan dia berbuka saat safar dan mengharamkan puasa saat safar ini juga bertentangan dengan sunnah Nabi sebagaimana terdapat dalam riwayat Imam Ahmad yang diriwayatkan dari Ibnu ‘Umar dan Jabir bahwa orang yang tidak menerima *rukhsah* dari Allah, maka baginya dosa sebesar bukit Arafah.”<sup>181</sup>

Dari tiga pendapat yang dipaparkan dalam mukhtasarnya dapat disimpulkan bahwa puasa dalam safar itu ada tiga kondisi, kondisi pertama, jika puasa tidak memberatkan, maka berpuasa lebih baik. Kondisi kedua, jika berpuasa memberatkan, maka berbuka lebih baik. Kondisi ketiga, jika berpuasa membahayakan atau khawatir celaka, maka berpuasa haram dan diwajibkan berbuka. Dalil-dalil dari sunnah dalam masalah ini telah ada.

Ahmad Syakir sebagaimana Ibnu Katsir lebih cenderung kepada pendapat Jumah ulama yang menyatakan bahwa setiap musafir berhak untuk memilih (*takhyîr*) antara puasa atau mengambil *rukhsah*. Pendapat ini diperkuatnya dengan ungkapan lain yang mengatakan bahwa keduanya sama-sama baik tergantung kondisi fisik seseorang.

Jika diteliti, konten ringkasan Ahmad Syakir terhadap tafsir Ibnu Katsir hampir mirip dengan ringkasan Ali ash-Shabuniy terhadap tafsir yang sama. Hanya saja dalam permasalahan ini, Ahmad Syakir menambahkan penjelasan riwayat terakhir yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad dari hadis Ibnu Umair. Dalam ringkasannya Ali ash-Shabuniy tidak menukilkan hadis tersebut.<sup>182</sup>

Pendapat keempat: terkait dengan hukum *qadha*. Apakah *qadha* wajib dilakukan secara berturut-turut? Atau dilakukan terpisah-pisah? Ada dua pendapat; pertama mengatakan wajib berturut-turut, karena *qadha* harus sesuai. Pendapat kedua mengatakan: tidak wajib berturut-turut, boleh berturut-turut dan boleh terpisah-pisah. Pendapat

---

<sup>181</sup> Ahmad Muhammad Syakir menyebutkan bahwa hadis ini diriwayatkan oleh Imam Ahmad (5392).

<sup>182</sup> Muhammad Ali ash-Shabuniy, *Mukhtashar Tafsîr Ibn Katsîr*, ..., jilid 1, hal. 162.

kedua bersumber dari para ulama salaf dan khalaf dengan dalil-dalil. Adapun pada bulan Ramadhan wajib berturut-turut karena pada bulan ini puasa harus dilaksanakan dalam bulan tersebut adapun setelah selesai bulan Ramadhan maka puasa pada hari lain sebanyak yang ditinggalkan pada bulan ramadhah. Maka karena itulah Allah SWT berfirman: “Maka berpuasalah pada hari lain kalian tidak berpuasa. Kemudian disambung oleh ayat: “Allah itu bermaksud memberi kemudahan kepada kalian dan tidak ingin memberi kesusahan terhadap kalian. “. Dalam sebuah riwayat Imam Ahmad dari Qatadah dari al-A’rabiyy juga disebutkan, bahwa Rasulullah SAW bersabda: “Sesungguhnya sebaik-baik perkara dalam agama adalah yang paling mudah, sebaik-baik perkara agama adalah yang paling mudah.”<sup>183</sup>

Dari beberapa penukilan Ahmad Syakir terkait ayat-ayat hukum ini, dipahami cara pandang Ibnu Katsir yang diringkas Ahmad Syakir dalam mensikapi perbedaan pendapat masalah fikih ibadah, lebih cenderung kepada pendapat yang moderat dan bukan *mutasyaddid* sama halnya dengan Ibnu Katsir.

Adapun penafsiran *al-Mukhtashar fi Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm* terhadap QS. Al-Baqarah/2:185 sebagai berikut:

شهر رمضان الذي بدأ فيه نزول القرآن على النبي صلى الله عليه وسلم في ليلة القدر، أنزله الله هدايةً للناس، فيه الدلائل الواضحات من الهدى، والفرقان بين الحق والباطل، فمن حضر شهر رمضان وهو مقيم صحيح فليصمه وجوبًا، ومن كان مريضًا يشق عليه الصوم أو مسافرًا؛ فله أن يفطر، وإذا أفطر فالواجب عليه أن يقضي تلك الأيام التي أفطرها، يريد الله بما شرع لكم أن يسلك بكم سبيل اليسر لا العسر، ولتكمّلوا عدة صوم الشهر كله، ولتكبّروا الله بعد ختام شهر رمضان ويوم العيد على أن وفقكم لصومه، وأعانكم على إكماله، ولعلكم تشكرون الله على هدايتكم لهذا الدين الذي ارتضاه لكم.<sup>184</sup>

*Bulan Ramadan adalah bulan dimulai proses turunnya Al-Qur`an kepada Nabi SAW pada malam Qadar. Allah menurunkan Al-Qur`an sebagai petunjuk bagi manusia. Al-Qur`an itu berisi petunjuk yang*

<sup>183</sup> Ahmad Muhammad Syakir mengatakan bahwa riwayat ini dari Imam Ahmad dan terdapat dalam kitabnya al-Musnad. Dikutip dari *Umdat at-Tafsîr al-Hâfîzh Ibn Katsîr*, jilid 1, hal. 201.

<sup>184</sup> Muhammad Muhammad al-Mukhtar asy-Syanqithiy, *et.al.*, *al-Mukhtashar fi Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm*, ..., hal. 28.

*jelasa dan pemisah yang membedakan antara perkara yang hak dan yang batil. Siapa saja yang menemui bulan Ramadan dalam keadaan mukim dan sehat, hendaklah dia menjalankan puasa secara wajib. Siapa yang sakit sehingga tidak mampu berpuasa atau bepergian jauh, dia boleh berbuka. Jika dia berbuka, maka wajib baginya mengganti puasa sebanyak hari-hari ditinggalkan. Dengan syariat yang ditetapkan itu, Allah menghendaki kemudahan bagi manusia dan tidak menghendaki kesulitan. Agar supaya manusia menyempurnakan bilangan puasa selama sebulan penuh. Supaya manusia mengagungkan nama Allah di penutup bulan Ramadan dan hari raya (Idul Fitri) karena Dia telah membimbing kalian untuk menjalankan ibadah puasa dan membantu kalian menyempurnakannya hingga sebulan penuh. Serta supaya kalian bersyukur kepada Allah atas petunjuk-Nya untuk memeluk agama yang Dia ridai untuk kalian ini.*

Ayat ini menyatakan kewajiban *qadha* bagi musafir yang berbuka di bulan Ramadhan bagi orang yang meninggalkan puasa Ramadhan karena uzur. Diantara uzur bolehnya meninggalkan puasa Ramadhan ada dua; sakit dan safar, dengan syarat menggantinya pada hari lain. Sebagai gambaran bahwa puasa Ramadhan wajib disempurnakan satu bulan penuh dan sebagai gambaran dari kemudahan syariat Islam agar manusia bersyukur kepada Allah SWT.

Selain mengqadha, cara mengganti puasa Ramadhan yang ditinggalkan dengan membayar fidyah, sebagaimana dijelaskan pada ayat sebelumnya. Penjelasanannya sangat singkat dan mudah.

#### **4. Hukum *Ihtikâr***

Contoh penafsiran ayat hukum mu'amalah yang diambil dari QS. Al-Baqarah ayat 275 dan ayat 279. Fiqih mu'amalah adalah hukum-hukum yang berkaitan dengan hubungan manusia sesama manusia lainnya tentang harta, jual-beli, sewa menyewa, hutang-piutang, gadai, hibah, pekongsian dan lain sebagainya.<sup>185</sup>

Contoh penafsiran ayat hukum dalam fikih muamalah terkait masalah hukum dalam ayat ini bertema monopoli perdagangan sebagaimana firman Allah berikut:

---

<sup>185</sup> Dede Rosyada, *Hukum Islam dan Pranata Sosial*, Jakarta: Raja Grafindo, 2009, hal. 65.

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ  
 ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ  
 مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَاتَّقِهَا فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ  
 أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢٧٥﴾

*Orang-orang yang makan (mengambil) riba tidak dapat berdiri melainkan seperti berdirinya orang yang kemasukan syaitan lantaran (tekanan) penyakit gila. Keadaan mereka yang demikian itu, adalah disebabkan mereka berkata (berpendapat), sesungguhnya jual beli itu sama dengan riba, padahal Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba. Orang-orang yang telah sampai kepadanya larangan dari Tuhannya, lalu terus berhenti (dari mengambil riba), maka baginya apa yang telah diambilnya dahulu (sebelum datang larangan); dan urusannya (terserah) kepada Allah. Orang yang kembali (mengambil riba), maka orang itu adalah penghuni-penghuni neraka; mereka kekal di dalam neraka. (al-Baqarah/2: 275).*

Allah berfirman dalam QS. Al-Baqarah/2:279:

فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا  
 تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴿٢٧٦﴾

*Maka jika kamu tidak mengerjakan (meninggalkan sisa riba), maka ketahuilah, bahwa Allah dan Rasul-Nya akan memerangimu. Dan jika kamu bertaubat (dari pengambilan riba), maka bagimu pokok hartamu; kamu tidak menganiaya dan tidak (pula) dianiaya. (al-Baqarah/2:279).*

Ahmad Syakir dalam meringkas tafsir Ibnu Katsir memasukkan pembahasan monopoli ke dalam ringkasannya karena sebelumnya ia akan menukilkan pembahasan fiqh dan tidak memangkas penjelasan Ibnu Katsir dalam hal tersebut. Pembahasan monopoli ini dibahas dalam permasalahan riba walaupun tidak disebutkan secara tegas dalam Al-Qur`an tentang hukum *al-ihdikâr* (monopoli) tetapi ia mempunyai hubungan dengan riba.

Dalam riba terdapat unsur *zulmun* (menganiaya) orang lain diakibatkan karena ketidakmampuan peminjam untuk membayarkan utangnya tepat waktu maka secara otomatis harga menjadi naik melebihi pokok pinjamannya dan hal ini memberatkan yang mengakibatkan si peminjam teraniaya dan secara terpaksa harus membayarkan tambahan modal tersebut. Sementara *ihdikâr* walaupun secara implisit, juga menagandung *zulmun* (menzalimi) dan masyarakat akan merasakan akibat fatalnya. Sebab *al-ihdikâr*

bertujuan untuk mencari keuntungan yang lebih banyak, dengan menimbun barang yang beredar di pasaran dapat mengakibatkan kelangkaan dan tentunya akan terjadi kenaikan harga secara otomatis di atas normal. Sehingga masyarakat yang biasanya tidak kekurangan barang dan dapat membelinya sesuai kehendaknya tanpa merasakan kesulitan, namun karena akibat monopoli tersebut mereka jadi kekurangan barang dan sulit untuk menjangkau harga agar dapat memnuhi kebutuhan mereka, namun karena sudah terdesak akan kebutuhan pokok dan hidup sehari-hari barang yang langka tersebut akhirnya dibeli juga walaupun terpaksa.

Pada kasus ini terdapat unsur menganiaya dan memaksa bagi si pelaku *ih̥tikâr* dan teraniaya serta keterpaksaan bagi masyarakat walaupun ia tidak berlaku secara eksplisit. Maka *ih̥tikâr* masuk kategori riba dikarenakan niat pelaku untuk mendapatkan keuntungan besar dengan cara menimbun barang dagangan sehingga menganiaya orang lain karena ‘illah hukumnya sama-sama mempersulit melakukan pembayaran yang mirip dengan riba.

Ahmad Syakir meringkas penjelasan tafsir dengan mengutip riwayat ‘Umar ibn Khattab terkait pembahasan monopoli, hadis ini berisi ancaman bagi pedagang yang melakukan monopoli, “Umar berkata: Aku mendengar Rasulullah SAW bersabda: “*Barangsiapa melakukan monopoli makanan atas orang Muslim, maka Allah akan timpakan kebangkrutan dan penyakit judzam.*”<sup>186</sup>

Penekilan terhadap hadis ini dalam tafsirnya menunjukkan bahwa Ahmad Syakir dalam mukhatsarnya sejalan dengan Ibnu Katsir yang mengharamkan bentuk monopoli dalam perdagangan. Namun penjelasan lebih rinci terkait monopoli tidak disebutkan dalam tafsir. Terkait fikih mu’amalah ini, Ahmad Syakir lebih berhati-hati dalam memilih hukum yang terdapat perbedaan ulama dalam masalah muamalah karena menyangkut hak orang banyak.

Adapun penafsiran *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm* terhadap QS. Al-Baqarah/2:275 dan ayat 279 tentang riba ini adalah:

الذين يتعاملون بالربا ويأخذونه لا يقومون يوم القيامة من قبورهم إلا مثل ما يقوم  
الذي به مس من الشيطان، فيقوم من قبره يخبط كما يخبط من به صرع في قيامه  
وسقوطه؛ ذلك بسبب أنهم استحلوا أكل الربا، ولم يفرقوا بين الربا وبين ما أحل الله  
من مكاسب البيع، فقالوا: إنما البيع مثل الربا في كونه حلالاً، فكل منهما يؤدي إلى

<sup>186</sup>Ahmad Muhammad Syakir, ‘*Umdat at-Tafsîr al-Hâfîzh Ibn Katsîr*, jilid 1, ..., hal.

زيادة المال ونمائه، فرد الله عليهم وأبطل قياسهم وأكذبهم، ويبيّن أنه تعالى أحل البيع لما فيه من نفع عام وخاص، وحرم الربا لما فيه من ظلم وأكل لأموال الناس بالباطل بلا مقابل، فمن جاءته موعظة من ربه فيها النهي والتحذير من الربا، فانتهى عنه وتاب إلى الله منه؛ فله ما مضى من أخذه للربا، لا إثم عليه فيه، وأمره إلى الله فيما يستقبل بعد ذلك، ومن عاد إلى أخذ الربا بعد أن بلغه النهي من الله، وقامت عليه الحجة؛ فقد استحق دخول النار والخلود فيها. وهذا الخلود في النار المقصود به أكل الربا مستحلاً له أو المقصود به البقاء الطويل فيها، فإن الخلود الدائم فيها لا يكون إلا للكفار، أما أهل التوحيد فلا يخلدون فيها.<sup>187</sup>

*Ayat ini menjelaskan tentang orang-orang yang bertransaksi dan mengambil harta riba tidak bisa berdiri dari kuburnya kelak pada hari kiamat seperti berdirinya orang yang kesurupan setan. Ia bangkit dari kuburnya sambil sempoyongan seperti orang kesurupan, jatuh-bangun. Hal itu karena mereka menghalalkan memakan harta riba. Mereka tidak membedakan antara riba dengan hasil jual-beli yang dihalalkan oleh Allah. Mereka mengatakan, "Sesungguhnya jual-beli itu seperti riba dalam hal kehalalannya. Karena keduanya sama-sama menyebabkan adanya penambahan dan pertumbuhan harta." Lalu Allah membantah ucapan mereka dan membatalkan kias mereka. Allah menjelaskan bahwa Dia menghalalkan jual-beli karena di dalamnya terdapat keuntungan yang umum dan khusus. Allah mengharamkan riba karena di dalamnya terdapat kezaliman dan tindakan memakan harta orang lain secara batil tanpa imbalan apapun. Maka barangsiapa menerima nasihat dari Rabb-nya yang berisi larangan dan peringatan terhadap riba, lalu ia berhenti memungut riba dan bertaubat kepada Allah dari perbuatan itu, maka ia boleh memiliki harta riba yang telah diambilnya di masa lalu tanpa dosa, dan urusan masa depannya sesudah itu diserahkan kepada Allah. Barangsiapa kembali mengambil riba setelah ia mendengar adanya larangan dari Allah dan ia telah mengetahui hujjah yang nyata, maka ia pantas masuk neraka dan kekal di dalamnya. Yang dimaksud kekal di dalam neraka ialah orang yang menghalalkan memakan riba itu, atau maksudnya adalah tinggal di sana dalam*

---

<sup>187</sup> Muhammad Muhammad al-Mukhtar asy-Syanqithiy, *et.al.*, *al-Mukhtashar fi Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm*, ..., hal. 47.

*waktu yang sangat lama. Karena tinggal di neraka untuk selamanya hanya berlaku bagi orang-orang kafir. Sedangkan orang-orang yang bertauhid tidak akan kekal di dalamnya.*

Dalam penafsiran ini hanya dijelaskan hukum keharaman riba secara umum dan perintah untuk meninggalkan perbuatan riba tersebut serta penjelasan bantahan Allah SWT bahwa riba tidaklah sama dengan jual beli meskipun keduanya terdapat penambahan harta. Namun dua cara mua'amalah tersebut tidaklah sama. Pada jual beli ada keuntungan yang tidak menzalimi antara dua belah pihak yang bertransaksi, berbeda dengan riba terdapat kezhaliman terhadap salah satu pihak yaitu peminjam. Antara dua mu'amalah ini sangat nyata adanya penegasan dari Allah dengan ungkapan halal dan haram. Jual beli halal, riba haram. Bahkan ancaman keharamannya adalah neraka bagi pelaku riba dan kehancuran. Secara dasar sudah sangat dipahami oleh orang-orang awam tentang hukum dua mu'amalah tersebut.

Setelah Allah menyampaikan keharaman riba, Allah menasehatkan hamba-Nya untuk bertaubat dari riba dan meninggalkan mu'amalah tersebut serta menjelaskan bahwa harta-harta riba sebelum ia bertobat dimaafkan dan modal hartanya masih menjadi hak pemodal, adapun sisa keuntungan riba yang ada pada orang lain tidak boleh diambil lagi.

Selanjutnya juga dijelaskan, ancaman bagi orang-orang yang tetap kembali bertransaksi riba setelah mendengar nasehat dan ancaman Allah bahkan sudah mengetahui hujjah keharaman riba, maka orang-orang ini pantas untuk kekal dalam neraka. Dengan adanya ancaman neraka dan lafaz keharaman ini, menunjukkan bahwa riba adalah bagian dari dosa besar.

يا أيها الذين آمنوا بالله واتبعوا رسوله، خافوا الله بأن تمتثلوا أوامره وتجتنبوا نواهيه،  
واتركوا المطالبة بما بقي لكم من أموال ربوية عند الناس، إن كنتم مؤمنين حقاً بالله  
وبما نهاكم عنه من الربا.<sup>188</sup>

*Tafsir ini menjelaskan panggilan untuk orang-orang yang beriman kepada Allah dan mengikuti Rasul-Nya, untuk takut kepada Allah dengan cara menjalankan perintah-perintah-Nya dan menjauhi larangan-larangan-Nya serta larangan menuntut harta riba yang tersisa di tangan orang lain, jika seseorang benar-benar beriman kepada Allah dan percaya akan larangan tentang keharaman riba.*

---

<sup>188</sup> Muhammad Muhammad al-Mukhtar asy-Syanqithiy, *et.al.*, *al-Mukhtashar fi Tafsir Al-Qur`ân al-Karîm*, ..., hal. 47



## 5. Hukum *Ghulûl*

Contoh penafsiran dalam fiqih *jinâyah* diambil dari QS. Ali Imran/3:161 dalam hukum *jinâyah*. Fiqih *jinâyah* adalah hukum-hukum yang berkaitan dengan tindak pidana misalnya hukum membunuh, melukai, mencuri, merampok, berzina, minuman memabukkan, termasuk juga hokum-hukum terkait ketata-negaraan seperti pengangkatan kepala negara, hokum perang dan lain sebagainya.<sup>189</sup> Peneliti dalam hal ini mengambil contoh terkait hukum *ghulûl*.

