

MENGENAL CORAK TAFSIR AL-QUR'AN

Abdul Syukur

Dosen STIU (Sekolah Tinggi Ilmu Ushuluddin)

Al-Mujtama' Pamckasan

Email: leoasakir@yahoo.co.id

Abstrak:

Perbedaan latar belakang mufassir terutama pendidikan memiliki peran yang sangat dominan terhadap hasil penafsiran seorang ahli tafsir. Konsekuensinya seiring dengan munculnya suatu tafsir akan muncul pula corak yang menjadi ciri khas dari tafsir tersebut. Corak tafsir menjadi ciri khas seorang mufassir dalam menjelaskan al-Qur'an sesuai dengan spesifikasi keilmuan yang dimilikinya. Tidak hanya itu, corak tafsir juga mengungkap latar belakang aliran, keahlian dan bahkan motif dari ahli tafsir dalam menafsirkan al-Qur'an. Makalah ini memperkenalkan macam-macam corak tafsir yang digunakan oleh para penafsir dalam menafsirkan al-Qur'an untuk mempermudah pembaca atau pengkaji tafsir mengetahui klasifikasi tafsir, sehingga nantinya bisa memilih tafsir sesuai dengan spesifikasi yang diinginkannya.

Kata Kunci: Corak tafsir, aliran, kecenderungan.

Abstract:

The difference in the background of interpreter especially for education that has major role to the results of an expert interpreter's interpretation. Consequently along with the emergence of interpretation would appear also the pattern that is characteristic of its interpretation. The pattern of interpretation is characteristic of interpreter in explaining the Al-Qur'an according to its scientific specifications. Besides that, the pattern of interpretation also reveals the background of persuasion, expertise, and motive of expert interpreter in interpreting of Al-Qur'an. This paper introduces kinds of the pattern of interpretation that used by interpreter to interpret the Qur'an to make the reader or reviewer's interpretation know the classification of interpretation, in order to choose interpretation according to specification which wants.

Keywords: pattern of interpretation, persuasion, tendencies.

Prolog

Al-Qur'an adalah firman Allah yang turun kepada manusia sebagai pedoman hidup, namun tidak semua orang bisa memahami al-Qur'an dengan mudah, oleh sebab itu, muncullah para *mufassir* (ahli tafsir) yang mencoba mempermudah cara kita untuk memahami al-Qur'an.

Akan tetapi, masing-masing *mufassir* tidak bisa terlepas secara bebas dari latar belakang dirinya dalam menafsiri al-Qur'an, sebagian dari mereka memiliki kecenderungan tersendiri yang berbeda antara satu penafsir dengan penafsir lain, sehingga muncullah corak tafsir yang sesuai dengan kecenderungan tiap-tiap *mufassir*.

Dalam tulisan ini, penulis membahas beberapa hal terkait pengenalan corak tafsir al-Qur'an, yang meliputi, pengertian corak tafsir al-Qur'an, penjelasan beberapa corak tafsir, definisinya, dan contoh dari masing-masing corak tersebut.

Pengertian Corak Tafsir

Dalam bahasa Arab corak berasal dari kata *alwān* yang merupakan bentuk plural dari kata *launun* yang berarti warna, dalam *lisān al-'Arab*, Ibnu Manzūr menyebutkan:

وَلَوْ نُكِّلَ شَيْءٌ جَمَالًا بَيْنَهُ وَبَيْنَ غَيْرِهِ

Warna setiap sesuatu merupakan pembeda antara sesuatu dengan sesuatu yang lain.

Jadi menurut Ibnu Manzūr warna adalah sama dengan jenis dan jika dinisbatkan kepada orang seperti *Fulān mutalawwin*, berarti si Fulan (laki-laki tersebut) memiliki karakter yang berubah-ubah.¹

Wilson Munawwir menyebutkan kata *laun* dalam al-munawwir Arab – Indonesia sebagai singular dari plural *alwān* yang berarti warna, kata *laun* juga bisa berarti *an-nau' wa al-sinfu* yang artinya macam dan jenis.²

Sementara dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia kata corak memiliki beberapa arti, *Pertama*, berarti bunga atau gambar (ada yang berwarna-warna) pada kain (tenunan, anyaman dan sebagainya), misalnya kalimat “Corak kain sarung itu kurang bagus”, “Besarnya corak kain batik itu”. *Kedua*, berarti berjenis-jenis warna pada warna dasar (kain, bendera dan lain-lain), misalnya kalimat “Dasarnya putih, coraknya merah. *Ketiga*,

¹ Muhammad bin Makram bin Manzūr al-Ifriki al-Masfī, *Lisān al-'Arab*, Vol. 13, (Bairut: Dār Sadir, Cet. Ke- I, t.t), 393.

² Ahmad Warson Munawwir, *al-Munawwir; Kamus Arab Indonesia*, (Surabaya: Pustaka Progressif, Cet. Ke-14,1997), 1299.

bermakna sifat (paham, macam, bentuk) tertentu, contohnya kalimat “Perkumpulan itu tidak tentu coraknya”.

Jika kata corak disambungkan dengan kata lain, maka akan memiliki arti tersendiri, misalnya “Corak bangunan” maksudnya adalah desain bangunan, demikian juga kalimat “Corak kasual” maka berarti corak yang sederhana, hal ini terlihat pada kalimat “Untuk memunculkan corak kasual, dipilih kerah yang berkancing dan berwarna cerah”.³

Arti corak yang dimaksud dalam pembahasan ini adalah corak yang berarti warna dan bukan jenis atau sifat.

Sementara pengertian tafsir secara etimologi berasal dari kata *al-fasru* yang berarti jelas dan nyata, dalam *Lisān al-Arab* Ibnu Manẓūr menyebutkan *al-fasru* berarti membuka tabir, sedangkan *at-tafsīr* artinya menyibak makna dari kata yang tidak dimengerti.⁴

Dari definisi tafsir secara etimologi di atas maka tafsir memiliki makna membuka tabir untuk sesuatu yang kasat mata dan juga berarti menyingkap makna kata.⁵

Sedangkan tafsir secara terminologi menurut al-Zarkashī adalah:

التفسير علم يعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيه محمد صلى الله عليه و سلم وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه

Tafsir adalah ilmu untuk memahami, menjelaskan makna, dan mengkaji hukum-hukum serta hikmah hukum tersebut dalam kitab yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw.⁶

Makna dari al-Qur’an sendiri dalam kitab *manāhil al-‘irfān* disebutkan adalah:

أنه اللفظ المنزل على النبي من أول الفاتحة إلى آخر سورة الناس

Yaitu kalam yang diturunkan kepada Nabi dari awal Surah al-Fātihah sampai akhir dari Surah al-Nās.⁷

Jadi, corak tafsir secara umum menurut pengertian di atas adalah kekhususan suatu tafsir yang merupakan dampak dari kecenderungan seorang mufassir dalam menjelaskan maksud-maksud ayat-ayat al-Qur’an.

Akan tetapi, pengkhususan suatu tafsir pada corak tertentu tidak lantas menutup kemungkinan adanya corak lain dalam tafsir tersebut, hanya

³ Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, Cet. Ke- III, 2005), 220.

