

METODOLOGI PENAFSIRAN AL-QUR'AN
KITAB *AL-TAFSĪR WA AL-BAYĀN LI AḤKĀM AL-QUR'ĀN*
KARYA 'ABD AL-'AZĪZ IBN MARZŪQ AL-ṬARĪFĪ

SKRIPSI



Oleh:

Putri Widiyanti
NIM. 210417017

Pembimbing:

Moh. Alwy Amru G. M.S.I.
NIP/NIDN. 2024048402

JURUSAN ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
FAKULTAS USHULUDIN ADAB DAN DAKWAH
INSTUTUT AGAMA ISLAM NEGERI (IAIN) PONOROGO

2021

ABSTRAK

Putri Widiyanti, 2021. “Metodologi Penafsiran Al-Qur’an Kitab *At-Tafsīr wa al-Bayān li Ahkām Al-Qur’ān* karya ‘Abd al-‘Azīz Ibn Marzūq Al-Ṭarīfī”. Jurusan Ilmu al-Qur’an dan Tafsir. Pembimbing Moh. Alwy Amru Ghazali, M.S.I.

Dalam menafsirkan al-Qur’an setiap mufassir mempunyai kecenderungan yang berbeda-beda antara satu dengan yang lainnya. Dengan kecenderungan yang mereka terapkan, menyebabkan hasil penafsiran yang berbeda pula. Untuk mengetahui metode ataupun corak yang digunakan seorang mufassir dalam kitab tafsirnya dapat dilakukan dengan mengkaji metodologi tafsirnya. Dalam hal ini, penulis mengambil tafsir al-Ṭarīfī karena dalam penguraian dan penjelasannya, al-Ṭarīfī menerapkan *munāsabah siyāq*. Meskipun al-Ṭarīfī termasuk ulama tafsir kontemporer, tetapi dalam penafsirannya al-Ṭarīfī menggunakan metode klasik. Hal ini menjadi ciri khas tersendiri bagi karya tafsirnya.

Penelitian ini diharapkan dapat menjawab bagaimana sumber, bentuk, corak dan metode tafsir yang digunakan oleh al-Ṭarīfī dalam kitab *Al-Tafsīr wa al-Bayān li Ahkām Al-Qur’ān*, serta mengetahui apa keunikan metodologi tafsir kitab tersebut. Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif, menggunakan metode-historis dan analisis-deskriptif juga hermeneutis, yang terpacu pada data-data kepustakaan (*library research*).

Hasil dari penelitian ini bahwa dalam kitab tafsirnya al-Ṭarīfī menggunakan sumber naqly (al-Qur’an, hadis, pendapat sahabat, dan tabi’in), dan sumber ‘aqli (ra’yu/akal). Tafsir al-Ṭarīfī ini termasuk kategori tafsir *bi al-ma’thūr* menggunakan corak tafsir *ahkām* dan menggunakan metode *tahliḥī* dalam penyajiannya. Beberapa kelebihan yang dimiliki kitab tafsir ini adalah dari sumbernya, tafsir al-Ṭarīfī ini termasuk kategori *al-‘āsil* karena menggunakan sumber dari riwayat yang shahih, yang bernilai *marfū’* tidak menggunakan riwayat yang *mauḍū’* dan tidak memasukkan riwayat Israiliyyat ke dalam tafsirnya karena untuk kehati-hatian. Adapun sumber *ra’yu* yang digunakan termasuk kategori tafsir yang terpuji (*mamdūhah*) karena sesuai dengan kaidah-kaidah bahasa Arab. Tafsir dengan corak *ahkām* mempunyai keistimewaan yaitu memudahkan seseorang yang ingin mengetahui dan mendalami hukum-hukum fiqih. Di samping itu, keunikan dari tafsir al-Ṭarīfī ini menerapkan *munāsabah siyāq* dalam pembahasannya. Al-Ṭarīfī juga menyajikan pembahasannya dengan memberikan sub-sub tema yang memudahkan pembaca mengetahui apa saja yang dibahas dalam ayat yang sedang ditafsirkan. Dari kelebihan dan keunikan yang ada dalam tafsir al-Tarifi tersebut, maka metodologi tafsir al-Ṭarīfī ini dinilai relevan untuk digunakan untuk menafsirkan al-Qur’an.

Kata kunci: *Al-Tafsīr wa al-Bayān li Ahkām al-Qur’an*, al-Ṭarīfī, metodologi tafsir.

LEMBAR PERSETUJUAN

Skripsi atas nama saudara:

Nama : Putri Widiyanti

NIM : 210417017

Jurusan : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Judul : Metodologi Penafsiran Kitab *Al-Tafsīr wa al-Bayān li Ahkām al-Qur'ān* Karya 'Abd al-'Azīz Ibn Marzūq Al-Ṭarīfi

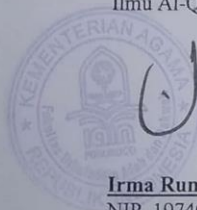
Telah diperiksa dan disetujui untuk diuji dalam ujian munaqosah.

Ponorogo, 04 November 2021

Mengetahui

Ketua Jurusan

Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



Irma Runtianing UH., M.Si.
NIP. 197402171999032001

Menyetujui

Pembimbing Skripsi

Moh. Alwy Amru G., M.Si.
NIP/NIDN. 2024048402



**KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI (IAIN) PONOROGO
FAKULTAS USHULUDDIN, ADAB DAN DAKWAH**

Terakreditasi B sesuai SK BAN-PT Nomor: 2619/SK/BAN-PT/AK-SURV/PT/XI/2016
Alamat: Jl. Pramuka 156 Ponorogo 63471 Telp. (0352) 481277 Fax. (0352) 451893
Website: www.iainponorogo.ac.id Email: www.info@iainponorogo.ac.id

PENGESAHAN

Nama : Putri Widiyanti
NIM : 210417017
Jurusan : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Judul : Metodologi Penafsiran al-Qur'an kitab *Al-Tafsir wa al-Bayan li Ahkam al-Qur'an* karya 'abd al-'Aziz ibn Marzuq al-Tarifi.

Skripsi ini telah dipertahankan pada sidang Munaqosah Fakultas Ushuluddin, Adab dan Dakwah Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Ponorogo pada:

Hari : Selasa
Tanggal : 16 November 2021

Dan telah diterima sebagai bagian dari persyaratan untuk memperoleh gelar sarjana dalam Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir (S.Ag) pada:

Hari : Selasa
Tanggal : 23 November 2021

Tim Penguji:

1. Ketua Sidang : Dr. Muhammad Tasrif, M.Ag.
2. Penguji 1 : Zahrul Fata, M.IR.K., Ph.D.
3. Penguji 2 : Moh. Alwy Amru G., M.S.I.

Ponorogo, 23 November 2021

Mengesahkan
Dekan,



Dr. H. Ahmad Munir, M.Ag
NIP. 19680616199803100

SURAT PERSETUJUAN PUBLIKASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Putri Widiyanti

NIM : 2104117017

Jurusan : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

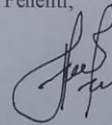
Judul : Metodologi Penafsiran al-Qur'an Kitab *al-Tafsir wa al-Bayan li Ahkam al-Qur'an* Karya 'Abd al-Aziz al-Tarifi

Menyatakan bahwa skripsi tersebut telah diperiksa dan disahkan oleh dosen pembimbing skripsi. Selanjutnya peneliti bersedia skripsi tersebut dipublikasikan oleh perpustakaan IAIN Ponorogo yang dapat diakses di ethesis.iainponorogo.co.id adapun isi dari keseluruhan tulisan tersebut, sepenuhnya tanggung jawab dari peneliti.

Demikian pernyataan ini dibuat untuk dipergunakan sebagaimana mestinya.

Ponorogo, 23 November 2021

Peneliti,



Putri Widiyanti
NIM. 210417017

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : Putri Widiyanti

NIM : 210417017

Jurusan : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Dengan ini menyatakan bahwa skripsi ini adalah karya sendiri bukan tulisan yang pernah dibuat untuk kepentingan ilmiah lain dan bebas dari unsur-unsur plagiasi dari karya orang lain.

Ponorogo, 04 November 2021

Saya yang menyatakan,



Putri Widiyanti
NIM. 210417017

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Al-Qur'an merupakan wahyu terbesar yang Allah berikan kepada Nabi Muhammad SAW. Sebagai *the first interpreter of the Qur'an*, yakni orang pertama menafsirkan al-Qur'an dan dianggap paling otoritatif untuk menjelaskan kepada umatnya,¹ maka Nabi memiliki peran ganda, yaitu sebagai perantara sampainya wahyu Allah kepada umat manusia, sekaligus menjadi penafsir bagi wahyu yang dibawanya. Penafsiran Nabi bermula dari kesulitan para sahabat dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an. Para sahabat akan mendatangi Nabi untuk meminta penjelasan mengenai kandungan ayat al-Qur'an yang baru saja mereka pelajari.

Para sahabat sendiri memaklumi bahwa banyak masalah dalam al-Qur'an yang tidak mereka pahami kecuali dengan penjelasan Nabi, tetapi Nabi tidak sampai mengubah ataupun merevisi ayat yang turun.² Pada saat Nabi masih hidup, mereka bisa bertanya langsung kepadanya apabila menemui permasalahan. Namun setelah Nabi wafat (11 H) para sahabat mulai tampil sebagai penafsir al-Qur'an. Mereka melakukan ijtihad sendiri ketika menghadapi suatu kesulitan tertentu.

41. ¹ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah tafsir Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Adab Press, 2014),

² Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar 2011), 79.

Al-Qur'an memiliki karakteristik yang sangat fleksibel untuk ditafsirkan, dalam artian al-Qur'an bisa dipahami dari berbagai sudut pandang dan pendekatan. Hal ini dapat dilihat dari realitas sejarah penafsiran al-Qur'an yang beranekaragam sebagai respon umat Islam dalam upaya memahami dan memaknainya. Pemahaman terhadap al-Qur'an secara sistematis tidak pernah berhenti ataupun terputus. Akan tetapi pemahaman tersebut terus dan selalu berkembang mengikuti perkembangan zaman. Inilah yang menyebabkan munculnya beragam pendekatan yang digunakan untuk memaknai dan memahami al-Qur'an, yang pada akhirnya muncul dan berkembang madzhab dan corak dalam penafsiran al-Qur'an.³

Perbedaan penafsiran dalam berbagai halnya juga sangat ditentukan oleh karakter kepribadian, kapasitas intelektual dan lingkungan mufassirnya. Dengan munculnya berbagai cabang keilmuan yang tumbuh dan berkembang di dunia Islam, maka dengan sendirinya memungkinkan ragam dan karakter penafsiran pun semakin berkembang. Dengan berbagai pendekatan dan metodologi yang disajikan, muncul berbagai corak dan karakteristik sendiri terhadap karya-karya tafsir, sehingga sangat menarik untuk ditelusuri. Tidak hanya itu, sistematika penulisannya juga menjadi sorotan menarik untuk diteliti. Mulai dari menafsirkan kata perkata dalam setiap ayat, menjelaskan *asbāb an-nuzūl* ayat, memunculkan berbagai hadis

³ Muhammad Aminullah, "Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis; Ikhtiar Pengembangan Pendidikan Islam", *Jurnal Fitrah* Vol. 6, (No. 1, Juni 2015), 52.

dan pendapat para tabi'in, sampai menyambungkannya dengan masalah fikih, politik, ekonomi, tasawuf, sastra, kalam, dan lainnya.⁴

Dalam khazanah literatur Islam, telah dikenal berbagai kitab tafsir, di antaranya *ad-Dūrr al-Manthūr fī al-tafsīr bi al-Ma'thūr* karya Jalāl ad-Dīn al-Suyūṭī (849-911 H), *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āyāt al-Qur'ān* karya Muhammad ibn Jarīr al-Ṭabarri (224-310 H), *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* karya 'Imād al-Dīn Abu al-Fidā' al-Quraish al-Dimashqi ibn Kathīr (700-774 H), *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm wa al-Sab'u al-Ma'āni* karya al-Alūsī, *al-Kashshāf 'an Saqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl* karya Abu al-Qāsim ibn Muḥammad al-Zamakhshary (476-538 H).⁵

Di samping itu, ada kitab-kitab yang khusus menerangkan penafsiran ayat-ayat hukum dalam al-Qur'an, misalnya kitab *Tafsīr Ahkām al-Qur'ān* karya Abu Bakr Aḥmad ibn 'Alī al-Rāzī al-Jaṣṣās, *Ahkām al-Qurān* karya al-Ṭabarri, *al-Ikḥlāl fī Istīnbāt at-Tanzīl* karya al-Suyūṭī, *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* karya Muḥammad ibn Aḥmad ibn Farḥi al-Qurṭūby, *Kanz al-'Irfān* karya Miqdād ibn Abdullāh al-Sayurī, dan *al-thamarāt al-Yanī'a* karya Yūsuf ibn Aḥmad al-Sulāsi.

Kebutuhan untuk memahami dan mengamalkan al-Qur'an tidak dapat dipisahkan dari tafsir. Kitab-kitab tafsir selalu bermunculan dari masa

⁴ Muhammad Aminullah, "Karakteristik Penafsiran Ayat-Ayat Hukum Dalam Tafsir Ahkam Al-Qur'an Karya Al-Jashash", *Jurnal Pemikiran dan Hukum Islam* Vol. 12. No. 2, (Juli 2015), 65.

⁵ Annisaul Fathirah, "Metodologi Tafsir Al-Quran Al-'Aẓīm Karya Raden Pengulu Tabṣīr Anām V" (Skripsi, UIN Sunan Ampel, Surabaya, 2018), 2.

ke masa untuk memenuhi kebutuhan umat. Para mufassir menggunakan berbagai pendekatan, metode, dan corak dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, dan masing-masing mufasir memiliki kecenderungan yang berbeda-beda antara satu dengan yang lain. Jadi, masing-masing dari mereka menggunakan kacamata baru dalam menafsirkan al-Qur'an. Hal inilah yang menyebabkan bertambahnya disiplin ilmu baru.

Disini penulis tertarik untuk meneliti metodologi tafsir yang digunakan 'Abd al-'Aziz ibn Marzūq al-Ṭarīfī⁶ (yang selanjutnya akan disebut dengan al-Ṭarīfī) dalam kitab *al-Tafsīr wa al-Bayān li Ahkām al-Qur'ān*. Al-Ṭarīfī dalam menafsirkan al-Qur'an termasuk mufassir yang menerapkan *munāsabah siyāq*⁷ dalam kitab tafsirnya yakni membahas hubungan antara satu kata (tema) dengan kata (tema) lainnya dalam suatu ayat dengan memperhatikan rangkaian kata (*siyāq*). Misalnya, ketika menafsirkan QS. Al-Mā'idah: 6, firman Allah, (*"Hai orang-orang yang beriman, ketika kamu hendak mendirikan shalat, maka basuhlah wajahmu dan kedua tanganmu sampai siku-siku...."*). Dalam ayat tersebut dipahami ketika hendak shalat maka diperintahkan untuk melakukan wudlu'. Kemudian Al-Ṭarīfī menjelaskan bahwa penyertaan lafadh wudlu dan

⁶ Al-Ṭarīfī seorang ulama kontemporer yang berasal dari Arab Saudi. Beliau lahir di Kuwait, 29 November 1976 M. Namun kemudian menetap di ibu kota Saudi, Riyadh. Beliau dikenal karena pengetahuannya terhadap ilmu hadis dan fiqih. al-Ṭarīfī ini sosok ulama sunni yang berani menyuarakan pendapatnya, hal inilah yang membuat dirinya ditangkap oleh otoritas Saudi karena kritiknya melalui akun twitter-nya. Lebih lanjut mengenai biografi al-Ṭarīfī akan penulis sampaikan di Bab 3, hal. 47.

⁷ Munāsabah ialah segi-segi hubungan antara satu kalimat dengan kalimat lain dalam satu ayat, antara satu ayat dengan ayat lain atau antar satu surah dengan surah yang lain. (Manna' Khalil Qattan, *Mabāhīs fī Ulūm al-Qur'ān*, (Beirut: al-Syirkah al-Muttahidah Li al-Tauzi' 1993), 97). Sedangkan *siyāq* adalah rangkaian kalimat dalam suatu ayat.

shalat dalam ayat tersebut adalah untuk menunjukkan bahwa wudlu itu bukan suatu hal yang wajib dengan sendirinya. Wudlu menjadi wajib karena berkaitan dengan perbuatan yang membutuhkan wudlu sebagai syarat sahnya, misalnya seperti shalat.⁸

Meskipun al-Ṭarīfī termasuk dalam ulama tafsir kontemporer, tetapi al-Ṭarīfī tetap menggunakan metode klasik dalam menafsirkan al-Qur'an. Karena itu penulis tertarik untuk melakukan penelitian terhadap metodologi tafsir yang digunakan al-Ṭarīfī dalam kitab tafsirnya agar kemudian dapat diketahui keunikan metodologi tafsir tersebut.

B. Rumusan Masalah

Agar lebih jelas dalam melakukan penelitian ini, maka perlu dirumuskan beberapa rumusan permasalahan pokok, yakni sebagai berikut:

1. Bagaimana sumber, bentuk, corak dan metode tafsir yang digunakan oleh 'Abd al-'Azīz ibn Marzūq al-Ṭarīfī dalam kitab *al-Tafsīr wa al-Bayān li Ahkām al-Qur'ān*?
2. Apa keunikan metodologi tafsir 'Abd al-'Azīz ibn Marzūq al-Ṭarīfī dalam kitab *al-Tafsīr wa al-Bayān li Ahkām al-Qur'ān*?

C. Tujuan Penelitian

Penelitian ini dilakukan dengan tujuan sebagai berikut:

⁸ 'Abd al-'Azīz ibn Marzūq al-Ṭarīfī, *al-Tafsīr wa al-Bayān li Ahkām al-Qur'ān*, jilid 3, (Al-Riyadh: Maktabah Dār al-Minhāj, 1438 H), 1123.

1. Untuk mengetahui sumber, bentuk, corak, dan metode tafsir yang digunakan oleh ‘Abd al-‘Azīz ibn Marzūq al-Ṭarīfī dalam kitab *al-Tafsīr wa al-Bayān li Ahkām al-Qur’ān*.
2. Untuk mengetahui keunikan metodologi penafsiran ‘Abd al-‘Azīz ibn Marzūq al-Ṭarīfī dalam kitab *al-Tafsīr wa al-Bayān li Ahkām al-Qur’ān*.

D. Kegunaan Penelitian

Dari paparan rumusan masalah dan tujuan di atas, maka kiranya penelitian ini dilakukan dengan mengharap beberapa manfaat diantaranya yaitu:

1. *Secara teoritis*

Penelitian ini diharapkan dapat menambah wawasan ilmiah dalam perkembangan kajian bidang al-Qur’an dan tafsir, khususnya di IAIN Ponorogo.

2. *Secara praktis*

Hasil dari penelitian ini diharapkan dapat memperkenalkan kitab ini kepada para penggelut ilmu al-Qur’an baik ulama tafsir dan para sarjanawan agama yang berminat menerapkan metode dan pendekatan yang dilakukan oleh ‘Abd al-‘Azīz ibn Marzūq al-Ṭarīfī. Melihat sangat minim telaah ilmiah yang membahas kitab ini, sehingga penulis berharap penelitian ini dapat menambah khazanah Tafsir di Nusantara.

E. Telaah Pustaka

Dikarenakan al-Ṭarīfī termasuk ulama tafsir kontemporer, jadi belum banyak orang yang melakukan penelitian terhadap kitab *al-Tafsīr wa al-Bayān li Ahkām al-Qurʾān* ini, bahkan bisa dikatakan tidak ada. Kalaupun ada itu hanya berupa artikel yang membahas biografi al-Ṭarīfī beserta karya-karyanya, dan juga tentang kasus penangkapan beliau oleh aparat pemerintahan, sehingga penelitian yang akan dilakukan ini dirasa mempunyai celah yang cukup lebar untuk dilanjutkan dan diharap agar menjadi bahan untuk menambah wawasan kajian tafsir di Nusantara.