*Ghulûl* dalam syariat Islam diatur dalam fikih *Jinâyah*. *Jinâyah* adalah sebuah tindakan atau perbuatan seseorang yang mengancam keselamatan fisik dan tubuh manusia serta berpotensi menimbulkan kerugian pada harga diri dan harta kekayaan manusia sehingga tindakan atau perbuatan itu dianggap haram untuk dilakukan bahkan pelakunya harus dikenai sanksi hukum, baik diberikan di dunia maupun hukuman Allah kelak di akhirat.<sup>190</sup> Hukum *ghulûl* menjadi dasar hukum korupsi yang diistihbatkan dari dalil-dalil baik yang terdapat dalam Al-Qur`an maupun hadis.

Secara bahasa, *ghulûl* berasal dari kata *ghalla-yaghullu ghallan-wa ghulûlan* yang memiliki arti dasar *khâna* (berkhianat).<sup>191</sup> Dari arti dasar ini kemudian berkembang makna-makna baru, seperti: mengambil sesuatu dan menyembunyikan hartanya,<sup>192</sup> mengambil sesuatu secara tersembunyi dan memasukkannya ke dalam tempat penaruhannya,<sup>193</sup> mengambil sesuatu dengan cara diam-diam,<sup>194</sup> mengambil ghanimah sebelum dibagi secara adil,<sup>195</sup> dan sebagainya, yang bila dicermati semuanya diikat oleh yang namanya khianat.

Fenomena *ghulûl* (penggelapan) harta sebagai suatu cara yang bathil dalam memperoleh harta, dapat ditelusuri melalui ayat-ayat

<sup>189</sup> Dede Rosyada, *Hukum Islam dan Pranata Sosial*, Jakarta: Raja Grafindo, 2009, hal. 65.

<sup>190</sup> Ahmad Muhammad Syakir, *Umdat at-Tafsîr al-Hâfîzh Ibn Katsîr*, jilid 1, ..., hal. 382.

<sup>191</sup> A.W. Munawir, *Kamus al-Munawwir*, Surabaya: Pustaka Progresif, 1997, hal. 1014.

<sup>192</sup> Muhammad Rawas Qala'arij dan Hamid Shadiq Qunaibiy, *Mu'jam Lughat al-Fuqahâ`*, Beirut: Dar an-Nafis, 1985, hal. 334.

<sup>193</sup> Luwis Ma'luf, *al-Munjid*, Beirut: al-Mathba'ah katolik, tt., hal. 854.

<sup>194</sup> Muhammad Mutawalliy asy-Sya'rawiy, *Tafsîr al-Sya'râwiy*, Kairo: Akhbar al-Yaum 1411 H/1991 M, jilid 3, hal. 1845.

<sup>195</sup> Ibrahim Anis, et al., *al-Mu'jam al-Wasîth*, Mesir: Dar al-Ma'arif, juz 2, 1972, hal. 659.

*Madaniyyah*. Sebab di Madinahlah ayat-ayat yang mengatur mu'amalah termasuk di dalamnya transaksi ekonomi kebanyakan turun. Pada ayat-ayat Madaniyyah banyak digunakan term-term yang berkaitan dengan penggelapan harta, semisal khianat, amanat, bathil, dan sebagainya.<sup>196</sup>

Al-Qur'an menyebutkan tindakan *ghulûl* ini dalam beberapa ayat diantaranya QS. Ali Imran/3:161 berikut:

وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ وَمَنْ يَغُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿١٦١﴾

*Tidak mungkin seorang Nabi berkhianat dalam urusan harta rampasan perang. Barangsiapa yang berkhianat dalam urusan rampasan perang itu, maka pada hari kiamat ia akan datang membawa apa yang dikhianatkannya itu, kemudian tiap-tiap diri akan diberi pembalasan tentang apa yang ia kerjakan dengan (pembalasan) setimpal, sedang mereka tidak dianiaya. (Ali Imran/3:161).*

Ahmad Syakir dalam merangkum tafsir Ibnu Katsir memasukkan hadis-hadis yang berkaitan dengan tindak pidana *al-Ghulûl*. Diantaranya hadis tentang larangan mengambil yang bukan haknya meskipun seutas benang dan sebuah jarum. Rasulullah SAW bersabda: “Kembalikanlah jarum dan benang (yang kalian ambil), karena kecurangan itu akan mempermalukan dan membakar orang yang melakukannya pada hari kiamat kelak”. (HR. Ahmad no. 6729).<sup>197</sup>

Ahmad Syakir juga menukilkan dalam mukhtasarnya hadis riwayat Imam Muslim dari Abu Hurairah berkata, “Suatu hari Rasulullah SAW berdiri ditengah-tengah kami. Beliau menyebut tentang *ghulûl*, menganggapnya sebagai sesuatu yang sangat besar. Lalu beliau bersabda, “Sungguh aku akan mendapati seseorang di antara kalian pada hari kiamat datang dengan memikul unta yang melenguh-lenguh sambil berkata, “Wahai Rasulullah tolonglah aku. “Maka aku menjawab, “Aku tidak memiliki sesuatupun dari Allah untuk itu. Sungguh aku telah menyampaikan semuanya kepadamu. Aku juga mendapati seseorang di antara kalian pada hari kiamat datang dengan memikul kamibng yang mengembik-embik. “Ia berkata, ‘Wahai Rasulullah tolonglah aku.’ Maka aku menjawab, ‘Aku tidak memiliki sesuatupun dari Allah untuk itu. Sungguh aku

<sup>196</sup> Muhammad Zainal Arifin, “Ghulul (Penggelapan Harta): Konsep, Sanksi dan Solusinya dalam Perspektif Al-Qur'an,” dalam *Jurnal Syar'ie*, Vol. 1 Tahun 2019, hal. 58

<sup>197</sup> Ahmad Muhammad Syakir, ‘*Umdat at-Tafsîr ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr*, jilid 1, ..., hal. 385.

telah menyampaikan semuanya. Aku juga mendapati seseorang di antara lain pada hari kiamat datang dengan memikul binatang yang mengeluarkan suara-suara keras. Ia berkata, ‘Wahai Rasulullah tolonglah aku.’ Maka aku menjawab, “Aku tidak memiliki sesuatu pun dari Allah untuk itu. Sungguh aku telah menyampaikan semuanya kepadamu. Aku juga akan mendapati seseorang di antara kalian pada hari kiamat datang dengan memikul kain dan baju-baju yang berkibar-kibar.’ Ia berkata, ‘Wahai Rasulullah tolonglah aku.’ Maka aku menjawab, ‘Aku tidak memiliki sesuatu pun dari Allah untuk itu. Sungguh aku telah menyampaikan semuanya kepadamu. Aku mendapati seseorang di antara kalian pada hari kiamat datang dengan memikul barang-barang yang berharga.’ Ia berkata, ‘Wahai Rasulullah tolonglah aku.’ Maka aku menjawab, ‘aku tidak memiliki sesuatu apapun dari Allah untuk itu. Sungguh aku telah menyampaikan semuanya kepadamu.’” (HR. Bukhariy 6/126, Muslim 2/83)<sup>198</sup>

Dari riwayat-riwayat yang dinukilkan ini, tidak dijelaskan dalam tafsir Ibnu Katsir bantahan permulaan ayat bahwa Nabi SAW tidak pernah melakukan penggelapan harta. Sebagai penekanan terhadap umatnya bahwa Nabi SAW telah memberikan contoh yang baik terhadap umatnya. Menurut al-Khazin, ayat ini memberikan penetapan bahwa tidak mungkin Nabi SAW mengkhianati umatnya atas sesuatu, termasuk harta rampasan perang, dan juga dalam penyampaian wahyu. Hal ini karena antara nubuwah dan khianat tidak mungkin bersatu dalam diri Nabi. Oleh karena itu, sebenarnya yang dikehendaki oleh ayat ini adalah umat Nabi. Jika dipastikan bahwa tidaklah mungkin seorang Nabi berbuat khianat (*ghulûl*), maka kemungkinan besar yang berbuat seperti itu adalah umatnya.<sup>199</sup>

Riwayat lainnya terkait *ghulûl* yang dinukilkan Ahmad Syakir adalah hadis riwayat ‘Ubaid ibn Isma’il, ia menyampaikan; telah menceritakan kepada kami Abu Usamah dari Hisyam dari ayahnya, dari Abu Humaid as-Sa’idy mengatakan, Rasulullah SAW pernah mempekerjakan seorang laki-laki untuk mengelola zakat bani Sulaim yang sering dipanggil dengan nama Ibnu al-Lutbiyyah, tatkala dia datang, dia menghitungnya dan berkata; ‘Ini adalah hartamu dan ini hadiah. Spontan Rasulullah SAW berujar: “kenapa kamu tidak duduk-duduk saja di rumah ayahmu atau ibumu sampai hadiahmu datang kepadamu jika kamu jujur.” Kemudian beliau berpidato di

---

<sup>198</sup> Ahmad Muhammad Syakir, ‘*Umdat at-Tafsîr al-Hâfîzh Ibn Katsîr*, jilid 1, ..., hal. 385.

<sup>199</sup> ‘Alauddin Ali Muhammad Ibrahim al-Baghdadiy (yang masyhur dengan al-Khazin), *Tafsîr al-Khazîn*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2004, Jilid 1, hal. 314.

hadapan kami, memuja dan memuji Allah terus bersabda: “Sesungguhnya saya mempekerjakan salah seorang diantara kalian untuk mengumpulkan zakat yang telah Allah kuasakan kepadaku, lantas ia datang dan mengatakan; ‘ini hartamu dan ini hadiah yang diberikan kepadaku, kenapa dia tidak duduk-duduk saja di rumah ayahnya atau ibunya sampai hadiahnya datang kepadanya? Demi Allah, tidaklah salah seorang diantara kalian mengambil sesuatu yang bukan haknya, selain ia menjumpai Allah pada hari kiamat dengan memikul hak itu, aku tahu salah seorang diantara kalian menjumpai Allah dengan memikul unta yang mendengus, atau sapi yang melenguh, atau kambing yang mengembik.” Kemudian beliau mengangkat tangannya hingga terlihat putih ketiakanya seraya mengatakan: “Ya Allah, bukankah aku telah menyampaikan apa yang kulihat dengan mataku dan aku dengar dengan dua telingaku?” (HR. Bukhariy 144)<sup>200</sup>

Riwayat lainnya yang berkaitan dengan penafsiran ayat ini adalah, Dari Ibnu Jarir dari adh-Dahhak, bahwa Nabi mengirinkan beberapa orang pengintai kepada suatu daerah musuh. Kemudian daerah itu diperangi dan dikalahkan serta harta rampasan dibagi-bagi. Tetapi para pengintai tidak hadir ketika rampasan itu dibagi-bagi. Lalu ada diantara mereka menyangka, bahwa mereka tidak akan dapat bagian. Kemudian setelah mereka datang ternyata bagian untuk mereka telah disediakan. Maka turunlah ayat ini yang menegur sangkaan mereka yang buruk, sekaligus menyatakan bahwa Nabi tidaklah berbuat curang dengan pembagian harta rampasan perang dan sekali-kali tidaklah Nabi akan menyembunyikan sesuatu untuk kepentingan diri beliau sendiri.<sup>201</sup>

Riwayat lainnya yang dinukilkan Ahmad Syakir adalah riwayat dari ‘Umar ibn al-Khattab, beliau berkata: “pada perang khaibar, datang beberapa orang menghadap Rasulullah SAW seraya berkata: fulan syahid, fulan syahid, sampai ia menjumpai seseorang laki-laki dan sekelompok orang itu juga mengatakan : “Fulan syahid” namun disanggah oleh Rasulullah: “Tidak, aku melihatnya di neraka menggunakan pakaian yang ia ambil dari hasil penggelapan.” Lalu Rasulullah melanjutkan: “Pergilah dan serulah kepada orang-orang bahwa yang masuk surga itu hanya orang-orang yang beriman.” (HR. Muslim 1/43)<sup>202</sup>

---

<sup>200</sup> Ahmad Muhammad Syakir, *‘Umdat at-Tafsîr al-Hâfîzh Ibn Katsîr*, jilid 1, ..., hal. 385.

<sup>201</sup> Ahmad Muhammad Syakir, *‘Umdat at-Tafsîr al-Hâfîzh Ibn Katsîr*, jilid 1, ..., hal. 384.

<sup>202</sup> Ahmad Muhammad Syakir, *‘Umdat at-Tafsîr al-Hâfîzh Ibn Katsîr*, jilid 1, ..., hal. 386.

Dari beberapa penjelasan yang dikutip Ahmad Syakir dari tafsir Ibnu Katsir terhadap makna *ghulûl* dipahami beberapa hal berikut:

Pertama, memberikan penetapan bahwa tidak mungkin Nabi SAW mengkhianati umatnya atas sesuatu, termasuk harta rampasan perang, dan juga dalam penyampaian wahyu. Hal ini karena antara *nubuwwah* dan khianat tidak mungkin bersatu dalam diri nabi. Oleh karena itu, sebenarnya yang dikehendaki oleh ayat ini adalah umat Nabi. Jika dipastikan bahwa tidaklah mungkin seorang nabi berbuat khianat (*ghulûl*), maka kemungkinan besar yang berbuat seperti itu adalah umatnya. Penjelasan ini sekaligus memberikan pernyataan secara jelas tentang kesucian Nabi SAW dari segala jenis pengkhianatan, sekaligus menetapkan ke-amanah-an beliau dalam segala hal termasuk dalam hal membagi harta rampasan perang.

Kedua, dari penjelasan-penjelasan yang dinukilkan oleh Ahmad Syakir dengan hadis-hadis Nabi menjelaskan tentang pegawai pengumpul zakat yang menerima hadiah saat menjalankan tugasnya. Tindakan pegawai tersebut dikategorikan oleh Rasulullah SAW sebagai bentuk khianat terhadap harta, maka dikategorikannya hadiah bagi pegawai sebagai khianat (penggelapan) harta adalah karena sebagai pegawai tentu Rasulullah SAW telah mengalokasikan bagian atau gaji atas tugas yang diembannya tersebut. Dengan gaji itu selayaknya pegawai menjalankan beban tugas yang dipikulnya dengan sebaik-baiknya, tanpa harus menerima lagi sesuatu pemberian dari orang yang dilayaninya. Pemberian sesuatu kepada pegawai kemungkinan besar dapat mempengaruhi obyektifitas dalam menjalankan tugas yang diemban. Sehingga dimungkinkan akan timbul kecurangan, kongkalikong dengan orang yang dilayani dan manipulasi, yang ujungnya merugikan pihak yang memberi tugas, dalam hal ini negara dengan Rasulullah SAW sebagai kepala negaranya.

Ketiga, berdasarkan uraian di atas, terlihat bahwa fenomena *ghulûl* (penggelapan) harta secara umum memang telah menjadi fenomena sosial masyarakat Madinah saat itu, terutama di kalangan kaum Yahudi sebagai anggota masyarakatnya. Secara khusus, fenomena ini juga terjadi pada masyarakat muslim di bawah kepemimpinan Rasulullah SAW yang tidak sengaja dilakukan oleh satu orang sahabat Nabi karena kejahilannya. Sebagai sebuah masyarakat yang baru tumbuh dan berkembang di bawah naungan wahyu-wahyu Allah SWT dan bimbingan Nabi-Nya.

---

Keempat, larangan bagi pejabat yang bertugas untuk mengambil sesuatu tanpa izin dari yang berwenang yang dikenal dengan istilah gratifikasi, walaupun jumlahnya sedikit, maka ini termasuk korupsi atau *ghulûl*.

Kelima, adapun sanksi yang diterima oleh pelaku *ghulûl* adalah ia akan memikul pada hari kiamat barang yang diambil secara tidak sah dan terhalang masuk surga walau mati syahid sekalipun. Para pelaku *ghulûl* harus mengembalikan apa yang tidak menjadi haknya kepada yang berwenang.

Dalam fikih *jinâyah*, Ibnu Katsir sebagaimana dalam ringkasan Ahmad Syakir mengharamkan *ghulûl*. Hal ini menunjukkan kehati-hatian Ahmad Syakir dalam menentukan hukum yang berkaitan dengan hak orang banyak.

Kemudian penafsiran *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm* tentang fikih *jinâyah* dari QS. Ali Imran/3:161 sebagai berikut:

ما كان لنبي من الأنبياء أن يخون بأخذ شيء من الغنيمة غير ما اختصه به الله، ومن يخن منكم بأخذ شيء من الغنيمة، يُعاقب بأن يُفضح يوم القيامة، فيأتي حاملاً ما أخذه أمام الخلق، ثم تُعطى كل نفس جزاء ما اكتسبته تامة غير منقوص، وهم لا يُظلمون بزيادة سيئاتهم، ولا بنقص حسناتهم.<sup>203</sup>

*Tidak pantas bagi seorang Nabi berkhianat dengan cara mengambil ghanîmah (harta rampasan perang) selain apa yang Allah tetapkan baginya. Maka siapa saja di antara kalian yang berkhianat dengan cara mengambil sesuatu dari ganimah (secara ilegal), ia akan dihukum dan dipermalukan di muka umum kelak pada hari Kiamat. Ia akan datang dengan memikul apa yang diambilnya dari harta ganimah di depan mata semua makhluk. Kemudian setiap orang akan diberi balasan yang setimpal dengan apa yang telah diperbuatnya secara penuh, tanpa dikurangi sedikit pun. Mereka tidak akan dizalimi dengan cara ditambah keburukannya atau dikurangi kebaikannya.*

Tafsir ini mengkaji secara umum hukum larangan mengambil harta rampasan perang, yang barangkali jika dikaitkan dengan permasalahan kontemporer saat ini rampasan perang langka pada sebagian besar dunia Islam. Maka untuk memahami penafsiran yang lebih memadai, pembaca tafsir ini harus menambahkan informasi

---

<sup>203</sup>Muhammad Muhammad al-Mukhtar asy-Syanqithiy, *et.al.*, *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm*, ..., hal. 71.

dari penafsiran lainnya atau penjelasan ulama yang memahami maksud ayat.