⁴ Muhammad bin Makram bin Manẓūr al-Ifrikī al-Masrī, *Lisān al-‘Arab*, Vol. 5, (Bairut: Dār Ṣadir, Cet. Ke-I, t.t), 55

⁵ Muhammad Husain al-Dhahabī, *‘Ilmu al-Tafsīr*, (Kairo: Dār al-Ma’ārif, t.th.), 5.

⁶ Muhammad bin Bahādir bin Abdullah al-Zarkashī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Vol. 1, (Bairut: Dār al-Makrifah, 1391 H), 13.

⁷ Muhammad Abdul ‘Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-‘irfān*, (Bairut: Dār al-Fikr, Cet. Ke- I, 1996), 14.

saja yang menjadi acuan adalah corak dominan yang ada dalam tafsir tersebut, karena kita tidak bisa memungkiri dalam satu tafsir memiliki beberapa kecenderungan, seperti halnya yang terjadi pada tafsir al-Kashshāf karya Zamakhshārī yang memiliki dua corak sekaligus, yaitu corak I'tiqādī dan adabī.

Corak-corak Tafsir al-Qur'an

Tafsir al-Qur'an memiliki beberapa corak di antaranya adalah corak tafsir *fiqhī*, *falsafī*, *ilmī*, *tarbawī*, *akhlaqī*, *i'tiqādī* dan *ṣūfī*.

Penulis akan membahas satu persatu corak tafsir ini dan akan memberikan satu contoh dari masing-masing corak tafsir yang ada.

Corak Tafsir *Fiqhī*

Tafsir *fiqhī* adalah corak tafsir yang kecenderungannya mencari hukum-hukum fikih di dalam ayat-ayat al-Qur'an. Corak ini memiliki kekhususan dalam mencari ayat-ayat yang secara tersurat maupun tersirat mengandung hukum-hukum fikih.

Kemunculan corak tafsir semacam ini adalah munculnya permasalahan yang berkenaan dengan hukum-hukum fikih, sementara Nabi Muhammad sudah meninggal dunia dan hukum yang dihasilkan ijma' ulama sangat terbatas, maka mau tidak mau para ulama yang mumpuni dari segi keilmuan dan ketakwaan melakukan ijtihad dalam mencari hukum-hukum dari berbagai persoalan yang ada.

Dari sinilah kemudian muncul para Imam Madzhab seperti Abū Ḥanīfah, Imam Mālik, al-Shāfi'ī dan Imam Ahmad bin Hambal, yang lantas diikuti oleh para pengikutnya yang memiliki konsentrasi dalam bidang tafsir, sehingga berdampak pada penafsirannya yang memiliki kecenderungan pada pencarian hukum-hukum fikih dalam ayat-ayat al-Qur'an.

Di antara karya para mufassir yang memiliki kecenderungan tafsir *fiqhī* adalah:

- a. *Ahkām al-Qur'ān* karya al-Jaṣṣāṣ yang memiliki corak fikih madzhab Hanafī
- b. *Tafsīr al-Kabīr* atau *Mafātīh al-Ghaīb* karya Fakhruddin al-Rāzī yang memiliki corak fikih madzhab Shāfi'ī
- c. *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* karya Abū Abdullah al-Qurṭubī yang memiliki corak fikih madzhab Mālikī
- d. *Kanzu al-'Irfān fī Fiqh al-Qur'ān* karya Miqdād al-Saiwarī yang memiliki corak fikih madzhab Imāmīyah.

Penulis akan mengambil contoh penafsiran yang bercorak *fikhī* dari tafsir karya al-Qurtubī, dalam kitabnya *al-jāmi' li ahkām al-Qur'ān* al-Qurtubī menafsiri ayat:

واذكروا الله في أيام معدودات فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه ومن تأخر فلا إثم عليه لمن اتقى واتقوا الله واعلموا أنكم إليه تحشرون (٢٠٣) الأولى - قال الكوفيون: الالف والتاء في "معدودات" لاقل العدد.

وقال البصريون: هما للقليل والكثير، بدليل قوله تعالى: "وهم في الغرفات آمنون" والغرفات كثيرة.

ولا خلاف بين العلماء أن الايام للمعدودات في هذه الآية هي أيام منى، وهي أيام التشريق، وأن هذه الثلاثة الاسماء واقعة عليها، وهي أيام رمى الجمار، وهي واقعة على الثلاثة الايام التي يتعجل الحاج منها في يومين بعد يوم النحر

الثانية - أمر الله سبحانه وتعالى عباده بذكر في الايام المعدودات، وهي الثلاثة التي بعد يوم النحر، وليس يوم النحر منها، لاجماع الناس أنه لا ينفر أحد يوم النفر وهو ثاني يوم النحر

الثالثة - ولا خلاف أن المخاطب بهذا الذكر هو الحاج

الرابعة - ومن نسي التكبير يباثر صلاة كبر إن كان قريباً، وإن تباعد فلا شئ عليه

الخامسة - واختلف العلماء في طرقي مدة التكبير، فقال عمر بن الخطاب وعلى بن أبي طالب وابن عباس: يكبر من صلاة الصبح يوم عرفة إلى العصر من آخر أيام التشريق

السادسة - واختلفوا في لفظ التكبير، فمشهور مذهب مالك أنه يكبر إثر كل صلاة ثلاث تكبيرات

السابعة - روى مالك عن عبد الله بن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن أبيه أن أبا البداح بن عاصم بن عدى أخبره أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أرخص لرعاء الأبل في البيوتة عن منى يرمون يوم النحر، ثم يرمون الغد، ومن بعد الغد ليومين، ثم يرمون يوم النفر

الثامنة - روى مالك عن يحيى بن سعيد عن عطاء بن أبي رباح أنه سمعه يذكر أنه أرخص للرعاء أن يرموا بالليل، يقول في الزمن الاول

التاسعة - ثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رمى جمرة العقبة يوم النحر على راحلته.

واستحب مالك وغيره أن يكون الذي يرميها راكباً

العاشرة - وحكم الجمار أن تكون طاهرة غير نجسة، ولا مما رمى به، فإن رمى بما قد رمى به لم يجزه عند مالك

الحادية عشرة - واستحب أهل العلم أخذها من المزدلفة لا من حصى المسجد، فإن أخذ زيادة على ما يحتاج وبقي ذلك بيده بعد الرمي دفنه ولم يطرحه

الثانية عشرة - ولا تغسل عند الجمهور خلافاً لطاوس، وقد روى أنه لو لم يغسل الجمار النجسة أو رمى بما قد رمى به أنه أساء وأجزأ عنه

الثالثة عشرة - ولا يجزئ في الجمار المدر ولا شئ غير الحجر

الرابعة عشرة - واختلف في قدر الحصى، فقال الشافعي: يكون أصغر من الأتملة طولاً وعرضاً

الخامسة عشرة - ومن بقى في يده حصاة لا يدرى من أي الجمار هي جعلها من الأولى، ورمى بعدها الوسطى والآخرة، فإن طال استأنف جميعاً.