F. Metodologi Penelitian

1. Jenis Penelitian

Dalam penelitian ini digunakan metode penelitian kualitatif. Adapun penelitian kualitatif adalah penelitian yang akan menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis atau lisan dari orang-orang atau perilaku yang diamati.⁹

Adapun salah satu fungsi dari penelitian ini adalah untuk meneliti metodologi tafsir dari kitab *al-Tafsīr wa al-Bayān li Ahkām al-Qurʾān*, serta latar belakang penulisan kitab tafsir tersebut. Untuk menelusuri hal tersebut tidak dapat menggunakan penelitian kuantitatif, karena penelitian ini berkaitan dengan latar belakang subjek penelitian, sejarah ideologi dan keilmuan yang dimiliki al-Ṭarīfī agar lebih mudah memahami kerangka objek yang diteliti.¹⁰

⁹ Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2017), 4.

¹⁰ Ibid, 7.

2. Metode Penelitian

Metode merupakan suatu cara untuk menempuh sesuatu yang dikerjakan guna mencapai tujuan yang diharapkan. Penelitian ini umumnya menggunakan metode historis dan deskriptif. Metode historis merupakan salah satu metode penelitian yang bisa diterapkan untuk menyelidiki, memberi pemahaman dan menjelaskan kondisi yang telah terjadi pada seseorang secara runtut dan obyektif.¹¹ Sehingga akan memberi jawaban mengenai latar belakang penulisan tafsir, keadaan sosial yang mempengaruhi al-Ṭarīfī.

Sedangkan metode deskriptif yaitu metode yang dapat menjelaskan fakta data secara cermat dan runtut.¹² Metode ini digunakan untuk menjelaskan metodologi tafsir, serta sumber yang digunakan al-Ṭarīfī dalam tafsirnya. Sehingga dapat mencapai titik pokok tafsir yang memuat ide, konsep dan gagasan al-Ṭarīfī yang dituangkan dalam kitab tafsirnya, dan mendapatkan data yang akurat, cermat dan komprehensif.

3. Sumber Data Penelitian

Dalam pelaksanaan sebuah penelitian, seorang peneliti tidak bisa terlepas dari sumber data yang menyangkut obyek kajiannya, untuk membantu melaksanakan penelitian sehingga bisa diselesaikan dengan sebaik-baiknya. Dikarenakan penelitian ini masuk pada jenis penelitian

¹¹ Sugiono, *Metode Penelitian Kualitatif dan R&D* (Bandung: Alfabet, 2010), 9.

¹² Ibnu Hajar, *Dasar-dasar Metodologi Penelitian Kuantitatif-Kualitatif dan Campuran untuk Manajemen Pembangunan dan Pendidikan* (Bandung: Reflika Aditama, 2014), 152.

kepastakaan (*library research*), sehingga sumber data yang dapat melengkapi dan membantu memaparkan penelitian yang dilakukan adalah dengan menggunakan dua sumber data, yaitu sumber data primer dan sumber data sekunder.

a) Sumber Data Primer

Adapun data primer merupakan data yang paling utama. Sumber data primer dalam penelitian ini adalah kitab yang akan menjadi obyek penelitian yakni kitab *al-Tafsīr wa al-Bayān li Ahkām al-Qur'ān* karya 'Abd al-'Azīz ibn Marzūq al-Ṭarīfi yang terdiri dari 5 jilid yang menggunakan bahasa arab dalam pemaparannya.

b) Sumber Data Sekunder

Sumber data sekunder adalah sumber data kedua yang dibutuhkan dalam penelitian ini, yakni kitab/buku lain, jurnal-jurnal ilmiah, artikel-artikel dan karya-karya ilmiah lainnya yang berfungsi untuk melengkapi data-data yang diperlukan.

4. Teknik Pengumpulan Data

Adapun teknik pengumpulan data dan informasi dapat diperoleh dari metode dokumentasi, baik dalam pelaksanaan penelitian, dan mencari data sumber buku, dokumen, jurnal ilmiah lainnya. Karena dari penelitian kepastakaan akan selalu membutuhkan penelusuran lebih

terhadap daftar dan sumber data yang berkaitan, lalu memanfaatkan sumber tersebut untuk memperoleh data penelitian dan dibatasi oleh bahan koleksi kepustakaan tanpa terjun ke lapangan. Diharapkan dapat menghasilkan penjelasan yang komprehensif mengenai perihal kitab *al-Tafsīr wa al-Bayān li Aḥkām al-Qurʾān* dan dapat mengetahui metodologi tafsir yang diterapkannya dalam menafsirkan ayat al-Qurʾan dalam kitab tafsirnya. Sedangkan mengenai biografi ‘Abd al-‘Azīz ibn Marzūq al-Ṭarīfi penulis dapatkan dari artikel yang membahas tentang berita penangkapan beliau oleh pemerintah kala itu, dan juga dari website yang membahas tentang biografi al-Ṭarīfi.

5. Teknik Analisis Data

Dalam penelitian ini, teknik analisis data yang penulis gunakan adalah *pertama*, analisis-deskriptif, yaitu menganalisis kitab *al-Tafsīr wa al-Bayān li Aḥkām al-Qurʾān* untuk mengetahui analisis terhadap kelebihan dan kekurangan pada metodologi tafsirnya. *Kedua*, menggunakan analisis hermeneutis yaitu analisis yang digunakan untuk membaca makna sebuah teks dengan melihat bagaimana teks tersebut dipahami ketika berada dalam waktu dan konteks yang berbeda. Analisis ini digunakan untuk menggali relevansi pemikiran al-Ṭarīfi yang diterapkannya dalam kitab tafsir tersebut.

G. Sistematika Pembahasan

Supaya penulisan karya ini memiliki alur yang jelas dan teratur sehingga dapat mempermudah pembaca memahami isinya, maka dalam

kaitannya dengan hal ini akan disusun ke dalam beberapa bab dan sub bab sesuai dengan kebutuhan penelitian. Skripsi ini tersusun dari lima bab, yang masing-masing terdiri atas beberapa sub bab yang saling berkaitan, yaitu:

BAB I: Berisi latar belakang mengapa penelitian ini perlu dilakukan, kemudian menyebutkan rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kajian pustaka terhadap kajian terdahulu yang pernah ada sebelumnya, metode penelitian dan sistematika pembahasan, sehingga penelitian ini tersusun secara rinci dan runtut.

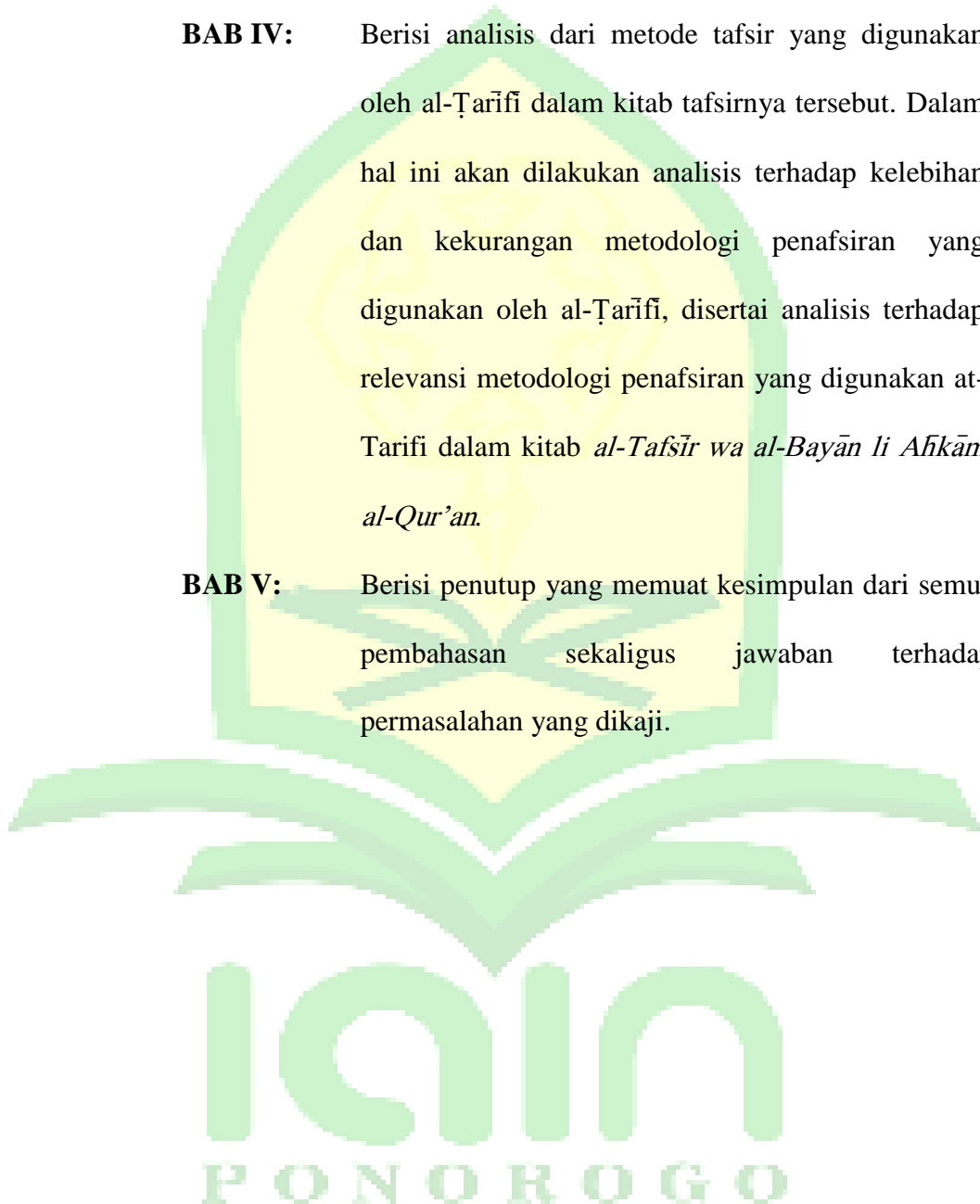
BAB II: Berisi landasan teori yang digunakan dalam penelitian ini. Adapun landasan teori yang digunakan dalam penelitian ini adalah metodologi tafsir. Dalam bab ini akan dijelaskan mengenai pengertian metodologi tafsir kemudian akan dijelaskan mengenai sumber, bentuk, corak dan metode tafsir yang telah ada sampai saat ini.

BAB III: Bab yang menjadi inti dari skripsi ini. pada bab ini akan dijelaskan mengenai tokoh dan karyanya, yakni meliputi biografi tokoh, perjalanan hidup, serta karya-karyanya, serta sejarah penulisan kitab tafsir tersebut. Kemudian akan dibahas pula mengenai sumber, bentuk, corak dan metode tafair yang

digunakan oleh ‘Abd al-‘Azīz ibn Marzūq al-Ṭarīfī dalam kitab tafsirnya *al-Tafsīr wa al-Bayān li Ahkām al-Qur’an*.

BAB IV: Berisi analisis dari metode tafsir yang digunakan oleh al-Ṭarīfī dalam kitab tafsirnya tersebut. Dalam hal ini akan dilakukan analisis terhadap kelebihan dan kekurangan metodologi penafsiran yang digunakan oleh al-Ṭarīfī, disertai analisis terhadap relevansi metodologi penafsiran yang digunakan al-Ṭarīfī dalam kitab *al-Tafsīr wa al-Bayān li Ahkām al-Qur’an*.

BAB V: Berisi penutup yang memuat kesimpulan dari semua pembahasan sekaligus jawaban terhadap permasalahan yang dikaji.



BAB II

METODOLOGI TAFSIR

A. Pengertian Metodologi Tafsir

1. Pengertian Metodologi

Kata ‘metode’ berasal dari bahasa Yunani “*methodos*” yang berarti “cara atau jalan”. Di dalam bahasa Inggris kata itu ditulis ‘*method*’ dan bangsa Arab menerjemahkannya dengan “*tarīqah*” dan “*manhāj*”. Di dalam pemakaian bahasa Indonesia kata tersebut 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 tujuan yang ditentukan.”¹

Pengertian ‘metode’ yang umum itu digunakan pada berbagai objek, baik berhubungan dengan pemikiran dan penalaran akal, maupun menyangkut pekerjaan fisik. Jadi dapat dikatakan, metode ialah salah satu sarana yang amat penting untuk mencapai tujuan yang telah ditentukan.²

Adapun term ‘metodologi’ berasal dari bahasa Inggris “*methodology*” yakni dengan memberikan imbuhan “*logi*” di ujung kosakata “*method*”. Pemberian imbuhan semacam itu di ujung kata benda menunjuk kepada konotasi “ilmu”. Dalam bahasa Indonesia kosakata itu

¹ Tim Penyusun, *Kamus Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1988), 580-581.

² Nasruddin Baidan dan Erwati Aziz, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*, (IAIN Surakarta, 2015), 16.

ditulis menjadi “metodologi”. Dengan demikian kosakata tersebut bermakna “ilmu tentang metode”.³

2. Pengertian Tafsir

Secara etimologi, menurut ‘Alī al-Ṣabuniy yang dikutip oleh Dr. Usman dalam bukunya “Ulumul Qur’an” kata tafsir dalam bahasa Arab berasal dari akar kata *al-fāsr* kemudian diubah menjadi bentuk *tafīl* yaitu menjadi kata *al-tafsīr*. Sedangkan menurut Al-Zarqaniy Kata *al-fāsr* berarti menyingkap sesuatu yang tertutup, sedangkan kata *al-tafsīr* berarti menyingkapkan suatu makna atau maksud lafal yang pelik.⁴

Adapun Rosihan Anwar dalam bukunya yang berjudul “Ulum al-Qur’an” menyebutkan pendapat Al-Jurjani, bahwa kata “tafsir” menurut pengertian bahasa adalah “*al-kasf wa al-idhhār*” yang artinya menyingkap (membuka) dan melahirkan. Pada dasarnya, pengertian tafsir berdasarkan bahasa tidak akan lepas dari kandungan makna *al-īdah* (menjelaskan), *al-bayān* (menerangkan), *al-kasf* (mengungkapkan), *al-idhhār* (menampakkan), dan *al-ibānah* (menjelaskan).⁵

Adapun pengertian tafsir berdasarkan istilah, sebagaimana didefinisikan oleh Abu Hayyan yang dikutip oleh Manna’ al-Qatan ialah ilmu yang membahas tentang cara pengucapan lafadz-lafadz al-Qur’an, tentang petunjuk-petunjuk, hukum-hukumnya baik ketika berdiri

³ *Ibid.*

⁴ Usman, *Ulumul Qur’an*, (Yogyakarta: Teras, 2009), 311.

⁵ Rosihon Anwar, *Ulum al-Qur’an*, (Jawa Barat: CV Pustaka Setia, 2017), 209.

sendiri maupun ketika tersusun dan makna-makna yang dimungkinkan baginya tersusun serta hal-hal yang melengkapinya.⁶

Adapun Rosihan Anwar dalam bukunya “Ulum al-Qur’an” menyebutkan beberapa pendapat ulama tentang pengertian tafsir secara istilah, antara lain yaitu menurut al-Kilābi dalam kitab *at-Tashīl* tafsir adalah menjelaskan al-Qur’an, menerangkan maknanya dan menjelaskan apa yang dikehendaki dengan nashnya atau dengan isyaratnya atau tujuannya.⁷

Menurut Syaikh al-Jazairi dalam *Ṣāhib at-Taujīh* tafsir pada hakikatnya adalah menjelaskan lafadz yang sukar dipahami oleh pendengar dengan mengemukakan lafadz sinonimnya atau makna yang mendekatinya, atau dengan jalan mengemukakan salah satu dilalah lafadz tersebut.⁸

Menurut al-Zarkashi tafsir adalah ilmu yang digunakan untuk memahami dan menjelaskan makna-makna kitab Allah yang diturunkan kepada Nabi-Nya, Muhammad SAW., serta menyimpulkan kandungan-kandungan hukum dan hikmahnya.⁹

Sedangkan menurut Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shidieqy tafsir adalah suatu ilmu yang di dalamnya dibahas tentang keadaan-

⁶ Mana’ al-Qaththan, *Dasar-Dasar Ilmu Al-Qur’an*, terj. Umar Mujtahid (Jakarta Timur: Ummul Qura, 2017), 499.

⁷ Rosihon Anwar, *Ulum al-Qur’an*, 209.

⁸ *Ibid*, 210.

⁹ *Ibid*.

keadaan *al-Qur'ān al-Karīm* dari segi dalalahnya kepada apa yang dikehendaki Allah, sebatas yang dapat disanggupi manusia.¹⁰

Sebatas yang disanggupi manusia memiliki pengertian bahwa tidaklah suatu kekurangan lantaran tidak dapat mengetahui makna-makna yang *mutasyabbihāt* dan tidak dapat mengurangi nilai tafsir lantaran tidak mengetahui apa yang dikehendaki oleh Allah.¹¹

Dari sini dapat disimpulkan bahwa tafsir adalah menjelaskan dan menerangkan tentang keadaan al-Qur'an dari berbagai kandungan yang dimilikinya kepada apa yang dikehendaki oleh Allah sesuai kemampuan penafsir

Apabila kedua term “metodologi” dan “tafsir” itu dihubungkan maka ungkapan itu menjadi “metodologi tafsir”. Berdasarkan pengertian di atas maka yang dimaksud dengan metodologi tafsir ialah “ilmu yang membahas tentang metode (seperangkat aturan atau kaedah) yang digunakan oleh seorang mufasir dalam menjelaskan dan menerangkan keadaan al-Qur'an dari berbagai kandungan yang dimilikinya kepada apa yang dikehendaki oleh Allah sesuai kemampuan mufasir tersebut.

B. Macam-Macam Metodologi Tafsir

Cakupan atau macam-macam metodologi tafsir itu meliputi empat pembahasan yaitu sumber tafsir, bentuk tafsir, corak tafsir dan metode tafsir.

1. Sumber Tafsir

¹⁰ Teungku Muhammad Hasbi as-Shidieqy, *Ilmu-ilmu al-Qur'an*, (Semarang: PT Pustaka Rizki Putra, 2002), 208.

¹¹ *Ibid*, 209.

Sumber-sumber tafsir ialah faktor-faktor yang dapat dijadikan acuan atau pegangan dalam memahami kandungan ayat-ayat al-Qur'an. Acuan ini dapat digunakan sebagai penjelas dan perbandingan dalam menafsirkan al-Qur'an. Dengan sumber tafsir tersebut, dapat menjadikan suatu hasil penafsiran walaupun tidak mutlak kebenarannya, tetapi setidaknya dapat mendekati kepada maksud yang diinginkan ayat yang bersangkutan.¹²

Adapun sumber-sumber tafsir yang disepakati ulama dan banyak dijadikan sebagai acuan oleh mufassir ada tiga macam.¹³

a. Wahyu

Tidak ada perselisihan di antara ulama bahwa sumber tafsir pada masa Nabi adalah wahyu. Secara bahasa wahyu berarti "isyarat yang cepat". Wahyu biasanya terjadi melalui pembicaraan yang berupa simbol, terkadang hanya melalui suara, atau juga bisa dengan isyarat sebagian anggota badan.

Dalam bahasa Arab jika dikatakan *wahaitu ilaihi* dan *auhaitu* maka maksudnya dia berbicara pada seseorang agar tidak diketahui orang yang lain.¹⁴

Sedangkan menurut istilah, wahyu adalah pemberitahuan Tuhan kepada para nabi-Nya tentang hukum-hukum Tuhan,

¹² Muhammad Zaini, "Sumber-Sumber Penafsiran al-Qur'an", *Jurnal Substanta*, Vol. 14, No. 1 (April 2012), 30.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Manna' al-Qattan, *Pengantar Studi Ilmu al-Qur'an* terj. Aunur Rafiq El-Mazni, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2005), 34.

berita-berita dan cerita-cerita dengan cara yang samar tetapi meyakinkan kepada Nabi/Rasul yang bersangkutan, bahwa apa yang diterimanya adalah benar-benar dari Allah.¹⁵ Allah menjelaskan di dalam al-Qur'an tentang cara menyampaikan apa yang dikehendaki-Nya kepada Nabi-Nya yang mana di antaranya dengan perantaraan wahyu, sebagaimana firman-Nya dalam QS. al-Syūrā: 51 yang artinya: *“Dan tidak ada bagi seorang manusiapun bahwa Allah berkata-kata dengan dia kecuali dengan perantaraan wahyu atau di belakang tabir atau dengan mengutus seorang utusan (malaikat) lalu diwahyukan kepadanya dengan seizin-Nya apa yang Dia kehendaki. Sesungguhnya Dia Maha Tinggi lagi Maha Bijaksana”*.