## 6. Hukum Muslimah Menikah dengan Non Muslim

Contoh penafsiran ayat yang berkaitan dengan hukum *munakahât* yang diambil QS. Al-Baqarah ayat 221. Fiqih *munâkahât* adalah hukum-hukum yang berkaitan dengan perkwaninan, misalnya perkawinan, perceraian, rujuk, hak dan kewajiban suami istri dan lain sebagainya.<sup>204</sup> Penafsiran ayat ini memaparkan hukum keharaman muslimah menikahi lelaki musyrik yang terdapat dalam QS. Al-Baqarah/2:221 berikut:

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَةَ حَتَّىٰ تُؤْمِنَ ۚ وَلَا مُمِنَةً ۚ وَلَا مُمِنَةً خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَا  
 أَعَجَبْتَكُمْ ۖ وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا ۚ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَا  
 أَعَجَبَكُمْ ۗ أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ ۖ وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ ۗ وَيُبَيِّنُ  
 آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٢٢١﴾

*Dan janganlah kamu menikahi wanita-wanita musyrik, sebelum mereka beriman. Sesungguhnya wanita budak yang mukmin lebih baik dari wanita musyrik, walaupun dia menarik hatimu. Dan janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik (dengan wanita-wanita mukmin) sebelum mereka beriman. Sesungguhnya budak yang mukmin lebih baik dari orang musyrik, walaupun dia menarik hatimu. Mereka mengajak ke neraka, sedang Allah mengajak ke surga dan ampunan dengan izin-Nya. Dan Allah menerangkan ayat-ayat-Nya (perintah-perintah-Nya) kepada manusia supaya mereka mengambil pelajaran.” (al-Baqarah/2:221).*

Ahmad Syakir meringkas tafsir Ibnu Katsir dengan menukilkan penjelasan larangan bagi wali perempuan menikahkan perempuan yang dalam perwaliannya menikah dengan lelaki musyrik. Sebagaimana dalam QS. Al- Mumtahanah ayat 10 secara terang disebutkan: “Mereka mukminat itu tidak halal bagi laki-laki musyrik dan mereka laki-laki musyrik juga tidak halal bagi wanita mukminat.”<sup>205</sup>

Dalam penafsiran ayat ini juga dikaitkan hukum muslimah menikahi lelaki ahli kitab. Ahmad Syakir menukilkan hadis Nabi

<sup>204</sup>Dede Rosyada, *Hukum Islam dan Pranata Sosial*, Jakarta: Raja Grafindo, 2009, hal. 65.

<sup>205</sup> Ahmad Muhammad Syakir, ‘*Umdat at-Tafsîr al-Hâfîzh Ibn Katsîr*, jilid 1, ..., hal. 239.

SAW yang diriwayatkan oleh al-Hasan, oleh Jabir ibn Abdillah, Rasulullah bersabda: “*Kita menikahi wanita ahli kitab dan mereka tidak boleh menikahi wanita-wanita kita (muslimat).*” Ahmad syakir menyebutkan bahwa riwayat ini sedikit bermasalah pada sanadnya, namun ulama sepakat tentang keabsahan pendapat tersebut.<sup>206</sup> Kemudian Ahmad Syakir menukulkan pendapat Ibnu ‘Umar yang mengatakan: bahwa ia sangat benci lelaki muslim menikahi wanita ahli kitab. Ibnu ‘Umar mentakwil bahwa ahli kitab itu sudah termasuk *musyrik* karena menurut Ibnu ‘Umar menganggap Isa sebagai Tuhan adalah kesyirikan yang nyata. Riwayat ini diriwayatkan oleh Imam al-Bukhariy.<sup>207</sup>

Dalam fikih *munâkahât*, Ahmad Syakir dalam ringkasannya sepakat dengan jumhur ulama tentang pelarang muslimah menikahi laki-laki musyrik dan ahli kitab.

Adapun penafsiran *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm* terkait fikih *munâkahât* diambil dari QS. Al-Baqarah/2:221 berikut:

ولا تتزوجوا -أيها المؤمنون- المشركات بالله حتى يؤمن بالله وحده، ويدخلن في دين الإسلام، وإنَّ امرأة مملوكة مؤمنة بالله ورسوله خير من امرأة حرة تعبد الأوثان، ولو أعجبتكم بجمالها وماها، ولا تزوجوا المسلمات رجالاً مشركين، ولعبد مملوك مؤمن بالله ورسوله خير من حرٍّ مشرك، ولو أعجبكم، أولئك المتصفون بالشرك -رجالاً ونساءً- يدعون بأقوالهم وأفعالهم إلى ما يقود إلى دخول النار، والله يدعو إلى الأعمال الصالحة التي تقود إلى دخول الجنة والمغفرة من الذنوب بإذنه وفضله، ويبين آياته للناس لعلهم يعتبرون بما دلت عليه فيعملون بها.<sup>208</sup>

*Wahai orang-orang mukmin- menikah dengan wanita-wanita musyrik sebelum mereka beriman kepada Allah semata dan memeluk agama Islam. Menikahi wanita budak belia yang beriman kepada Allah dan Rasul-Nya lebih baik untuk dinikahi daripada wanita merdeka yang menyembah berhala, walaupun kecantikan dan*

<sup>206</sup> Ahmad Muhammad Syakir, ‘*Umdat at-Tafsîr al-Hâfîzh Ibn Katsîr*, jilid 1, ..., hal. 238.

<sup>207</sup> Ahmad Muhammad Syakir, ‘*Umdat at-Tafsîr al-Hâfîzh Ibn Katsîr*, jilid 1, hal. 238.

<sup>208</sup> Muhammad Muhammad al-Mukhtar asy-Syanqithiy, *et.al.*, *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm*, ..., hal. 35



*kekayaannya memikat hati. Selanjutnya dalam tafsir ini juga dijelaskan larangan menikahkan wanita-wanita muslimah dengan laki-laki musyrik karena laki-laki budak belia yang beriman kepada Allah dan Rasul-Nya lebih baik (untuk dinikahkan) daripada laki-laki musyrik, walaupun dirinya memikat hati.*

Alasan pelarangan pernikahan ini selain mengikuti perintah Allah dan Rasulnya adalah demi kemaslahatan agama. Karena orang-orang musyrik itu -baik laki-laki maupun wanita- akan mengajak kepada sesuatu yang menyebabkan masuk neraka dengan ucapan dan perbuatan mereka. Sedangkan Allah mengajak kepada amal-amal saleh yang menyebabkan masuk surga dan mendapatkan ampunan atas dosa-dosa dengan izin dan kemurahan-Nya. Allah menjelaskan ayat-ayat-Nya kepada manusia agar mereka mengambil pelajaran melalui petunjuk-petunjuk-Nya kemudian mengamalkannya.

Dalam tafsir ini hanya dijelaskan larangan secara mutlak tentang haramnya bagi wali menikahkan wanita-wanita di dalam perwaliannya dengan orang-orang musyrik dan tidak menyinggung pernikahan dengan ahli kitab. Atau ahli kitab sudah masuk dalam kategori orang-orang musyrik yang disebutkan dalam tafsir karena mengakui Isa sebagai Tuhan Berbeda dengan tafsir *'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* yang menjelaskan hukum menikahkan wanita muslimah dengan ahli kitab. Dengan tidak jelaskannya secara rinci hukum tersebut mungkin akan menimbulkan spekulasi dari orang awam tentang pembolehan menikahkan wanita muslimah dengan lelaki ahli kitab.

Berdasarkan pengamatan terhadap konten kedua tafsir mukhtasar ini dari sisi ayat-ayat hukum, disimpulkan bahwa kandungan tafsir *'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* senada dengan *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`an al-Karîm* dalam penafsiran ayat yang berkaitan dengan fikih ibadah, fikih mu`amalah, fikih *munâkahât*, dan fikih *jinâyât*. Tinjauan fikih ibadah kedua tafsir ini mewajibkan *qadha* puasa bagi yang meninggalkan puasa pada bulan Ramadhan karena uzur. Namun bedanya *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`an al-Karîm* tidak menyampaikan perbedaan pendapat ulama terkait tata cara *qadha* puasa tersebut, menyertakan penjelasan dari Al-Qur`an, sunnah dan pendapat shahabat dan lain sebagainya sehingga pembahasan dalam *'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* lebih luas.

*Al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`an al-Karîm* dalam mengkaji ayat yang berkaitan dengan fikih mu`amalah hanya menjelaskan kandungan penafsiran ayat secara global tanpa mengkaji hukum-hukum terkait dengan ayat tersebut. Berbeda halnya dengan tafsir

'*Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr*, meskipun tafsir ringkas tetapi pembahasannya menjelaskan kondisi hukum-hukum yang terkait dengan ayat seperti hukum monopoli dagang atau *ihdikâr* yang disampaikan dengan ringkas dan padat.

Adapun sisi fikih *munâkahât*, *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`an al-Karîm* dan '*Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* menjelaskan larangan secara mutlak tentang haramnya bagi wali menikahkan wanita-wanita di dalam perwaliannya dengan orang-orang musyrik. Namun bedanya dalam *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`an al-Karîm* tidak dijelaskan hukum wanita muslimah dinikahkan dengan ahli kitab. Berbeda dengan tafsir '*Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* yang menjelaskan hukum menikahkan wanita muslimah dengan ahli kitab. Tanpa menjelaskan hukum secara detail akan menimbulkan spekulasi dari orang awam tentang pembolehan menikahkan wanita muslimah dengan lelaki ahlu kitab.

Penafsiran ayat yang berkaitan dengan fikih *jinâyât*, kandungan tafsir ini mengkaji hukum larangan mengambil harta rampasan perang, yang barangkali jika dikaitkan dengan permasalahan kontemporer saat ini rampasan perang langka pada sebagian besar dunia Islam. Akan tetapi tafsir '*Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* dengan penjelasan yang memadai mengenai hukum-hukum terkait ayat ini bisa diistihbatkan kepada hukum korupsi sehingga penjelasan seperti ini sangat bermanfaat bagi para pembaca untuk mendapatkan informasi terkait problematika kontemporer.

## 7. *Tarhîb* Terhadap Orang Kafir di Akhirat

Contoh dari penafsiran ayat *tarhîb* yang diambil QS. Al-Baqarah/2:210 yang berbicara tentang balasan terhadap orang-orang kafir. Sebagaimana Allah berfirman:

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْعَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ ﴿٢١٠﴾

*Tiada yang mereka nanti-nantikan melainkan datangnya Allah dan malaikat (pada hari kiamat) dalam naungan awan, dan diputuskanlah perkaranya. Dan hanya kepada Allah dikembalikan segala urusan. (al-Baqarah/2: 210)*

Ahmad Syakir menukilkan dari tafsir induk penjelasan ayat ini adalah ancaman Allah terhadap kaum kafir yang berani menentang Nabi SAW. Allah berfirman: ” Tiada yang mereka nanti-nantikan kecuali Allah mendatangi mereka dalam naungan awan dan

malaikat,” yakni pada hari kiamat sebagai penetapan keputusan antara orang-orang terdahulu dan kemudian, lalu setiap pelaku dibalas selaras dengan perilakunya. Jika perilakunya baik maka akan dibalas dengan kebaikan, dan jika buruk maka dibalas dengan keburukan. Oleh karena itu Allah SWT berfirman lalu diputuskan persoalan itu, dan kepada Allah segala persoalan itu dikembalikan”, sebagaimana Allah berfirman: “Jangan (berbuat demikian). Apabila bumi diguncangkan berturut-turut dan datanglah Tuhanmu, sedangkan malaikat berbaris-baris, dan pada hari itu diperlihatkan neraka jahanam; dan pada hari itu ingatlah manusia, akan tetapi tidak berguna lagi mengingat itu baginya. Dia mengatakan, “Alangkah baiknya jika aku dahulu mengerjakan (amal shaleh) untuk hidupku ini.” (QS. Al-Fajr/89:21 -24). Berkaitan dengan kejadian itu, Ibnu Jarir menuturkan sebuah hadis yang akan dikemukakan intinya. Hadis itu diterima dari Abu Hurairah, dari Rasulullah SAW. Hadis ini terkenal dan dideretkan bukan hanya oleh seorang dari berbagai sanad.<sup>209</sup>

Ahmad Syakir menjelaskan dalam tafsirnya, bahwa hadis yang dimaksud tidak dinukilkan oleh Ahmad Syakir dalam *‘Umdat at-Tafsîr ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* karena kedudukannya *dha’îf jiddan*. Ahmad menjelaskan hadis yang dimaksud berkaitan dengan sifat Allah, maka dalam kondisi ini kami meyakini sifat Allah tanpa menyerupakannya dengan makhluk dan tidak metakwilnya.

Hadis yang dihapus seperti berikut, “Sesungguhnya tatkala manusia hendak menuju tempatnya di beberapa lapangan, maka mereka akan meminta syafaat kepada Tuhan mereka melalui para Nabi, satu demi satu, mulai dari Adam kemudian kepada Nabi yang sesudahnya. Semuanya menyatakan tidak mampu untuk member manfaat. Akhirnya sampailah mereka kepada Nabi Muhammad SAW. Ketika mereka menemuinya, beliau bersabda, “Aku akan memintakan syafaat ...aku akan memintakannya.” Kemudian beliau pergi dan bersujud kepada Allah dibawah Arsy. Beliau memberikan syafaat, pada sisi Allah untuk tampi menyelesaikan permasalahan diantara para hamba. Dia menjadikan Nabi dapat memberi syafaat, dan Dia datang dalam naungan awan dan malaikat. Kedatangan-Nya itu terjadi setelah terbelahnya langit dunia dan turunnya para malaikat yang ada disana. Kemudian terbelah pula langit kedua, ketiga hingga langit ketujuh. Kemudian turun pula para malaikat yang memikul Arsy dan malaikat karabiyun. Nabi bersabda,” maka turunlah yang

---

<sup>209</sup> Ahmad Muhammad Syakir, *‘Umdat at-Tafsî ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr*, jilid 1, ..., hal. 230.

maha perkas Azza wa jalla dalam naungan dan malaikat yang bergemuruh oleh suara tasbih mereka yang mengatakan : “Maha suci pemilik kekuasaan dan seluruh kerajaan, maha suci pemilik kegagahan dan keperkasaan, Maha suci Dzat yang hidup dan tidak akan mati, mahasuci zat yang mematikan seluruh makhluk sedang Dia tidak akan mati, Mahasuci, Maha qudus Tuhan para malaikat dan Jibril, Mahasuci dan Maha qudus kesucian Tuhan kami yang Maha tinggi, Mahasuci pemilik kekuasaan dan kebesaran, dan Mahasuci...Mahasuci...untuk selama-lamanya...selamanya”<sup>210</sup>

Tafsir ini menggambarkan kondisi pada akhirat kelak sebagai pelajaran bagi manusia umumnya dan orang-orang yang beriman untuk berhati-hati dalam bertindak di dunia dengan meninggalkan dosa-dosa yang akan menjerumuskan mereka pada jahannam kelak. Karena kebaikan akan dibalas dengan kebaikan dan keburukan akan dibalas dengan keburukan yaitu neraka. Tafsir ini juga menggambarkan bagaimana Allah datang pada hari kiamat dengan para malaikat yang berbaris untuk memutuskan keputusan yang paling adil terhadap semua makhluk, dan semuanya dikembalikan kepada Allah.

Dalam menafsirkan ayat-ayat *tadabbur, al-Mukhtashar fi Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm*, tafsir ini juga lebih ringkas dari tafsir ‘*Umdat at-Tafsîr ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr*. Penafsiran dari ayat ini sebagai berikut:

ما ينتظر هؤلاء المتبعون مسالك الشيطان المائلون عن طريق الحق إلا أن يأتيهم الله يوم القيامة إتياناً يليق بجلاله سبحانه، في ظلل من السحاب للقضاء بينهم، وتأتيهم الملائكة محيطة بهم من كل جانب، وعندئذ يُقضى أمر الله فيهم، ويُفرض منه، وإلى الله سبحانه وحده ترجع أمور الخلائق وشؤونهم.<sup>211</sup>

*Orang-orang yang mengikuti jejak setan yang menyimpang dari jalan kebenaran hanya menunggu kedatangan Allah kepada mereka kelak pada hari kiamat dengan cara yang sesuai dengan keagungan-Nya, di bawah naungan awan, untuk memberikan keputusan hukum kepada mereka. Sementara para Malaikat datang dan mengelilingi mereka dari segala penjuru. Ketika itulah perintah Allah kepada mereka diputuskan dan diselesaikan. Dan hanya kepada Allah SWT seluruh urusan makhluk ini dikembalikan.*

<sup>210</sup> Abu al-Fida` Ismail ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur`ân al-‘Azhîm*, jilid ke- 1, ..., hal. 423.

<sup>211</sup> Muhammad Muhammad al-Mukhtar asy-Syanqithiy, *et.al., al-Mukhtashar fi Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm*, ..., hal. 32.

Tafsir ini hanya menjelaskan secara sederhana ancaman terhadap orang-orang kafir dan para pendosa yang tetap dalam dosanya dan tidak bertaubat kepada Allah, Allah sampaikan pertanyaan teguran kepada mereka, Apakah mereka menunggu hari kiamat datang? Bagaimana kondisi pada hari kiamat kelak, Allah datang dengan para malaikat datang dari segala penjuru untuk mengadili dan menghisab perbuatan mereka selama di dunia. Ancaman ini disampaikan dengan bahasa sederhana sehingga sangat mudah untuk dipahami oleh orang-orang awam sehingga dapat menjadi tadabbur bagi mereka.

Jika dibandingkan dengan *'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr, al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm* ini lebih ringkas dan menyampaikan kandungan langsung kepada inti permasalahan yang menggambarkan kondisi orang-orang kafir di akhirat kelak tanpa mendatangkan penguat dari dalil-dalil pendukung penafsiran. Sedangkan *'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr*, menjelaskan kondisi orang-orang kafir di akhirat kelak dengan mendatangkan dukungan dari hadis-hadis Nabi SAW. Dalam hal ini tafsir *'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* lebih memadai dalam memberikan penjelasan kepada para pembaca.