السادسة عشرة - قال مالك والشافعي وعبد الملك وأبو ثور وأصحاب الرأي فيمن قدم حجرة على حجرة: لا يجزئه إلا أن يرمى على الولاء.

السابعة عشرة - واختلفوا في رمى المريض والرمى عنه، فقال مالك: يرمى عن المريض والصبي اللذين لا يطيقان الرمي، ويتحرى المريض حين رميهم فيكبر سبع تكبيرات لكل حجرة وعليه الهدى، وإذا صح المريض في أيام الرمي رمى عن نفسه، وعليه مع ذلك دم عند مالك.

الثامنة عشرة - روى الدارقطني عن أبي سعيد الخدري قال قلنا: يا رسول الله، هذه الجمار التي يرمى بها كل عام فنحسب أنها تنقص، فقال: " إنه ما تقبل منها رفع ولولا ذلك لرأيتها أمثال الجبال "

التاسعة عشرة - قال ابن المنذر: وأجمع أهل العلم على أن لمن أراد الخروج من الحاج من منى شاحصا إلى بلده خارجا عن الحرم غير مقيم بمكة في النفر الاول أن ينفر بعد زوال الشمس إذا رمى في اليوم الذي يلي يوم النحر قبل أن يمسي الموفية

عشرين - واختلفوا في أهل مكة هل ينفرون النفر الاول، فروينا عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: من شاء من الناس كلهم أن ينفروا في النفر الاول، إلا آل خزيمية فلا ينفرون إلا في النفر الآخر.

الحادية والعشرون - " من " في قوله " فمن تعجل " رفع بالابتداء، والخبر " فلا إثم عليه " . ويجوز في غير القرآن فلا إثم عليهم، لان معنى " من " جماعة

Dalam menafsiri ayat tersebut, al-Qurṭubī menyebutkan 21 masalah fikih terkait hukum pelaksanaan ibadah haji.

- 1). Ulama Kūfah mengatakan *alif* dan *ta'* dalam kata *ma'dūdāt* untuk bilangan minimal, sementara ulama Baṣrah mengatakan untuk bilangan minimal dan maksimal. Menurut al-Qurṭubī ulama tidak berbeda pendapat mengenai maksud dari *ayyām ma'dūdāt* yang maksudnya adalah tiga hari di Minā, yaitu hari-hari melempar *jumrah*.
- 2). Allah menyuruh hamba-Nya untuk berzikir pada ketiga hari ini, yaitu hari yang dimulai pada awal hari tashriq dan bukan pada hari Idul Adhā.
- 3). *Mukhāṭab* dari perintah ini adalah orang yang sedang melaksanakan ibadah haji.
- 4). Orang yang lupa membaca takbir setelah selesai salat, maka dia boleh membacanya jika waktunya tidak terlalu lama, dan jika sudah berselang lama, maka tidak perlu membacanya.
- 5). Ulama berbeda pendapat mengenai tenggang waktu membaca takbir, Umar bin Khatṭāb, Aḥī bin Abī Ṭālib dan Ibnu Abbās berpendapat: waktu membaca takbir adalah mulai dari salat Subuh pada hari Arafah sampai waktu salat Asar hari terakhir tashriq.

- 6). Ulama juga berbeda pendapat mengenai bacaan takbir, yang masyhur dalam madzhab Mālikī adalah membaca takbir sebanyak tiga kali setiap selesai salat.
- 7). Dalam riwayat Mālik disebutkan bahwa Rasulullah Saw. memberikan dispensasi bagi para penggembala onta untuk menginap di Minā dan melempar jumrah pada hari Idul Adḥā, setelah itu melempar lagi pada keesokan harinya, dan dua hari setelah itu, kemudian pada hari *naḥār* (ketika hendak meninggalkan Minā).
- 8). Mālik menyebutkan riwayat dari ‘Aṭa’ bin Abī Rabah bahwa dia memberikan keringanan bagi para penggembala untuk melempar jumrah pada malam hari yang dia sebut sebagai waktu yang pertama.
- 9). Dalam riwayat yang valid disebutkan bahwa Rasulullah Saw. melempar jumrah ‘aqabah dari atas kendaraannya, lantas Imam Mālik dan beberapa ulama lainnya berpendapat melempar jumrah dari atas kendaraan merupakan perbuatan yang disunnahkan.
- 10). Batu yang digunakan untuk melempar jumrah adalah batu yang suci dan bukan merupakan batu yang telah dipakai, jika ada yang melempar jumrah dengan batu yang telah dipakai melempar maka menurut Imam Mālik tidak boleh.
- 11). Beberapa intelektual muslim mensunnahkan mengambil kerikil untuk melempar dari Muzdalifah dan bukan dari Masjidil Haram. Jika masih ada yang tersisa di tangannya setelah melempar jumrah, maka batu tersebut harus dipendam dan tidak dibuang.
- 12). Batu yang dibuat untuk melempar tidak perlu dicuci menurut pendapat mayoritas ulama, berbeda dengan Ṭāwus, dia meriwayatkan jika krikil yang najis tidak dicuci atau melempar dengan krikil yang sudah digunakan melempar, maka lemparannya tidak sempurna dan tetap sah.
- 13). Tidak boleh melempar jumrah selain menggunakan kerikil (batu)
- 14). Ulama berbeda pendapat dalam hal ukuran kerikil, Imam Shāfi’ī berpendapat ukuran panjang dan lebarnya lebih kecil dari ujung telunjuk.
- 15). Barang siapa yang ditangannya masih tersisa kerikil dan tidak tahu termasuk lemparan yang ke berapa, maka dijadikan lemparan pertama, *wuṣṭā* dan terakhir, jika masih ada, maka dibagi rata untuk semua.

16). Imam Mālik, Shāfiʿī, Abdul Mulk, Abū Thaur dan para ulama ahli *raʿyi* berpendapat bahwa orang yang mendahulukan satu lemparan dari lemparan yang lain, maka tidak sah kecuali melemparnya secara tertib.

17). Ulama berbeda pendapat mengenai lemparan jumrahnya orang yang sakit dan mewakilkannya, Mālik berpendapat orang yang sakit dan anak kecil yang tidak mampu melempar boleh diwakilkan, orang yang sakit berusaha sebisa mungkin membaca takbir tujuh kali ketika sedang diwakili lemparannya oleh orang lain dan baginya harus membayar *hadyu* (denda), jika orang yang sakit sembuh pada masa melempar jumrah, maka dia harus melempar untuk dirinya sendiri dan harus membayar *dam* (denda) menurut Imam Mālik.

18). Riwayat Dāruquṭnī dari Abū Saʿīd al-Khudrī yang mengatakan, kami bertanya kepada Rasulullah: wahai Rasulullah kerikil-kerikil yang digunakan melempar setiap tahunnya sepertinya berkurang, Nabi bersabda: lemparan yang diterima diangkat, kalau tidak demikian niscaya kamu akan melihatnya sama seperti gunung.