Sementara itu, hadis Nabi SAW meskipun dari segi bahasanya disusun oleh Nabi tetapi dari segi makna datang dari Tuhan. Oleh karena itu dilihat dari pengertiannya, wahyu juga mencakup hadis-hadis Nabi. Hal ini telah ditegaskan Allah dalam firman-Nya QS. Al-Najm: 3 yang artinya: *“Nabi tidak berkata menurut hawa nafsunya, tetapi apa yang dikatakannya tidak lain adalah wahyu yang diberikan”*. Kemudian sabda Nabi: *“Ingatlah bahwasanya aku diberi al-Qur'an dan semacam al-Qur'an besertanya”*.¹⁶

¹⁵ Muhammad Zaini, “Sumber-sumber Penafsiran al-Qur'an”, 30.

¹⁶ *Ibid.*

b. *Al-Ra'yu* (Logika)

Sumber tafsir yang kedua adalah *al-ra'yu* (pikiran manusia). Istilah *ra'yu* dekat maknanya dengan ijtihad (kebebasan 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.¹⁷

Secara realita, setelah Rasulullah wafat pada tahun 11 H (623 M), para sahabat semakin giat untuk mempelajari al-Qur'an dan memahami maknanya dengan jalan riwayat secara lisan dari sahabat yang satu kepada sahabat yang lain, terutama mereka yang banyak mendengarkan hadis dan tafsir dari Nabi. Penafsiran para sahabat pada mulanya didasarkan atas sumber yang mereka terima dari Nabi. Mereka banyak mendengarkan tafsiran Nabi dan memahaminya dengan baik. Mereka menyaksikan peristiwa yang melatarbelakangi turunnya ayat dan menguasai bahasa arab secara baik. Mereka juga mengetahui dan menghayati budaya serta adat istiadat bangsa Arab.¹⁸

¹⁷ Thamem Ushama, *Metodologi Tafsir al-Qur'an Kajian Kritis, Objektif & Komprehensif*, terj. Hasan Basri & Amroeni, (Jakarta: Riora Cipta, 2000), 13-14.

¹⁸ Muhammad Zaini, "Sumber-sumber Penafsiran al-Qur'an", 33.

Penggunaan *ra'yu* dalam penafsiran al-Qur'an tidak bisa dihindari. Hal ini dikarenakan *ra'yu* merupakan alat untuk menimbang dalam menginterpretasikan al-Qur'an. Menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an saja memerlukan *ra'yu* (nalar), menafsirkan al-Qur'an dengan pendapat nabi, sahabat dan tabi'in pun juga memerlukan *ra'yu* untuk menimbanginya, karena tidak semua pendapat dapat diambil untuk menafsirkan al-Qur'an. Hal ini memerlukan penghimpunan, pengolahan dan analisis data sehingga terjadi akurasi dalam sebuah penafsiran.

Persoalannya adalah tingkat penggunaan *ra'yu* dalam penafsiran al-Qur'an. Maka dalam hal ini *ra'yu* dapat dikategorikan menjadi dua bentuk. *Pertama, al-ra'yu al-bātil* (pendapat yang salah), ialah pendapat yang semata-mata didasarkan kepada kecenderungan hawa nafsu dan kepentingan-kepentingan tertentu, terlepas dari prinsip-prinsip umum yang selalu dipelihara dalam Islam. Pendapat ini disebut juga pendapat yang tercela (*al-ra'yu al-madhmūm*). Hal ini mencakup pengertian pendapat yang hanya didasarkan pada dugaan (*al-zān*) tanpa penelitian yang mendalam terhadap nash-nash dan prinsip-prinsip syari'ah.

Kedua, al-ra'yu al-sahīh (pendapat yang benar), yaitu pendapat yang diolah dengan pemikiran yang mendalam tentang dalil-dalil syari'ah dalam batas-batas syara' dan prinsip-prinsip

dasarnya, sebagai usaha sungguh-sungguh untuk memahami nash dan mengistimbatkan hukumnya. Maka *al-ra'yu* dalam konteks ini identik dengan ijtihad.¹⁹

c. Israilliyat

Sumber tafsir yang ketiga adalah Israilliyat. Ulama mendefinisikan term Israilliyat sebagai cerita-cerita dan informasi yang berasal dari orang Yahudi dan Nasrani yang telah menyusup ke dalam masyarakat Islam setelah kebanyakan orang-orang Yahudi dan Nasrani memeluk agama Islam.²⁰

Al-Qur'an banyak mencakup hal-hal yang terdapat dalam kitab Taurat dan Injil, khususnya yang berhubungan dengan kisah para Nabi dan berita umat terdahulu. Namun, dalam al-Qur'an kisah-kisah itu hanya dikemukakan secara singkat dengan menekankan pada aspek-aspek nasihat dan pelajaran, tidak mengungkapkan secara rinci seperti kapan, siapa, dan dimana. Sedang Taurat dan Injil mengemukakannya secara panjang lebar dengan menjelaskan rincian dan bagian-bagiannya.²¹

Maka kemudian oleh para sahabat, ahli kitab (Yahudi dan Nasrani) dianggap memiliki pemahaman yang lebih baik dan lebih luas wawasannya terhadap kitab-kitab mereka (Taurat dan

¹⁹ Amiur Nuruddin, *Ijtihad Umar Ibn al-Khattab* (Jakarta: Rajawali, 1987), 61-63.

²⁰ Muhammad Zaini, "Sumber-sumber Penafsiran al-Qur'an", 36.

²¹ Manna' Khalil al-Qattan, *Studi Ilmu-Ilmu Qur'an* terj. Mudzakir AS. Cet. 16, (Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 2015), 491.

Injil). Maka tidaklah mengherankan apabila keterangan-keterangan ahli kitab oleh sebagian sahabat dijadikan sumber untuk menafsirkan al-Qur'an.²²

Adapun Nabi SAW membolehkan penggunaan Israilliyat sebagai sumber tafsir selama tidak menyimpang dengan syariat agama. Dari 'Abdillah ibn 'Amru bahwa Nabi SAW. bersabda:

بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً وَحَدِّثُوا عَن بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا حَرَجَ وَمَنْ
كَذَّبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ

“Sampaikanlah dariku walau satu ayat, dan ceritakan (apa yang kalian peroleh) dari Bani Israil, tidak ada dosa. Barang siapa sengaja berdusta mengatasnamakanku, maka bersiaplah untuk masuk neraka. (HR. Bukhari).²³

2. Bentuk Tafsir

Berdasarkan bentuknya, tafsir dibagi menjadi dua yaitu tafsir *bi al-ma'thūr* dan tafsir *bi al-ra'yi*.

a. Tafsir *bi al-ma'thūr/ manqūl*

1) Pengertian Tafsir *al-ma'thūr*

Terkait dengan poin ini ada tiga istilah yang sering dipakai karena memiliki makna yang sama, yaitu *bi al-ma'thūr*, *bi al-manqūl*, dan *bi al-riwāyah*. Kata *bi al-ma'thūr* dipakai sebagai antonim *bi al-ra'yi*, kata *bi al-manqūl / naqli* dipakai sebagai antonym *bi ma'qūl/ 'aqli* dan *bi al-dirāyah*. Tafsir *bi al-ma'thūr* secara bahasa terdiri dari dua kata yaitu *tafsīr* dan *ma'thūr*. Kata

²² Muhammad Zaini, “Sumber-Sumber Penafsiran al-Qur'an”, 34.

²³ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, No. 3461.

ma'thūr merupakan *isim maf'ūl* dari kata “*athran*” dengan makna *manqūl* (sesuatu yang disampaikan dari seseorang pada yang lainnya). Jika dikatakan *athar al-hadīth* maka maksudnya adalah *naqluhu wa rawāhu ‘an ghoirihi* (menyampaikan atau meriwayatkannya dari orang lain).²⁴

Sedangkan secara terminologi tafsir *bi al-ma'thūr* adalah sebagaimana yang didefinisikan oleh Muhammad Husain al-Dhahaby yaitu sesuatu yang berasal dari al-Qur'an berupa penjelasan atau uraian bagi sebahagian ayatnya, atau sesuatu yang berasal dari Rasul (hadis, penulis), atau yang berasal dari para sahabat dan tabi'in, selama berupa penjelasan atau uraian mengenai maksud Allah dari nash kitab al-Qur'an.²⁵

Menurut Mana' al-Qattan tafsir *bi al-ma'thūr* adalah tafsir yang berdasarkan pada kutipan-kutipan atau riwayat yang sahih..., berupa tafsir al-Qur'an dengan al-Qur'an atau dengan Sunnah (karena Sunnah berfungsi sebagai penjelasan bagi kitab Allah), atau dengan riwayat yang berasal dari para sahabat (karena mereka termasuk orang yang paling mengerti dengan kitab Allah), atau dengan perkataan para tabi'in besar, karena mereka senantiasa mendapatinya dari para sahabat.²⁶

²⁴ Aldomi Putra, “Metodologi Tafsir”, *Jurnal Ulunnuha* Vol. 7 No. 1 (Juli 2018), 43.

²⁵ *Ibid.*, 44.

²⁶ *Ibid.*

Maka bisa disimpulkan tafsir *bi al-ma'thūr* adalah tafsir yang berdasarkan pada riwayat yang sahih, berupa tafsir al-Qur'an dengan Sunnah, atau dengan riwayat yang berasal dari para sahabat, serta menghindari pembicaraan yang tidak terkait langsung dengan penafsiran, selama tidak ada riwayat yang sahih tentang itu.

2) Sumber tafsir *bi al-ma'thūr*

Di dalam menentukan sumber tafsir *bi al-ma'thūr* para ulama berbeda pendapat, di antaranya al-Rumiyy menjadikan sumber tafsir *bi al-ma'thūr* itu menjadi 4 macam yaitu: al-Qur'an, Sunnah Nabi, perkataan sahabat dan penafsiran tabi'in. Sedangkan al-Khalidiy menjadikan sumber tafsir *bi al-ma'thūr* menjadi 5 macam dengan tidak memasukkan al-Qur'an yaitu: Hadis Sahih yang *marfū'* kepada Nabi, perkataan sahih sahabat yang terkait dengan penafsiran ayat al-Qur'an, perkataan tabi'in yang sahih, *al-qirā'at al-syādh* dan *al-qirā'at al-tafsīriyyah*.²⁷

3) Status tafsir *bi al-ma'thūr*

Tafsir *bi al-ma'thūr* adalah tafsir yang harus diikuti dan dijadikan pedoman karena tafsir ini merupakan jalan pengetahuan yang benar dan merupakan jalan paling aman untuk menjaga diri dari ketergelinciran dan kesesatan dalam

²⁷ *Ibid.*, 45.

memahami *Kitābullāh*.²⁸ Tafsir *bi al-ma'thūr* wajib diikuti dan diambil jika terbukti sahih. Karena terjaga dari penyelewengan makna kitab Allah. Ibnu Jarīr berkata, “Ahli tafsir yang paling tepat mencapai kebenaran adalah yang paling jelas *hujjah*-nya terhadap sesuatu yang dia tafsirkan dengan dikembalikan tafsirannya kepada Rasul Allah dengan *khabar-khabar* yang *thābit* dari beliau dan tidak keluar dari perkataan *salaf*.²⁹

Status tafsir *bi al-ma'thūr* terbagi menjadi dua bentuk yaitu tafsir *bi al-ma'thūr al-‘āsil* dan tafsir *bi al-ma'sur al-dākhil*. Secara bahasa *al-‘āsil* berarti segala sesuatu yang mempunyai asal usul yang pasti, jelas, otentik, orisinal dan valid. Sedangkan secara terminology, menurut ‘Abd al-Wahhab Fayed adalah *pertama*, tafsir yang memiliki asal-usul, dalil-dalil dan argumentasi yang jelas dari agama. *Kedua*, tafsir yang *ruh* dan nafasnya bersandarkan kepada al-Qur’an, sunah, pendapat para sahabat, dan *tabi’in*.³⁰

Adapun *al-dākhil* secara etimologi menurut al-Raghib al-Isfahani kata *al-dākhil* yang terdiri dari dari huruf *dāl*, *khā’*, dan *lām* berpusat maknanya pada aib dan cacat internal. Menurut Ibrahim Khalifah, aib dan cacat itu karena beberapa faktor, (a)

²⁸ Manna’ al-Qattan, *Studi Ilmu-Ilmu al-Qur’an*, 486.

²⁹ Aldomi Putra, “Metodologi Tafsir”, 45.

³⁰ Muhammad Ulinuha, “Konsep *al-‘āsil* dan *al-dākhil* dalam tafsir al-Qur’an”, *Madania*, Vol. 21, No. 2 (Desember 2017), 129. Lihat juga Moh. Alwy Amru Ghazali, “Menyoal legalitas tafsir: Telaah kritis konsep *al-‘āsil wa al-dākhil*” *Tafsire*, Vol. 6, No. 2 (2018), 74.

keterasingan, seperti kata serapan dan tamu yang tak diundang, (b) cacat inderawi dan cacat lainnya yang terselubung dan tidak diketahui kecuali setelah diteliti dengan seksama. Sementara secara terminology, *al-dākhil* adalah penafsiran al-Qur'an yang sumber, argumentasi dan data yang digunakan tidak valid dari agama.³¹

b. *Tafsir bi al-ra'yi*

a. Pengertian tafsir *bi al-ra'yi*

Tafsir *bi al-ra'yi* disebut juga tafsir *bi al-ma'qūl*, tafsir *bi al-dirāyah* atau tafsir *bi al-ijtihād*. Definisi Tafsir *bi al-ra'yi* menurut Manna' al-Qattan adalah suatu tafsir dimana mufassir dalam menjelaskan makna ayat berdasarkan pada pemahaman dan istinbatnya dengan akal semata-mata, bukan didasarkan pada pemahaman yang sesuai dengan *rūh syariah*.³²

Sebagian Ulama mendefinisikan tafsir *bi al-ra'yi*, *bi al-dirāyah* atau *bi al-ijtihād* ialah tafsir yang pola pemahaman terhadap ayat-ayat al-Qur'an dilakukan melalui ijtihad, dengan memanfaatkan akal (*al-ra'yu*) yang dalam prakteknya mendayagunakan atau mengerahkan segenap kemampuan ilmu yang dimiliki, guna mencapai hasil penafsiran yang memadai, sesuai

³¹ *Ibid.*, 130. Lihat juga Moh. Alwy Amru G, "Menyoal legalitas tafsir...", 73.

³² Usman, *Ulumul Qur'an*, 350.

dengan tuntutan dan yang dikehendaki oleh ayat yang bersangkutan.³³

Tafsir *bi al-ra'yi* sudah muncul sejak masa sahabat, karena ketika Nabi wafat, sahabat akan menafsirkan ayat al-Qur'an dengan berdasarkan al-Qur'an dan hadits, tetapi jika tidak ditemukan pada keduanya, mereka akan melakukan ijtihad. Ijtihad inilah yang dinamakan sebagai pemikiran yang dilandaskan pada akal. Tetapi ijtihad mereka masih dinilai *ma'thūr*, hal ini tidak lain karena (status sahabat sebagai orang yang paling mengetahui keseharian Nabi dan turunnya ayat dibanding dengan generasi setelahnya).³⁴

Adapun ijtihad setiap mufassir mempunyai kecenderungan yang berbeda-beda, ada yang cenderung kepada aspek balaghah seperti Imam al-Zarkashī, menekankan pada pembahasan hukum syariat seperti Imam al-Qurthuby, dan juga ada yang menekankan penafsirannya kepada pendapat aliran kalam dan filsafat seperti halnya Imam al-Razi, dan masih banyak lagi mufassir lainnya yang juga mempunyai kecenderungan dalam menafsirkan al-Qur'an.

Kecenderungan ini disebabkan karena ulama tersebut selain sebagai seorang mufassir, mereka juga menguasai bidang keilmuan yang beragam, sehingga hal tersebut dapat menyebabkan penafsiran yang subjektif, karena jika suatu ayat yang ditafsirkannya

³³ *Ibid.*, 351.

³⁴ Syukron Affani, *Tafsir al-Qur'an; dalam Sejarah Perkembangannya* (Jakarta: Prana Media Group, 2019), 148.

mempunyai hubungan dengan kailmuan yang mereka miliki, maka ide-ide mereka akan juga tertuang dalam tafsir yang akan dihasilkan, bahkan sampai mengesampingkan hakikat tafsir.³⁵

Tafsir yang demikian apabila bersandar pada kaedah yang benar maka ia dapat diterima dan dapat dijadikan *hujjah*, namun apabila menyalahi ketentuan maka ia harus ditolak. Maka pengertian *ra'yu* disini bukanlah semata-mata “keinginan” dan selera dari mufassir tanpa alasan yang benar, tetapi yang dimaksud tafsir *bi al-ra'yi* disini adalah mereka yang benar-benar berpegang teguh pada ketentuan dan kaidah-kaidah bahasa Arab yang benar, bukan mereka yang menafsirkan al-Qur'an sesuai dengan disiplin dan keahliannya masing-masing.³⁶

b. Macam-macam tafsir *bi al-ra'yi*

Tafsir *bi al-ra'yi* dibagi dalam dua kategori tafsir yang terpuji (*mamdūḥah*) dan tafsir yang tercela (*madhmūmah*).

1. Tafsir yang terpuji

Tafsir yang terpuji ialah tafsir al-Qur'an yang didasarkan dari ijtihad yang jauh dari kebodohan dan penyimpangan. Tafsir ini sesuai dengan peraturan bahasa Arab. Karena tafsir ini tergantung kepada metodologi yang tepat dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an. Barangsiapa yang menafsirkan al-Qur'an

³⁵ *Ibid.*, 15.

³⁶ Usman, *Ulumul Qur'an.*, 351.

berdasarkan pikirannya, dengan memenuhi persyaratan dan bersandarkan kepada makna-makna al-Qur'an, penafsiran seperti ini dibolehkan dan dapat diterima. Tafsir semacam ini selayaknya disebut tafsir yang terpuji atau tafsir yang syah.³⁷

Adapun tafsir dengan metode ini dapat diterima jika penafsir memperhatikan beberapa kaidah sebagai berikut:

- a. Kesesuaian antara ayat dan yang ditafsirkan (*muṭabaqah al-tafsīr li al-mufassīr*), artinya bahwa dalam menafsirkan suatu ayat harus proporsional, tidak kurang tidak lebih, tidak menjauh dari makna lahir ayat dan tepat menangkap pengertiannya.
- b. Memahami dan menguasai penggunaan makna hakiki dan makna majazi.
- c. Memahami komposisi, sintaksis, diksi dan asoek kebahasaan yang lain dalam al-Qur'an.
- d. Memahami kesatuan gagasan ayat al-Qur'an dan keterkaitan antar sel-sel (ayat) nya.
- e. Memperhatikan *asbāb an-nuzūl* ayat.
- f. Menghindari data yang tidak kredibel, seperti riwayat yang lemah, israilliyat, dan kisah-kisah palsu yang justru

³⁷ Thamem Ushama, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an*, 15.

membuat umat mengabaikan untuk ber-*tadabbūr* dan *I'tibār* terhadap al-Qur'an.³⁸

2. Tafsir yang tercela

Tafsir yang tercela ialah tafsir al-Qur'an tanpa dibarengi dengan pengetahuan yang benar, yaitu tafsir yang didasarkan hanya kepada keinginan seseorang dengan mengabaikan peraturan dan persyaratan tata bahasa serta kaidah-kaidah hukum Islam. Selanjutnya tafsir ini merupakan penjelasan Kalamullah atas dasar pikiran atau aliran yang sesat dan penuh dengan bid'ah atau inovasi yang menyimpang. Tafsir semacam ini disebut dengan tafsir yang tercela atau tafsir palsu.³⁹

Secara garis besar, ada dua kesalahan dalam metode tafsir *bi al-ra'yi* diantaranya adalah *pertama*, Penafsir mengakomodasikan makna yang diyakininya dan mengabaikan makna lain. *Kedua*, Penafsir meninggalkan konteks suatu ayat, yakni tentang siapa yang telah berfirman, kepada siapa ayat al-Qur'an difirmankan, dan hanya berpegang teguh pada kerangka tekstualnya.⁴⁰

3. Corak Tafsir

³⁸ Affani, *Tafsir al-Qur'an.*, 148.