## 8. *Targhîb* Terhadap Orang-Orang yang Bertakwa di Akhirat

Contoh penafsiran ayat *targhîb* diambil dari QS. An-Naba/78:30–36. Firman Allah SWT:

فَذُوقُوا فَلَنْ نَزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا ﴿٣١﴾ إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا ﴿٣٢﴾ حَدَائِقَ وَأَعْنَابًا ﴿٣٣﴾  
وَكَوَاعِبَ أَتْرَابًا ﴿٣٤﴾ وَكَأْسًا دِهَاقًا ﴿٣٥﴾ لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا كِذْبًا ﴿٣٦﴾ جَزَاءً مِّن رَّبِّكَ عَطَاءً حِسَابًا ﴿٣٦﴾

*Karena itu rasakanlah. Dan Kami sekali-kali tidak akan menambah kepada kamu selain daripada azab 31. Sesungguhnya orang-orang yang bertakwa mendapat kemenangan 32. (yaitu) kebun-kebun dan buah anggur 33. dan gadis-gadis remaja yang sebaya 34. dan gelas-gelas yang penuh (berisi minuman) 35. Di dalamnya mereka tidak mendengar perkataan yang sia-sia dan tidak (pula) perkataan dusta 36. Sebagai pembalasan dari Tuhanmu dan pemberian yang cukup banyak. (an-Naba`/78:30-36).*

Allah SWT menggambarkan tentang orang-orang yang akan mendapatkan kebahagiaan beserta kemuliaan dan kenikmatan abadi yang telah disediakan Allah bagi mereka. Allah SWT berfirman,

“Sesungguhnya orang-orang yang bertaqwa mendapatkan kemenangan. “Ibnu ‘Abbas mengatakan *mafâza* artinya berjalan-jalan, karena selanjutnya Allah SWT. berfirman,” Kebun-kebun dan buah anggur dan gadis-gadis remaja yang sebaya,” yaitu bidadari yang montok dadanya. Mereka adalah gadis yang sebaya dan sangat mencintai pasanganya. Allah SWT. berfirman, “Dan gelas-gelas yang penuh,” berisi terus menerus, tak pernah kosong. ”Di dalamnya mereka tidak mendengar perkataan yang sia-sia dan tidak pula dusta,” sebagaimana firman-Nya,” Didalam surga itu mereka saling memperebutkan piala yang isinya tidak (kata-kata) yang tidak berfaedah dan tidak pula perbuatan dosa.”(ath-Thur/52:23) yaitu, di dalam surga itu tidak terdapat kata-kata yang tidak berfaedah dan tidak pula dosa dan dusta, bahkan surga merupakan tempat tinggal yang dipenuhi dengan kesejahteraan dan semua yang terdapat didalamnya selamat dari berbagai macam kekurangan. Allah SWT. berfirman,” Sebagai balasan dari Tuhanmu dan pemberian yang cukup”. Yaitu semua yang disebutkan ini merupakan balasan Allah terhadap mereka, dan Allah memberikannya kepada mereka sebagai karunia, nikmat, kebaikan dan rahmt-Nya. “Dan pemberian yang cukup”. Hisaban dalam ayat ini arinya „cukup“. Arti ini terdapat dalam ungkapan *hasbiyallah*, artinya „cukup Allah bagi diriku, tidak perlu yang lain.”<sup>212</sup>

Ayat ini memberikan motivasi kepada orang-orang yang bertakwa di dunia atas kepatuhan mereka dalam menjalankan perintah Allah dan menjauhi larangannya dengan janji akan mendapatkan balasan keberuntungan di akhirat kelak dengan surga yang dipenuhi berbagai kenikmatan yang tiada banding di dunia.

Kemudian penafsiran *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm* terhadap QS. An-Naba`/78:31 -36 sebagai berikut:

إن للمتقين رهم بامثال أوامره واجتناب نواهيه، مكان فوز يفوزون فيه بمطلوبهم وهو الجنة.<sup>٢١٣</sup>

*Orang-orang yang bertakwa kepada Allah dengan mengerjakan perintah Allah dan menjauhi larangannya adalah orang-orang yang beruntung dengan mendapatkan surga Allah.*

Ayat ini memotivasi orang-orang yang bertakwa kepada Rabb mereka dengan menaati segala perintah-Nya dan menjauhi segala

---

<sup>212</sup> Ahmad Muhammad Syakir, ‘*Umdat at-Tafsîr ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr*, jilid 3, ..., hal. 552.

<sup>213</sup> Muhammad Muhammad al-Mukhtar asy-Syanqithiy, *et.al.*, *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm*, ..., hal. 583.

larangan-Nya, degan janji akan mendapatkan posisi kemenangan di mana mereka mendapatkan apa yang mereka cari, yaitu surga yang penuh kebun-kebun dan buah-buahan anggur, perawan-perawan yang berumur sebaya, gelas-gelas berisi *khamar*. Di dalam surga mereka tidak mendengarkan ucapan-ucapan yang batil serta tidak ada dusta di antara mereka. Itu semua termasuk anugerah yang diberikan Allah kepada mereka sebagai pemberian dan karunia yang cukup dari Allah.

Berkaitan dengan penafsiran ayat *tadabbur*, jika dikomparasikan antara tafsir *'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* dan *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`an al-Karîm*, maka secara redaksi memiliki kesamaan kandungan penafsiran, namun dalam *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`an al-Karîm* tidak disertakan ayat-ayat pendukung dari penafsiran tersebut. Seperti ungkapan malaikat datang mengelilingi para pengikut setan tersebut dari segala penjuru, tidak dijelaskan dalil pendukungnya. Sedikit perbedaan penafsiran antara kedua tafsir ini adalah dalam tafsir *'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* disebutkan bahwa Allah datang bersama para malaikat tanpa menjelaskan bagaimana caranya, sementara dalam tafsir ini ditegaskan bahwa Allah datang dengan cara Allah sesuai dengan keagungannya dan malaikat datang dengan cara mengelilingi para pengikut syetan dari segala segala penjuru.

## **9. Sikap Muslim dalam Menghadapi Wabah dalam Kaca Mata Tafsir**

Problematika hukum Islam berhadapan dengan realitas permasalahan kontemporer meniscayakan adanya proses metode *ijtihad* (fikih) dalam memahami hukum yang bersumber dari Al-Qur`an dan hadis. Oleh karena itu, Allah menurunkan hukum kepada manusia untuk mengatur tatanan kehidupan sosial sekaligus menegakkan keadilan. Di samping itu juga, hukum diturunkan untuk kepentingan umat manusia, tanpa adanya hukum maka manusia akan bertindak sebebas-bebasnya tanpa menghiraukan kebebasan orang lain. Hukum Islam sebagai syariat hukum Allah bagi manusia tentunya bukan tanpa tujuan, melainkan demi kesejahteraan kemaslahatan umat itu sendiri. Perwujudan perintah Tuhan dapat dilihat lewat Al-Qur`an dan penjabarannya dapat tergambar dari hadis Nabi Muhammad SAW, manusia luar biasa yang mempunyai hak khusus untuk menerangkan kembali maksud Allah dalam Al-Qur`an.

Al-Qur`an sebagai pedoman dalam kehidupan manusia umumnya dan umat Islam khususnya tentunya dapat berperan dan berfungsi dengan baik dalam menyelesaikan problematika umat

apalagi di zaman modern ini. Allah sebagai Pencipta manusia Maha Mengetahui permasalahan hidup manusia dan menjadikan Al-Qur'an serta Nabinya sebagai petunjuk dalam hidup. Hal ini sudah pasti diyakini bahwa Al-Qur'an itu menyentuh realitas kehidupan memberikan solusi terhadap setiap problematika baik itu secara langsung maupun tidak langsung. Karena hukum Islam relevan sepanjang waktu sesuai dengan perkembangan problematika umat. Islam adalah ajaran yang sumbernya dari Allah, *shâlih li kulli zamân wa makân*.

Sebagai contoh penafsiran yang berkaitan dengan problematika kontemporer adalah cara menyikapi permasalahan wabah corona dalam kaca mata tafsir. Permasalahan wabah ternyata pernah disinggung oleh QS. Al-Baqarah/2: 243. Sebagaimana Firman Allah SWT:

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ ﴿٢٤٣﴾

*Apakah kamu tidak memperhatikan orang-orang yang ke luar dari kampung halaman mereka, sedang mereka beribu-ribu (jumlahnya) karena takut mati; maka Allah berfirman kepada mereka: "Matilah kamu", kemudian Allah menghidupkan mereka. Sesungguhnya Allah mempunyai karunia terhadap manusia tetapi kebanyakan manusia tidak bersyukur. (al-Baqarah/2:243).*

Ahmad Syakir dalam meringkas penjelasan Ibnu Katsir menukulkan pendapat Ibnu 'Abbas. Menurut Ibnu 'Abbas jumlah mereka yang dimaksudkan oleh ayat sekitar empat ribu orang, mereka keluar meninggalkan kampung halaman mereka untuk menghindari penyakit *thâ'ûn* yang sedang melanda negeri tersebut. Mereka berkata, "Kita akan mendatangi suatu tempat yang tiada kematian padanya." Ketika mereka sampai di tempat yang dituju, seketika Allah berfirman kepada mereka; Matilah kalian! Dan mereka pun semuanya mati. Kemudian lewatlah seorang Nabi, lalu Nabi itu berdoa kepada Allah agar mereka dihidupkan kembali, maka Allah mengabulkan doanya dan mereka pun hidup kembali.

Kisah ini dinyatakan di dalam firman-Nya; "Apakah kamu tidak memperhatikan orang-orang yang keluar dari kampung halaman mereka, sedangkan mereka beribu-ribu (jumlahnya) karena takut mati, hingga akhir ayat. "Maka mereka bangkit hidup kembali seraya berpandangan, Allah telah menghidupkan mereka dari tidurnya yang cukup panjang itu, sedangkan mereka mengucapkan kalimat berikut; Mahasuci Engkau, tidak ada Tuhan selain Engkau. Dihidupkan-Nya



kembali mereka merupakan pelajaran dan bukti yang akurat yang menunjukkan bahwa kelak di hari kiamat jasad akan dibangkitkan hidup kembali. Karena itulah Allah SWT. berfirman; Sesungguhnya Allah mempunyai karunia terhadap manusia. Yakni melalui ayat-ayat (tanda-tanda) yang jelas yang diperlihatkan kepada mereka, hujah-hujah yang kuat, dan dalil-dalil yang akurat. Akan tetapi, kebanyakan manusia tidak bersyukur. Yaitu mereka tidak menunaikan syukurnya atas limpahan nikmat yang telah diberikan oleh Allah kepada mereka baik dalam urusan agama maupun urusan dunia.

Berkenaan hal ini Ahmad Syakir dalam mukhtasarnya menukilkan dari tafsir induk, hadis *shahîh* yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad dari Abdullah ibn ‘Abbas, bahwa Khalifah ‘Umar ibn Khattab berangkat menuju negeri Syam. Ketika ia sampai di Sarg (nama daerah), para pemimpin pasukan yang terdiri dari Abu Ubaidah ibn al-Jarrah dan teman-temannya datang menjumpainya. Lalu mereka memberitahukan kepadanya bahwa wabah penyakit yang mematikan sedang melanda negeri Syam. Mendengar demikian, khalifah ‘Umar menuturkan hadis mengenai hal ini. Abdur Rahman ibn ‘Auf yang tadinya tidak ada di tempat karena mempunyai suatu keperluan datang, seraya berkata memberikan kesaksiannya, bahwa sesungguhnya ia mempunyai suatu pengetahuan tentang masalah ini. Ia pernah mendengar Rasulullah SAW bersabda: “Apabila wabah berada di suatu tempat, sedangkan kalian berada di dalamnya, maka janganlah kalian keluar untuk menghindarinya. Apabila kalian mendengar suatu wabah sedang melanda suatu daerah, maka janganlah kalian mendatanginya. Akhirnya Khalifah ‘Umar mengucapkan *hamdalah* (memuji kepada Allah atas kesaksian tersebut), lalu ia kembali. Imam Bukhariy dan Imam Muslim menyetengahkannya di dalam kitab *shahîh* masing-masing melalui riwayat az-Zuhriy dengan lafaz yang sama, sebagiannya melalui jalur yang lain.<sup>214</sup>

Berdasarkan penafsiran dari ayat di atas, maka pemahaman yang dapat kita ambil dari tafsir ‘*Umdat at-Tafsîr ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* ini terkait masalah wabah corona saat ini adalah menerapkan isolasi dan *lockdown* untuk menghindari penyebaran virus tersebut kepada orang lain. Analisa ini sesuai dengan cara yang dianjurkan oleh tim medis dalam menghadapi COVID-19 lampau.

Dalam artikel yang ditulis oleh dokter Fajar Alfa Saputra, cara terbaik yang dapat dilakukan oleh semua orang termasuk umat muslim adalah mencegah paparan dari COVID-19 yang dapat

---

<sup>214</sup> Ahmad Muhammad Syakir, ‘*Umdat at-Tafsîr ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr*, jilid 1, ..., hal. 270.

menyebarkan antar manusia ke manusia adalah isolasi. Menurut penelitian penularan COVID-19 dapat terjadi terutama bila kontak dekat dengan penderita kurang lebih 6 kaki atau sekitar 1.82m. COVID-19 dapat menyebar melalui droplet atau dahak atau cairan yang berasal dari saluran pernapasan ketika penderita batuk, bersin ataupun berbicara. Droplet ini kemudian menempel pada hidung atau mulut orang yang ada disekitarnya dan kemudian terhirup hingga ke paru-paru. Bahkan beberapa penelitian menyebutkan COVID-19 dapat menyebar dari orang yang tidak menunjukkan gejala apapun. Oleh karena itu COVID-19 dapat dengan mudah menyebar dalam komunitas, disadari atau tidak kita dapat terinfeksi atau membawa virus tersebut ke tempat lain. Maka untuk menghindari penularan dianjurkan untuk WFH atau *Work From Home*, belajar dari rumah, ataupun ibadah dari rumah sebagai upaya pencegahan penularan COVID-19.<sup>215</sup>

Adapun jika dikomparasi dengan penafsiran *al-Mukhtashar fi Tafsîr Al-Qur`an al-Karîm* dalam menafsirkan QS. Al-Baqarah/2:243 yang dikaitkan dengan pandemi karena wabah yang mematikan sebagai berikut:

ألم يبلغ علمك - أيها النبي - خبر الذين خرجوا من بيوتهم وهم خلق كثير خوفاً من الموت بسبب الوباء أو غيره، وهم طائفة من بني إسرائيل، فقال لهم الله: موتوا؛ فماتوا، ثم أعادهم أحياء، ليبين لهم أن الأمر كله بيده سبحانه، وأنهم لا يملكون لأنفسهم نفعاً ولا ضرراً، إن الله لذو عطاء وفضل على الناس، ولكن أكثر الناس لا يشكرون الله على نعمه.<sup>216</sup>

*Tidakkah kamu memperhatikan wahai Nabi (Muhammad), orang-orang yang keluar dari kampung halamannya, sedang jumlahnya ribuan karena takut mati karena wabah atau sebab lainnya? Dan mereka adalah golongan Bani Israil. Lalu Allah berfirman kepada mereka, "Matilah kamu!" Dan mereka pun meninggal dunia. Kemudian Allah menghidupkan mereka untuk memberi pelajaran kepada mereka bahwa segala sesuatu berada dalam kekuasaan*

<sup>215</sup> Fajar Alfa Saputra, "Bagaimana Sikap Seorang Muslim dalam Menghadapi Wabah Covid?", dalam [ :id] *Bagaimana Sikap Seorang Muslim dalam Menghadapi Wabah COVID-19?[:]* - Fakultas Kedokteran Universitas Islam Indonesia Yogyakarta (uui.ac.id). Diakses 26 Desember 2021.

<sup>216</sup> Muhammad al-Mukhtar asy-Syanqithiy, et.al., *al-Mukhtashar fi Tafsîr Al-Qur`an al-Karîm*, ..., hal. 39

*Allah, sementara mereka tidak mempunyai manfaat ataupun kemudharatan. Allah SWT yang mempunyai kuasa memberikan keutamaan kepada manusia. Akan tetapi kebanyakan manusia tidak bersyukur.*

Melalui penafsiran ayat ini dipahami kisah Bani Israil yang lari dari wabah lari dari kematian, namun Allah mewafatkan mereka dalam pelarian menjauhi kematian. Jika dikaitkan dengan wabah pandemi saat ini, penafsiran ini lebih memotivasi masyarakat untuk bersabar dan tidak panik dalam menghadapi wabah, ketika disebutkan bahwa kemudharan dan manfaat itu adalah kuasa Allah SWT, bagaimanapun manusia berupaya untuk terhindar dari kematian yang disebabkan oleh wabah, jika sudah menjadi keputusan Allah untuk mati, maka akan mati juga. Sebaliknya jika Allah tidak mentakdirkan untuk mati, maka tidak akan mati.

Penafsiran ini, mengisyaratkan agar mengambil hikmah dibalik wabah dan mengisyaratkan bahwa solusi dalam pandemi ini dengan memperbanyak pendekatan diri kepada Allah SWT.

## 10. Hukum Operasi Kecantikan dalam Kaca Mata Tafsir

Contoh kedua yang dianalisa peneliti adalah masalah kontemporer yang berkaitan dengan hukum operasi anggota tubuh dengan tujuan kecantikan atau yang dikenal dengan istilah *jarâhah at-tajmil at-tahsîniyyah*. Ayat yang berkaitan dengan tema ini menurut Salih al-Munajjid adalah lafaz dari firman Allah: “kami akan suruh mereka merubah ciptaan Allah” terdapat dalam QS. An-Nisa`/4:119 berikut<sup>217</sup>:

وَلَا ضَلَّانَهُمْ وَلَا مَمْنُنَ لَهُمْ وَلَا مَرْنَنَهُمْ فَلْيَسْتَكُنَّ أَدَانَ الْأَنْعَامِ وَلَا مَرْنَنَهُمْ فَلْيَعْمِرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ ۖ  
وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا

*Dan aku benar-benar akan menyesatkan mereka, dan akan membangkitkan angan-angan kosong pada mereka dan menyuruh mereka (memotong telinga-telinga ibnatang ternak), lalu mereka benar-benar memotongnya, dan akan aku suruh mereka (mengubah ciptaan Allah), lalu benar-benar mereka meubahnya". Barangsiapa yang menjadikan syaitan menjadi pelindung selain Allah, maka sesungguhnya ia menderita kerugian yang nyata. (an-Nisa/4:119).*

Tafsir 'Umdah at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr mengkorelasikan dengan wanita yang membuat tato, wanita yang

<sup>217</sup> Muhammad Shalih al-Munajjid, “Hukum Melakukan Operasi Kecantikan”, dalam *Hukum Melakukan Operasi Kecantikan (Operasi Plastik Dan Sejenisnya) - Soal Jawab Tentang Islam (islamqa.info)*. Diakses 26 Desember 2021.

minta dibuatkan tato anggota pada tubuh, wanita yang mencukur bulu di wajahnya dan wanita yang minta dicukurkan, wanita yang merenggangkan giginya agar terlihat lebih cantik dengan merubah ciptaan Allah. Ahmad Syakir menukilkan dari kitab induk hadis *shahîh* yang diriwayatkan oleh Ibnu Mas'ud, Rasulullah SAW bersabda:

لَعَنَ اللَّهُ الْوَأَشْمَاتِ وَالْمُسْتَوْشِمَاتِ وَالنَّامِصَاتِ وَالْمُتَمَصَّاتِ وَالْمُتَقَلِّحَاتِ لِلْحُسْنِ الْمُعَيَّرَاتِ خَلَقَ اللَّهُ؛ قَالَ: فَبَلَغَ ذَلِكَ امْرَأَةً مِنْ بَنِي أَسَدٍ يُقَالُ لَهَا أُمُّ يَعْمُوبَ؛ وَكَانَتْ تَقْرَأُ الْقُرْآنَ؛ فَأَتَتْهُ فَقَالَتْ: مَا حَدِيثُ بَلْعِي عَنْكَ أَنَّكَ لَعَنْتَ الْوَأَشْمَاتِ وَالْمُسْتَوْشِمَاتِ وَالْمُتَمَصَّاتِ وَالْمُتَقَلِّحَاتِ لِلْحُسْنِ الْمُعَيَّرَاتِ خَلَقَ اللَّهُ؛ فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ: وَمَا لِي لَا أَلْعُنُ مَنْ لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ فِي كِتَابِ اللَّهِ؛ فَقَالَتْ امْرَأَةٌ لَقَدْ قَرَأْتُ مَا بَيْنَ لَوْحِي الْمُصْحَفِ فَمَا وَجَدْتُهُ؛ فَقَالَ: لَيْسَ كُنْتُ قَرَأْتِيهِ لَقَدْ وَجَدْتِيهِ، قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾، فَقَالَتْ امْرَأَةٌ: فَإِنِّي أَرَى شَيْئًا مِنْ هَذَا عَلَى امْرَأَتِكَ الْآنَ؛ قَالَ: اذْهَبِي فَانظُرِي قَالَ: فَدَخَلْتُ عَلَى امْرَأَةِ عَبْدِ اللَّهِ فَلَمْ تَرَ شَيْئًا فَجَاءَتْ إِلَيْهِ فَقَالَتْ: مَا رَأَيْتُ شَيْئًا فَقَالَ: أَمَا لَوْ كَانَ ذَلِكَ لَمْ بُجِّمِعْهَا.