19). Ibnu Mundhīr mengatakan: para ulama sepakat bahwa orang yang ingin menyelesaikan hajinya dan pulang ke negaranya seraya keluar dari tanah haram dan tidak mukim di Makkah pada *nafar awwal*, maka dia harus *nafar* (pergi) setelah tergelincirnya matahari, jika melemparnya pada hari sebelum hari *naḥar* sebelum masuk waktu sore, maka hal itu sudah cukup (sah).

20). Ulama berbeda pendapat tentang penduduk kota Mekah apakah mereka boleh melakukan *nafar awwal*? Kami meriwayatkan dari Umar bin Khaṭṭāb ra. bahwa beliau pernah bersabda: siapa saja yang ingin melakukan *nafar awwal* dipersilahkan, kecuali klan Khuzaimah, mereka tidak boleh melakukan *nafar* kecuali *nafar akhīr*.

21). Kata *man* dalam firman Allah “*faman taʿajjala*” dibaca *rafaʿ* karena menjadi *mubtadaʿ*, dan *khobar*-nya adalah “*falā ithma ʿalaiḥ*”. Boleh dibaca “*falā ithma ʿalaihim*” di selain al-Qurʿān, karena makna dari *man* adalah *jamāʿah* (orang banyak).⁸

Corak Tafsir *Ilmī*

⁸ Muhammad bin Ahmad al-Qurṭubī, *al-Jāmiʿ li ahkām al-Qurʿān*, Vol. 3, (Kairo: Dār al-Kutub, 1945), 5.

menakjubkan seperti ini, dan bagaimana bisa berbeda antara satu sama lain dari segi akhlak, ada yang baik dan ada yang tidak baik.¹³

Jika ditilik dalam sejarah perkembangan tafsir dari masa ke masa, maka kita akan menemukan kecenderungan ini (tafsir *ilmī*) sudah dimulai sejak masa keemasan Dinasti Abbasyiah sampai pada masa kita sekarang ini. Awalnya hanya berupa usaha untuk memadukan hasil penelitian ilmiah dengan apa yang ada dalam al-Qur'an, kemudian menjadi gagasan yang mulai mengkristal pada karya al-Ghazālī, Ibnu Arabī, al-Mursī, al-Suyūfī, baru kemudian muncul dalam tataran praktek pada karya tafsirnya al-Rāzī, dan akhirnya mejadi sebuah kajian khusus yang diambil dari al-Qur'an berupa karya yang memuat beberapa ayat al-Qur'an mengenai beberapa disiplin ilmu pengetahuan.¹⁴

Atas kemunculan tafsir yang memiliki kecenderungan seperti ini, ulama berbeda pendapat, ada yang setuju dan ada yang tidak setuju, misalnya Imam al-Suyūfī yang menjelaskan hal ini dalam kitab *al-Itqān*-nya, beliau menyebutkan beberapa dalil bahwa al-Qur'an mencakup beberapa ilmu pengetahuan, seperti ayat 38 dari Surah al-An'am:

مَفْرَاطٌ عَلَيْكَ تَابِعْتَنِي ۗ

Tidak ada sesuatu pun yang Kami luputkan di dalam Kitab.¹⁵ dan firman Allah dalam Surah al-Nahl ayat 89:

وَنَزَّلْنَا لَكَ تَابِعِي ۗ نَزَّلْنَا لَكَ ۗ

Dan Kami turunkan kitab (al-Qur'an) kepadamu untuk menjelaskan segala sesuatu.¹⁶

Dari dalil-dalil ini, al-Suyūfī menggiring pembacanya untuk mengakui bahwa al-Qur'an merupakan sumber ilmu-ilmu pengetahuan.¹⁷

Sementara al-Shātibī termasuk golongan yang tidak setuju dengan tafsir *al-'ilmī*, beliau mengatakan dalam *al-Muwāfaqat*-nya: tidak boleh menambahkan sesuatu yang tidak terkandung di dalam al-Qur'an, sebagaimana tidak boleh mengingkari sesuatu yang terdapat di dalamnya, dan harus mengambil referensi sekadarnya saja dari beberapa pengetahuan Arab untuk lebih memahami maknanya dan lebih mengetahui hukum-hukum syariah, sedangkan orang yang mencarinya dengan menggunakan

¹³ Abu al-Fidā' Ismail bin Umar bin Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm*, (Makkah: Dār Tayyibah, Cet.Ke- 2, 1999), 482.

¹⁴ Muhammad Husain al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Vol. 2, (Kairo: Dār al-Hadīth, 2005), 425.

¹⁵ (QS: al-An'am: 38).

¹⁶ (QS: al-Nahl: 89).

¹⁷ Jalāl al-Dīn al-Suyūfī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Kairo: Maṭba'ah Muṣṭafā al-Ḥalabī, 1939), 135.

pengetahuan yang bukan alat untuk itu, maka akan tersesat dalam memahaminya, dan mengada-ada atas nama Allah dan Rasul-Nya.¹⁸

Kutipan di atas sangat jelas sekali menggambarkan pendapat al-Shāṭibī terhadap tafsir ilmi yang beliau sebut dengan usaha memahami al-Qur'an dengan menggunakan alat yang bukan alat untuk memahaminya.

Hal yang sama disampaikan juga oleh al-Dhahabī dalam *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*-nya, ketika menentang pendapat para ulama yang setuju dengan tafsir ilmi yang menggiring beberapa ayat sebagai dasar dari pendapat mereka, al-Dhahabī mengatakan, ayat-ayat seperti ini bertujuan sebagai petunjuk dan *mau'izah* agar menimbulkan kekaguman dalam diri dan hati manusia, dan bukan sebagai alat untuk mengetahui pengetahuan-pengetahuan atau teori-teori parsial, karena al-Qur'an bukan buku filsafat atau kedokteran, dan al-Qur'an tidak perlu hal seperti ini, yang bisa menjauhkan dari tujuan sosial kemanusiaannya, yaitu untuk memperbaiki kehidupan, melatih batin mereka untuk kembali kepada Allah.¹⁹

Hanya saja, menurut penulis, pendapat golongan ulama yang kedua ini, yaitu yang tidak setuju dengan tafsir *ilmī* terlalu khawatir terhadap al-Qur'an, sehingga mereka tidak mau mengambil resiko mengubah kandungan al-Qur'an demi keselarasannya dengan perkembangan pengetahuan mutakhir. Ini merupakan kekhawatiran yang berlebihan mengingat para ulama yang setuju dengan tafsir ilmi juga sangat hati-hati dalam menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan perkembangan ilmu pengetahuan, mereka juga berusaha meng-*istinbat* hasil penemuan-penemuan baru ilmu pengetahuan dalam al-Qur'an, dan usaha mereka tidak lain merupakan bentuk dari ijtihad yang jika benar mendapat dua pahala dan jika salah mendapat satu pahala.²⁰

Contoh dari tafsir ilmi adalah sebagai berikut:

أَوْ لَيْمَ لَأَنَّ بَيْنَكَ وَالسُّوْلَمَانَ أَبُو الْوَالِدِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا

Tanṭawī Jauharī salah seorang ulama tafsir ilmi menafsirkan ayat di atas dengan mengatakan: nah ini sekarang Anda baru tahu apa yang telah diungkap oleh al-Qur'an selama ratusan tahun, bahwa sesungguhnya langit dan bumi, yakni matahari dan planet dan semua komponen alam semesta pada awalnya menyatu, kemudian Allah memisahkannya. Kami menyebut hal ini dengan mukjizat, karena pengetahuan seperti ini belum ada yang mengetahuinya kecuali pada zaman sekarang ini, bukankah Anda

¹⁸ Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, (Kairo: Maṭba'ah al-Maktabah al-Tijāriyah, t.th.),80.