³⁹ Thamem Usama, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an*, 15.

⁴⁰ Affani, *Tafsir al-Qur'an.*, 149.

Dalam perkembangan tafsir al-Qur'an dari waktu ke waktu hingga masa sekarang telah dikenal berbagai macam corak penafsiran al-Qur'an. Para mufassir mengungkap corak penafsiran tersebut sesuai dengan keahlian dan kecenderungan serta perkembangan zaman yang melingkupinya. Quraish Shihab menyebutkan corak penafsiran yang dikenal dewasa ini, yaitu corak tafsir *fiqh* atau hukum, corak tafsir *falsafī*, corak tafsir *'ilmi*, corak sastra bahasa, corak *adābi al-ijtimā'i* (sosial kemasyarakatan), dan corak tafsir *sūfī*.⁴¹

a. Corak Fiqh atau Hukum

Corak tafsir *fiqh* adalah corak penafsiran al-Qur'an yang menitikberatkan bahasan dan tinjauannya pada aspek hukum dari al-Qur'an.⁴² Sebagaimana corak-corak lain yang mengalami kemajuan dengan berbagai macam kritik dan pro kontranya, tafsir corak *fiqhi* merupakan jenis corak yang banyak diterima oleh sebagian besar kalangan mufassir. Tafsir *fiqh* lebih populer disebut dengan tafsir *ahkām* karena lebih berorientasi pada ayat-ayat hukum dalam al-Qur'an.⁴³

Corak tafsir ini muncul bersamaan dengan *tafsīr bi al-ma'thūr*, karena ketika para sahabat kesulitan memahami kandungan hukum suatu ayat mereka akan bertanya langsung kepada Nabi Saw, kemudian Rasulullah menjawab pertanyaan

⁴¹ Imam Musbikin, *Mutiara al-Qur'an*, 44.

⁴² *Ibid.*, 45.

⁴³ Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, (Bandung: Tafakur, 2009), 200-201.

para sahabat dengan tafsir *bi al-ma'thūr* dan juga dengan tafsir *fiqh*. Setelah Rasulullah wafat para sahabat senantiasa berijtihad dalam mencari keputusan hukum dari al-Qur'an. Kemudian hasil dari ijtihad-ijtihad tersebut memunculkan berbagai *madzhab fiqh*.

Ketika *madzhab-madzhab fiqh* terutama *madzhab* empat muncul, munculah banyak persoalan-persoalan baru yang dihadapi. Persoalan ini belum dibahas oleh para ulama terdahulu. Maka kemudian para ulama masa kini melakukan pemecahan terhadap persoalan tersebut dengan mengambil kesimpulan dengan merujuk kepada al-Qur'an dan as-Sunnah, serta sumber-sumber hukum lainnya.

Kitab tafsir *fiqh* ini banyak ditemukan dalam kitab-kitab fiqh karya imam-imam *madzhab*. Dari kalangan Mu'tazilah lahir kitab tafsir yang fanatik terhadap madzhabnya, yaitu *al-Kashshaf* karya al-Zamakhshari, dari kalangan Ḥanafiyah lahir kitab Tafsir *Rūh al-Ma'ānī* karya al-Alūsī dan kitab tafsir *An-Nasafy* dari kalangan Malikiyyah lahir kitab *Tafsīr al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* karya al-Qurṭubi, dan dari kalangan Syafi'iyah lahir kitab tafsir *al-Kabīr (Mafātīh al-Ghaib)* karya al-Fakh al-Dīn al-Rāzī.⁴⁴

b. Corak *al-Falsafī* (Teologi)

⁴⁴ Imam Musbikin, *Mutiara al-Qur'an.*, 45-46.

Corak tafsir *falsafī* adalah penafsiran ayat-ayat al-Qur'an dengan menggunakan teori-teori filsafat. Corak tafsir ini muncul akibat penerjemahan buku filsafat pada masa Abasiyyah, seperti karya Aristoteles dan juga Plato yang mempengaruhi pemikir Muslim. Juga karena masuknya agama lain ke dalam Islam yang membawa kepercayaan lama mereka. Corak ini muncul sebagai akibat dari kemajuan dalam bidang ilmu pengetahuan dan kebudayaan.

Dalamanggapi buku-buku filsafat, para ulama terbagi menjadi dua kelompok yaitu yang menerima dan yang menolak. Kelompok yang menolak beranggapa ilmu-ilmu yang bersumber dari buku-buku filsafat sebagiannya bertentangan dengan agama. Dengan alasan tersebut mereka berusaha membatalkan argumen yang digunakan di dalamnya. Di antara ulama yang gigih menolak para filosof adalah al-Imām Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī yang mengarang kitab *al-Ishārāt* dan kitab-kitab lain untuk menolak paham-paham mereka. Tokoh lainnya adalah Imam Fakhr al-Dīn al-Rāzī, yang menulis sebuah kitab tafsir dengan judul *Mafātīḥ al-Ghaib*.

Adapun kelompok yang menerima filsafat bahkan mengaguminya, menurut mereka selama filsafat tidak bertentangan dengan agama Islam, maka tidak ada larangan untuk menerimanya. Mereka berusaha untuk memadukan antara filsafat

dengan agama serta menghilangkan pertentangan yang terjadi diantara mereka. Adapun ulama yang membela pemikiran filsafat adalah Ibn Rusyd yang menulis pembelaannya terhadap filsafat dalam bukunya *at-Taḥāfut at-Taḥafūt*, sebagai sanggahan terhadap karya al-Imām al-Ghazālī yang berjudul *Taḥāfut al-falāsifah*.⁴⁵

c. Corak Tafsir 'Ilmi

Tafsir 'Ilmi adalah corak penafsiran yang menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an yang berhubungan dengan ilmu pengetahuan. Ayat-ayat yang akan ditafsirkan adalah ayat-ayat *kauniyyah*, sedangkan menurut Fārid Abd al-Raḥmān definisi tafsir 'ilmi mengehendaki pada yang *jamāi'* (global) dan *ma'ānī* (mengandung beberapa makna) adalah usaha keras para mufasir untuk mengungkapkan hubungan ayat-ayat *kauniyyah* di dalam al-Qur'an dengan penemuan ilmiah yang bertujuan memperlihatkan kemukjizatan al-Qur'an.⁴⁶

Corak ini muncul akibat dari kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi. Oleh karena itu muncul usaha-usaha penafsiran al-Qur'an yang sejalan dengan perkembangan ilmu pengetahuan. Selain itu, al-Qur'an juga dianggap sebagai pendorong berkembangnya ilmu pengetahuan tersebut. Al-

⁴⁵ *Ibid.*, 46-47.

⁴⁶ *Ibid.*, 47.

Qur'an mendorong umat Islam untuk melepaskan akal dari belenggu keraguan, belenggu berfikir, dengan cara mengamati fenomena alam.⁴⁷

Penafsiran ini telah dimulai sejak zaman Bani Abbasiyyah al-Dhahabiyah yang sebagian ulamanya melakukan upaya-upaya untuk mengkompromikan ajaran-ajaran Islam dengan *thaqafah* (kebudayaan) asing yang diterjemahan, serta sains murni yang ditemukan di tengah-tengah kaum muslimin. Al-Ghazālī adalah tokoh yang paling gigih dalam mendukung tentang ide-ide tafsir ini. Dalam kitabnya *Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn* dan *Jawāhīr al-Qur'ān*, beliau menyatakan bahwa segala macam ilmu pengetahuan, baik yang terdahulu maupun yang kemudian, baik yang telah diketahui atau belum, ini semua bersumber dari al-Qur'an.

Adapun ulama yang menolak tafsir ini, mereka menilai bahwa tafsir ini telah melangkah begitu jauh sehingga ayat-ayat al-Qur'an harus dihadapkan dengan teori-teori tidak benar selama berpuluh-puluh tahun. Mereka beranggapan bahwa al-Qur'an bukanlah berbicara kepada manusia tentang problematika kronologi dan kebenaran-kebenaran ilmiah, akan tetapi al-Qur'an semata-mata merupakan kitab petunjuk yang

⁴⁷ Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, (Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 128.

diturunkan Allah untuk kebahagiaan manusia. Maka dari itu, al-Qur'an harus dijauhkan dari pemikiran-pemikiran yang mengada-ada dan tidak boleh medudukkannya kepada teori-teori dan penemuan-penemuan ilmiah. Salah seorang ulama yang menolak corak tafsir ini adalah Maḥmūd Shaḷḷūṭ.

Adapun kitab-kitab yang bercorak tafsir '*Ilmi* adalah *al-Islām Yataḥaddād* karangan Wāḥid al-Dīn Khān, *al-Islām fī A'sr al-'Ilmi* karangan Muḥammad Aḥmad al-Ghamrawī, *al-Ghidā' wa ad-Dawā'* karangan Jamāl al-Dīn al-Fahādī, dan *al-Qur'ān fī al-'ilmi al-Ḥadīth* karangan Abd al-Razaq, Tafsir Tim Kemenag, dan Tafsir Tantawi Jauhari.⁴⁸

d. Corak Tafsir *Adābi al-Ijtīmā'ī* (Sosial Kemasyarakatan)

Al-Adābi al-Ijtīmā'ī terdiri dari dua kosa kata, yaitu *Al-Adābi* dan *al-Ijtīmā'ī*. Corak tafsir yang memadukan filologi dan sastra (*tafsīr adābi*), dan corak tafsir kemasyarakatan (*Ijtīmā'ī*). Kata *al-Adābi* dilihat dari bentuknya termasuk Masdar dari kata kerja *aduba* yang berarti sopan santun, tata krama, dan sastra. Secara leksikal, kata tersebut bermakna norma-norma yang dijadikan pegangan bagi seseorang dalam bertingkah laku dalam kehidupannya dan dalam mengungkapkan karya seninya. Sedangkan kata *al-ijtimā'ī* bermakna banyak bergaul dengan masyarakat atau bisa diterjemahkan dengan

⁴⁸ Imam Musbikin, *Mutiara al-Qur'an.*, 48-49.

kemasyarakatan/sosial. Jadi secara etimologis tafsir *al-Adābi al-Ijtimā'ī* adalah tafsir yang berorientasi pada sosial-kemasyarakatan, atau bisa disebut dengan sosio-kultural.⁴⁹

Menurut Quraish Shihab corak tafsir *al-Adābi al-Ijtimā'ī* adalah corak tafsir yang menjelaskan petunjuk-petunjuk ayat al-Qur'an yang berkaitan langsung dengan masyarakat, serta usaha-usaha untuk menanggulangi penyakit-penyakit masyarakat atau masalah-masalah mereka berdasarkan petunjuk-petunjuk ayat, dengan mengemukakan petunjuk tersebut dalam Bahasa yang mudah dimengerti tetapi enak didengar.⁵⁰

Dalam tafsir ini, mufassir tidak terjebak ke dalam suatu penafsiran yang berbelit-belit. Dia tidak lepas memberikan perhatian khusus pada segi *nahwu*, bahasa, istilah-istilah dalam *balaghah* dan perbedaan-perbedaan madzhab. Kemudian dalam tafsir ini, mufassir tidak membeberkan berbagai segi yang justru dengan segi-segi itu menjauhkan pembaca dari inti al-Qur'an, sasaran dan tujuan akhirnya. Tafsir ini muncul sebagai akibat dari ketidakpuasan para Mufassir yang memandang bahwa selama ini penafsiran al-Qur'an hanya didominasi oleh tafsir yang berorientasi pada nahwu, bahasa, dan perbedaan madzhab,

⁴⁹ M. Karman Supiana, *Ulumul Qur'an* (Bandung: Pustaka Islamika, 2002), 316-317.

⁵⁰ Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2007), 108.

baik dalam bidang ilmu kalam, fiqh, ushul fiqih, sufi, dan lain sebagainya.

Di antara penggagas corak tafsir jenis ini adalah Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha dalam karyanya *al-Manār*, *Tafsīr al-Qur'ān* karya Syaikh Aḥmad al-Marāghī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* karya Syaikh Muhammad Syaltut, dan *Tafsīr al-Wāḍiḥ* karya Muhammad Mahmud Hijazy.⁵¹

e. Corak Tafsir *Lughāwī* (Bahasa)

Corak *lughāwī* adalah penafsiran yang dilakukan dengan kecenderungan atau pendekatan melalui analisis kebahasaan. Tafsir jenis ini biasanya banyak diwarnai dengan kupasan kata per kata (*mufradat*), sampai pada kajian terkait gramatika (ilmu alat), seperti tinjauan nahwu aspek *nahwu*, *ṣaraf*, kemudian dilanjutkan dengan qira'at. Tak jarang para mufassir juga mencantumkan bait-bait syair sebagai landasan dan acuan.⁵²

Corak Tafsir Sastra timbul akibat banyak orang non-Arab yang memeluk agama Islam serta akibat dari kelemahan-kelemahan orang Arab sendiri di bidang ini. corak tafsir ini pada masa klasik diwakili oleh al-Zamakhshari dengan tafsirnya *al-Kashshāf* dan pada masa sekarang diwakili 'Āisyah 'Abd al-Raḥmān binti al-Shāṭi'.⁵³

⁵¹ Imam Musbikin, *Mutiara al-Qur'an.*, 49-50.

⁵² Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, (Jogjakarta: Pustaka pelajar, 2008), 87-89.

⁵³ Imam Musbikin, *Mutiara al-Qur'an.*, 50.

f. Tafsir Taṣawwuf

Corak *Taṣawwuf Ṣūfī* sering disebut pula dengan istilah *tafsīr Ishārī* adalah penafsiran yang dilakukan oleh para sufi yang pada umumnya dikuasai oleh ungkapan mistik. Ungkapan tersebut tidak dapat difahami kecuali oleh orang-orang sufi yang mencari diri untuk menghayati pelajaran tasawuf. Ṣubḥi Ṣālīh mendefinisikan pengertian tafsir ini dengan tafsir yang menta'wilkan ayat tidak menurut *zāhirnya* dan yang tersembunyi. Corak ini timbul akibat lahirnya gerakan-gerakan sufi sebagai reaksi kecenderungan terhadap materi atau sebagai kompensasi terhadap kelemahan yang dirasakan.⁵⁴

Di samping itu, juga karena berkembangnya era penerjemahan karya-karya filsafat Yunani di dunia Islam, yang mana memunculkan tafsir-tafsir sufi falsafi. Antara lain adalah *Tafsīr al-Qur'ān* karya Saḥal ibn Abdillāh al-Tustāri. Tafsir ini dinilai oleh sebagian orang tidak memuaskan karena tidak lebih jauh dari 200 halaman dan tidak lengkap mengapresiasi al-Qur'an 30 juz.⁵⁵

4. Metode Tafsir

⁵⁴ *Ibid.*, 50-51

⁵⁵ Quraish Syihab, *Membumikan Al-Qur'an* (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2007), 108.

Untuk menghasilkan suatu produk penafsiran yang dapat dipertanggung jawabkan, seorang mufasir harus menggunakan metode yang memadai. Dalam sejarah perkembangan tafsir banyak berkembang metode penafsiran yang digunakan oleh mufasir untuk menafsirkan al-Qur'an. Adapun metode tafsir tersebut, sebagaimana diungkapkan oleh Al-Farmawy yaitu metode *tahfīfī*, *ijmāli*, *muqaran*, dan *maudū'i*.⁵⁶

a. Metode *Tahfīfī*

Metode *tahfīfī* (analitis), dimana Baqir Shadr menyebutkannya dengan metode *tajzi'iy*, yaitu suatu metode penafsiran dimana mufasirnya berusaha menjelaskan kandungan ayat-ayat Al-Qur'an dari berbagai seginya dengan memperhatikan runtutan ayat-ayat dan surat-surat al-Qur'an sebagaimana tercantum dalam *muṣhāf 'uthmāniy* dengan menafsirkan ayat demi ayat kemudian surat dari awal surat al-Fātihah sampai akhir surat an-Nās.⁵⁷

Muhammad Baqir mengatakan bahwa metode *tahfīfī* adalah pendekatan dimana mufassir membahas al-Qur'an ayat demi ayat, sesuai dengan urutan ayat yang tersusun dalam al-Qur'an. Dengan pendekatan ini mufassir mengikuti al-Qur'an dengan menjelaskan sedikit demi sedikit secara rinci, menggunakan berbagai sarana yang diyakini efektif untuk menafsirkan al-Qur'an seperti penggunaan arti leksikal, penggunaan hadis, ataupun menggunakan ayat-ayat

⁵⁶ Rosihon Anwar, *Ilmu Tafsir*, (Bandung: Pustaka Setia, 2002), 159.

⁵⁷ Imam Musbikin, *Mutiara Al-Qur'an*, (Madiun: Jaya Star Nine, 2014), 33.

yang dipandang mempunyai kesamaan kata atau pun istilah dengan ayat-ayat yang sedang menjadi kajian utama.⁵⁸

Seorang mufassir yang menerapkan metode ini biasanya menguraikan makna yang dikandung oleh al-Qur'an, ayat demi ayat, surat demi surat sesuai urutan mushaf. Juga menguraikan arti kosakata, *asbāb al-nuzūl*, *munāsabah*, dan pendapat-pendapat yang telah disampaikan mengenai tafsiran ayat-ayat tersebut baik dari Nabi, sahabat, maupun tabi'in, dan tokoh tafsir lainnya.⁵⁹

Perlu dicatat yang menjadi ciri dalam metode ini bukanlah menafsirkan al-Qur'an dari awal mushaf sampai akhirnya, melainkan terletak pada pola dari pembahasan dan analisisnya. Artinya, selama pembahasan tidak mengikuti pola perbandingan, atau tipikal, ataupun juga global, maka penafsiran tersebut dapat digolongkan ke dalam tafsir *tahfīlī* sekalipun uraian-nya tidak mencakup keseluruhan mushaf mulai dari surat al-Fātiḥah sampai surat an-Nās.⁶⁰

b. Metode *Ijmāli*

Metode *ijmāli* (global) adalah suatu metode tafsir yang menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan cara mengemukakan makna global suatu ayat al-Qur'an. Sistematika uraian metode ini, penafsir membahas ayat demi ayat sesuai dengan susunan mushaf

⁵⁸ *Ibid.*, 33.

⁵⁹ Nasruddin Baidan, *Metode Penafsiran al-Qur'an*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 68.