*“Allah melaknat perempuan yang menato dan yang meminta ditato, yang menghilangkan bulu di wajahnya dan yang meminta dihilangkan bulu di wajahnya, yang merenggangkan giginya supaya terlihat cantik, dan mereka dalam kondisi demikian telah mengubah ciptaan Allah.” Hal ini pun sampai pada telinga seorang wanita dari Bani Asad yang dipanggil Ummu Ya'qub, ia biasa membaca Al Qur'an. Ia pun mendatangi Ibnu Mas'ud lantas berkata, “Ada hadits yang telah sampai padaku darimu bahwasanya engkau melaknat perempuan yang menato dan yang meminta ditato, yang meminta dihilangkan bulu di wajahnya, yang merenggangkan giginya supaya terlihat cantik, yang mana mereka dengan kondisi itu sudah mengubah ciptaan Allah, benarkah? Ibnu Mas'ud menjawab, “Kenapa aku tidak melaknat orang yang dilaknat oleh Rasulullah SAW dan itu sudah ada dalam Al-Qur'an? Wanita tersebut kembali berkata, “Aku telah membaca Al-Qur'an namun aku tidak mendapati tentang hal itu.” Ibnu Mas'ud menjawab, “Coba engkau baca kembali pasti engkau menemukannya. Allah SWT berfirman, “Apa yang diberikan Rasul kepadamu, maka terimalah. Dan apa yang*

*dilarangnya bagimu, maka tinggalkanlah.*” (al-Haysr/59:7). (HR. Bukhari no. 5943 dan Muslim no. 2125).<sup>218</sup>

Makna kedua yang dinukilkan dalam ‘*Umdat at-Tafsîr* adalah merubah agama Allah. Makna ini adalah tafsiran dari Ibnu ‘Abbas r.a Makna ini sejalan dengan firman Allah QS. Ar-Rum/30:30, Allah SWT berfirman:

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۗ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۗ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ۚ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۗ

*Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Allah); (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada fitrah Allah. (ar-Rum/30:30).*

Ahmad Syakir menukilkan penafsiran ulama yang menjadikan *mashdar* sebagai kata perintah memaknainya “janganlah kalian mengganti fitrah Allah, dan serulah manusia untuk kembali kepada fitrah mereka”. Seperti yang disebutkan di dalam sebuah hadis dalam kitab *Shahîhain* dari Abu Hurairah r.a yang menceritakan bahwa Rasulullah SAW bersabda: “*Setiap anak dilahirkan atas fitrah. maka hanya kedua orang tuanyalah yang menjadikannya seorang Yahudi, atau seorang Nasrani, atau seorang Majusi. Sebagaimana ibnatang ternak melahirkan ibnatang ternak yang utuh, maka apakah kalian menjumpai padanya anggota tubuhnya yang tidak lengkap?*”<sup>219</sup>

Selanjutnya Ahmad Syakir menukilkan sebuah potongan hadis qudsi yang terdapat dalam kitab *Shahîh Muslim* dari riwayat ‘Iyad ibn Hammad yang menceritakan bahwa Rasulullah SAW bersabda:

قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: إِنِّي خَلَقْتُ عِبَادِي حُنَفَاءَ، فَجَاءَتْهُمْ الشَّيَاطِينُ فَأَخْتَلَتْهُمْ عَنْ دِينِهِمْ، وَحَرَّمْتُ عَلَيْهِمْ مَا أَخْلَلْتُ هُمْ

*Allah SWT berfirman, "Sesungguhnya Aku menciptakan hamba-hamba-Ku dalam keadaan hanif (lurus), lalu datanglah setan-setan dan menyesatkan mereka dari agamanya, serta mengharamkan atas*

<sup>218</sup> Ahmad Muhammad Syakir, ‘*Umdat at-Tafsîr ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr*, jilid 1, ..., hal. 508.

<sup>219</sup> Ahmad Muhammad Syakir, ‘*Umdat at-Tafsîr ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr*, jilid 1, ..., hal. 508.

mereka hal-hal yang telah Kuhalalkan bagi mereka."(HR. Al-Bukhariy 196, Muslim 301, Ahmad 7181).<sup>220</sup>

Dari penafsiran yang disampaikan dalam 'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr ini bisa dikaitkan dengan hukum operasi plastik karena maksud dari operasi plastik adalah ilmu bedah yang mengusahakan perubahan bentuk permukaan tubuh.<sup>221</sup> Dalam hal ini yang menjadi obyek dari perbaikan tersebut adalah jaringan tubuh. Istilah bedah plastik mulai digunakan dan pertama kali dipopulerkan dalam buku teks kedokteran oleh John Staige Davis melalui bukunya yang berjudul Plastic Surgery (Its Principles and Practice) pada tahun 1919.<sup>222</sup> Berdasarkan pada pengertian ini, maka hukum operasi plastik dapat di-*isthinbatkan* dari QS. An-Nisa/4: 119.

Menurut penukilan penafsiran yang disampaikan Ahmad Syakir dalam 'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr dipahami keharaman hukum operasi plastik karena merupakan bagian dari merubah bentuk tubuh yang dimaksudkan dalam ayat. Keharaman ini diperkuat dengan hadis yang dinukilkan dalam 'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr tentang larangan mentato dan minta ditato, mencabut bulu pada wajah dan mengikir gigi. Semua perbuatan tersebut merupakan contoh dari bentuk merubah ciptaan Allah yang diharamkan. Akan tetapi dalam penjelasan tafsir tidak dijelaskan bentuk yang dibolehkan untuk merubah bentuk tubuh karena suatu sebab cacat dan lain sebagainya.

Adapun jika dibandingkan dengan penafsiran *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm* tentang hukum *jarâhah at-tajmîl at-tahsîniyyah* yang dikaitkan dengan QS. An-Nisa`/4:119 adalah sebagai berikut:

وَأَصْدَتْهُمْ عَنْ صِرَاطِكَ الْمُسْتَقِيمِ، وَالْأَمْنِيَّتِهِمْ بِالْوَعْدِ الْكَاذِبَةِ الَّتِي تَزِينُ لَهُمْ ضَلَالَهُمْ،  
وَالْأَمْرَهُمْ بِتَقْطِيعِ آذَانِ الْأَنْعَامِ لِتَحْرِيمِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ مِنْهَا، وَالْأَمْرَهُمْ بِتَغْيِيرِ خَلْقِ اللَّهِ  
وَفَطْرَتِهِ، وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا يَتَوَلَّاهُ وَيَطِيعُهُ فَقَدْ خَسِرَ خَسْرَانًا بَيِّنًا بِمَوْلَاةِ  
الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ.<sup>٢٢٣</sup>

<sup>220</sup> Ahmad Muhammad Syakir, 'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr, jilid 1, hal. 508.

<sup>221</sup> M. Makagiansar, *Research di Indonesia Tahun 1945-1965 di Bidang Kesehatan*, Jakarta: Balai Pustaka, 1965, hal. 359.

<sup>222</sup> John Staige Davis, *Plastic Surgery (Its Principles and Practice)*, t.tp, t.p, 1919, hal. 2.

<sup>223</sup> Muhammad Muhammad al-Mukhtar asy-Syanqithiy, *et.al.*, *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm*, ..., hal. 119.

*Sungguh, aku benar-benar akan menghalang-halangi mereka dari jalan-Mu yang lurus. Aku akan memberi mereka harapan-harapan palsu yang membuat kesesatan mereka tampak indah. Aku akan menyuruh mereka memotong-motong telinga hewan-hewan ternak untuk mengharamkan hewan-hewan yang Allah halalkan bagi mereka. Aku juga akan menyuruh mereka mengubah ciptaan Allah dan fitrah-Nya.” Barangsiapa yang menjadikan setan sebagai pemimpin yang mengaturnya dan patuh kepadanya, ia benar-benar telah mengalami kerugian yang nyata karena telah memberikan kesetiiaannya kepada setan yang terkutuk.*

Yang menjadi inti dari ayat terkait hukum operasi kecantikan adalah (sungguh akan kami suruh mereka mengubah ciptaan Allah dan fitrah-Nya). Dalam tafsir ini ditangkap makna keharaman merubah ciptaan Allah pada tubuh manusia karena itu merupakan bagian dari bisikan setan yang nyata menentang Allah SWT. Namun tidak dijelaskan secara detail kriteria apa saja yang diharamkan. Maka untuk memahami lebih detail tentang hukum operasi kecantikan mana kategori yang dibolehkan dan apa saja yang diharamkan, maka pembaca tafsir harus membaca kitab-kitab fiqih yang berkaitan dengan permasalahan ini.

Diantara kitab pendukung yang mengkaji masalah operasi kecantikan adalah kitab *Ahkâm Jarâhah at-Tibbiyah* karangan dari Muhammad ibn Muhammad ibn al-Mukhtarasy-Syanqithiy penulis tafsir ini. Kitab tersebut menjelaskan bahwa operasi kecantikan yang dilarang adalah operasi yang bertujuan hanya sekedar merubah bentuk anggota tubuh dengan alasan menjadikannya lebih bagus dari yang aslinya, bukan karena cacat atau penyakit. Perbuatan ini adalah bagian yang diharamkan dalam ayat yaitu merubah ciptaan Allah dengan sengaja.<sup>224</sup>

Berkaitan dengan penafsiran ayat-ayat yang dikorelasikan dengan problematika kontemporer yang dikaitkan dengan permasalahan wabah corona saat ini, tafsir *‘Umdat at-Tafsîr ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* lebih memberikan solusi dengan isolasi dan lockdown untuk menghindari penebaran virus, sementara dalam penafsiran *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`an al-Karîm* lebih menyarankan untuk memperbanyak sabar dan memohon pertolongan kepada Allah dalam menghadapi musibah tersebut.

Terkait problem kontemporer keduanya yang dianalisa peneliti adalah tentang hukum *tajmîl*, *‘Umdat at-Tafsîr ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* memaparkan dua pendapat dari ayat yang berbeda yaitu

---

<sup>224</sup> Muhammad Muhammad al-Mukhtarasy-Syanqithiy, *Ahkâm Jarâhah at-Tibbiyah*, Jeddah: Maktabah ash-Shahabah, 1994, hal. 193.

keharaman yang dimaksud dari merubah ciptaan Allah adalah wanita yang merubah bentuk anggota tubuhnya baik dengan tato, cukur dan merenggangkan gigi. Kedua, merubah agama Allah yang fitrah. Adapun dalam *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`an al-Karîm* hanya menukilkan satu pendapat saja yaitu keharaman merubah anggota tubuh tanpa uzur syar'i.

### C. **Komparasi Paradigma Tafsir Mukhtasar 'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr dan al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm.**

Tafsir mukhtasar memberikan paradigma positif kepada umat Islam yaitu bertujuan memudahkan dalam memahami kandungan Al-Qur`an. Bahasa yang digunakan dalam tafsir mukhtasar lebih jelas dan mudah. Dari sisi efektifitas, model tafsir ini lebih efektif bagi pembaca karena penjelasan yang ringkas serta lebih efisien dari sisi waktu. Dari sisi validitas, tafsir ini haruslah sesuai dengan konten penafsiran tafsir induknya. Maka untuk mengetahui persamaan dan perbedaan dari tafsir 'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr dan al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`an al-Karîm dalam paradigma ini akan diteliti secara lebih terperinci dalam poin-poin berikut.

#### 1. Sisi Kemudahan dalam Memahami Kandungan Al-Qur`an

Secara metodologi, tafsir mukhtasar merupakan bagian dari tafsir *ijmâliy* dan diantara kelebihan dari metode ini adalah lebih praktis dan mudah dipahami. Tafsir yang menggunakan metode ini terasa lebih praktis dan sederhana, tidak berbelit-belit sehingga pemahaman Al-Qur`an segera dapat diserap oleh pembacanya. Pola penafsiran serupa ini lebih tepat untuk para pemula dan kalangan mana saja yang ingin memahami Al-Qur`an.<sup>225</sup>

Berdasarkan kondisi yang demikian, tafsir dengan metode ini diminati umat dari berbagai strata sosial dan lapisan masyarakat. Sejalan dengan apa yang dikatakan M Quraish Shihab, siapapun sasaran yang dikehendaki, hendaknya jilidnya (tafsir) tidak terlalu tebal sehingga dapat dijangkau pembaca. Cendekiawan tidak membutuhkan banyak contoh atau aneka riwayat. Kalangan umum tidak mampu membeli satu judul buku yang terdiri dari ribuan halaman dan juga tidak akan betah membaca secara tuntas karya-karya yang panjang.<sup>226</sup>

<sup>225</sup> Nasaruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur`an, ...*, hal. 23

<sup>226</sup> M. Quraish Shihab, *Menabur Pesan Ilahi*, Jakarta, Lentera Hati, 2006, hal. 316.



Dari sisi memberi kemudahan terhadap pembaca, tafsir *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`an al-Karîm* lebih ringkas dan memberikan kemudahan kepada masyarakat awam karena tafsirnya singkat dan mudah untuk dimiliki bagi sebagian besar kalangan masyarakat. Tafsir ini hanya 1 jilid saja. Berbeda dengan kitab *‘Umdat at-Tafsîr ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* yang terdiri dari 3 jilid tebal dan mungkin sulit dimiliki oleh sebagian besar masyarakat awam. Namun tafsir *‘Umdat at-Tafsîr ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* juga memberi kemudahan bagi para pembaca dalam memahami kandungan tafsir Ibnu Katsir setelah diringkas oleh Ahmad Syakir.

Menurut hemat peneliti, tafsir *‘Umdat at-Tafsîr ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* ini masih terbilang tebal sehingga sebagian masyarakat dengan permasalahan hidup yang mereka hadapi saat ini, tidak cukup waktu dalam memahami kandungan Al-Qur`an. Dengan demikian tafsir ini hanya dimanfaatkan oleh kalangan penuntut ilmu atau sebagian orang-orang yang punya ruh yang tinggi dalam memahami kandungan Al-Qur`an.

Meskipun demikian kedua tafsir ini mempunyai kelebihan dari tafsir lainnya. Para penulis dalam menciptakan tafsir mukhtasar berupaya menyebutkan inti makna yang terkandung di dalamnya. Jika terdapat pendapat yang bertentangan, biasanya lebih memilih untuk meninggalkannya atau tidak menulkannya pendapat-pendapat tersebut, tetapi langsung menyebutkan pendapat yang kuat dan *masyhûr* sehingga pembaca memahami maksud ayat tanpa terjebak dalam penjelasan yang panjang.

## 2. Sisi Penggunaan Bahasa yang Jelas, Ringkas dan Mudah Dipahami

Dari sisi konten bahasa, kedua tafsir ini dalam paradigma tafsir mukhtasar menggugurkan bahasa yang jelas, ringkas, dan akrab dengan bahasa Al-Qur`an. Tafsir *‘Umdat at-Tafsîr ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* dalam penjelasan yang disampaikan melalui riwayat-riwayat sudah diringkas oleh Ahmad Syakir sehingga pembaca dapat mengkorelasikan secara langsung kaitan antara ayat dengan riwayat-riwayat yang mendukungnya, tanpa terjebak dalam kajian *sanad* setiap periwayatan yang dinukilkan. Namun dibandingkan *‘Umdat at-Tafsîr ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* dengan *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`an al-Karîm*, tafsir lebih rinci dalam penafsiran meskipun tafsir ini sudah merupakan ringkasan dari aslinya.

Dibandingkan *‘Umdat at-Tafsîr ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* dengan tafsir *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`an al-Karîm* lebih ringkas dan lebih mudah dalam memaparkan penafsiran ayat, sehingga kalangan

manapun termasuk orang awam akan sangat mudah memahami tafsir tersebut sembari membaca ayat-ayat Al-Qur`an tersebut. Karena sejatinya dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur`an, sebaiknya menggunakan bahasa yang lugas, jelas dan mudah di pahami, baik dari kalangan akedemik maupun non akademik. Karena pesan isi kandungan yang terdapat dalam ayat-ayat Al-Qur`an harus sampai kepada semua kalangan.

Dengan kelebihan tafsir *al-Mukhtashar fi Tafsîr Al-Qur`an al-Karîm* yang menggunakan bahasa singkat dan padat, maka pembaca tidak merasakan bahwa ia telah membaca kitab tafsir. Hal ini disebabkan, karena tafsir dengan metode global menggunakan bahasa yang singkat dan akrab dengan bahasa arab tersebut. Kondisi serupa ini tidak dijumpai pada tafsir yang menggunakan metode *tahlîliy*, *muqârin*, dan *maudhû'iy*. Dengan demikian, pemahaman kosakata dari ayat-ayat suci lebih mudah didapatkan dari pada penafsiran yang menggunakan metode lainnya sebagaimana sudah dijelaskan dalam metode penafsiran sebelumnya.

Adapun tafsir mukhtasar '*Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* bisa diasumsikan bahwa setiap pembaca bisa langsung memahami maksud ayat-ayat Al-Qur`an dan rahasia-rahasia yang terkandung di dalamnya, namun yang menjadi kendala bagi masyarakat awam dalam membaca tafsir ini hanya masalah penjelasan ringkasan yang tidak terlalu ringkas berdampak pada minimnya minat dalam membacanya berbeda halnya dengan *al-Mukhtashar fi Tafsîr Al-Qur`an al-Karîm*.

Ringkasnya tafsir mukhtasar menjadi solusi dan kemudahan dalam menterjemahkan tafsir tersebut kepada berbagai bahasa dunia sehingga manfaatnya lebih menjangkau banyak orang .

### **3. Sisi Efektifitas dan Efisiensi Tafsir dari Kegunaan dan Manfaat Tafsir**

Abdullah az-Zaid salah satu ahli tafsir kontemporer dalam *muqaddimah* tafsir mukhtasarnya mengungkapkan bahwa pada zaman sekarang umat butuh kepada tafsir mukhtasar karena waktu yang mereka miliki sangatlah sedikit yang disebabkan oleh banyaknya informasi penting lainnya dari beragam pengetahuan yang juga menuntut mereka menguasainya. Inilah salah satu alasan dimana tafsir mukhtasar untuk zaman sekarang sangatlah efisien bagi setiap

kalangan yang berkeinginan memahami kandungan firman-firman Allah SWT.<sup>227</sup>

Lahirnya kecendrungan terhadap tafsir mukhtasar pada era kontemporer ini, didukung oleh pola hidup yang butuh pada sesuatu yang lebih praktis dan mudah dipahami. Saat ini dengan berkembangnya teknologi yang semakin maju, mempelajari tafsir Al-Qur`an semakin mudah. Hanya melalui smartphone, semuanya dapat dipelajari. Menurut Syahrullah Iskandar, peneliti di The Nusa Institute, referensi tafsir Al-Qur`an juga sudah mengalami transformasi digital. Tafsir Al-Qur`an lebih mudah diakses dalam berbagai variannya, kapan saja.