¹⁹ Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, (Kairo: Dār al-Hadith, 2005), 432.

²⁰ Al-Turmudhī, *al-Jāmi' al-Ṣāḥih Sunan al-Turmudhī*, (Bairut, Dār ihyā' al-Turāth, t.th), 615.

menyaksikan para ulama tafsir mengatakan, pada masa itu orang-orang kafir tidak mengetahui disiplin ilmu ini, dan jawaban mereka atas hal itu adalah bahwa orang-orang kafir diuji dalam ayat ini, dan ayat ini menjadi bukti ketidaksanggupan mereka untuk mengetahuinya, karena hal itu belum diciptakan. Maka kemudian, para ulama dengan kecerdasan yang mereka miliki menafsirkan dengan berbagai penafsiran, sekarang kita bisa menemukan pengetahuan yang tersimpan ini telah Allah munculkan melalui orang-orang Eropa, sebagaimana disampaikan al-Qur'an dalam ayat ini. Allah seakan berfirman: orang-orang kafir itu akan melihat bahwa langit dan bumi pada mulanya menyatu kemudian Kami belah keduanya, meski dalam ayat ini disebutkan dengan menggunakan *lafaz* yang bermakna lampau, namun yang dimaksud adalah masa yang akan datang, sebagaimana firman Allah: *atā amrullāh*²¹. Ini merupakan mukjizat yang sangat sempurna dalam al-Qur'an, dan termasuk keajaiban yang membuat kagum banyak orang dalam kehidupan ini.²²

Corak Tafsir *Falsafi*

Pada masa keemasan Islam banyak buku-buku filsafat Yunani yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab, sehingga membuat para cendekiawan muslim banyak berkecukupan pada disiplin ilmu ini. Dampaknya adalah berbagai sendi keilmuan Islam dimasuki filsafat, tidak terkecuali ilmu tafsir.

Secara definisi, tafsir *falsafi* adalah upaya penafsiran al-Qur'an yang dikaitkan dengan persoalan-persoalan filsafat,²³ atau bisa juga diartikan dengan penafsiran ayat-ayat al-Qur'an dengan menggunakan teori-teori filsafat.

Sedangkan menurut al-Dhahabī, tafsir *falsafi* adalah menafsirkan ayat-ayat al-Quran berdasarkan pemikiran atau pandangan *falsafi*, seperti *tafsīr bi al-ra'yi*. Dalam hal ini ayat al-Qur'an lebih berfungsi sebagai justifikasi pemikiran yang ditulis, bukan pemikiran yang menjustifikasi ayat al-Qur'an.²⁴

Kaitannya dengan tafsir yang bercorak tafsir *falsafi* ini ulama terbagi menjadi dua golongan:

Pertama, mereka yang menolak ilmu-ilmu yang bersumber dari buku-buku karangan para ahli filsafat, mereka menolaknya karena menganggap

²¹ (QS: Al-Nahl: 1).

²² Ṭantawī Jauharī, *al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur'ān*, (Kairo: Maṭba'ah Muṣṭafā al-Ḥalibī, 1351H.), 199.

²³ Quraish Shihab dkk, *Sejarah dan Ulūm al-Qur'ān*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999), 182

²⁴ Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, (Kairo: Dār al-Hadith, 2005), 366.

bahwa antara filsafat dan agama adalah dua bidang ilmu yang saling bertentangan, sehingga tidak mungkin disatukan.

Kedua, mereka yang mengagumi filsafat, mereka menekuni dan menerima filsafat selama tidak bertentangan dengan norma-norma Islam, mereka berusaha memadukan filsafat dan agama serta menghilangkan pertentangan yang terjadi di antara keduanya.²⁵

Diantara cara kelompok kedua yang memadukan antara norma-norma Islam dengan filsafat adalah dengan cara menakwilkan teks-teks keagamaan disesuaikan dengan teori-teori filsafat, seperti penafsiran al-Farabī terhadap beberapa ayat al-Qur'an, misalnya Surat al-Hadīd ayat 3:

والظاهر و الباطن

Al-Farabī menafsirkan ayat di atas dengan mengatakan, tidak ada keberadaan yang lebih sempurna daripada keberadaan-Nya, tidak ada yang tersembunyi dari kekurangan sesuatu yang ada, dalam keberadaan Dhat-Nya Dia *ẓahir* (tampak), dan sebab ke-*ẓahiran*-Nya Dia tidak tampak (*bāṭin*), dengan-Nya tampaklah semua yang tampak, seperti matahari yang bisa menampakkan semua yang tersembunyi, dan menyembunyikannya bukan karena tersembunyi.²⁶

Contoh lain dari tafsir *falsafī* ini adalah penafsiran ikhwān al-Ṣafā mengenai sorga dan neraka, mereka mengatakan, sorga adalah alam *aflāk* (planet), dan neraka adalah alam yang berada di bawah bulan, yaitu alam dunia. Mereka juga membahas tentang kesucian jiwa dan kerinduannya pada alam *aflāk* (planet), mereka mengatakan bahwa jasad yang berat dan tebal ini tidak mungkin naik ke sana, jika jiwa meninggalkan sorga dan tidak ada sesuatupun yang menghalanginya dari perbuatan buruk, atau pendapat tidak baik, atau kebodohan yang menumpuk atau akhlak tercela, maka akan berada di alam *falak* lebih cepat dari kedipan mata tanpa waktu, karena keberadaannya tergantung pada keinginan dan kecintaannya sebagaimana orang yang rindu ingin bertemu dengan yang dirindunya, jika rindunya adalah alam jagat raya ini dengan jasadnya, dan yang dirindunya adalah kenikmatan ragawi dan yang diinginkannya adalah perhiasan ragawi, maka akan tetap di sini dan tidak akan naik ke alam *aflāk*, tidak akan dibukakan baginya pintu sorga dan tidak akan masuk sorga bersama malaikat.²⁷

Sementara karya-karya para ulama dalam bidang tafsir *falsafī* ini diantaranya adalah *rasāil ikhwān al-Ṣafā*, *Fuṣūṣ al-Hikam* dan *Rasāil Ibnu Sīnā*.

²⁵ Rosihan Anwar, *Ilmu Tafsir*, (Bandung: Pustaka Setia, 2008), 169-170.

²⁶ Al-Fārābī, *Fuṣūṣ al-Hikam*, (Kairo: al-Sa'ādah, 1907), 170.

²⁷ Ikhwān al-Ṣafā, *Rasāil Ikhwān al-Ṣafā*, (Kairo: al-Maṭba'ah al-Arabiyyah, 1928), 91.