⁶⁰ Imam Musbikin, *Mutiara al-Qur'an*, 34.

kemudian mengemukakan makna global yang dimaksud oleh ayat tersebut. Makna yang diungkapkan biasanya diletakkan di dalam rangkaian ayat-ayat atau mengikuti pola yang diakui oleh jumhur ulama, dan mudah dipahami oleh semua orang.⁶¹ Di samping itu, penyajiannya diupayakan tidak terlalu jauh dari *uslub* (gaya) bahasa al-Qur'an, sehingga pendengar dan pembaca seakan-akan masih tetap mendengar al-Qur'an, padahal yang didengarnya itu adalah tafsirnya.⁶² Selain menggunakan ungkapan-ungkapan yang diambil dari al-Qur'an metode ini juga menyertakan *asbāb al-nuzūl*, hadis Nabi dan *athar* orang-orang shalih terdahulu.⁶³

Kitab tafsir yang menggunakan metode ini di antaranya adalah Kitab *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* karya Muhammad Farid Wajdi, *al-Tafsīr al-Wasīf* terbitan Majma' al-Buhuts al-Islamiyyat, serta *al-Tafsīr al-Wajīz* karya Wahbah az-Zuhaili.⁶⁴

c. Metode *Muqaran*

Metode *muqaran* (perbandingan) adalah metode penafsiran dengan membandingkan teks ayat-ayat al-Qur'an yang memiliki persamaan atau kemiripan redaksi dalam dua kasus atau lebih atau memiliki redaksi yang berbeda bagi satu kasus yang sama; membandingkan ayat al-Qur'an dengan hadis yang pada lahirnya terlihat bertentangan; membandingkan berbagai pendapat ulama

⁶¹ *Ibid.*, 35.

⁶² Nasrudin Baidan, *Metode Penafsiran al-Qur'an.*, 67

⁶³ Imam Musbikin, *Mutiara al-Qur'an.*, 35.

⁶⁴ *Ibid.*

tafsir dalam menafsirkan al-Qur'an. ringkasnya, objek bahasan dalam tafsir metode ini ada tiga, yakni perbandingan ayat dengan ayat, ayat dengan hadis, dan pendapat penafsir ulama menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an.⁶⁵

Perbandingan adalah ciri utama bagi metode *muqaran*. Dalam menerapkan metode ini seorang mufassir harus meninjau berbagai pendapat para ulama tafsir. Oleh sebab itu, jika suatu penafsiran dilakukan tanpa membandingkan berbagai pendapat yang dikemukakan oleh para ahli tafsir, maka pola semacam itu tidak dapat disebut metode komparatif (*muqaran*).⁶⁶

Karya tafsir yang menerapkan metode ini diantaranya, *Durrat al-Tanzil wa Ghurra al-Ta'wil* karya al-Khaṭīb al-Iskāfī, *al-Burhān fī Taujīh Mutashadbit al-Qur'ān* karya Muhammad ibn Hamzah.

d. Metode *Mauḍū'i*

Metode *Mauḍū'i* (tematik) adalah menafsirkan al-Qur'an 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 *asbāb al-nuzūl*, kosakata dan sebagainya. Semua dijelaskan dengan rinci dan tuntas, serta didukung oleh dalil-dalil atau fakta-fakta yang

⁶⁵ *Ibid.*, 36.

⁶⁶ Nasruddin Baidan, *Metode Penafsiran al-Qur'an.*, 63.

dipertanggungjawabkan secara ilmiah, baik argumen itu berasal dari al-Qur'an, hadis, maupun pemikiran rasional.⁶⁷

Metode ini mempunyai dua bentuk. *Pertama*, menghimpun ayat al-Qur'an yang mempunyai kesamaan arah dan tema, kemudian dianalisis dan ditarik kesimpulan. Biasanya metode ini diletakkan dibawah bahasan tertentu. Contohnya *al-Mar'ah fī al-Qur'ān* karya Maḥmūd 'Abbās al-'Aqqad.

Kedua, membahas satu surat al-Qur'an dengan menghubungkan maksud antar ayat serta pengertiannya secara menyeluruh. Dengan metode ini ayat tampil dalam bentuk yang utuh. Contohnya, *al-Tafsīr al-Wādiḥ* karya Muḥammad Maḥmūd al-Hijā'ī.

Mengenai bentuk pertama dari tafsir *maudū'i* al-Farmawi menjelaskan secara rinci langkah-langkah metodenya sebagai berikut: (a). Menetapkan masalah (tema, konsep atau topik) yang akan dibahas; (b). Menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah tersebut; (c). Menyusun kronologi ayat sesuai dengan masa turunnya disertai pengetahuan tentang *asbāb an-nuzūl*-nya; (d). Memahami korelasi atau munasabah ayat-ayat tersebut dalam suratnya masing-masing; (e). Menyusun pembahasan dalam kerangka yang sistematis, sempurna dan utuh; (f). Melengkapi

⁶⁷ Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), 151.

pembahasan dengan hadis-hadis yang relevan dengan pokok bahasan; (g). Mempelajari ayat-ayat tersebut secara keseluruhan dengan jalan menghimpun ayat-ayat-nya yang mempunyai pengertian sama, mengkompromikan antara yang *'ām* dan yang *khāṣ*, yang *muṭlaq* dan *muqayyad* atau ayat-ayat yang tampak bertentangan (kontradiktif), sehingga semuanya bertemu dalam satu suara, tanpa perbedaan.

Adapun untuk model yang kedua, Mustafa Muslim merinci langkah-langkah metodisnya sebagai berikut: (a). Membuat rumusan pendahuluan yang memuat pengetahuan mengenai masalah-masalah yang berkaitan dengan surat yang hendak dibahas, seperti pengetahuan *asbāb an-nuzūl* dan kronologi turunnya surat seperti makkiyah awal, pertengahan dan akhir, Madinah awal dan akhir serta penjelasan dari hadis-hadis sahih tentang penamaan surat atau sebagian kekhususan dan keistimewaannya.

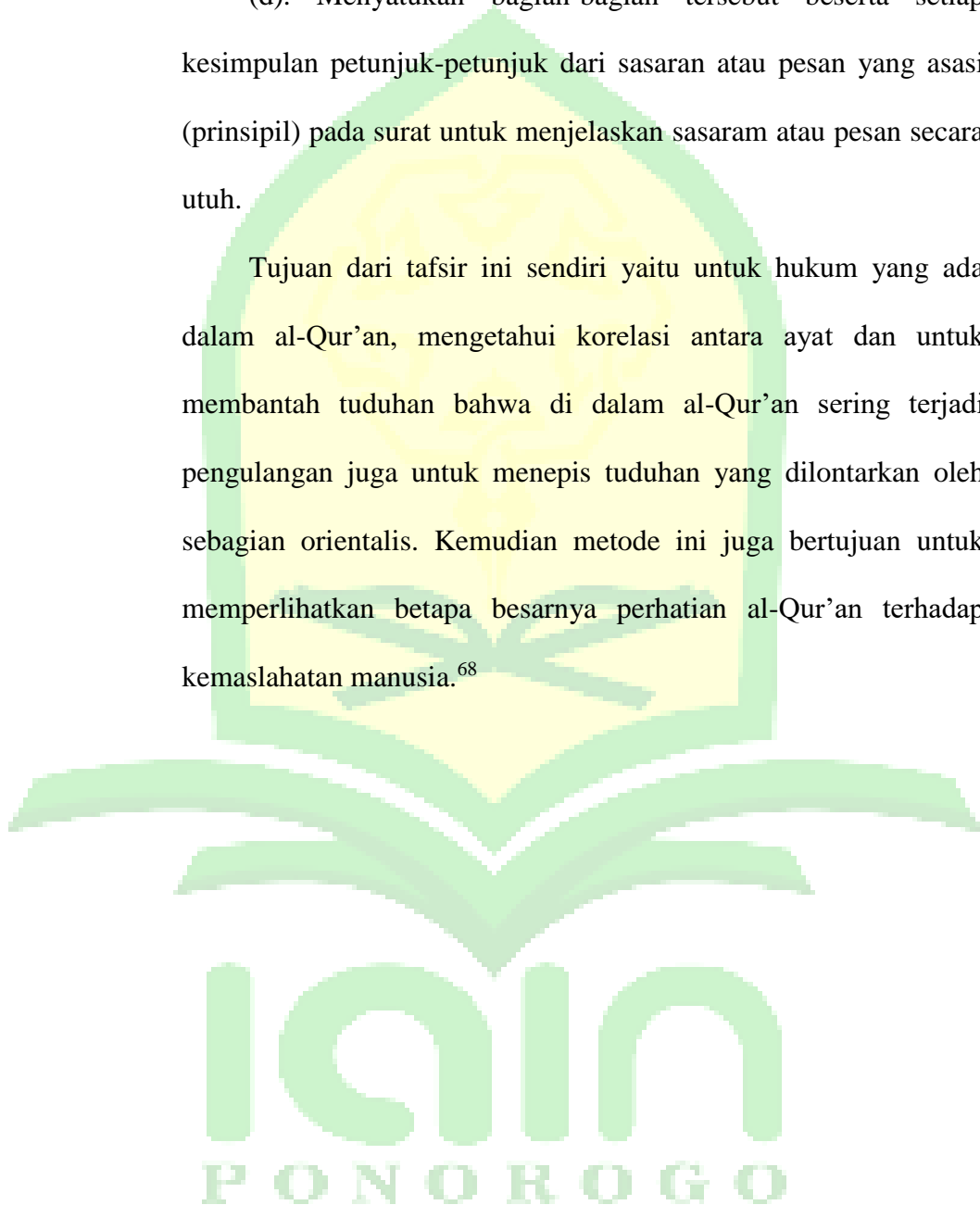
(b). Berusaha menemukan sasaran atau pesan asasi (prinsipil) dari surat yang dibahas serta perdebatan yang berkembang disepertarnya, baik yang berkenaan dengan penamaan surat, tema (topik) yang muncul dari pemahaman surat maupun dari kronologi turunnya.

(c). Mengklasifikasikan surat terutama surat yang panjang pada beberapa penggal atau bagian berdasarkan pembicaraan pesan

atau sasaran ayat beserta kesimpulan petunjuk al-Qur'an dan menjelaskan munasabah atau korelasinya.

(d). Menyatukan bagian-bagian tersebut beserta setiap kesimpulan petunjuk-petunjuk dari sasaran atau pesan yang asasi (prinsipil) pada surat untuk menjelaskan sasaram atau pesan secara utuh.

Tujuan dari tafsir ini sendiri yaitu untuk hukum yang ada dalam al-Qur'an, mengetahui korelasi antara ayat dan untuk membantah tuduhan bahwa di dalam al-Qur'an sering terjadi pengulangan juga untuk menepis tuduhan yang dilontarkan oleh sebagian orientalis. Kemudian metode ini juga bertujuan untuk memperlihatkan betapa besarnya perhatian al-Qur'an terhadap kemaslahatan manusia.⁶⁸



⁶⁸ Imam Musbikin, *Mutiara al-Qur'an.*, 37-39.

BAB III

METODOLOGI TAFSIR KITAB *AT-TAFSĪR WA AL-BAYĀN LI AHKĀM AL-QUR'ĀN* KARYA 'ABD AL-'AZĪZ IBN MARZŪQ AL-ṬARĪFĪ

A. Tentang 'Abd al-'Aziz ibn Marzūq al-Ṭarīfī

1. Biografi 'Abd al-'Aziz ibn Marzūq al-Ṭarīfī

Syaikh 'Abd al-'Aziz ibn Marzūq al-Ṭarīfī, atau lebih dikenal dengan Abu 'Umar atau Abu Yusuf ini, lahir di Kuwait pada 7 Dzulhijah 1396 H atau bertepatan dengan 29 November 1976. Ketika masih kecil, ia pindah antara Kuwait dan Mosul di Irak dan Mesir, sebelum akhirnya menetap di ibukota Saudi, Riyadh. Dia merupakan lulusan Fakultas Syariah Universitas Muhammad ibn Suud, Riyadh. Dia juga pernah aktif sebagai peneliti resmi di Kementerian Urusan Islam, Wakaf, Dakwah dan Bimbingan Kerajaan Arab Saudi.¹

Al-Ṭarīfī adalah seorang ulama Sunni yang diakui pengetahuannya dalam hadis dan fiqih. Dia dikenal karena kemampuannya dalam mengingat hadis dari koleksi hadis utama.² Kecintaannya dengan ilmu dan dakwah telah tertanam sejak ia masih kecil. Dia mulai menghafal matan ilmiah pada usia 13 tahun. Di

¹ Munaji Habibullah, *Syaikh Abdul 'Aziz At-Tharifi, Sosok 'Alim Rabbani Yang Berakhir di Balik Jeruji Besi*, dalam <https://safinah.id/288-syaikh-abdul-aziz-at-tharifi-sosok-alim-rabbani-yang-berakhir-di-balik-jeruji-besi/> di akses 12 juli 2021 pukul 11.00

²https://en-m-wikipedia-org.translate.google/wiki/Abdulaziz_al-Tarefe?x_tr_sl=en di akses pada tanggal 10 September 2021 puku 15.00 WIB.

antaranya yaitu matan *Uṣūl al-Thalathah, Kashfu Shubhāt*, Kitab *Tauhīd*, dan *Fādul Islām* karya Syaikh Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb, *Bulūgh al-Marām* Ibn Ḥajar, dan juga ratusan bait syair.³

Dia juga senang mempelajari ide-ide kontemporer seperti sekularisme, liberalisme, kapitalisme, sosialisme, komunisme dan arus yang berafiliasi dengan Islam, dan menulis surat di dalamnya berjudul “Kebebasan antara Pikiran dan Ketidakpercayaan”, tetapi dia tidak diizinkan untuk mempublikasikannya. Dia juga senang membaca kitab-kitab sastra, seperti bunga sastra, maqamat, dan kitab-kitab al-Jahiz pada khususnya. Dia juga membaca buku-buku filsuf awal, seperti buku-buku al-Farabi dan lain sebagainya.

Al-Ṭarīfī merupakan salah satu sosok ulama yang berani memegang teguh prinsip kebenaran dan berani menyuarakannya tanpa takut akan konsekuensi yang akan diterima. Dalam periode terakhir, ia telah menerbitkan sejumlah besar tweet di halaman pribadinya di Twitter, mengkritik rezim penguasa dan metode mereka dalam berurusan dengan negara-negara kafir. Pada hari Sabtu, 23 April 2016 beliau ditangkap oleh keamanan Arab Saudi di rumahnya, Riyadh. Diduga penangkapan terhadap Al-Ṭarīfī disebabkan oleh kritiknya terhadap penguasa di akun sosial

³ El-Ashim, *Syaikh Abdul Aziz Ath-Tharifi, Ulama Hadits dengan Segudang Karya*, dalam <https://m.kiblat.net/2016/04/30/syaikh-abdul-aziz-ath-tharifi-ulama-hadits-dengan-segudang-karya/> diakses pada tanggal 12 Juli 2021 pukul 12.00 wib.

media. Meskipun tidak spesifik penguasa negara mana yang dimaksud.

Adapun *Tweet* terakhir yang dipublikasikan oleh al-Ṭarīfi melalui akunnya, mengatakan:

يظن بعض الحكام أن تنازل عن بعض دينه إرضاء للكفار
سيوقف ضغوطهم وكلما نزل درجة دفعه أخرى الثبات واحد
والضغط واحد فغايتهم "حتى ملتهم"

*"Sebagian penguasa agama berpikir bahwa melepaskan sebagian besar (ajaran) agama untuk memuaskan orang-orang kafir akan menghentikan tekanan mereka. Ketika turun derajat, orang-orang kafir akan mendorongnya lagi, menstabilkan dalam satu urusan dan mendesak pada urusan lainnya, (sampai mengikuti agama mereka)."*⁴

2. Setting Historis Al-Ṭarīfi

Al-Ṭarīfi tinggal di Arab Saudi, sebuah negara dengan bentuk pemerintahan monarki absolut, dimana raja memegang otoritas tertinggi, dan kekuasaannya turun temurun. Arab Saudi merupakan sebuah negara yang menjadikan al-Qur'an dan Sunnah sebagai konstitusi negara. Tidak ada partai politik atau pemilihan nasional yang diizinkan.

Al-Ṭarīfi hidup di negara yang pemerintahnya menghadapi oposisi politik dari empat sumber, yaitu aktivisme Islam Sunni, kritikus liberal, minoritas syiah, dan lawan partikularistik suku dan regionalis yang sudah lama ada. Dari jumlah tersebut, para aktivis

⁴ *Ibid.*

minoritas telah menjadi ancaman paling menonjol bagi pemerintah dan dalam beberapa tahun terakhir telah melakukan sejumlah insiden kekerasan di negara ini.

Dari segi sosialnya, al-Ṭarīfi hidup dengan masyarakat yang mayoritas menganut madzhab Hanbali, yang mana madzhab ini mengalami reformasi selama gerakan Wahabi. Hal ini juga dipengaruhi oleh kekuasaan pemerintah Saudi yang memberikan peran langsung kepada ulama (badan pemuka agama Islam dan ahli hukum) dalam pemerintahan. Ulama secara historis dipimpin oleh Al-Sheikh, keluarga agama terkemuka di negara itu. Al-Sheikh adalah keturunan Muḥammad ibn Abd al-Wahhāb, pendiri Wahabi dari bentuk Islam Sunni abad ke 18 yang saat ini dominan di Arab Saudi. Sebagai dua keluarga yang dominan di Arab Saudi, mereka membentuk “pakta dukungan timbal balik” dan pengaturan kekuasaan hampir 300 tahun lalu. Pakta tersebut masih berlaku hingga saat ini, didasarkan pada Al-Saud mempertahankan otoritas Al-Sheikh dalam masalah agama dan penyebaran doktrin Wahabi.⁵

Dari segi pemikiran al-Ṭarīfi banyak dipengaruhi oleh Ibn Taimiyyah, Ibn al-Qayyīm, Muhammad ibn ‘Abd al-Wahhāb, ‘Abd al-‘Azīz ibn Bāz, Muhammad ibn al-‘Uthaimin, dan Abdurrahman al-Barrak.

3. Karya-karya Al-Ṭarīfi

⁵ *Ibid.*

Selain dikenal sebagai pencari ilmu yang gigih, beliau dikenal juga sebagai penulis dan da'i super aktif baik di dunia nyata maupun maya. Beberapa buah karya yang telah diterbitkan dan dipublikasikan:⁶

- 1) *Al-Fasl Baina al-Nafsi wa al-'Aqli*
- 2) *Al-Maghribiyyah fī Syarḥi al-'Aqīdah al-Qairawaniyyah*
- 3) *Al-Khurasaniyyah fī Syarḥi 'Aqīdah al-Raziyyīn*
- 4) *Tauḥīd al-Kalimah 'Alā Kalimat-Tauḥīd*
- 5) *Al-I'lam bi Tauḥidihi Nawāqī al-Islām*
- 6) *At-Tafsīr wa al-Bayān li Aḥkām al-Qur'ān*
- 7) *Zawāid Sunan Abī Dawud 'alā aṣ-Ṣahibain wa al-kalām 'Alā 'Ilāl Ba'di Ḥadīsihi*
- 8) *Al-Hijāb fī al-Syar'i wa al-Fiṭrati Baina al-Dalīl wa al-Qaul al-Dākhil*
- 9) *Sifātu al-Ṣalāt al-Nabi Ṣalallāhu 'Alaihi wa Sallam*
- 10) *Al-'Ulamā' wa al-Mithāq*

B. Seputar Kitab *Al-Tafsīr wa al-Bayān li Aḥkām al-Qur'ān*

1. Latar Belakang Penulisan Kitab

Dalam kitab tafsir tersebut, al-Ṭarīfī tidak menyebutkan secara spesifik latar belakang penulisan kitabnya. Dalam muqaddimah

⁶ Munaji Habibullah, *Syaikh Abdul 'Aziz At-Tharifi, Sosok 'Alim Rabbani Yang Berakhir di Balik Jeruji Besi*, dalam <https://safinah.id/288-syaikh-abdul-aziz-at-tharifi-sosok-alim-rabbani-yang-berakhir-di-balik-jeruji-besi/> di akses 12 juli 2021 pukul 11.00

penyusun kitab, disebutkan bahwa zaman sekarang kajian mengenai ayat ahkam semakin sedikit peminatnya. Sementara itu, banyak persoalan baru yang muncul, yang membutuhkan dalil al-Qur'an untuk menjawab persoalan tersebut.:

“Salah satu kemukjizatan al-Qur'an adalah shahih likulli zaman wa makan, dan setiap generasi. Di era sekarang, banyak orang tertarik dengan masalah hukum sunnah, tetapi sedikit sekali orang yang tertarik dengan tafsir ayat hukum yang ada di dalam al-Qur'an. Merupakan suatu kebutuhan pembicaraan mengenai hukum al-Qur'an dan pengambilan hukum dari suatu ayat al-Qur'an mengenai masalah fiqih, dan hukum-hukum lainnya. Apalagi pada zaman sekarang, banyak hal-hal baru yang bermunculan, tentunya hal itu membutuhkan penjelasan dalil al-Qur'an, juga mengambil hujjah yang ada dalam sunnah dan athar.”⁷

Al-Ṭarīfī juga menyebutkan bahwa nikmat yang paling agung yang diberikan oleh Allah SWT kepada manusia adalah yaitu nikmat hidayah, karena inilah yang membedakan antara manusia dengan hewan. Hal ini nampak dari pernyataan beliau:

“Sesungguhnya nikmat hidayah untuk bisa mengetahui tentang Tuhan, perintah dan larangan-Nya, serta kepatuhan kepada-Nya merupakan karunia yang paling besar. Karena tidak ada suatu ciri yang membedakan antara manusia dan hewan kecuali dengan nikmat tersebut.”⁸

Al-Ṭarīfī juga mengatakan bahwa sesuatu yang utama yang wajib diketahui dari al-Qur'an adalah mengetahui perintah, larangan dan hukum-hukum Allah. Lebih lanjut, beliau berkata orang yang mengetahui hukum di dalam al-Qur'an dan memikirkan tentang hukum

⁷ ‘Abd al-‘Azīz ibn Marzūq al-Ṭarīfī, *Al-Tafsīr wa al-Bayān li Ahkām al-Qur’ān*, (Ar-Riyadh: Maktabah al-Minhāj, 1438 H, Jilid 1), 7.