Menganalisa dari penyampaian di atas dipahami bahwa solusi tafsir yang tepat sesuai dengan perkembangan zaman era digital ini adalah tafsir mukhtasar dengan metodologinya yang ringkas sehingga mudah untuk dijadikan sebagai aplikasi tafsir Al-Qur`an dan mudah untuk dibaca serta dipahami terutama untuk kaum milenial.

Tafsir *al-Mukhtashar fî at-Tafsîr* dalam hal ini termasuk kategori tafsir kontemporer yang menjawab kebutuhan masyarakat yaitu memaparkan penafsiran yang ringan dan mudah, sehingga dalam kondisi bagaimanapun setiap orang yang membaca Al-Qur`an sambil memahami tafsirnya, sangat tepat menggunakan tafsir ini. Namun dari sisi lain, singkatnya pemahaman yang dipaparkan tidak memberi ruang kepada orang yang membacanya untuk mendapatkan informasi lebih rinci dalam memahami kandungan ayat, sebagai contoh dalam memahami suatu hukum, maka tafsir ini hanya menyebutkan hukum yang terkandung dan dipahami dari ayat tersebut tanpa mengkorelasikannya dengan permasalahan-permasalahan yang terambil dari ayat yang mungkin informasi tersebut sangat dibutuhkan oleh pembaca.

Sebagai contoh dalam memahami hukum riba, tafsir *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`an al-Karîm* hanya menjelaskan hukum riba secara global sementara hukum-hukum terkait dalam ayat itu tidak dijelaskan, misalnya kaitannya dengan *ihdikâr* dan problematika lainnya yang dapat *diistinbathkan* dari ayat sebagaimana disebutkan sebelumnya. Berbeda dengan kitab *Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr*, tafsir ini merupakan tafsir ringkas, akan tetapi menjelaskan kajian ayat secara lebih rinci sehingga menjadi rujukan dalam menggali problematika yang ada pada masyarakat sehingga lebih memberikan manfaat yang banyak kepada pembaca.

---

<sup>227</sup> Abdullah Ahmad Ali az-Zaid, *Mukhtashar Tafsir al-Baghawiy*, Riyad: Dar as-Salam, 1416, hal. 9.

Ringkasnya penafsiran dalam tafsir al-*Mukhtashar fi Tafsîr Al-Qur`an al-Karîm* menjadikan tafsir ini sangat tepat menjadi konsumsi orang-orang awam dalam memahami kandungan dasar Al-Qur`an. Adapun bagi para penuntut ilmu tidak cukup efektif jika ingin menggali informasi yang lebih rinci terhadap kandungan ayat. Berbeda dengan *‘Umdat at-Tafsîr ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr*, tafsir ini cukup rinci dan mampu menjawab kebutuhan masyarakat dalam menggali hukum-hukum atau kandungan dari Al-Qur`an yang berhubungan dengan kehidupan manusia. Oleh sebab itu, jika dikorelasikan dengan tujuan dari penafsiran Al-Qur`an itu sendiri yaitu memahami kandungan Al-Qur`an sehingga makna-maknanya dapat dipahami secara penuh dan menyeluruh dalam rangka melaksanakan perintah Allah sesuai dengan yang dikehendaki-Nya. Dan tafsir sebagai ilmu alat dalam memahami Al-Qur`an tentunya tidak dipahami oleh orang-orang tertentu saja namun harus bisa dipahami oleh berbagai kalangan yang sebagian besar mereka adalah orang-orang dengan latar pendidikan menengah, sehingga tujuan Al-Qur`an sebagai kitab yang memberi hidayah terealisasikan untuk manusia secara global, dalam hal ini *‘Umdat at-Tafsîr ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* lebih menjawab kebutuhan umat secara global untuk semua kalangan. Ash-Shabuniy menututkan bahwa tujuan meringkas tafsir agar manfaatnya dirasakan oleh banyak orang dan tidak didominasi oleh kalangan cendekiawan saja.<sup>228</sup>

#### 4. Sisi Konsistensi Tafsir Mukhtasar Terhadap Tafsir Induk

Tafsir mukhtasar adalah solusi dari penafsiran menggunakan metode *tahlîliy* yang terkadang luas dalam penafsiran sehingga hanya bisa dijangkau oleh kalangan tertentu dalam memahami kandungannya. Maka agar kegunaan tafsir tersebut bisa dijangkau oleh semua kalangan, seorang mufasir dapat membuat ringkasan dari tafsir yang sudah ada yang dinamakan dengan tafsir induk.

Dalam meringkas tafsir induk, konsistensi mufasir menyesuaikan antara tafsir asli dengan hasil ringkasannya haruslah sesuai dari sumber, metode dan corak penafsiran. Karena konsistensi kandungan dengan tafsir induk dengan ringkasannya merupakan bagian dari validitas penafsiran.

Konsistensi penafsir dalam menafsirkan kitab *‘Umdat at-Tafsîr ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* selaras dengan tafsir induknya yaitu tafsir Ibnu Katsir, bahkan ringkasan tersebut membantu pembaca dalam

---

<sup>228</sup> Muhammad Ali ash-Shabuniy, *Mukhtashar Tafsîr Ibn Katsîr*, Beirut: Dar Al-Qur`an al-Karim, 1981, hal. 7.

memahami tafsir induk. Hanya saja dalam *'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* dihapus semua riwayat israiliyyat di dalamnya sementara dalam tafsir induk terdapat riwayat-riwayat israiliyyat yang pastinya dapat dipertanggung jawabkan keabsahannya. Menurut peneliti, ini menyalahi konsistensi dalam meringkas tafsir Induk.

Adapun tafsir *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`an al-Karîm* merupakan tafsir *ibtidâ'* karena tidak menjelaskan keterkaitannya dengan tafsir ath-Thabariy secara lebih mengikat namun hanya menjadikan tafsir ath-Thabariy sebagai model penafsiran dan mengambil intisari pemahaman dari tafsir tersebut. Maka dalam konsistensinya dengan tafsir yang menjadi rujukan utamanya tidak perlu menjadi syarat validitas penafsirannya.

## 5. Sisi Solusi dari Penafsiran yang Spekulatif dan Riwayat Israiliyat

Tafsir *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`an al-Karîm*, tidak menggunakan metode analisa yang luas sehingga tidak melahirkan penafsir subyektif yang memberi peluang yang luas kepada *mufasir* untuk mengemukakan ide-ide dan pemikirannya. Sehingga, kandungan tafsir ini tidak menafsirkan Al-Qur`an secara subyektif, dan tidak menafsirkan Al-Qur`an sesuai dengan kemauan hawa nafsunya tanpa mengindahkan kaidah-kaidah atau norma-norma yang berlaku.

Begitu juga dengan tafsir *'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr*, meskipun analisa yang disampaikan dalam penafsiran cukup rinci namun kandungan tafsir di dalamnya fokus pada penjelasan kandungan ayat dan kaitan-kaitan permasalahan yang ada korelasi dengan ayat tersebut. Selain itu tafsir *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`an al-Karîm* dan *'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* memberikan solusi penafsiran yang bebas dari penafsiran israiliyyat sehingga tafsir ini relatif murni dan terbebas dari pemikiran-pemikiran israiliyyat yang kadang-kadang tidak sejalan dengan prinsip-prinsip Al-Qur`an.

## 6. Sisi Penjelasan yang Memadai untuk Para Pembaca

Keberadaan tafsir mukhtasar memberikan kemudahan bagi para pembaca dalam memahami kandungan ayat. Namun tidak berarti masyarakat mencukupkan penjelasan dari tafsir tersebut saja. Karena ada beberapa penafsiran yang perlu dirujuk kepada ulama tafsir dalam menyelesaikan polemik umat. Inilah hikmah dari doa Nabi terhadap Ibnu 'Abbas : *"Allahuma allimhu ta`wil"* yang pemahamannya bisa dimaknai bahwa tidak semua kalangan dapat memahami tafsir itu

secara keseluruhan. Bahkan Ibnu ‘Abbas juga mengungkapkan sebagaimana diriwayatkan ats-Tsauriy, ia menyatakan bahwa tafsir terdiri dari empat bagian, pertama, yang dapat dimengerti secara umum oleh orang arab berdasarkan pengetahuan bahasa mereka. Kedua, yang dapat dimengerti oleh semua orang. Ketiga, yang dimengerti oleh orang tertentu saja (ulama). Keempat, hanya Allah yang mengetahui.<sup>229</sup>

Jika diteliti dari konten penafsiran *‘Umdat at-Tafsîr ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* dan *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`an al-Karîm* keduanya sangat berbeda dari sisi kuantitas penjelasan. *‘Umdat at-Tafsîr ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* selain mempermudah pembaca dalam memahami kandungan tafsir Ibnu Katsir, mukhtasar ini sangat memadai dalam memberikan penjelasan ayat sehingga bisa menjadi rujukan bagi para ulama selain para pemula dalam membantu memahami kandungan ayat. Berbeda halnya dengan *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`an al-Karîm*, ringkasnya tafsir ini hanya tepat dikonsumsi oleh para pemula dalam memahami kandungan Al-Qur`an.

---

<sup>229</sup> Badruddin az-Zarkasiy, *al-Burhân fî ‘Ulûm Al-Qur`ân*, Beirut: Dar al-Ma’arif, 1972, hal. 426-427

## **BAB V PENUTUP**

### **A. Kesimpulan**

Penelitian ini menyimpulkan bahwa epistemologi tafsir mukhtasar berbeda dari metodologi penafsiran pada umumnya, baik dari sisi sumber penafsiran, metode, sistematika dan penetapan validitasnya. Dalam sumber penafsiran misalnya, yang membedakan tafsir mukhtasar dari sumber tafsir lain selain merujuk kepada Al-Qur`an, Sunnah, pendapat shahabat dan tabi`in adalah rujukannya kepada tafsir induk. Metodologi tafsir mukhtasar merupakan solusi penafsiran era modern karena berupaya menjelaskan atau menyingkap makna-makna yang terkandung di dalam ayat-ayat Al-Qur`an dengan *'ibârah* (ungkapan) yang sederhana dan ringkas atau meringkas (*hazf*) penjelasan di luar maksud ayat pada tafsir yang sudah ada untuk memudahkan pembaca dalam memahami kandungan Al-Qur`an sehingga selaras dengan tujuan penafsiran yaitu mendekatkan pemahaman terhadap kandungan ayat-ayat Al-Qur`an. Metodologi ini searah dengan pendapat para ulama tafsir baik klasik maupun kontemporer seperti Ibnu Abi Zamanain, al-Wahidiy, Ahmad Syakir, Muhammad Ali ash-Shabuniy, Wahbah az-Zuhailiy, Faishal an-Najdiy dan M. Quraish Shibah dan yang lainnya.

Setelah melakukan komparasi terhadap dua karya tafsir mukhtasar; *'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* dan *al-Mukhtashar fî at-Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm* peneliti menemukan:

1. Metodologi tafsir mukhtasar *'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* dan *al-Mukhtashar fî at-Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm* berbeda dari sisi latar belakang, sumber penafsiran, metode, sistematika, validitas dan paradigma penafsiran meskipun keduanya sama-sama kategori tafsir mukhtasar. Perbedaan dari sisi latar belakang penulisan, peringkas *'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* menulis tafsirnya didasari tujuan menjadikan tafsir Ibnu Katsir bermanfaat lebih banyak oleh umat Islam dengan meringkasnya. Sementara latar belakang penulisan tafsir *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm* adalah menjawab kebutuhan masyarakat yang membutuhkan tafsiran yang sesuai dengan bahasa pada zaman sekarang dan sesuai dengan tingkat pengetahuan mereka serta sebagai pelengkap penafsiran terdahulu yang membutuhkan koreksian dalam sisi konten penafsiran.

Perbedaan dari sisi metode penafsiran, ditemukan bahwa model tafsir *'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* adalah quasi objektivis tradisional karena Ahmad Syakir menerapkan metode penafsiran klasik dan konsisten dengan penafsiran literal dengan menyederhanakan *Tafsîr Al-Qur`ân al-'Azhîm* karya Ibnu Katsir menjadi ringkas dan mudah dipahami dengan cara memangkas pengulangan-pengulangan penjelasan, menghapus penjelasan yang panjang yang dianggap kurang ada kaitan dengan kandungan ayat, menghapus silsilah sanad, riwayat israiliyat dan lain sebagainya. Adapun metode penafsiran *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm* adalah metode tafsir *ijmâliy* dengan pendekatan tafsir *bi ar-ra`yi* yang menggunakan kaedah *tarjih*. Langkah-langkah yang digunakan dalam meringkas tafsir ini adalah; menggunakan ungkapan yang jelas dan mudah dipahami, penjelasan dengan metode *syarh mamzûj* menggabungkan penjelasan dengan potongan ayat dan menampilkan pendapat yang *râjih* menurut tim penyusun yang diolah dengan menggunakan kaidah-kaidah *tarjih*.

Perbedaan keduanya dari sisi validitas penafsiran, *'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* menerapkan uji keabsahan dengan tiga teori validitas; koherensi, korespondensi dan pragmatis. Secara aplikatif didominasi koherensi dan pragmatis. Koherensi karena selalu konsisten dengan metodologi yang dibuatnya dan konsisten dengan tafsir induk yang diringkasnya meskipun ada sedikit perbedaan seperti tidak menukulkan satu pun riwayat israiliyat dalam ringkasannya. Tafsir ini juga pragmatis dari sisi fungsi dan korespondensif dari sisi kenyataan yang memang memberikan kemudahan kepada pembaca dalam memahami tafsir. Adapun validitas penafsiran *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm* memenuhi kriteria kebenaran maksimum menurut teori koherensi baik secara metodologis maupun secara aplikatif sama halnya dengan *'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr*, bedanya koherensi *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm* tidak berdasarkan kesesuaian dengan tafsir



induk tetapi dengan konsistensi pada metodologi yang direncanakan dengan aplikasinya dalam penafsiran.

Hasil analisa terhadap paradigma penafsiran tafsir mukhtasar ditemukan bahwa tafsir mukhtasar lebih efektif dan efisien serta sangat tepat menjadi solusi untuk umat Islam zaman modern ini karena secara psikologi umat modern hidup lebih cenderung kepada sesuatu yang mudah, singkat dan hemat waktu dalam membacanya.

2. Hasil penelitian terhadap komparasi tafsir *'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* dan *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`an al-Karîm* dari sisi paradigma tafsir mukhtasar dapat disimpulkan bahwa tafsir mukhtasar *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`an al-Karîm* lebih memberikan kemudahan kepada masyarakat awam karena tafsirnya lebih singkat dan mudah dipahami dan mudah untuk dimiliki bagi sebagian besar kalangan masyarakat karena hanya 1 jilid seperti mushaf, sementara tafsir *'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* terdiri dari 3 jilid besar. Kedua tafsir ini dalam paradigma tafsir mukhtasar menggunakan bahasa yang mudah dipahami. Namun jika dibandingkan mana yang lebih ringkas dari sisi bahasa, maka tafsir *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`an al-Karîm* lebih sederhana dalam menafsirkan ayat sehingga lebih pragmatis.

3. Perbedaan dari sisi paradigma fungsi dan manfaat kedua tafsir, ditemukan bahwa tafsir *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`an al-Karîm* karena lebih ringkas dari *'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* menjadikan tafsir ini hanya bisa jadi konsumsi orang-orang awam dalam memahami kandungan dasar Al-Qur`an namun tidak memadai untuk para ulama. Adapun *'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr*, tafsir ini cukup rinci dan mampu menjawab kebutuhan masyarakat dalam menggali hukum-hukum atau kandungan dari Al-Qur`an yang berhubungan dengan kehidupan manusia meskipun dalam kuantitas tidak terlalu tebal.

Tafsir *'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* dan *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`an al-Karîm* jika dikomparasikan dari sisi konten penafsiran yang disimpulkan dari empat aspek; pertama, aspek akidah, keduanya memiliki *manhaj* yang sama dalam akidah yaitu akidah *ahlussunnah wa al-jamâ'ah*. Hasil komparasi penafsiran ayat-ayat hukum (*fiqh*) disimpulkan tafsir *al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`an al-Karîm* hanya mengkaji hukum secara singkat tanpa merambah pada kajian hukum yang lebih *real* dalam masyarakat. Sementara *'Umdat at-Tafsîr 'an al-Hâfîzh Ibn Katsîr* lebih rinci dalam menjelaskan permasalahan-permasalahan yang berkaitan dengan ayat yang ditafsirkan. Selanjutnya, komparasi kandungan penafsiran dalam masalah kontemporer disimpulkan bahwa keduanya dapat menjadi acuan dalam meng-*isthinbat* hukum-hukum yang berkaitan dengan tema kontemporer.

## B. Implikasi

Penelitian terhadap tafsir mukhtasar ini memberikan pengaruh positif bagi para ulama dan penuntut ilmu Al-Qur`an dan tafsir untuk mewujudkan sebuah karya tafsir mukhtasar baik dengan meringkas tafsir ulama yang telah ditulis dengan metode *tahlîliy*, atau menciptakan karya tafsir sendiri dengan metode *ijmâliy*. Penelitian ini juga akan memberikan pemahaman kepada para pembaca bahwa memahami tafsir bisa dilakukan dengan cara mudah yaitu membaca mukhtasar dari tafsir tersebut sehingga kesempatan untuk memahami kandungan Al-Qur`an akan terealisasi secara kontinu karena manusia butuh untuk memahami kitab Allah dalam menghadapi permasalahan hidup di dunia ini untuk bekal menghadapi akhirat kelak.

## C. Saran

Setelah mencermati metodologi dan paradigma tafsir *mukhatshar* yang dikorelasikan dengan realita umat Islam kontemporer, penulis mengajukan saran dan rekomendasi bagi para peneliti maupun *mufasir* yang fokus dengan kajian tafsir; Pertama, untuk mengembangkan metodologi tafsir mukhtasar di Indonesia baik dengan meringkas karya tafsir ulama nusantara yang sudah ada atau menciptakan karya tafsir baru yang lebih ringkas. Seperti meringkas Tafsir al-Mishbah karya M Quraish Shihab dan Tafsir al-Azhar karya Hamka agar manfaat tafsir tersebut bisa dirasakan oleh lebih banyak orang.

Karya tafsir mukhtasar masih sangat langka di Indonesia walaupun ada, hanya saja karya tersebut merupakan karya ulama-ulama terdahulu yang secara metodologi kurang diminati oleh kaum muda saat ini dari sisi bahasa yang digunakan yang kurang relevan dengan ungkapan terbaru. Maka sudah saatnya para penuntut ilmu Al-Qur`an dan para ulama bersinergi dalam memahami kandungan Al-Qur`an dan berlomba-lomba mewujudkan karya tafsir mukhtasar yang menggunakan bahasa Indonesia kontemporer sehingga mudah untuk dipahami oleh masyarakat secara umum.

## DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abbas, Hasan Fadhl. *At-Tafsîr wa al-Mufasirûn fî al-‘Ashri al-Hadîts*, Yordania: Dar an-Nafais, 2016.
- Abdurrazzaq dan Andy Haryono. “*Analisis Metode Tafsir Muhammad Ash-Shabuniy dalam Kitab Rawâ’i al-Bayân*” dalam jurnal wardah, volume 18 nomor 1 tahun 2017.
- Abdus Salam, Azuddin Abdul Aziz. *Al- Isyârah ilâ al `Ijâz*, Damaskus: Dar al-Fikr, 1333 H.
- Abed, Muhammad, al-Jabiriy, *Formasi Nalar Arab: Kritik Tradisi Menuju Pembebasan Dan Pluralisme Wacana Interreligius*, Yogyakarta: Ircishod, 2003.
- Abu al-Fida, Ismail, Ibn Katsir. *Tafsîr Al-Qur`ân al-‘Azhîm* , Beirut: Dar Thibah, 1999.
- . *Al-Bidâyah wa an-Nihâyah*, Beirut: Ihya` at-Turats, 1417.
- Abu Zahrah, Muhammad. *Al-Jarîmah wa al-‘Uqûbah fî al-Fiqh al-Islâmy*, Kairo: Dar al-Fikr al-‘Arabiy, t.tp, t.th.

- Abu Zaid, Bakr ibn Abdullah Abu Zaid. *At-Tahdzîr min Mukhtasharât Muhammad Ali ash-Shabuniy fi at-Tafsîr*, Damam: Dar Ibnu Jauziy, 1410.
- Aisyah, Siti. “Epistemologi Tafsir Al-Qur`an al-Karim Karya Mahmud Yunus”. *Tesis*. Yogyakarta: Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga, 2016.
- Al-‘Ak, Khalid Abdurrahman. *Ushûl at-Tafsîr wa Qawâ'iduhu*, Beirut: Dar an-Nafa'is, 1986.
- Ali, Mahmud al-Naqrasyi, al-Sayyid. *Manâhij al-Mufasirîn*, Buraidah: Maktabah al-Nahdhah, 1986.
- Alwi, Muhammad. “Epistemologi Tafsir Mengurai Relasi Filsafat dengan Al-Qur`an” dalam *Jurnal substantia* volume 21 nomor 1 bulan April 2019.
- Al-Amiriy, Ali ibn Sa'id, ibn Muhammad. *Al-Ikhtishâr fi at-Tafsîr; Dirâsah Nazhariyah wa Dirâsah Tatbîqiyyah 'ala Mukhtasharai Ibn Abi Zamanain li Tafsîr Yahya Ibn Salâm wa al-Baghawiy li Tafsîr ast-Tsa'labiy*, Saudi Arabia: Wizarah at-Ta'lim al-‘Ali, 1426.
- Al-Andalusiy, Muhammad ibn Yusuf Abu Hayyan. *Al-Bahru Al-Muhîth*, Beirut: Dar Kutub al-Ilmiyah, 1993.
- Anis, Ibrahim, *et.al.* *Al-Mu'jam al-Wasîth*, Mesir: Dar al-Ma'arif, juz 2, 1972.
- Arifin, Muhammad Zainal. “Ghulul (Penggelapan Harta): Konsep, Sanksi dan Solusinya dalam Perspektif Al-Qur`an,” dalam *Jurnal Syar'ie*, Vol. 1 Tahun 2019, hal. 58.
- Arsyad, Mustamin. *Signifikansi Tafsir Marâh Labîd Terhadap Perkembangan Studi Tafsir di Nusantara*, dalam *Jurnal Studi Al-Qur`an*, Vol. I, No. 3, 2006.
- , “Al-Syekh Muhammad Nawawy al-Jawi wa Juhuduhu fi al-Tafsir Al-Qur`an al-Karim fi Kitabihi al-Tafsir al-Munir li Ma'alim al-Tanzil.” *Disertasi*. Cairo Mesir: Universitas Al-Azhar Kairo-Mesir, tahun 2000.
- Al-Asyqalaniy, Ibnu Hajr. *Fath al-Bâry*, Beirut: Dar Ma'rifah, 1379.
- Al-Asyqar, Muhammad Sulaiman. *Zubdat at-Tafsîr*, Qatar: Wizarat al-Auqaf wa Syu'un al-Islamiyah, 2007.

- Badi, Yusuf Taghri. *al-Manhal ash-Shâfi al-Mustaufi*, Mesir: al-Hai`ah al-Mishriyah lil Kutub, 1984.
- Baidan, Nasaruddin. *Perkembangan Tafsir Al-Qur`an di Indonesia*, Solo: Tiga Serangkai Pustaka Mandiri,
- . *Metodelogi Penafsiran Al-Qur`an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.
- .Erwati Aziz. *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016.
- Bahari, Anshor. “Tafsir Nusantara: Studi Kritis terhadap Marah Labid Nawawy al-Bantani”, *Jurnal Ulul Albab*, Vol. 16 No.2 Tahun 2015, hal. 185.
- Bahtiar, Amsal, *Filsafat Agama*, Yogyakarta: LkiS, 2002.
- Al-Baghawiy, Abu Muhammad al-Husein ibn Mas`ud al-Farra. *Ma`alim at-Tanzil*, Dhamiriyah: Dar Thibah li an-Nasyr wa at-Tawzi`, 1417 H./1997.
- Al-Baghdadiy, ‘Alauddin Ali Muhammad Ibrahim (yang masyhur dengan al-Khazin). *Tafsîr al-Khazîn*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2004.
- Al-Baidhawiy, Nasaruddin. *Anwâr at-Tanzîl wa Asrâr at-Takwîl*, Beirut: Ihya` at-Turats al-‘Arabiy, 1418.
- Al-Bakariy, Utsman, ibn Syatha. *Hâsyiyah I`ânah at-Thâlibîn ma`a Halli Alfâzh Fath` al-Mu`în*, Halab: Dar Ihya` Kutub al-‘Arabiyah, 1300.
- Al-Barakah, Muhammad Rasyid. *at-Tafâsir al-Muktasharah; Ittijahâtuhâ wa Manâhijuhâ*, Riyad: Kursi Al-Qur`an al-Karim wa ‘Ulumuhu, 1436 H.
- Al-Batiliy, Khalid ‘Abd al-Aziz. *Al-Tafsîr al-Nabawiy Muqaddimatun Ta`siliyyatun Ma`a Dirâsatin Hadîsiyyatin li Ahâdîtsî at-Tafsîr an-Nabawiy as-Sharîh*, Riyad: Dar Kunuz Isybiliya, 2011.
- Al-Bukhariy, Ismail Muhammad. *Al-Jâmi` al-Musnad ash-Shahîh al-Mukhtashar*, Beirut: Dar Ihya` Turats al-Araby, t.th.
- Al-Buthiy, Muhammad Said Ramadhan. *Al-Jihâd fî al-Islâm*, Beirut: Dar al-Fikr al-Muatstsir, 1993.

- Dahlan, Abd, al-Rahman. *Kaidah-kaidah Penafsiran Al-Qur`an: disusun berdasarkan Al-Qawâid al-Hisan li Tafsir Al-Qur`an Karya as-Sa'di*, Bandung: Mizan, 1997.
- Davis, John Staige. *Plastic Surgery (Its Principles and Practice)*, t.tp, t.p, 1919.
- Ad-Dawudiy. *Kasyfi az-Zuhn*, Madinah: 1999.
- Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Bandung: CV. Diponegoro, 2005.
- Adz-Dzahabiy, Husein, Muhammad. *at-Tafsîr wa al-Mufasirûn*, Kuwait: Dar an-Nawadir, 2010.
- . *Sîr A'lâm an-Nubalâ*, Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1417.
- . *Penyimpangan-Penyimpangan dalam Penafsiran Al-Qur`an*, Jakarta: Grafindo Persada, 1996.
- Al-Fannaniy, Ahmad Zainuddin Abd Aziz. *Fatḥ al-Mu'în*, Beirut : Dar Ibn Jauzi, 2004.
- Fary, Arif Ahmad. *Manhaj Wahbah az-Zuhaily fî Tafsîrihi li Al-Qur`an at-Tafsîr al-Munîr*, t.t, th.
- Al-Farmawiy, Abd Hayy. *Al-Bidâyah fî Tafsîr al-Maudhû'i*, Kairo: Maktabah al-Misriyyah, 1999.
- Al-Ghabasyiy, Abdul 'Azhim, Ahmad. *Târikh at-Tafsîr wa Manâhij al-Mufasirîn*, Cairo: at-Tihiba'ah al-Muhammadiyah, 1391.
- Al-Ghazaliy, Abu Hamid. *Kitâb al-Iqtishâd fî al-I'tiqâd*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988.
- . *Ihyâ` 'Ulûm ad-Dîn*, Beirut: Dar Ibn Jauzy, 2005.
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia*, Bandung : LkiS, 2003.
- Hamid, Sulhan. "Paradigma Penafsiran Perspektif Pendidikan", dalam *Jurnal Paradigma*, Vol. 08 No. 1 Tahun 2019, hal. 2
- Hanbal, Ahmad Muhammad. *Musnad Ahmad Ibn Hanbal*, Beirut: Muassasah ar-Risalah, 2001.

- HS, Zainuddin Hamidy dan Fachruddin. *“Tafsir Quran”*, Jakarta: Widjaya Djakarta: 1967.
- Al-Haqiqiy, Ismail. *Muqaddimah Rûh al-Bayân fî Tafsîr Al-Qur`ân*, Libanon: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1434 H/2005 M.
- al-Hasaniy, Muhammad, Ibn Sayyid Ali. *Zubdah al-Itqân fî ‘Ulûm Al-Qur`an*, Madinah al-Munawarah, 1401.
- Al-Hasymiy, Husein. *Tahzîb at-Tafsîr al-Kabîr*, t.tp, t.th.
- Hitamy, Mundzir. *Pengantar Studi Al-Qur`an Teori dan pendekatan*, Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2012.
- Ibnu al-Jazariy, Syamsuddin Abu al-Khair. *Ghâyatu an-Nihâyah*, tt: Maktabah Ibn Taimiyah , 1351 H.
- Ibnu ‘Asyur, Muhammad ath-Thahir. *Maqâshid Asy-Syarî’ah al-islâmiyah*, Tunisia: Dar Suhnun, 2009.
- Ibnu al-‘Athiyyah. *Al-Muharrar al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-‘Azîz*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Arabiyah, 1442.
- Ibnu Ibrahim, Sulaiman. *Manhaj Ibn Katsîr fî at-Tafsîr*, Riyad: Dal al-Muslim, 1420.
- Islam House. “Zaid Ibn ‘Umar Abdullah”, <http://islamhouse.com/ar/author/286814>, diakses 26 Januari 2021.
- Islamweb. “Syekh Ahmad Muhammad Syakir Hayâtuhu wa Mu`allafatuhu”, dalam [http:// islamweb.net/ar/fatwa/97520/](http://islamweb.net/ar/fatwa/97520/), diakses 27 Juni 2021.
- Iyazi, Muhammad Ali. *Al-Mufasirûn Hayâtuhum wa Manhajuhum*, Teheran: Muassasah at-Taba’ah wa al-Nashr Wazarat al-Thaqafah wa al-Irsyad al-Islami, 1313.
- Jalal, Abdul. *Urgensi Tafsir Maudhûi*, Jakarta: Kalam Mulia, 1990.
- Al-Jashshah, Abu Bakr Ahmad Ali ar-Raziy. *Ahkâm Al-Qur`ân*, Beirut: Dar Ihya` at-Turats al-’Arabiy, 1992.
- Al-Jurjaniy. *Kitâb at-Ta`rifât*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1983.
- Al-Juwayniy. Mustafa ad-Dhawy, *Manhaj az-Zamakhshariy fî Tafsîr Al-Qur`ân wa Bayân I’jâzihi*, Kairo: Dar al Ma'arif, t.th.

Kamali, Mohammad Hashim. "Freedom of Religion in Islamic Law" dalam *Capital University Law Review*, 1992.

-----, "Punishment in Islamic Law: a Critique of the Hudud Bill of Kelantan, Malaysia" dalam *Arab Law Quarterly*, Vol. 13 1998.

Kattsoff, Louis O. *Pengantar Filsafat*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004.

Khaeruman, Badri, *Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur'an*, Bandung: Pustaka Setia, 2004.

Al-Khudriy, Ibn Ali. *Tafsîr at-Tâbi'in*, Riyad: Dar al-Wathan li an-Nasyar, t.th.

Al-Kunkuhiy, Rasyid Ahmad. *Lâmi' ad-Darory 'Ala al-Bukhariy*, t.tp, t.th.

Kurdiy, Muhammad Ali. *Khutthath asy-Syâm*, Beirut: Dar al-Ilmu li al-Malayin, 1389.

Al-Ma'aniy, Mu'jam. "Mukhtashar", dalam *al-M'any.com/ar/dict/ar-ar/*, diakses 20 Oktober 2020.

Makagiansar, M. *Research di Indonesia Tahun 1945-1965 di Bidang Kesehatan*, Jakarta: Balai Pustaka, 1965.

Ma'luf, Luwis. *Al-Munjid*, Beirut: al-Mathba'ah katolik, tt., hal. 854.

Al-Mahalliy Jalal ad-Din dan Jalal al-Din al-Sayuthiy. *Tafsîr al-Jalâlain*, Beirut: Maktabah Lubnan, 2003.

-----, Jalaluddin. *Syarh al-Waraqât fî Ushûl al-Fiqh*, Palestina: Jami'ah al-Quds, 1999.

Majlis Alukah. "Ma'na al-Intiqâ'", dalam *https://majles.alukah.net/t63510*. diakses 31 Oktober 2020.

Maliki. "Tafsir Ibn Katsir Metode dan Bentuk Penafsirannya" dalam jurnal *el-Umdah* dengan ISSN 2623 – 2529 volume 1 nomor 1 Januari – Juni 2018.

Manzhur, Ibnu. *Lisân al-'Arab-khashara*, Beirut: Dar Shadir, Jilid 4.tth.

Mas'ud, Jabran. *Mu'jam ar-Râid*, 1965.



- Al-Mawshiliy, Rasyid Khatib. *Tafsir Al-Qur`an al-Azhîm al-Musamma Awla Ma Qila fi Ayat at-Tanzîl*. Jami'at al-Mawsil : Mu'assasat Dar al-Kutub, 1971.
- Midad. "Muhammad Abdullah ar-Rabi'ah", dalam <http://midad.com/scholar/45922>, diakses 26 Januari, 2021.
- Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Rosda Karya, 2018.
- Al-Munajjid, Muhammad Shalih. "Hukum Melakukan Operasi Kecantikan", dalam *Hukum Melakukan Operasi Kecantikan (Operasi Plastik Dan Sejenisnya) - Soal Jawab Tentang Islam (islamqa.info)*. Diakses 26 Desember 2021.
- Munawir, A.W. *Kamus al-Munawwir*, Surabaya: Pustaka Progresif, 1997.
- Al-Munawar, Said Agil Husin. *Al-Qur`an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, Ciputat: PT. Ciputat Press, 2005.
- Munawwir, Fajrul. *Pendekatan Kajian Tafsir, dalam M. Alfatih Suryadilaga (dkk), Metodologi Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Teras, 2005.
- Al-Munir, Abd Malik. "Epistemologi Kitab Shafwah at-Tafâsîr Karya Ali Ash-Shabuny". *Tesis*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga.
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: Lkis, 2012.
- , *Metode Penelitian Al-Qur`an dan Tafsir*, Yogyakarta: Idea Press Yogyakarta, 2019.
- Al-Mutsanna, Abu. "Mashâdir at-Tafsîr, Tafsîr bi as-Sunnah", <https://mgalath.wordpress.com/2015/09/279>, diakses 19 Oktober 2020.
- An-Nabhaniy, Taqiyyuddin. *Hakikat Berpikir (At-Tafkir)*, Bogor: Pustaka Thariq al-Izzah, 2008.
- An-Najdiy, Faishal Ibn Abd al-Aziz. *Taufîq ar-Rahmân fi Durûs Al-Qur`ân*, Riyad: Dar al-'Ashimah, 1996.
- An-Naisaburiy, Muslim Ibn Hajjaj. *al-Musnad ash-Shahîh al-Mukhtashar*, Beirut: Dar Ihya' Turats al-'Arabiyy, t.th.

- An-Namiriy, Abd Mu'im. *Ilmu at-Tafsîr*, Kairo: Dar Kutub al-Misr, 1985.
- Nasir, M. Ridhwan. *Memahami Al-Qur'an: Perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqarin*, Surabaya: Indera Medika, 2003.
- Pranarka, M.W. *Epistemologi Dasar: Suatu Pengantar*, Jakarta: CSIS, 1987.
- Qala'arij, Muhammad Rawas dan Hamid Shadiq QunaibiY. *Mu'jam Lughat al-Fuqahâ'*, Beirut: Dar an-Nafis, 1985.
- Al-Qarniy, 'A'idh, *at-Tafsîr al-Muyassar*. Riyad: Maktabah Obeikan, 2010.
- , *Demi Masa! Beginilah Waktu Mengajari Kita*, Jakarta: Cakrawala Publishing, 2006.
- Al-Qaththan, Manna'. *Mabâhits fî 'Ulûm Al-Qur`ân*, Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1990.
- , *Pengantar Studi Al-Qur`an*, Jakarta: Pustaka Al-kautsar, 2005.
- Al-Qurthubiy, Ahmad Muhammad. *Al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur`ân*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 2006.
- Al-Qaisy, Qasim. *Târikh at-Tafsîr*, Irak: al-Majma' al-'Ilmi al-'Iraqi, 1966.
- Rahman, Arivaei. *Tarjumân al-Mustafîd Karya Abd Rauf Fanshûri*, Jurnal Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, MIQOT Vol. XLII No. 1 Januari-Juni 2018.
- Ar-Raziy, Abu Abdillah Muhammad 'Umar al-Hasan. *Mafâtiḥ al-Ghaib; at-Tafsîr al-Kabîr*, Beirut: Daar Ihya' at-Turats: 1420.
- Ridho, Muhammad Rasyid. *Tafsîr al-Manâr*. Beirut: Dar Kutub al-'Ilmiyah, 2005.
- Ar-Rumiy, Fahd Abdirrahman. *Ittijahât at-Tafsîr fî al-Qarny ar-Râbi' 'Asyara al-Hijri*, Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1997.
- , *Buhûts fî Ushul al-Tafsîr wa Manâhijuh Arab Saudi*: Idârah al-Buhûts al-'Ilmiyyah wa al-Iftâ', 1986.
- Sabiq, Sayyid, *Fiqh as-Sunnah*. Beirut: Dar al-Fikr, 1983.
- As-Sabt, Khalid Ustman. *Qawâ'id at-Tafsîr, Jam'an wa Dirâsatan*, Kairo: Dar Ibn Affan, 2005.