Corak Tafsir *Tarbawī*

Tafsir al-Qur'an juga ada yang bercorak *tarbawī*, kata *tarbawī* bermakna sesuatu yang bersifat atau mengenai pendidikan²⁸, dari arti ini, tafsir *tarbawī* berarti tafsir yang digunakan sebagai alat untuk mengeksplor ajaran-ajaran Islam dalam kaitannya untuk mengembangkan dan mencapai tujuan pendidikan.

Definisi dari tafsir *tarbawī* sendiri adalah tafsir yang menekankan kepada tema-tema dan untuk keperluan tarbiyah (pendidikan Islam), sehingga yang menjadi fokus pada pembahasan tafsir bercorak seperti ini adalah sistem pengajaran yang ada dalam al-Qur'an, seperti bagaimana Luqmān mengajari anaknya untuk tidak menyekutukan Allah, bagaimana al-Qur'an mengajarkan umat Islam untuk berbuat baik kepada kedua orang tuanya, selama kedua orang tuanya tersebut tidak mengajak pada kesyirikan.

Contoh dari penafsiran bercorak seperti ini bisa kita lihat pada Surah Luqmān ayat 13:

وَاذْكُرْ لِلَّهِ يَوْمَ يُعْزِزُهُ بِرَبِّهِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْعَظِيمُ لَطْمَعُ ظَمِيمٍ

*Dan ingatlah ketika Luqmān berkata kepada anaknya, di waktu ia memberi pelajaran kepadanya: hai anakku, janganlah kamu mempersekutukan Allah, sesungguhnya memper-sekutukan Allah adalah benar-benar kezaliman yang besar.*²⁹

Dalam ayat ini, Luqmān bin 'Anqā' bin Sadūn berpesan kepada anaknya yang bernama Thārān agar tidak menyekutukan Allah, karena menyekutukan Allah termasuk kezaliman yang besar. Hal ini menurut Ibnu Kathīr bisa dimaklumi mengingat orang tua merupakan orang yang paling sayang terhadap anaknya, maka pantas jika ia memberikan yang terbaik untuk anaknya, dan pelajaran pertama yang diberikan oleh Luqmān adalah ajaran ketauhidan dan peringatan agar menjauh dari berbuat zalim kepada Allah, yaitu dengan cara menyekutukan-Nya.³⁰

Corak Tafsir *I'tiqādī*

Diantara corak tafsir ada pula yang bercorak *i'tiqādī*, kata *i'tiqādī* diambil dari kata *i'tiqād* yang artinya keyakinan, kepercayaan atau dogma.³¹

²⁸ Atābik Afī, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia*, (Yogyakarta: Multi Karya Grafika, t.th.), 454.

²⁹ Departemen Agama, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Surabaya: UD Mekar, 2000), 654.

³⁰ Ibnu Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm*, (t.t., Dār Thayyibah, 1999), 412.

³¹ Atābik Afī, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia*, (Yogyakarta: Multi Karya Grafika, t.th.), 156.

Dari arti ini maka bisa diketahui bahwa tafsir yang bercorak *i'tiqādi* adalah tafsir yang fokus pembahasannya adalah masalah akidah.

Menurut al-Dhahabī, tafsir yang bercorak seperti ini memerlukan kepandaian yang istimewa, dan penyandarannya terhadap akal lebih besar daripada penyandarannya terhadap teks, karena (terutama sekali tafsir *i'tiqādi* yang *bi al-ra'yi al-madhmūm*) untuk mempermudah *mufasssir*-nya menggiring *ibārah* sesuai dengan keinginannya, dan membelokkan pandangan yang berseberangan dengan pendapatnya.³²

Contoh dari tafsir *i'tiqādi* adalah tafsir *al-Kashshāf* karya al-Zamakhsharī, penulis sebutkan di sini penafsiran beliau yang berhaluan Muktazilah, yaitu ketika beliau menafsirkan ayat 7 dari Surah al-Baqarah:³³

خَاتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَمَّى بَصَرَهُمْ وَأَبْغَضَ إِلَهُهُمْ فَكَيْفَ يُفْقَهُونَ آيَاتِهِ لَوْ كَانُوا يَعْقِلُونَ (٧)

الختم والكتم أخوان؛ لأن في الاستيثاق من الشيء بضرب الخاتم عليه كتماً له وتغطية لئلا يتوصل إليه ولا يطلع عليه . والغشاوة : الغطاء فعالة من غشاه إذا غشاه ، وهذا البناء لما يشتمل على الشيء كالعصابة والعمامة . فإن قلت : ما معنى الختم على القلوب والأصماع وتغشية الأبصار؟ قلت : لا ختم ولا تغشية ثم على الحقيقة ، وإنما هو من باب المجاز ، ويحتمل أن يكون من كلا نوعيه وهما الاستعارة والتمثيل . أما الاستعارة فأن تجعل قلوبهم لأن الحق لا ينفذ فيها ولا يخلص إلى ضمائرهما من قبل إعراضهم عنه واستكبارهم عن قبوله واعتقاده ، وأصماعتهم لأنها تمحج وتنبو عن الإصغاء إليه وتعاف استماعه كأنها مستوثق منها بالختم ، وأبصارهم لأنها لا تحتلي آيات الله المعروضة ودلائله المنصوبة كما تحتليها عين المعتبرين المستبصرين كأنما غطي عليها وحجب ، وحيل بينها وبين الإدراك وأمّا التمثيل فأن تمثل حيث لم يستنفعوا بما في الأغراض الدنيوية التي كلفوها وخلقوا من أجلها بأشياء ضرب حجاب بينها وبين الاستنفاع بما بالختم والتغطية . وقد جعل بعض المازنيين الحيسة في اللسوالعي ختماً عليه فقال

خَاتَمَ الْإِلَهَ عَلَى مَنْ إِذْ بَرَّخْتُمْ بِمَلَأْسٍ عَلِيَّ الْكَلَاهِ بَادِرٍ
أَوْ إِذَا دَأَبْتُمْ لِمَسْتَهْ أَنَّهُ . لِحُجْمِ كَلْبِهِ قَرْنَاهُ ر

فإن قلت : فلم أسند الختم إلى الله تعالى وإسناده إليه يدل على المنع من قبول الحق والتوصل إليه بطرقه وهو قببح والله يتعالى عن فعل القببح علواً كبيراً لعلمه بقبحه وعلمه بغناه عنه . وقد نص على تنزيه ذاته بقوله ﴿ وَمَا آدَا بِظُلَامٍ بِيَدٍ ﴾ [ق : ٢٩] و﴿ مَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا هُمْ الظالمين ﴾ [الزخرف : ٧٦] ، ﴿ إِنَّ يَاللَّاهُ رُ بِالْفحشاء ﴾ [الأعراف : ٢٨] ونظائر ذلك مما نطق به التنزيل؟ قلت : التقصد إلى صفة القلوب بأنها كالمختوم عليها . وأما إسناد الختم إلى الله عز وجل ، فلينبه على أن هذه الصفة في فرط تمكنها وثبات قدمها كالشيء الخلقى غير العرضي . ألا ترى إلى قولهم : فلان مجبول على كذا ومفظور عليه ، يريدون أنه بليغ في الثبات عليه . وكيف يتخيل ما حيل إليك وقد وردت الآية ناعية على الكفار شناعة صفتهم ومماجة حالهم ، ونيط بذلك الوعيد بعذاب عظيم؟ ويجوز أن تضرب الجملة كما هي ، وهي ختم الله على قلوبهم مثلاً كتقوهم : سال به الوادي ، إذا هلك . وطارت به العنقاء ، إذا أطال الغيبة ، وليس للوادي ولا للعنقاء عمل في

³² Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, (Kairo: Dār al-Hadith, 2005), 316.