⁸ *Ibid.*, 9.

dari perkara yang samar, juga memikirkan betapa agung kebaikan yang terkandung di dalamnya, serta luhurnya tujuan darinya, maka orang tersebut akan menemukan iman di dalam hatinya. Orang itu akan merasa aman dan tunduk, mengagungkan Allah dengan sesuatu yang ditemukan dalam ayat-ayat kauniyyah musyahadah.⁹

Dari sini dapat disimpulkan bahwa latar belakang penulisan kitab *al-Tafsīr wa al-Bayān li Aḥkām al-Qur’ān* adalah untuk memenuhi kebutuhan umat terhadap pemahaman al-Qur’an, karena zaman sekarang muncul persoalan-persoalan baru yang membutuhkan dalil dari al-Qur’an. Al-Qur’an diturunkan sebagai petunjuk dan pedoman hidup, petunjuk kepada jalan yang lurus, yang tidak goyah oleh berbagai keinginan/nafsu manusia, dan akan selalu *ṣālih li kulli zamān wa makān* sampai akhir zaman.

2. Ciri Fisik Kitab

Kitab *al-Tafsīr wa al-Bayān li Aḥkām al-Qur’ān* ini, menggunakan cover berwarna coklat pada setiap jilidnya dan menggunakan Bahasa Arab dalam penulisannya. Cover tersebut berisi nama kitab “*Al-Tafsīr wa al-Bayān li Aḥkām al-Qur’ān*”, *muallif* kitab yakni “Abd al-‘Azīz ibn Marzūq al-Ṭarīfi”, dan paling bawah menyebutkan jilid dan surat yang dibahas, misal “*al-mujallid al-awwāl: al-Baqarah*” serta penerbitnya “Maktabah Dār al-Minhāj, Riyadh”. Untuk bagian

⁹ *Ibid.*, 10.

dalamnya, kitab tersebut menggunakan kertas putih. Tebal halaman untuk masing-masing jilid 500 halaman lebih.

C. Metodologi Penafsiran Kitab *Al-Tafsīr wa al-Bayān li Ahkām al-Qur’ān*

1. Sumber Tafsir

Seperti yang dijelaskan pada bab sebelumnya, sumber-sumber tafsir yang disepakati ulama dan banyak dijadikan acuan dalam menafsirkan al-Qur’an ada tiga yakni wahyu (al-Qur’an dan Hadits), ra’yu (logika/akal), dan Israilliyat.¹⁰ Adapun al-Ṭarīfi dalam kitab tafsirnya menggunakan wahyu (al-Qur’an dan Sunnah) dan ra’yu (ijtihad) sebagai sumber dalam menafsirkan al-Qur’an

Contoh yang menunjukkan bahwa al-Ṭarīfi menggunakan sumber wahyu (al-Qur’an dan Hadis) dalam kitab tafsirnya, misalnya penafsiran QS. Al-Baqarah: 40:

يٰۤاَيُّهَاۤ اِسْرٰٓءِيْلَ اذْكُرُوْا نِعْمَتِيۡ الَّتِيۡۤ اَنْعَمْتُ عَلٰٓيْكُمْ وَاَوْفُوا۟ بِعَهْدِيۡۤ اَوْفِ
بِعَهْدِكُمْ وَاِيَّايَ فَارْهَبُوْا ؕ

Artinya: “Hai Bani Israil, ingatlah akan nikmat-Ku yang telah Aku anugerahkan kepadamu, dan penuhilah janjimu kepada-Ku, niscaya Aku penuhi janji-Ku kepadamu; dan hanya kepada-Ku lah kamu harus takut (tunduk)”.¹¹

¹⁰ Muhammad Zaini, “Sumber-Sumber Penafsiran al-Qur’an”, *Jurnal Substanta*, Vol. 14, No. 1 (April 2012), 30.

¹¹ Al-Qur’an dan terjemah.

Pada penafsiran QS. Al-Baqarah (2): 40, beliau menjelaskan bahwa Allah Swt memerintahkan kepada Bani Israil untuk menepati janji yang telah mereka sepakati dengan Allah Swt. Kata al-Ṭarīfi:

“Allah Swt memerintahkan Bani Israil untuk memenuhi perjanjian, dan tidak ada pemenuhan perjanjian kecuali yang telah dibuat perjanjian di antara mereka dan antara mereka dengan Allah dan Allah mengetahuinya.”¹²

Mengenai kata “perjanjian” kadang-kadang Allah menyebut dengan lafadz *mitsāq*, seperti pada QS. Al-Mā'idah (5): 12 dan 70, QS: al-Baqarah: 84; dan terkadang dengan lafadz *'ahdun*, seperti QS. Al-Baqarah: 40, dan QS. Al-Nahl: 91, Kata al-Ṭarīfi:

“Allah kadang-kadang menyebut mitsāq (perjanjian), dan kadang-kadang 'ahdun (perjanjian); seperti firman Allah: “Dan penuhilah janjimu kepada-Ku, niscaya Aku penuhi janji-Ku kepadamu”. Dan Dia berfirman: “Dan tepatilah perjanjian Allah ketika kamu berjanji”. (al-Nahl: 91) dan Dia berfirman: “Dan sesungguhnya Allah telah mengambil perjanjian (dari) Bani Israil, dan telah Kami angkat dari mereka dua belas pemimpin (al-Mā'idah: 12), dan Dia berkata: “Sesungguhnya Kami telah mengambil perjanjian dari Bani Israil, dan telah Kami utus kepada mereka rasul-rasul (al-Mā'idah: 70), dan Dia berkata: “Dan (ingatlah), ketika Kami mengambil janji dari kamu (yaitu): kamu tidak akan menumpahkan darahmu (membunuh orang) (al-Baqarah: 84)”

Kemudian al-Ṭarīfi menjelaskan tentang isi perjanjian tersebut. Adapun isi perjanjian mereka dengan Allah adalah seperti yang disebutkan oleh Syaikh al-Ṭarīfi dalam kitabnya:

“Pertama, menjaga dan melestarikan agama Allah Swt. Kedua, melaksanakan kewajiban mereka untuk menyampaikan, mengingatkan dan mengajarkan agama tersebut kepada orang lain. Ketiga, secara khusus beriman kepada Nabi Muhammad ketika telah melihat atau mendengar Nabi tersebut diutus oleh Allah SWT.

¹² ‘Abd al-‘Azīz Ibn Marzūq al-Ṭarīfi, *Al-Tafsīr wa al-Bayān li Ahkām al-Qur’ān*, (Ar-Riyadh: Maktabah Dār al-Minhāj, jilid 1, 1438 H), 43.

Adapun perjanjian mereka dengan Allah adalah masuknya mereka ke dalam surga dan ketetapan mereka di sana."¹³

Jadi, ketika mereka telah memenuhi janji-janji mereka, Allah pun akan memenuhi janji-Nya yaitu memasukkan mereka ke dalam surga pada hari qiyamat kelak. Hal ini sesuai dengan hadis-hadis yang diriwayatkan oleh para sahabat Nabi berikut ini:

"Abu Nu'aim meriwayatkan dalam kitab "Al-Hilyah", dari hadis Dāwud bin Mihran; Dia berkata: Saya mendengar Fudhail berkata tentang firman Allah (al-Baqarah (2): 40): "Dan penuhi janjimu, maka Aku akan memenuhi janji-Ku padamu". Dia berkata: "Penuhi apa yang Aku perintahkan kepadamu, maka Aku akan memenuhi apa yang Aku janjikan kepadamu".

*"Ayat ini juga ditafsiri oleh Nabi dalam Ṣāhih Bukhāri dan Muslīm, dari hadis Mu'adz, dia berkata: hak Tuhan atas hamba-Nya adalah mereka menyembah-Nya dan tidak menyekutukan-Nya, dan hak hamba atas Tuhan-Nya bahwa Dia tidak akan menghukum orang-orang yang tidak menyekutukan-Nya. Ini setara dengan apa yang dikatakan Allah dalam hadis Qudsi yang diriwayatkan oleh Imam Muslīm: Wahai hamba-hamba-Ku, Aku telah mengharamkan kedzaliman bagi diriku sendiri dan telah mengharamkannya di antara kamu. Dialah yang melarang dirinya sendiri, menetapkan dan mewajibkan."*¹⁴

Kemudian dijelaskan oleh al-Ṭarīfī bahwa yang dilakukan oleh kaum Bani Israil adalah mengingkari perjanjian tersebut, mereka membuat dan memutarbalikkan, serta menyembunyikan apa yang tidak dapat mereka ubah; seperti firman Allah dalam QS. al-Baqarah (2): 27

"(yaitu) orang-orang yang melanggar perjanjian Allah sesudah perjanjian itu teguh, dan memutuskan apa yang diperintahkan Allah

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, 44.

(kepada mereka) untuk menghubungkannya dan membuat kerusakan di muka bumi. Mereka itulah orang-orang yang rugi”.

Selain menggunakan sumber dari wahyu al-Ṭarīfī juga menggunakan sumber tafsir berupa *ra'yu*. Istilah *ra'yu* menurut Thamem Usama dekat maknanya dengan ijtihad (kebebasan 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'an¹⁵. Dalam kitab tersebut al-Ṭarīfī menggunakan analisis bahasa seperti dalam QS. Al-Baqarah (2): 30.

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا
 أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ
 بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ^{١٥}.

Artinya: “Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat: “Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi ini”. Mereka berkata: “Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?” Tuhan berfirman: “Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui.”¹⁶

¹⁵Thamem Ushama, *Metodologi Tafsir al-Qur'an Kajian Kritis, Objektif & Komprehensif*, terj. Hasan Basri & Amroeni, (Jakarta: Riora Cipta, 2000), 13-14.

¹⁶ Al-Qur'an dan terjemahan.

Al-Ṭarīfī mengatakan bahwa dalam ayat tersebut Allah mengabarkan kepada malaikat-Nya bahwasanya Dia akan menjadikan khalifah di bumi. Khalifah adalah orang yang akan memimpin/mengatur bumi, dan memimpin keturunannya dari generasi ke generasi.

Kemudian al-Ṭarīfī menjelaskan tentang hikmah dari penciptaan makhluk dan hikmah dari pengangkatan khalifah. Al-Ṭarīfī mengatakan bahwa Allah Swt menyebutkan ayat tentang penciptaan khalifah di bumi ini setelah ayat penciptaan langit dan bumi, dan meng'athafkannya dengan wawu, untuk menjelaskan rangkaian/urutan pekerjaan. Hal ini mengartikan bahwa sebuah ketetapan itu tidak hanya berakar pada fikiran namun dengan menunjukkan adanya proses yang saling berkaitan, dengan harapan dapat menambah ketakwaan dengan qana'ah.¹⁷

Lebih lanjut, disebutkan bahwa Allah Swt membuktikan kepada hamba-hamba-Nya bahwa makhluk-makhluk ini: matahari, bulan, benda-benda angkasa dan bumi, diciptakan untuk diatur manusia. Semua itu merupakan bentuk kehormatan bagi anak Adam. Barangsiapa menyembah selain Allah; pohon, batu, planet-planet, dan semua makhluk ciptaan-Nya, maka orang tersebut tidak mengetahui hikmah penciptaan, mereka bodoh secara intelektual, sesat dalam Syariah, dan syirik dalam hak Tuhan Yang Maha Esa.

¹⁷ *Ibid.*, 26.

Dari contoh di atas menunjukkan bahwa dalam kitab tafsirnya tersebut al-Ṭarīfī juga menggunakan *ra'yu* yakni analisis bahasa walaupun tidak sedominan sumber yang pertama yaitu wahyu berupa al-Qur'an dan hadis.

2. Bentuk Tafsir

Dilihat dari sumber tafsir yang digunakan al-Ṭarīfī, maka kitab *al-Tafsīr wa al-Bayān li Ahkām al-Qur'ān* dapat dikategorikan dalam tafsir *bi al-ma'thūr*. Hal ini didasarkan pada sumber tafsir yang digunakan dalam kitab tersebut yang lebih dominan menyebutkan dalil-dalil baik dari al-Qur'an dan Hadis sebagai dasar dalam mengambil hujjah. Maka hal ini sesuai dengan definisi tafsir *bi al-ma'thūr* menurut Muhammad Husain al-Dhahabi.

Menurut al-Dhahabi tafsir *bi al-ma'thūr* adalah sesuatu yang berasal dari al-Qur'an berupa penjelasan atau uraian bagi sebahagian ayatnya, atau sesuatu yang berasal dari Rasul (hadis, penulis), atau yang berasal dari para sahabat dan tabi'in, selama berupa penjelasan atau uraian mengenai maksud Allah dari nash kitab al-Qur'an.¹⁸

Contoh 1: Tentang Silaturahmi Dalam QS. Al-Nisā': 1

Surat Al-Nisā' merupakan surat *Madaniyyah* seluruhnya, inilah yang dikatakan sebagian besar ulama' salaf. Dalam kitab Shahih al-Bukhari, dari 'Aisyah, dia berkata: "Surat Al-Nisā' tidak diturunkan

¹⁸ Aldomi Putra, "Metodologi Tafsir", *Jurnal Ulunnuha* Vol. 7 No. 1 Juli 2018, 44.

kecuali aku berada di samping Rasulullah”. Surat Al-Nisā’ diturunkan setelah surat Al-Baqarah, menurut perkataan ulama secara umum. Menurut jumbuh ulama, surat Al-Nisā’ turun setelah surat Āli Imrān.¹⁹

Allah menurunkan surat Al-Nisā’ yang di dalamnya berisi rincian hukum-hukum syari’at dan hukum-hukum khusus yang berhubungan dengan perempuan seperti perkawinannya, haknya atas mas kawin, nafkah, pakaian, ketentuan waris, hukuman kemaksiatan, larangan berbuat maksiat, penjelasan tentang mahram-mahramnya dan siapa yang halal bagi mereka, dan Allah menjelaskan di dalamnya sejumlah hukum syari’at; seperti jihad, shalat khauf, dan lain-lain.²⁰ Allah berfirman dalam QS. Al-Nisā’: 1

وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ
رَقِيبًا

*Artinya: “Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturahmi. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu”.*²¹

Dalam ayat tersebut dijelaskan kewajiban menyambung tali silaturahmi, karena Allah melarang memutusnya dan memperbesar urusannya. Orang-orang di zaman jahiliyyah biasa bertanya tentang

¹⁹ ‘Abd al-‘Azīz Ibn Marzūq al-Ṭarīfī, *At-Tafsīr wa al-Bayān li Ahkām al-Qur’ān*, jilid 2, (Ar-Riyadh: Maktabah Dār al-Minhāj, 1438 H), 690

²⁰ *Ibid.*

²¹ Al-Qur’an dan terjemahan.

silaturrahim, karena menyadari kebesarannya. Firman Allah ta'ala: (*wa al-arḥām*) ada dua bacaan:

Pertama, dengan dikasrah, ‘*ḥ* pada *ḍamīr* di sampingnya yaitu lafadz (*bihi*). Hal ini serupa dengan ucapan seseorang yang mengatakan: “di baca *jar* dengan *ba*’, yakni *tasāalūna billāhi wa bi al-arḥām* dan ini shahih menurut ulama nahwu, boleh ‘*ḥ* pada *ḍamīr majrūr* dengan tidak menyebut kembali *jār* nya.

Kedua, dengan dibaca nashab, ‘*ḥ* kepada (*wattaqullāh*); yakni: bertakwalah kepada Allah dan rahim, dan inilah ulama jumhur membacanya. Dan yang kedua inilah, dia meminta kepada Allah saja, serta dijaga dari kemaksiatan dan pemutusan silaturrahim.²²

Kemudian al-Ṭarīfī menjelaskan bahwa Allah SWT telah memerintahkan silaturrahim dalam kitab-Nya di banyak tempat, diantaranya dalam surah Al-Baqarah dan Ar-Ra’du: Allah berfirman: “*Yaitu orang-orang yang melanggar perjanjian itu teguh, dan memutuskan apa yang diperintahkan Allah (kepada mereka)...*” (QS. Al-Baqarah: 27 dan QS. Ar-Ra’du: 25); itu sahih menurut Ibn Abbas, dia berkata: “*Dosa yang paling besar adalah menyekutukan Allah, karena Allah berfirman: “dengan ikhlas kepada Allah, tidak mempersekutukan sesuatu dengan Dia. Barangsiapa mempersekutukan sesuatu dengan Allah, maka adalah ia seolah-olah jatuh dari langit lalu disambar oleh burung, atau diterbangkan angin ke tempat yang jauh”.*

²² *Ibid.*, 696.

(QS. Al-Hājj: 31), dan terputusnya perjanjian, dan putusnya tali persaudaraan; karena Allah berfirman: “*Orang-orang yang merusak janji Allah setelah diikrarkan dengan teguh dan memutuskan apa-apa yang Allah perintahkan supaya dihubungkan dan mengadakan kerusakan di bumi, orang-orang itulah yang memperoleh kutukan dan bagi mereka tempat kediaman yang buruk (Jahannam).*” (QS. Ar-Ra’du: 25); artinya akibat yang buruk. Diriwayatkan oleh Ibn Jarīr, dari ‘Alī Ibn Abī Ṭālib, dari Ibn ‘Abbās.²³

Contoh 2: Tentang Shalat Dalam QS. Alī ‘Imrān: 43

يَمْرِيْمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاَسْجُدِي وَاَرْكَعِي مَعَ الرُّكْعَيْنِ ۝٤٣

Artinya: “*Hai Maryam, taatlah kepada Tuhanmu, sujud dan ruku’lah bersama orang-orang yang ruku’.*”²⁴

Al-Ṭarīfī menjelaskan bahwa Allah Swt memerintahkan Maryām untuk melaksanakan shalat, untuk memperkuat hubungannya dengan Allah, untuk meningkatkan keteguhannya, dan untuk memperberat timbangan amalnya. Shalat adalah amalan terbesar dari anggota badan. Lafadh *al-qunut* dalam ayat tersebut adalah Panjangnya ruku’, ketenangan, dan *khushū’* di dalamnya; seperti perkataan Mujāhid, dia berkata: lafadz “*uqnuti*” yakni memperpanjang stagnasi. Dan dikatakan: yang dimaksud dengan itu adalah ketaatan, dan itu dikatakan oleh Imam Qāṭadah dan lainnya.²⁵

²³ *Ibid.*, 697.

²⁴ Al-Qur’an dan terjemahan.

²⁵ Al-Ṭarīfī, *al-Tafsīr wa al-Bayān li Ahkām al-Qur’ān*, Jilid 2, 610.