- , Khaled. “Mauqi’ Rasmi Syakh Khaled as-Sabt”, <https://khaledalsabt.com/about/>, diakses 26 Januari 2021.
- As-Sa’diy, Abdurrahman Ibn Nashir. *Taisîr al-Karîm ar-Rahmân*, Muassasah ar-Risaalah, 2000.
- , *Qawâ'id Hisan fî Tafsîr Al-Qur`an*, Riyad: Maktabah ar-Rusydi, 1999.
- Sa'id, Hasan, al-Karomiy, *al-Hâdiy ila Lughat al-‘Arab*, Beirut: Dar Lubnan, jilid 4, 1412.
- Saifuddin dan Habib. “Kritik Epistemologi Tafsir Kontemporer (Studi atas Kritik Jamal al-Banna terhadap Beberapa Pemikir Al-Qur`an Kontemporer” dalam jurnal Analisis volume XVI nomor 1 bulan Juni 2016.
- Saleh, Ahmad Syukri. *Metodologi Tafsir Al-Qur`an Kontemporer Dalam Pandangan Fazlur Rahman*, Jambi: Sulthan Thaha Press, 2007.
- Samsurrohman. *Pengantar Ilmu Tafsir*, Jakarta: Amzah, 2014.
- Sanusi, Ahmad. *Raudat al-‘Irfân fî Ma’rifât Al-Qur`an*, Sukabumi Yayasan Asrama Pesantren Gunung Puyuh, t.tp, t.th.
- Saputra, Fajar Alfa Saputra. “Bagaimana Sikap Seorang Muslim dalam Menghadapi Wabah Covid”, dalam *[ :id]Bagaimana Sikap Seorang Muslim dalam Menghadapi Wabah COVID-19?[:]* - *Fakultas Kedokteran Universitas Islam Indonesia Yogyakarta (uui.ac.id)*. Diakses 26 Desember 2021.
- As-Sayuthiy. Jalaluddin, *Tadrîb ar-Râwi fî Syarh at-Taqrîb an-Nawawy*, Mesir: Dar al Kutub al-Haditsah, 1385.
- , *Tabaqât al-Mufasirîn*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, T.th.
- , *Itqân fî ‘Ulûm Al-Qur`an*, Kairo: Maktabah at-Taufiqiyah, 2007.
- Ash-Shabuniy, Ali, Muhammad. *Mukhtashar Tafsîr Ibn Katsîr*, Beirut: Dar Al-Qur`an Al-Karim, 1981.
- , *At-Tibyân fî ‘Ulûm Al-Qur`ân*, Beirut: ‘Alam al-Kutub, 1985.

As-Shiddiqie, M. Hasbi. *Pengantar Ilmu Al- Qur`an dan Tafsir*, Jakarta: Bulan Ibtang, 1989.

------. *Tafsir Al-Qur`an al-Majîd an-Nur*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2000.

Shihab, Quraish, M. *Tafsir al-Mishbah*, Jakarta: Lentera Hati, 2002.

------. *Kaidah Tafsir "Syarat, ketentuan, dan aturan yang patut Anda ketahui dalam memahami ayat-ayat Al-Qur`an*, Ciputat: Lentera Hati, 2013.

------. *Menabur Pesan Ilahi*, Jakarta, Lentera Hati, 2006.

------. *Studi Kritis Tafsir al-Manar*, Bandung: Pustaka Hidayah,

Soekanto, Soerjono. *Sosiologi Suatu Pengantar*, Jakarta: Raja grafindo Persada, 1990.

Asy-Sya`rawiy, Muhammad Mutawalliy. *Tafsîr al-Sya`râwiy*, Kairo: Akhbar al-Yaum 1411 H/1991 M.

Syahatah, Abdullah. *Târikh Al-Qur`ân wa at-Tafsîr*, Mesir : al-Hai`ah al-Mishriyah li al `Amah li al-Kitâb, 1392.

Asy-Syahrastaniy, Muhammad `Abd al-Karim. *Al-Milal wa al-Nihal*, Beirut: Dar al-Fikr, 2005.

Syakir, Ahmad, Muhammad. *Umdat at-Tafsîr `an al-Hâfîzh Ibn Katsir*, Mesir : Dar al-Wafa`, 2005.

------. *Al-Bâ`itsu al-Hâtsîts Iktishâr `Ulûm al-Hadîts li Ibn Katsir*, Beirut: Dar Kutub `Ilmiyah, t.t.

Asy-Syanqithiy, Muhammad Amin. *Adhwâ` al-Bayân fî at-Tafsîr Al-Qur`ân bi Al-Qur`ân*, Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyah, 1417.

Asy-Syanqithiy, ibn Muhammad al-Mukhtar. *et.al. Al-Mukhtashar fî Tafsîr Al-Qur`an al-Karîm*, Riyad : Markaz Tafsir li ad-Dirasat Al-Qur`aniyah, 1437.

------. *Ahkâm Jarâhah at-Tibbiyah*, Jeddah: Maktabah ash-Shahabah, 1994.

Asy-Syarbiniy, Syamsuddin. *Mughniy al-Muhtâj*, Dar al-Kutub al-`ilmiyah, 1994.

- Asy-Syatibiy, Abu Ishaq. *Al-Muwâfaqât fî Ushûl asy-Syarî'ah*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2004.
- , Abu Ishaq. *Al-`I'tishâm*, Kairo: Maktabah Tauhid, t.th.
- Asy-Syaukaniy, Muhammad Ali. *Fath al-Qadîr*, Damaskus: Dar Ibn Katsir, 1414.
- Sudarminta, J. *Epistemologi Dasar: Pengantar Filsafat Pengetahuan*, Yogyakarta: Kanisius, 2004.
- Suhartono, Suparlan. *Filsafat Ilmu Pengetahuan: Eksistensi dan Hakikat Ilmu Pengetahuan*, Yogyakarta: Ruzz Media, 2004.
- Sulaiman al-Asyqar. *Zubdat at-Tafsîr min Fath al-Qadîr*, Damaskus: Dar al-Faiha`, 1414.
- Tafsir, Ahmad. *Pengantar Filsafat Umum: Dari Tales Sampai Nietzsche*, Bandung: Rosdakarya, 2006.
- Ath-Thabariy. Muhammad ibn Jarir *Tafsir ath-Thabariy: Jami' Al-Bayan 'an Ta'wil Ay Al-Qur'an*, Kairo: Dar Hijr, 2001.
- Ath-Thayyar, Musaid, Sulaiman. *Mashâdir at-Tafsîr*, <https://vb.tafsir.net/forum>, diakses 18 Oktober 2020.
- , *Fushûl fî Ushûl at-Tafsîr*, Riyad: Dar al-Nasyr al-Dawly, 1993.
- , *Syarh Muqaddimah fî Ushûl at-Tafsîr li Ibn Taimiyah*, Saudi Arabia: Dar Ibn al-Jauzi, 1428.
- , *Anwâ' ath-Tashnîf al-Muta'alliqah bi Tafsîr Al-Qur'an*, Riyadh: Dar Ibnu Jauziy.
- At-Tirmidziy, Muhammad Isa. *Sunan at-Tirmidzy*, Beirut: Resalah Publisher, 2011.
- Ushama, Thameem. *Methodologies of the Qur'anic Exegesis, Hasan Basri dan Amroeni (Penj.), Metodologi tafsir Al-Qur'an Kajian Kritis, Objektif & Komprehensif*, Jakarta: Riora Cipta, 2000.
- Al-Wahidiy, Abu al-Hasan Ali Ahmad. *Al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-Azîz*, Beirut: Dar al-Qalam, 1415.

- Wendry, Novizal, Urgensi Kaedah Tafsir dalam Penafsiran Al-Qur`an, Jurnal Ulunnuha, Vol.6, No.2/ Desember 2016.
- Yasin, Muhammad. *Raddu 'Ulamâ' al-Muslimîn 'alâ Syubhât al-Mulhidîn wa al-Mustasyriqîn*, 2010.
- Yunus, Mahmud. *Tafsir Al-Qur`an al-Karim*, Ciptat: PT. Mahmud Yunus dan Yogyakarta: Pustaka Insan Madani 2008.
- Yusuf, Yunan. *Corak Pemikiran Kalam Tafsir al-Azhar: Sebuah Telaah Tentang Pemikiran Hamka dalam Teologi Islam*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1990.
- Zahrah, Muhammad Abu. *Al-Jarîmah wa al-Uqûbah fî Fiqh al-Islâmiy*, Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabiyy. .Tth.
- Az-Zaid, Abdullah Ahmad Ali. *Mukhtashar Tafsir al-Baghawiy*, Riyadh: Dar as-Salam, 1416.
- Zar, Wali. "Al-Jânib al-Isyâri fî tafsîr Rûh al-Bayân li Ismâil al-Haqy", *Desertasi*. Universitas Terbuka: Allamah Iqbal, Islamabad, 2000.
- Az-Zarkasyiy. *Al-Burhân fî 'Ulûm Al-Qur`ân*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1957.
- Az-Zubaidiy. Muhammad Abu al-Faidh, *Tâj al-A'rûs*, Dar al-Hidayah. Tth.
- Az-Zuhailiy, Wahbah. *Ushûl al-Fiqh al-Islâmiy*, Damaskus: Dar al-Fikr, 1986.
- . *At-Tafsîr al-Wajîz*, Damaskus: Dar al-Fikri, 1994.
- Az-Zujailiy, Muhammad. *Ibn Katsir ad-Dimasyqiy*, Damaskus: Dar al-Qalam, 1415.
- Az-Zarqaniy, Muhammad Abdul Aziz. *Manâhil al-Irfân fî Ulûm Al-Qur`ân*, Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1996.



## GLOSARIUM

Atsar	: hadis
Abad	: masa seratus tahun
<i>Ahkâm</i>	: hukum-hukum
<i>‘aqliy</i>	: mengenai akal
Cendekiawan	: orang cerdas pandai; orang intelek
Efektif	: dapat membawa hasil;
Efisien	: ketepatan cara (usaha, kerja) dalam menjalankan sesuatu (dengan tidak membuang waktu, tenaga, biaya
Epistemologi	: cabang ilmu filsafat tentang dasar-dasar dan batas-batas pengetahuan
Fenomena	: fakta; kenyataan
Gramatika	: tata bahasa;
<i>Ijmâliy</i>	: global
<i>Ijtihâd</i>	: kesepakatan
Implikasi	: yang termasuk atau tersimpul; yang disugestikan, tetapi tidak dinyatakan
<i>Kabîr</i>	: besar
Kaedah	: kaidah
<i>Khilâfiyah</i>	: perbedaan
Koherensi	: keselarasan
Komparatif	: berkenaan atau berdasarkan perbandingan
Kontemporer	: pada masa kini
Kontribusi	: sumbangan
Konseptualisasi	: perbuatan mengonsep



Konsisten	: tetap (tidak berubah-ubah)
<i>Lajnah</i>	: panitia/komite.
<i>Mahmûdah</i>	: terpuji
<i>Madzmûmah</i>	: tercela
Metodologi	: ilmu tentang metode; uraian tentang metode
Mukhtashar	: ringkasan
<i>N'aqliy</i>	: <i>nash</i>
Paradigma	: kerangka berpikir
Pragmatis	: bersifat praktis dan berguna bagi umum
<i>Ra`yu</i>	: pendapat
<i>Râjih</i>	: yang galib/ yang banyak/ lebih berat
<i>Râwy `a`lâ</i>	: Orang yang meriwayatkan paling tertinggi
<i>Râwy adnâ</i>	: Orang yang meriwayatkan paling akhir
Relatif	: tidak mutlak; nisbi
Riwayat	: cerita turun menurun
<i>Sanady</i>	: Berkaitan dengan sanad
Sensitivitas	: kepekaan
Spekulatif	: bersifat spekulasi (untung-untungan)
Tadabbur	:merenungi
<i>Tahlîliy</i>	:terperinci
<i>Tauhîdy</i>	:berkaitan dengan ke-Esaan Allah SWT
Teoritis	:pendapat yang didasarkan pada penelitian dan penemuan, didukung oleh data dan argumentasi
Urgensi	:keharusan yang mendesak
Validitas	: tingkat kebenaran, kekuatan, atau keabsahan suatu fakta

## INDEKS

‘*umdah*, 68, 285

### A

Abu Hayyan, 3, 70, 76, 77, 78, 294  
 Ad-Dawudiy, 78, 295  
 Ahmad Syakir, ii, vi, 6, 7, 9, 10, 69, 71, 112, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 140, 141, 145, 146, 147, 158, 159, 177, 178, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 191, 192, 193, 194, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 209, 211, 213, 214, 217, 218, 222, 223, 228, 229, 230, 231, 240, 241, 242, 243, 244, 247, 248, 249, 255, 256, 257, 262, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 280, 281, 283, 284, 286, 291, 292, 286, 287, 288  
 al-Barakah, **290**  
 Al-Batiliy, 38, 295  
 Al-Farmawiy, 295  
 Al-Ghazaliy, 295  
*al-ibânah*, 29  
*al-idhâh*, 29  
*al-izhhâr*, 29

*Al-Jarîmah wa al-Uqûbah fî Fiqh al-Islâmi*, 300  
*al-kasyf*, 29  
 Al-Khudriy, 296  
 Al-Ma’aniy, 296  
*al-Mustasyriqîn*, 44, 300  
 an-Naisaburiy, 40, 43  
 Ar-Rumiyy, 298  
 ash-Shabuniy, 7, 12, 16, 19, 31, 32, 37, 68, 88, 102, 104, 105, 106, 110, 122, 123, 124, 125  
 As-Sa’diy, 298  
 as-Sayuthiy, 32, 44, 58, 71, 88, 93, 105, 135, 159  
 Atsar, 37, 45, 50, 130, 134  
 awam, iii, 1, 5, 14, 85, 87, 124, 278, 290, 291, 292, 293, 294, 286, 290  
 az-Zarkasyiyi, 29, 30, 34, 35, 63, 112, 133

### B

*bayâniy*, 28, 75, 94  
*burhâniy*, 28, 124

### C

*comparative analysis*, 21

corak, 3, 4, 10, 13, 20, 23, 57, 62, 75, 80, 81, 85, 113, 239, 240, 244, 245, 246, 264, 295, 289

## D

Definisi, xiv, xv, 26, 30, 64  
*Dirâsah Nazhariyah*, 7, 14, 20, 108, 294

## E

efektifitas, ii, 5, 6, 12, 19, 23, 71, 256, 291, 288  
efisiensi, ii, 5, 6, 8, 12, 71, 290  
era, ii, vi, 5, 6, 8, 9, 13, 17, 18, 87, 95, 113, 115, 173, 293

## F

Faishal an-Najdiy, 2  
filsafat, 11, 27, 28, 61, 62, 79, 101, 113, 118  
*fuqahâ'*, 28

## G

golongan, 1, 4, 165, 180, 198, 233, 261, 287

## I

Ibnu al-'Athiyyah, 296  
Ibnu 'Asyur, 296  
*ijâz.*, 285  
*ijtihâdiy*, 245, 289  
*ikhtishâr*, 19, 64, 65, 66, 67, 68, 96, 177, 285, 286  
induk, ii, iii, 7, 12, 14, 15, 21, 55, 56, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 81, 84, 87, 88, 95, 102, 107, 108, 109, 111, 112, 113, 144, 145, 149, 176, 183, 240, 241, 242, 244, 255, 295, 285, 286, 291, 294  
informasi, ii, 1, 5, 10, 21, 22, 37, 74, 89, 116, 124, 146, 290, 293, 294, 290, 291  
*intiqâ'*, 67, 68, 285  
*iqtishâd*, 66, 285  
*istiqshâ*, 66, 285  
*istishfâ'*, 67, 68, 285

## J

J.F. Ferrier, 28

## K

kaedah-kaedah, 3, 55, 72, 76, 172, 176, 285  
Khalid 'Abd ar-Rahman al-'Ak, 33  
Khalid Ustman as-Sabt, 30, 34, 39  
koherensi, 19, 61, 113, 255, 288, 289  
konten, ii, iii, 6, 9, 23, 64, 66, 88, 108, 111, 112, 114, 124, 136, 203, 211, 256, 289, 291, 285, 287, 288, 290, 291  
kualifikasi personalitas, 32, 33, 140, 141, 246, 289  
kualitatif, 21, 22

## L

*library research*, ii, vi, 21

## M

Mahmud Yunus, 300  
*mashâdir at-tafsîr*, 34  
metodologi, 6, 9, 10, 13, 19, 23, 29, 31, 44, 45, 56, 57, 73, 96, 139, 173, 255, 289, 291, 286, 288  
*mubham*, 32, 37, 244  
Muhammad Ibn Abdullah ar-Rabi'ah, **xvi, 126, 134, 143, 288**  
Muhammad Yasin, 44  
Mustaqim, 7, 18, 58, 60, 113, 297  
*mutakallimîn.*, 28

## N

Nasaruddin Baidan, 100, 294

## O

objektivis tradisional, 19, 286  
ontologi, 28

## P

paradigma, iii, 6, 9, 23, 113, 291, 292, 290  
populer, 4, 6, 8, 9, 34, 45, 65, 68, 83, 106, 144  
pragmatis, iii, 17, 19, 32, 61, 256, 288  
prespektif, 27  
Profil, xv, xvi, 23, 121, 135, 152  
prosedur, 30, 32, 173, 284  
proses, 7, 18, 29, 61, 124, 169, 173, 275

**Q**

*qaul ash-shahābah*, 35  
*qaul wāhid*, 231, 289  
*Qawā'id at-Tafsīr*, 30, 39, 134, 135, 173, 298

**R**

Rasyid, 15, 37, 55, 82, 84, 85, 88, 94, 102,  
 103, 107, 108, 110, 120, 125, 146, 147,  
 172, 295, 296, 297, 298  
 relevan, 5, 14, 18, 20, 22, 62, 63  
 Ridhwan Nasir, 35

**S**

sinonim, 64, 67, 68, 235, 285  
 spesifik, 28  
 standarisasi, 11, 31, 285  
 Sudarminta, 7, 11, 27, 61, 112, 299  
*syarh mamzûj*, 89, 289

**T**

tafsir ar-Razyi, 3, 78, 79  
 tafsir *Nabawiy*, 38, 39, 194  
*tahzīb*, 67, 285  
*talkhîsh*, 67, 285  
*tarjîh*, 16, 81, 137, 231, 235, 246, 289  
*tawaddu'*, 33

teori, iii, 6, 7, 10, 11, 17, 18, 19, 21, 22, 26,  
 27, 30, 31, 33, 61, 62, 64, 111, 112, 113,  
 115, 168, 173, 244, 255, 284, 288, 289  
 Teori Tafsir, xiv, 31  
 Thameem, 54, 74, 300  
*thuruq at-tafsīr*, 34

**U**

ulama, ii, vi, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 13, 15, 16,  
 17, 19, 28, 35, 37, 43, 46, 50, 51, 54, 58,  
 59, 66, 67, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78,  
 79, 80, 81, 83, 88, 89, 90, 91, 92, 96, 100,  
 101, 103, 105, 108, 110, 114, 118, 119,  
 120, 121, 122, 123, 124, 126, 127, 132,  
 134, 135, 136, 137, 141, 142, 143, 144,  
 149, 150, 151, 152, 153, 154, 156, 167,  
 168, 169, 170, 173, 176, 182, 209, 213,  
 237, 242, 243, 244, 248, 257, 260, 261,  
 263, 264, 265, 266, 267, 270, 274, 289,  
 294, 285, 286, 292  
 urgensi, 1, 5, 75, 92, 191, 197  
*ushûllyîn*, 28

**W**

Wahidiy, 12, 66, 68, 70, 71, 88, 89, 111, 285,  
 300

**Z**

Zaid ibn 'Umar, xvi, 126, 133, 142, 288