³³ Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, (Kairo, Maktabah Misr, t.th.), 49-52.

tidak akan bisa menembus apalagi sampai ke dalam hati nurani mereka. Hal ini tidak lain karena keengganan mereka untuk menerima kebenaran dan untuk meyakinkannya.

Ungkapan dalam ayat itu bisa juga disebut sebagai *tamthīl*, karena mereka tidak mengambil manfaat sedikitpun dari petunjuk yang diberikan kepada mereka, dan mereka menggantikannya dengan sesuatu yang lain yang dapat diibaratkan sebagai penutup (hijab) yang dapat mengunci mati, sehingga kebenaran yang datang dari Allah tidak dapat mereka terima. Oleh sebab itu, mereka tidak bisa mengambil manfaat dari kebenaran tersebut.

Lantas, jika ada orang yang bertanya, mengapa kata *khatama* disandarkan kepada Allah? Zamakhsharī menjawab bahwa penyandaran hal itu kepada Allah merupakan *kināyah* terhadap sikap mereka yang sangat berlebihan dalam menolak petunjuk Allah, yang sudah tertanam di dalam hati, pendengaran, dan penglihatan mereka, yang menurut Zamakhsharī, semuanya adalah makhluk Allah Swt. penyandaran ini dimaksudkan untuk menyebutkan sesuatu yang *lāzim*, tetapi yang dimaksudkan sebenarnya adalah yang *malzūm*, dan itulah sebenarnya yang menjadi maksud utama dalam ungkapan ayat di atas, seperti ungkapan:

فلان مجبول على كذا ومفتور عليه : Si Fulan (Anu) diciptakan dengan watak demikian dan memang fitrahnya seperti itu. Dengan kata lain orang tersebut sangat kuat memiliki sifat yang demikian.³⁵

Corak Tafsir *Adabī Ijtimā'ī*

Pada masa kini, muncul corak penafsiran baru, yaitu tafsir *adabī ijtimā'ī* yang fokus bahasannya adalah mengemukakan ungkapan-ungkapan al-Qur'an secara teliti, selanjutnya menjelaskan makna-makna yang dimaksud oleh al-Qur'an tersebut dengan gaya bahasa yang indah dan menarik, kemudian berusaha menghubungkan *naṣ-naṣ* al-Qur'an yang tengah dikaji dengan kenyataan sosial dan sistem budaya yang ada.³⁶

Dari pengertian seperti ini, maka ilmuwan yang mengartikan tafsir *adabī ijtimā'ī* dengan tafsir sosio-kultural penulis anggap kurang lengkap, karena tafsir *adabī ijtimā'ī* juga mencakup sisi *balāghah* dan kemukjizatan al-Qur'an, sebagaimana diungkap oleh al-Dhahabi, tafsir *adabī ijtimā'ī* mengungkap sisi *balāghah* dan kemukjizatan al-Qur'an, mengungkap makna dan tujuan al-Qur'an, menyingkap hukum-hukum alam raya dan norma-

³⁵ Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, (Kairo, Maktabah Misr, t.th.), 50.

³⁶ Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, (Kairo: Dār al-Hadith, 2005), 478.

para pelaku ritual sufistik, dan bisa jadi penafsiran mereka sesuai dengan makna lahir sebagaimana yang dimaksud dalam tiap-tiap ayat tersebut.⁴¹

Contoh dari tafsir sufi *nazarī* adalah penafsiran Ibnu ‘Arabī terhadap ayat 115 dari Surah al-Baqarah:

فَأَيُّ زَمَانٍ تُنَادُوا بِقَوْلِهِ اللَّهُ

Maka kemanapun kamu menghadap di situlah wajah (kiblat) Allah.⁴²

Ibnu ‘Arabī menafsirkan ayat di atas dengan mengatakan, ini merupakan hakikat, *wajhullah* ada di setiap arah dimanapun setiap orang menghadapnya, meski demikian jika ada orang salat menghadap pada selain Kakbah sedangkan dia tahu arah kiblat, maka salatnya batal, sebab ibadah yang khusus ini tidak disyariatkan kecuali dengan menghadap pada kiblat yang juga khusus seperti ini, apabila dia dalam ibadah yang tidak membutuhkan penentuan seperti ini, maka Allah menerima cara menghadap orang tersebut.⁴³

Contoh lain dari penafsir yang sama adalah ketika menafsirkan ayat 57 dari Surah Maryam:

وَرَفَعْنَا سَمَاوَاتِنَا بِكَمَالٍ... "وأعلى الأمكنة المكان الذي تدور عليه رحي عالم الأفلاك، وهو فلك الشمس، وفيه مقام روحانية إدريس، وتحت سبعة أفلاك، وفوقه سبعة أفلاك، وهو الخامس عشر".
ثم ذكر الأفلاك التي تحتها، والتي فوقه، ثم قال: "وأما علو المكانة فهو لنا - أعنى المحمدين - كما قال تعالى: أَنْتَ الْأَعْلَىٰ لَمَوْءُونَ
وَاللَّهُ أَعْلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مَّعْرُوفٍ، وهو يتعالى عن المكان لا عن المكانة".

‘Ibnu Arabī menafsirkan ayat di atas dengan menyebut dunia planet dan pada kesimpulan dari penafsirannya ia menjelaskan bahwa kita (umat Muhammad) akan berada di planet yang paling tinggi.⁴⁴

Sementara contoh dari tafsir sufi *ishārī* adalah penafsiran al-Tustarī terhadap Surah al-Shu’arā’ ayat 78-81:

الْبَحْرِ كَيْلًا فِيهِ يُؤْتَىٰ مِنَ الْبَحْرِ عِلْقَابُ طَيْرٍ وَخَيْبٌ مِّنَ الْبَحْرِ سُلُوفٌ مِّنْهُ يَخْتَلِفُ
(٧٨) (٧٩) (٨٠) (٨١)

Beliau menafsirkan ayat di atas dengan mengatakan, Dzat yang menciptakanku untuk menyembah-Nya memberiku petunjuk untuk mendekat kepada-Nya. Dzat yang memberiku makan berupa kenikmatan iman dan memberiku minum minuman berupa tawakkal dan kecukupan. Ketika aku bergerak dengan yang lain dan untuk yang lain Dia melindungiku, dan ketika aku condong pada syahwat duniawi Dia

⁴¹ Ibid, 308.