Seperti yang telah disampaikan pada bab sebelumnya, bahwa keunikan kitab tafsir adalah dari cara al-Ṭarīfī menyampaikan pemikirannya yakni dengan menerapkan *munāsabah siyāq* dalam pembahasannya. Jadi al-Ṭarīfī tidak hanya menyampaikan ayat tersebut memerintahkan demikian, tetapi juga menghubungkan tema yang dengan tema lain yang ada dalam ayat. Di sini al-Ṭarīfī menafsirkan QS. Āli ‘Imrān: 46 tentang perintah shalat ini dengan menghubungkan pembahasannya dengan tata cara shalat Bani Israil, kemudian juga mengenai hukum shalat wanita di luar rumahnya.

Shalat Bani Isra’il

Shalat Bani Isra’il termasuk *rukū’* dan *sujūd*, tetapi dikatakan bahwa shalat itu berbeda dengan shalat orang Islam dalam jumlah raka’at, shalat dan waktunya. Sebagian dari mereka berkata: Allah memerintahkannya untuk *rukū’* bersama orang-orang yang *rukū’*. Maksudnya adalah menghadiri tempat-tempat shalat di gereja-gereja.²⁶

Al-Ṭarīfī mengatakan, Allah memerintahkan Maryām untuk terlibat dalam pekerjaan orang-orang shaleh yang terdahulu atau yang sekarang. Seperti firman Allah: “*Hai orang-orang yang beriman bertakwalah kepada Allah, dan hendaknya kamu bersama orang-orang yang benar*” (QS. At-Taubah: 119), yakni mengenai sifat-sifat lahiriah dan batin mereka, beserta sesungguhnya shalat wanita berjama’ah pertama kali adalah di antara Bani Isra’il, kemudian mereka dilarang melakukannya.

²⁶ *Ibid.*

Seperti yang dikatakan oleh ‘Āisyah, yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī dia berkata: *“Jika Rasulullah Saw tahu apa yang terjadi pada perempuan sekarang, niscaya beliau akan melarang perempuan ke masjid, sebagaimana dilarangnya wanita Bani Isra’il”*. (Diriwayatkan oleh al-Bukhārī, (869), (1/173), dan Muslim (445), (1/328))²⁷

Shalat wanita di rumahnya lebih baik daripada shalat-nya di masjid:

Al-Ṭarīfī mengatakan bahwa ia tidak melihat bahwa para ulama salaf berbeda pendapat tentang shalat wanita di rumahnya lebih baik daripada shalatnya berjama’ah. al-Ṭabarī meriwayatkan dari An-Nakhā’i, dari Ibn Mas’ūd; Rasulullah bersabda: *“Shalat wanita di dalam kamar tidur lebih baik daripada shalatnya di dalam rumah”* Dan aku tidak mengetahui siapa yang mengatakan berbeda pendapat baik dari sahabat dan tabi’in.²⁸

Kesepakatan ulama ini dinukil oleh Ibn ‘Abdil Barr: Rasulullah Saw bersabda; *“Janganlah menghalangi hamba-hamba Allah perempuan ke masjid-masjid Allah”*. Khitabnya adalah kepada para auliya’ yang tidak memiliki kasih sayang kepada perempuan, dan tujuannya adalah kebolehan bagi mereka. Maka bagi para Auliya’ tidak boleh melarang mereka ketika mereka ingin shalat di masjid, kecuali shalat di siang hari, maka mereka melarang darinya.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*, 613.

Larangan itu dibatasi dalam Al-Bukhārī dengan shalat malam; dari ‘Umar, Rasulullah Saw bersabda: *“Jika istrimu meminta izin kepadamu ke masjid di malam hari, maka berilah mereka izin”*. Pembatasan pada malam hari ini merupakan bukti bahwa asal dari kesaksian shalat berjamaah bagi wanita di masjid lebih diutamakan.²⁹

Adapun tambahan dalam hadits Ibnu ‘Umar: *“dan rumah mereka lebih baik bagi mereka,”* Abū Dawūd meriwayatkan dalam sunan-nya; dari Abū ḥadits Ḥābib Ibn Abī Thābit, dari Ibnu ‘Umar, dan hadits tersebut diriwayatkan darinya oleh Nāfi’, Sālim, dan Mujāhid, dan mereka tidak menyebutkannya.

Meriwayatkan hadits tersebut dari Nabi Saw: ‘Āisyah, Zaid Ibn Khālid al-Juhānī, Abū Hurairah, dan mereka tidak menyebutkannya. Dan itu adalah tambahan yang tidak disimpan dalam hadits Ibn Umar.

Telah datang maknanya kepada Ahmad dari hadits Ummu Ḥumaid, istri Abī Ḥāmid al-Sa’īdī: *“Dia datang kepada Nabi Saw., dan berkata: Wahai Rasulullah, aku suka shalat denganmu, maka Rasulullah menjawab: “ Aku sudah tahu jika kamu suka shalat denganku, namun shalatmu di kamarmu lebih baik daripada shalatmu di ruang tengah rumahmu, shalatmu di ruang tengah rumahmu lebih baik dari shalatmu di rumah besarmu, dan shalatmu di rumah besarmu lebih baik daripada shalatmu di masjid kaummu, dan shalatmu di masjid kaummu lebih baik daripada shalat di masjidku.”* Ummu Ḥumaid berkata: *“Lalu dia*

²⁹ *Ibid*, 214.

memerintahkan untuk membuat tempat shalat yang paling pojok dalam kamarnya dan yang paling gelap, setelah itu dia shalat di sana hingga menemui Allah Azza Wa Jalla.”³⁰

Al-Ṭabarī meriwayatkan dari hadits Ummu Salāmah, Ahmad meriwayatkan dari hadits Daraj Abū al-Samh dari Sa’ib, dari Ummu Salāmah, dari Rasulullah Saw bersabda: “*Masjid terbaik bagi wanita adalah bagian bawah rumah mereka*”.³¹

3. Corak Tafsir

Corak penafsiran yang digunakan dalam tafsir ini adalah corak tafsir *Fiqhy/Ahkām*. Hal ini didasarkan pada ayat-ayat yang dibahas dalam kitab tafsir tersebut yaitu menekankan pembahasannya pada ayat-ayat yang mengandung hukum. Misal, ayat tentang thaharah, wudhu, solat, zakat, akad, keutamaan sabar, perintah menepati janji, silaturahmi dan lain sebagainya. Dalam menafsirkan ayat ahkam ini beliau termasuk mufassir yang condong ke madzhab Hanbali. Adapun corak *tafsir fiqhy* adalah corak penafsiran al-Qur’an yang menitikberatkan bahasan dan tinjauannya pada aspek hukum dari al-Qur’an.³² Tafsir *fiqhi* lebih populer disebut dengan tafsir *ahkām* karena lebih berorientasi pada ayat-ayat hukum dalam al-Qur’an.³³

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

³² Imam Musbikin, *Mutiara Al-Qur’an*, (Madiun: Jaya Star Nine, 2014), 52.

³³ Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, (Bandung: Tafakur, 2009), 200-201.

3.1. Tentang Wudlu Dalam QS. Al-Mā'idah: 6

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ
وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى
الْكَعْبَيْنِ

Artinya: “Wahai orang-orang yang beriman apabila kamu hendak mengerjakan shalat, maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku, dan sapulah kepalamu dan (basuh) kakimu sampai dengan kedua mata kaki...”³⁴(al-āyat)

Al-Ṭarīfī menjelaskan bahwasanya dalam ayat tersebut ada kewajiban berwudlu ketika hendak shalat. Beliau mengatakan:

“Dalam ayat tersebut dipahami bahwa adanya kewajiban berwudlu dari hadats ketika hendak melaksanakan shalat. Rasulullah bersabda: “Tidak akan diterima shalatnya seseorang, sehingga dia berwudlu”³⁵(HR. Bukhārī)

Disini al-Ṭarīfī menekankan pokok pembahasan dalam menjelaskan penafsiran dari ayat tentang wudlu ini, yaitu hubungan wudlu dengan shalat, anggota wudlu, dan sunah-sunah dalam wudlu.

a. Hubungan Wudlu dengan Shalat

Penyertaan lafadh wudlu dengan shalat adalah untuk menunjukkan bahwa wudlu itu bukan suatu hal yang wajib dengan sendirinya, adanya wudlu menjadi wajib karena berkaitan dengan

³⁴ Al-Qur'an dan terjemah.

³⁵ ‘Abd al-‘Azīz ibn Marzūq al-Ṭarīfī, *Al-Tafsīr Wa al-Bayān Li Ahkām Al-Qur’ān*, (Ar-Riyadh: Maktabah Dār al-Minhāj, 1438 H, Jilid 3), 1123.

perbuatan yang membutuhkan wudlu sebagai syarat sahnya, seperti shalat misalnya. Seperti diungkapkan oleh al-Ṭarīfi:

*“Penuturan shalat ketika penjelasan wajibnya wudlu menunjukkan bahwa wudlu tidak wajib untuk suatu ibadah kecuali shalat menurut pendapat yang arjah. Maka tidak wajib wudlu ketika hendak masuk masjid, tidak wajib ketika hendak i’tikāf, tidak wajib ketika hendak membaca al-Qur’an dan tidak wajib ketika hendak thawaf. Tetapi itu semua hukumnya sunnah. Pentaqyidan wudlu dengan mendirikan sholat ini, agar wudlu tidak dipahami sebagai suatu kewajiban yang berdiri sendiri. Jika demikian maka akan menjadi beban berat bagi seseorang, Karena keberadaan kewajiban tersebut tidak terikat oleh waktu, tempat, dan perbuatan. Maka nantinya akan timbul pandangan bahwa wudlu itu hukumnya wajib selamanya. Dan ini bertolak belakang dengan kemurahan dan kelemah lembut syari’at”.*³⁶

menurutnya, berwudlu tidak harus dilakukan setiap akan shalat, jika dalam kondisi tidak berhadats. Berwudlu tanpa adanya hadats menurut sebagian ulama termasuk hal yang berlebih-lebihan. Memperbarui wudlu setiap akan shalat sunnah untuk dilakukan tetapi hanya untuk shalat fardhu saja. Berikut ulasannya:

“Maksud dari ayat tersebut bukan kewajiban memperbarui wudlu setiap kali akan mendirikan sholat, tetapi yang dimaksud adalah pembatasan kewajiban dengan amal perbuatan. Mengangkat beban dengan perbuatan, waktu, dan tempat, hanya dapat dilakukan jika ada sesuatu yang dibatasi wahyu dengan dalil khusus. Barang siapa dalam kondisi suci sebelumnya (dari sholat sebelumnya), maka sunnah untuk memperbarui wudlu, dan itu tidak wajib. Di dalam hadits shohih, dari Anas mengatakan: “Rasulullah itu berwudlu setiap akan sholat”. Saya bertanya: “Bagaimana hal itu bisa dilakukan?” Anas menjawab: “telah mencukupi wudlu bagi salah seorang dari kita selama belum berhadats” (HR. Bukhāri)³⁷

“Tidak ada seorangpun dari sahabat dan tabi’in yang berpendapat harus berwudlu setiap kali hendak shalat.

³⁶ *Ibid.*, 1124.

³⁷ *Ibid.*

*Diriwayatkan dari Ibn Musayyab, dia berkata: “Berwudlu dalam kondisi tidak berhadats adalah berlebih-lebihan”. Hal ini dijawab oleh hadis *ṣahīh*, Ibn Musayyab adalah orang yang paling mengetahui tentang hukum, kalau suatu pernyataan dinisbatkan kepadanya, karena jelasnya masalah tersebut dan masyhurnya perbuatan Nabi, khulafa’ setelahnya. Ibn Musayyab adalah orang yang paling mengetahui tentang hal tersebut.³⁸*

Seperti halnya tidak diwajibkan memperbarui wudlu setiap akan shalat maka dibolehkan mungumpulkan shalat dengan satu wudlu, seperti yang dilakukan Nabi SAW ketika peristiwa *Fathu Makkah*. Ini penjelasannya:

*“Wudlu untuk shalat fardlu dan shalat sunnah yang dimaksudkan qiyamul lail hukumnya sunnah. Rasulullah pernah menggabungkan shalat lima waktu dengan satu kali wudlu ketika peristiwa Fathu Makkah. Dalam *ṣahīh Muslim*, dari haditsnya Buraidah mengatakan: “Nabi melaksanakan shalat fardlu pada waktu fathu Makkah dengan wudlu satu kali, dan beliau mengusap kedua muzah-nya, Umar berkata kepada Rasulullah: “Hari ini engkau melakukan apa yang tidak pernah engkau lakukan sebelumnya,” Rasulullah menjawab: “Aku sengaja melakukan ini, wahai Umar”. (HR. *Muslim*) Di dalam hadits tersebut dipahami bahwa Rasulullah melakukan wudlu pada setiap akan mendirikan shalat, dan itu hukumnya sunnah bukan fardlu”.*³⁹

b. Anggota-anggota wudlu

Anggota badan yang termasuk anggota wudlu adalah anggota yang telah disebutkan dalam ayat tersebut, yaitu wajah, kepala, kedua tangan sampai siku-siku, dan kedua kaki. Ini merupakan anggota yang wajib dibasuh ketika berwudlu. Para ulama tidak ada yang berbeda pendapat tentang hal ini. seperti yang dijelaskan al-

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*, 1125-1126.

Ṭarīfi:

“Tidak wajib anggota wudlu kecuali yang telah disebutkan dalam al-Qur’an dan hadith-hadith bersepakat dengan hal tersebut. Adapun perbedaan tersebut mengenai penjelasan ayat. Semua hadits yang ada menyebutkan bahwa wajah, kedua tangan, mengusap kepala, dan membasuh kedua kaki adalah anggota wudlu yang wajib dibasuh. Dan itu dikuatkan dalam kitab Sunan, hadits dari Rifa’ah Ibn Rāfi’, bahwa Nabi SAW bersabda kepada seorang laki-laki: “wudlu-lah seperti yang Allah SWT perintahkan”.

“Atas dasar ini berlaku paham ulama salaf kebanyakan, bahwa perkara yang tidak disebutkan dalam ayat, maka tidak wajib. Atā’ berkata ketika ditanyai tentang berkumur: “Selama sesuatu tidak disebutkan dalam al-Qur’an berarti sudah mencukupi”. Demikian juga, Imam Ahmad ketika ditanya tentang berkumur dan menghirup air melalui hidung, apakah hal itu termasuk fardu? Dia menjawab: “Aku tidak mengatakan itu fardu kecuali disebutkan oleh al-Qur’an.”⁴⁰

c. Hal-hal yang disyari’atkan dalam wudlu

Adapun hal-hal yang disyari’atkan dalam wudlu yang disebutkan Syaikh al-Ṭarīfi dalam kitab ini ada banyak di antaranya adalah menjaga kesucian, muwalah dalam berwudlu, membaca bismillah, membasuh kedua telapak tangan di awal wudlu, berkumur dan menghirup air ke dalam hidung dan lain sebagainya. Akan tetapi yang akan penulis bahas sebagai contoh penafsiran disini hanya menjaga kesucian, muwalah dalam berwudlu dan membaca bismillah.

1. Menjaga Kesucian

Al-Ṭarīfi mengatakan bahwa Rasulullah SAW selalu

⁴⁰ *Ibid.*, 1127.

menjaga kesucian diri. Beliau tidak menyukai berdzikir dalam kondisi tidak suci. Beliau mengatakan:

“Rasulullah menyukai menjaga kesucian diri selamanya, karena beliau dalam keadaan dzikir selamanya. Rasulullah tidak menyukai beliau ketika berdzikir kepada Allah SWT., dia dalam keadaan tidak suci. Dalam kitab Musnad, dan Abu Dawud, dari hadits al-Muhājir Ibn Qunfudh, bahwasanya Muhājir mengucapkan salam kepada Nabi SAW, dan Nabi dalam keadaan tidak suci (setelah buang air kecil), maka Rasul tidak menjawab salam tersebut sehingga dia berwudlu. Kemudian beliau berkata: “Sesungguhnya aku tidak menyukai berdzikir dalam keadaan tidak suci”. (HR. Ahmad) Dan di dalam kitab Al-Bukhārī dan Muslim, hadits dari Abī al-Juhaim, berkata: “Rasulullah datang dari arah sungai Jamal, kemudian ada seorang laki-laki menemui Rasul kemudian mengucapkan salam padanya, maka Rasulullah tidak menjawab salam itu, sehingga beliau menghadap ke arah dinding kemudian mengusap wajah dan kedua tangannya, kemudian menjawab salam. (HR. al-Bukhārī)⁴¹

2. Membaca *bismillāh*

Membaca *bismillāh* dalam wudlu merupakan perkara yang sunnah dilakukan karena membaca *bismillāh* tidak disebutkan dalam ayat wudlu. Seperti yang dijelaskan oleh al-Tarīfi dalam kitabnya:

“Adapun membaca bismillāh, Allah tidak menuturkan keharusan membaca bismillāh dalam ayat wudlu tersebut, karena itu, membaca bismillāh termasuk kategori sunnah bukan fardu. Namun dituturkan mengenai baca bismillāh ini dalam berbagai hadits. Hadits tersebut bersumber dari banyak rāwi tapi sanadnya ma’lūl, para sahabat dan tabi’in, umumnya para fuqahā’, mereka mengungkapkan membaca bismillah hukumnya sunnah, kecuali pendapat Imām Ahmad. Tetapi qaul yang lebih populer yang bersumber dari Imām Ahmad tersebut mengatakan tidak wajib.

⁴¹ Ibid., 1126

Imām Ahmad mengatakan hadits-hadits tentang wajibnya membaca bismillāh termasuk hadits yang ma'lūl, bahkan ada yang mengatakan bahwa hadits tersebut tidak memiliki sanad sama sekali."

"Ibnu Syaibah mensahihkan hadits tersebut, namun tidak mengemukakan adanya suatu riwayat dari ulama' salaf yang menyebutkan wajibnya membaca bismillāh."

"Ishāq membedakan antara orang yang sengaja dan orang yang lalai. Kemudian memerintahkan orang yang sengaja membaca bismillāh untuk mengulang."

"Kemudian Imām Rabī'ah membawa pendapat yang menafikan ketidakabsahan wudlu tanpa membaca bismillāh dalam hadits, seperti tidak adanya niat. Seperti orang yang mandi dan berwudlu, ia tidak berwudlu untuk shalat, dan tidak meniatkan mandi untuk jinabat. Hal ini menyerupai firman Allah swt dalam ayat penyembelihan, "Dan janganlah kamu makan hewan sembelihan tanpa menyebut nama Allah" (QS. Al-An'ām: 121) menurut pendapat dari banyak ulama."⁴²

3. Muwalah dalam wudlu

Muwalah artinya sambung menyambung dengan mensucikan anggota wudlu berikutnya sebelum keringnya anggota wudlu sebelumnya dengan keseimbangan cuaca, waktu, tempat, dan anggota tubuh tanpa ada halangan. al-Ṭarīfi mengatakan bahwa ayat tersebut juga mensyariatkan muwalah:

"Dalam ayat ini juga mensyari'atkan muwalah. Allah mensyari'atkan wudlu ketika hendak shalat. Wudlu ketika hendak shalat ini menunjukkan makna tatābu' (beriring-iringan). Berbeda dengan adanya perintah wudlu ketika hendak shalat, mutlak tanpa mengikat dengan waktu 'berdiri'. Tidak ada perbedaan ulama dalam pensyariatan muwalah dalam wudlu. Tetapi yang diperselisihkan adalah kewajiaban muwalah. Adapun jumhur ulama mengatakan hukumnya wajib."

⁴² *Ibid.*, 1129.