⁴² Departemen Agama, al-Qur’an dan Terjemahnya, (Surabaya: UD Mekar, 2000), 31.

⁴³ Ibnu ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyah*, (t.t. Dār al-Kutub al-Arabiyyah, 1329 H.), 106.

⁴⁴ Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, (Kairo: Dār al-Hadith, 2005), 304.

mencegahnya dariku. Dzat yang mematikanku kemudian menghidupkanku dengan dzikir.⁴⁵

Tafsir *sūfī ishārī* sebenarnya sudah ada sejak masa sahabat, hal ini terbukti dengan penafsiran Ibnu ‘Abbās terhadap Surah al-Naşr sebagaimana diriwayatkan dalam al-Bukhārī:

عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال: "كان عمريُ دخلني مع أشياخ بدر، فكان بعضهم مدّ في نفسه فقلل: *تُدخل هذا معنا ولنا أبناء مثله؟* فقال عمر: إنه من حيث علمتم، فدعاه ذات يوم فأدخله معهم، فما رأيت أنه دعاني يومئذ إلا ليريهم. قال: ما تقولون في قوله تعالى: *لِيَذَرَ آلِفَةَ تَح* { .. فقال بعضهم: أمرنا أن نحمد الله ونستغفره إذا نصرنا وفتح علينا، وسكت بعضهم فلم يقل شيئاً، فقال لي: أكذلك تقول يا ابن عباس؟ فقلت: لا. قال: فما تقول؟ قلت: هو أجل رسول الله صلى الله عليه وسلم أعلمه له قال: *لِيَذَرَ آلِفَةَ تَح* { وذلك علامة أجلته *تَج* مدّ *وَأَسْءَلُكَ فَارِهِتَهُ كَاتَوَّابًا* { .. فقال عمر: ما أعلم منها إلا ما تقول".

Ibnu ‘Abbās menafsirkan ayat di atas tidak seperti para sahabat yang lain, beliau mengatakan tafsirnya adalah tentang ajal Nabi Muhammad dan itu merupakan tanda kedatangan ajal beliau.⁴⁶

Ini adalah macam-macam corak tafsir al-Qur’an yang ada, masing-masing mufassir mengungkap makna-makna ayat sesuai dengan kecenderungan dan kondisi sosial atau disiplin ilmu yang menjadi latar belakang masing-masing mufassir tersebut.

Epilog

Adanya corak tafsir yang sangat beragam memberikan kemudahan bagi kita dalam menentukan mana tafsir yang akan kita pilih, tafsir yang memiliki corak tertentu juga memberikan semacam pesan tersirat bagi kita mengenai kondisi penafsirnya, apa aliran atau madzhab yang dianut oleh penafsir tersebut.

Hanya saja yang perlu diperhatikan adalah apakah kecenderungan tersebut menjadi senjata bagi penafsirnya untuk mendukung pendapatnya, sehingga terjebak pada pengalihan makna al-Qur’an sesuai dengan keinginannya, atau kecenderungan tersebut hanya sebatas kecenderungan yang tidak memiliki motif tersembunyi untuk memutarbalikkan makna al-Qur’an, dan tetap menjadikan al-Qur’an di atas pendapatnya, dan bukan malah sebaliknya, al-Qur’an dijadikan alat untuk menjustifikasi pendapatnya?

⁴⁵ Sahl al-Tustarī dalam al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, (Kairo: Dār al-Hadith, 2005), 335.

⁴⁶ Muhammad bin Ismā‘īl Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (Bairūt: Dār Ibnu Kathīr, 1987), 1900.

Dampak dari kedua motif yang saling berseberangan ini kemudian muncul apa yang disebut tafsir *bi al-ra'yi al-madhmūm* dan *tafsir bi al-ra'yi al-mahmūd*. hal inilah yang menjadi fokus kita untuk berhati-hati dalam mengkaji tafsir yang memiliki kecenderungan tertentu, terutama sekali tafsir-tafsir yang memiliki corak *madzhabī* dan *i'tiqādī*.

Daftar Pustaka

- Agama, Departemen. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Surabaya: UD Mekar, 2000 M.
- Alī, Atābik. *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia*, Yogyakarta: Multi Karya Grafika, t.th.
- Anwar, Rosihan. *Ilmu Tafsir*, Bandung: Pustaka Setia, 2008 M.
- Al-Bukhārī, Muhammad bin Ismā'īl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Bairūt: Dār Ibnu Kathīr, 1987 M.
- Al-Dhahabī, Muhammad Husain. *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Kairo: Dār al-Hadith, 2005 M.
- Al-Fārābī. *Fuṣūṣ al-Hikam*, Kairo: al-Sa'ādah, 1907 M.
- Ibnu 'Arabī. *al-Futūḥāt al-Makkiyah*, t.t. Dār al-Kutub al-Arabiyyah, 1329 H.
- Ibnu Kathīr. Abū al-Fidā', *Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm*, t.t, Dār Thayyibah, 1999 M.
- Ibnu Khaldūn, Abdurrahmān bin Muhammad. *Muqaddimah Ibnu Khaldūn*, Kairo: Maktabah at-Taufiqiyah, t.th.
- Jauharī, Ṭanṭawī. *al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur'ān*, Kairo: Maṭba'ah Muṣṭafā al-Ḥalibī, 1351 H.
- Al-Masrī, Muhammad bin Makram bin Manzūr al-Ifrikī. *Lisān al-'Arab*, Bairut: Dār Ṣādir, Cet. Ke-I.
- Munawwir, Ahmad Warson. *Al-Munawwir; Kamus Arab Indonesia*, Surabaya: Pustaka Progressif, 1997, Cet. Ke- 14.
- Al-Qurṭūbī, Muhammad bin Ahmad. *Al-Jāmi' li ahkām al-Qur'ān*, Kairo: Dār al-Kutub, 1945, Juz 3.
- Al-Ṣafā, Ikhwān. *Rasāil Ikhwān al-Ṣafā*, Kairo: al-Maṭba'ah al-Arabiyyah, 1928 M.
- Al-Shāṭibī, Abū Ishāq. *al-Muwāfaqāt*, Kairo: Maṭba'ah al-Maktabah al-Tijāriyyah, t.th.
- Shihab Quraish, dkk. *Sejarah dan Ulūm al-Qur'ān*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999 M.
- Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Kairo: Maṭba'ah Muṣṭafā al-Ḥalabī, 1939 M.

- Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 2005, Cet. Ke-III.
- Al-Turmuẓī, Abū Isā. *al-Jāmi' al-Ṣahīh Sunan al-Turmuẓī*, Bairut, Dār Ihyā' al-Turāth, t.th.
- Al-Zamakhsharī, Abū al-Qāsim. *Al-Kashshāf*, Kairo, Maktabah Misr, t.th.
- Al-Zarkashī, Muhammad bin Bahādir bin Abdullah. *al-Burhān fī 'ulūm al-Qur'ān*, Bairut: Dār al-Makrifah, 1391 H.
- Al-Zarqanī, Muhammad Abdul 'Aẓīm. *Manāhil al-'irfān*, Bairut: Dār al-Fikr, 1996, Cet.Ke- I