“Batasan *tatābu*’ adalah dengan keringnya anggota wudlu. Seperti pendapat Qatadah dan Imam Ahmad. Ada yang memberi keringanan dalam *tatābu*’ dan ada pula yang tidak mewajibkannya, seperti ‘*Atā*’ dan sebagian ahli ra’yi. Maka tidak seyogyanya, mengambil dari perkataan mereka dengan perkataan yang lama seperti sampai berjam-jam, akan tetapi pemisahan tersebut berdekatan waktunya seperti antara rumah dan masjid dimana ada seruan adzan, dia mendengar adzan tersebut dan ada kewajiban melaksanakan shalat. Kalau seseorang wudlu di rumah, tetapi belum sempurna, kemudian dia sempurnakan di masjid tersebut, maka tidak apa-apa”.⁴³

3.2. Tentang Shalat Dan Zakat (QS. Al-Baqarah: 43)

Beberapa masalah yang dibahas al-Ṭarīfi mengenai ayat ini yakni tentang kewajiban shalat dan zakat, keutamaan shalat daripada zakat, dan kewajiban berdiri bagi yang mampu.

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ^{٤٣}

Artinya: “Dan dirikanlah shalat, tunaikanlah zakat dan ruku’lah beserta orang-orang yang rukuk”.⁴⁴

Di antara penjelasan al-Ṭarīfi dalam kitabnya mengenai penafsiran ayat ini yaitu bahwa secara dhahir dalam ayat tersebut Allah Swt memerintahkan untuk melakukan shalat berjama’ah dan menunaikan zakat.

“Allah memerintahkan agar shalat dan zakat dilakukan, dan hendaknya shalatnya dilakukan bersama kaum muslimin, tidak sendirian; inilah makna yang tampak dari ayat tersebut, dan makna ayat ini datang dengan perintah shalat dan zakat dengan digabungkan keduanya terjadi di banyak tempat dalam al-Qur’an. Diantaranya adalah firman Allah Ta’ala: Dirikanlah shalat dan tunaikanlah zakat. (QS. Al-Baqarah: 83), dan dalam QS. An-Nisā’ Allah Ta’ala

⁴³ *Ibid.*, 1128.

⁴⁴ Al-Qur’an dan terjemah.

berfirman: ...Dirikanlah shalat dan tunaikanlah zakat... (QS. An-Nisā’): 77), dalam QS. Ibrāhīm Allah berfirman: ...Hendaklah mereka mendirikan shalat, menafkahkan sebagian rezeki yang Kami berikan... (QS. Ibrāhīm: 31), dan dalam QS. Maryam Allah berfirman: Dan is menyuruh ahlinya untuk bersembahyang dan menunaikan zakat... (QS. Maryam: 55).⁴⁵

Adapun dalam QS. Al-Aḥzāb: 33, al-Ṭarīfī menjelaskan bahwa dalam ayat tersebut Allah memberi isyarat tentang kewajiban wanita mengeluarkan zakat.

“Dan dalam surat Al-Aḥzāb Allah Swt berfirman: ...Dan dirikanlah shalat, tunaikanlah zakat dan taatilah Allah dan Rasul-Nya... (QS. Al-Aḥzāb: 33), memberi isyarat tentang kewajiban wanita mengeluarkan zakat atas hartanya secara pribadi, dan jika mereka sudah menikah maka diberikan uang, mahar, atau emas yang ditimbun.”⁴⁶

a. Keutamaan Shalat Atas Zakat

Kemudian al-Ṭarīfī menjelaskan bahwa shalat lebih utama dari pada zakat, karena baik dalam al-Qur’an ataupun Sunnah perintah shalat lebih banyak daripada zakat.

“Perintah shalat dalam al-Qur’an dan Sunnah itu lebih banyak daripada perintah zakat; di banyak tempat (dalam al-Qur’an dan Sunnah) perintah shalat datang sendirian (tanpa digabung dengan zakat); untuk menunjukkan pentingnya shalat tersebut; seperti dalam surah al-An’am: Allah berfirman: dan agar mendirikan shalat dan bertaqwa kepada-Nya.. (QS. Al-An’am 72), dan dalam surah Al-A’rāf Allah berfirman: Luruskanlah muka (diri)mu di setiap shalat dan sembahlah Allah... (QS. Al-A’rāf: 29). Dan dalam Surah Al-Rūm Allah berfirman: ..serta dirikanlah shalat dan janganlah kamu termasuk orang-orang yang mempersekutukan Allah (QS. Al-Rūm: 31). Hal ini menjelaskan bahwa ciri-ciri orang musyrik adalah

⁴⁵ Abdul Aziz Ibn Marzuq At-Tarifi, *At-Tafsīr wa al-Bayān li Aḥkām al-Qur’ān*, (Ar-Riyadh: Maktabah Dār al-Minhāj, 1438 H, Jilid 1), 47.

⁴⁶ *Ibid.*, 48.

*meninggalkan shalat.*⁴⁷

b. Kewajiban shalat dan zakat

Al-Ṭarīfī menjelaskan bahwa shalat dan zakat merupakan ibadah yang wajib karena keduanya termasuk dalam rukun Islam. Berikut kata al-Ṭarīfī:

“Keduanya merupakan rukun Islam kedua dan ketiga, seperti dalam kitab Ṣaḥīḥ Bukhārī dan Muslīm; hadis dari Ibn ‘Umar, bahwa Rasulullah Saw bersabda: “Islam didirikan atas lima perkara: kesaksian bahwa tidak ada Tuhan selain Allah dan Nabi Muhammad adalah utusan Allah, dan mendirikan shalat, dan menunaikan zakat,,”

c. Kewajiban berdiri dalam shalat bagi yang mampu

Masalah selanjutnya adalah tentang kewajiban berdiri dalam shalat bagi yang mampu. Hal ini karena berdiri ketika mendirikan shalat termasuk rukun dalam shalat. Seperti yang disebutkan al-Ṭarīfī:

“Kewajiban berdiri dalam shalat merupakan salah satu rukun dalam shalat. Dan syari’atkan ketika mendirikan shalat dengan beridiri karena berdiri dalam shalat lebih lama waktunya daripada yang lain. Dalam kitab ṣaḥīḥ Bukhārī dan Muslīm, dari ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Laili, dari al-Bara’ dia berkata: Ruku’ dan sujud Nabi Saw, dan duduk di antara dua sujud, dan ketika dia bangun dari rukuk, kecuali untuk berdiri dan duduk, sama-sama dilakukan dengan sebentar”

“Yakni: berdiri tidak sebanding panjangnya dengan apapun. Sebaliknya, yang lain serupa baik antara sujud dan rukuk, duduk antara dua sujud dan bangun dari sujud.”⁴⁸

Kemudian al-Ṭarīfī juga menjelaskan bahwa perintah shalat

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*, 49.

datang setelah perintah untuk beriman, untuk menunjukkan bahwa pentingnya gradasi dan urutan dalam syari'at. Sebagaimana disebutkan dalam hadis Mu'ādh dan pengirimannya ke Yaman,; Nabi Saw bersabda: “*Sesungguhnya kamu akan datang kepada Ahli Kitab, maka hendaknya perkara pertama yang kamu ajarkan kepada mereka adalah untuk menyembah Allah swt, dan jika mereka telah mengenal Allah swt maka katakan kepada mereka bahwa Allah telah memerintahkan shalat lima waktu atas mereka...*” (al-hadis).⁴⁹

4. Metode Tafsir

Dilihat dari cara penyajiannya, kitab *al-Tafsīr wa al-Bayān li Ahkām al-Qur'ān* ini menggunakan metode tahlili (analitis). Baqir Shadr menyebutkannya dengan metode *tajzi'iy*, yaitu suatu metode penafsiran dimana mufasirnya berusaha menjelaskan kandungan ayat-ayat Al-Qur'an dari berbagai seginya dengan memperhatikan runtutan ayat-ayat dan surat-surat al-Qur'an sebagaimana tercantum dalam mushaf Uthmani dengan menafsirkan ayat demi ayat kemudian surat demi surat mulai dari awal surat al-Fātiḥah sampai akhir surat an-Nās.⁵⁰

Walaupun dalam kitab tersebut al-Ṭarīfī tidak menyebutkan semua surat dan ayat yang ada pada al-Qur'an

⁴⁹ *Ibid.*, 50.

⁵⁰ Imam Musbikin, *Mutiara Al-Qur'an*, (Madiun: Jaya Star Nine, 2014), 33.

tetapi urutan-urutannya masih mengikuti urutan mushaf utsmani. Misalnya, jilid pertama membahas tafsir ayat ahkam yang ada pada surah al-Baqarah jilid kedua membahas tafsir ayat ahkam surah Āli ‘Imrān sampai dengan surah al-Nisā’, jilid ke tiga membahas tafsir ayat ahkam surah al-Mā’idah sampai dengan surah Yūsuf, jilid ke lima membahas tafsir ayat *ahkam* surah al-Ḥijr sampai dengan surah al-Nās, kemudian jilid ke lima berisi rangkuman fihris kitab tersebut.

Contoh: Penafsiran QS. Al-Naḥl: 6

وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ ۖ

*Artinya: “Dan kamu memperoleh pandangan yang indah padanya, ketika kamu membawanya kembali ke kandang dan ketika kamu melepaskannya ke tempat penggembalaan”.*⁵¹

Dalam ayat tersebut, sesungguhnya memperindah hewan ternak, dan menunjukkan nikmat dengan itu, serta mencukupi kebutuhan dengan ciptaan termasuk hal-hal yang dibolehkan.

Dan di dalam ayat tersebut disebutkan pula bahwa tujuan diambilnya hewan ternak adalah untuk dimanfaatkan kecantikan dan kemakmurannya. Dan juga diperbolehkan untuk membeli dan menjualnya karena kecantikannya. Demikian juga seseorang boleh melebih-lebihkan harga seekor domba, unta, atau sapi

⁵¹ Al-Qur’an dan terjemah.

karena warnanya, dan panjangnya, meskipun bukan karena daging, wol dan susunya.⁵²

Kemudian Allah menyebutkan manfaat daripada hewan ternak tersebut, yaitu (dapat dimakan), dan (memberi kehangatan); yaitu dari kulit, rambut, bulu, dan (kecantikannya), kemudian setelah itu Allah menyebutkan bahwa mereka bisa membawa beban dan dapat diminum susu, firman Allah: “*Dan (Dia telah menciptakan) kuda, bagal, dan keledai, agar kamu menungganginya dan (menjadikannya) perhiasan. Dan Allah menciptakan apa yang kamu tidak mengetahuinya.*” (QS. An-Nahl: 8), dan firman-Nya: “*Dan sesungguhnya pada binatang ternak itu benar-benar terdapat pelajaran bagi kamu. Kami memberimu minum dari pada apa yang berada dalam perutnya (berupa) susu yang bersih antara tahi dan darah, yang mudah ditelan bagi orang-orang yang meminumnya.*” (QS. An-Nahl: 66).⁵³

Dan apa yang telah Allah sebutkan tentang nikmat, boleh dimaksimalkan nilainya. Akan tetapi Allah menjadikan kecantikan setelah manfaat makan dan kehangatan, karena Allah memberikan manfaat kecantikan tersebut adalah untuk kelebihan dan kehormatan. Dan hal ini sering dilakukan oleh

⁵² ‘Abd al-‘Azīz ibn Marzūq al-Ṭarīfī, *Al-Tafsīr wa al-Bayān li Ahkām al-Qur’ān*, Jilid 4, 1665-1666.

⁵³ *Ibid.*, 1666.

orang-orang kaya dan orang-orang yang tidak beruntung (miskin). Meskipun diperbolehkan untuk membeli dan menjual ternak karena kecantikannya, tetapi dilarang berlebih-lebihan dalam hal itu. Seperti yang dilakukan oleh orang-orang yang riya' saat ini, mereka menjual unta dan domba seharga ribuan dan jutaan, yang memperkaya seluruh suku, dan memberi makan orang miskin di seluruh negeri dari kelezatan daging, kemudian mendandani mereka dengan kulit dan rambut terbaik. Jika hal itu haram, maka diharamkan jika untuk kehormatan dan kemegahan, bukan karena dijual untuk kecantikan, maka sesungguhnya Allah Swt telah menyebutkan dan menjanjikan nikmat-Nya.⁵⁴

Diperbolehkan mengambil manfaat dari hewan ternak untuk kekayaan dan kesucian, untuk manusia. Hal ini ditetapkan oleh Nabi dalam hadis Al-Bukhārī dan Muslīm: *“Dan seorang laki-laki mengikatnya (kuda) dengan kekayaan dan kesucian, dan dia tidak melupakan hak Allah di leher atau punggungnya, sehingga menjadi penutup, dan seorang laki-laki mengikatnya untuk kesombongan dan kemunafikan, maka itu adalah dosa”*.

Nabi saw menyebutkan bahwa sebagian ternak diambil untuk kehormatan umatnya dan kecukupannya, dan untuk menunjukkan kekayaannya di depan orang, bukan karena

⁵⁴ *Ibid.*

kesombongan, sebagaimana sabda Nabi: *“Unta adalah kemuliaan kaumnya, dan domba adalah berkah, dan kebaikan diikatkan pada ubun-ubun kuda sampai hari qiyamat”*, diriwayatkan oleh Ibn Majah, dan asalnya dalam shahih Bukhari Muslim hanya menyebutkan kuda. Sebaliknya Tuhan juga memuliakan unta; karena mereka adalah hewan ternak yang paling bermanfaat, maka dia mengambil manfaat dari mereka dengan pakaian, makanan, susu, kehamilan, dan penyerangan, tetapi dia tidak memaksa atau melarikan diri. Adapun berkah pada domba; karena pertumbuhannya yang melimpah, dan kepuasan pada diri sendiri dan keluarganya.⁵⁵



⁵⁵ *Ibid.*, 1666-1667.

BAB IV

ANALISIS METODOLOGI TAFSIR KITAB *AT-TAFSĪR WA AL-BAYĀN LI AHKĀM AL-QUR'ĀN*

Dari uraian metodologi tafsir yang digunakan al-Ṭarīfī dalam karya tafsirnya, di sini akan penulis paparkan mengenai keunikan yang dimiliki oleh kitab *al-Tafsīr wa al-Bayān li Ahkām al-Qur'ān* karya al-Ṭarīfī dengan menganalisis metodologi tafsir yang digunakan oleh al-Tarifi dalam kitab tafsirnya untuk kemudian disimpulkan relevansi metodologi tafsir tersebut.

A. Keunikan Metodologi Tafsir

Seperti yang telah dijelaskan pada bab sebelumnya, sumber tafsir yang digunakan oleh al-Ṭarīfī dalam karya tafsirnya meliputi dua sumber, yaitu wahyu (al-Qur'an dan Sunnah) dan juga *ra'yu* (akal). Dari sumber yang pertama, al-Ṭarīfī menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan nas-nas, baik berupa ayat-ayat al-Qur'an sendiri, ataupun dengan hadis-hadis Nabi, pendapat sahabat, maupun dengan pendapat tabi'in. menurut ulama menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an itu sendiri merupakan cara yang paling baik jika dibandingkan dengan menggunakan sumber-sumber lainnya.¹

Maka dari sini dapat diketahui kelebihan dari al-Qur'an sebagai sumber tafsir yaitu menjadi sumber tafsir yang paling baik di antara sumber-

¹ Lihat Ibnu Taimiyyah, *Muqaddimah fī Uṣul al-Tafsīr*, (Kuwait: Maktabah al-Manār, 1971), 18; Badruddin al-Zarkashi, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Kairo: Tsa al-Bābi, 1957), 175; Abū al-Fidā' Ismā'īl ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* (Jeddah: al-Haramain, tt), 3

sumber lainnya menurut ulama. Memang logis jika al-Qur'an dinilai sebagai sumber tafsir yang paling baik, karena al-Qur'an adalah petunjuk yang datang dari Allah, maka sudah pasti Allah sendiri yang paling mengetahui arti dan maksud petunjuk tersebut.

Akan tetapi, al-Qur'an yang turun belasan tahun yang lalu tentunya tidak akan cukup untuk menjawab semua problematika yang ada di masa sekarang. Apalagi jika ditelaah lebih lanjut, masih banyak ayat-ayat al-Qur'an yang diturunkan secara global. Untuk itu, ia masih membutuhkan sumber-sumber lainnya untuk menjelaskan ayat-ayat yang belum dijelaskan oleh ayat yang lainnya.

Di samping menggunakan al-Qur'an, al-Ṭarīfī juga menggunakan hadis sebagai sumber tafsirnya. Hadis memiliki peran yang sangat penting sebagai sumber penafsiran al-Qur'an. Seperti yang telah disinggung pada bab sebelumnya, al-Ṭarīfī merupakan ulama yang dikenal karena kemampuannya mengingat hadis dari koleksi hadis utama. Maka dalam tafsirnya, al-Ṭarīfī banyak menggunakan hadits-hadits yang diakui keshahihannya oleh ulama, di antaranya yaitu hadis yang diriwayatkan al-Bukhārī, Muslīm, dan juga Abū Dawūd.

Selain menggunakan al-Qur'an dan hadits al-Ṭarīfī juga menggunakan pendapat sahabat dan tabi'in sebagai sumber tafsirnya. di antaranya ialah Ibn Mas'ūd, Ibn Musayyab, Ibn 'Abbās, Ibnu 'Umar, 'Alī ibn Abī Ṭalīb, Imām Qatādah, Mujāhid dan lainnya. Ketika al-Ṭarīfī menggunakan riwayat dari sahabat ataupun tabi'in, beliau menyebutkan

bagaimana sahabat ataupun tabi'in itu dikenal. Misalnya, Ibn Musayyab. Ibn Musayyab adalah seorang tabi'in. al-Ṭarīfī menuturkan dalam kitab tafsirnya ini bahwa dalam hadits ṣahīh dijelaskan Ibn Musayyab adalah orang yang paling mengetahui tentang hukum, kalau suatu pernyataan dinisbatkan kepadanya, karena jelasnya masalah tersebut dan masyhurnya perbuatan Nabi, Khulafā' setelahnya, maka Ibn Musayyab adalah orang yang paling mengetahui tentang hal tersebut.² Maka dari sini terlihat bahwa al-Ṭarīfī orang yang selektif dalam menggunakan riwayat yang bersumber dari sahabat dan tabi'in.

Adapun Israilliyat, dalam kitab tafsirnya tersebut al-Tarifi tidak menggunakannya sebagai sumber tafsir sebagai bentuk kehati-hatian beliau dalam menjaga kualitas tafsirnya. Dengan demikian, dilihat dari sumber Naqli yang digunakan al-Ṭarīfī, kitab *al-Tafsīr wa al-Bayān li Aḥkām al-Qur'ān* ini termasuk kategori *al-'āsil* karena al-Ṭarīfī menggunakan riwayat-riwayat yang sahih, yang bernilai *marfū'*. al-Ṭarīfī juga tidak menggunakan riwayat yang *maudū'* serta tidak memasukkan kisah-kisah Israilliyat ke dalam tafsirnya.

Dari sumber 'Aqli, penggunaan *ra'yu* sebagai sumber tafsir diperbolehkan selama mengikuti aturan-aturan yang berlaku. Dalam hal ini *ra'yu* yang digunakan al-Ṭarīfī termasuk *ra'yu* yang *maḥmūd* (terpuji) karena al-Tarifi dalam menafsirkan al-Qur'an sesuai dengan ketentuan dan kaidah penggunaan *ra'yu* dalam penafsiran al-Qur'an, dan tidak ada unsur

² Lihat contoh tafsir ayat tentang wudlu QS. al-Ma'idah: 6., hal. 69.

penyimpangan di dalamnya, serta menguasai seluk beluk bahasa Arab dengan segala aspek-aspeknya. Di sini al-Ṭarīfī menggunakan kaidah ilmu Nahwu, seperti melakukan analisis terhadap wāwu a'thāf yang ada pada ayat. Selain itu, al-Ṭarīfī juga menyebutkan jika ada dua bacaan menurut ulama, dan lain sebagainya.³ Melihat penggunaan *ra'yu* al-Ṭarīfī dalam kitab tafsirnya, tafsir al-Ṭarīfī ini termasuk kategori tafsir yang dapat diterima.

Kitab *al-Tafsīr wa al-Bayān li Ahkām al-Qur'ān* merupakan sebuah karya tafsir *bi al-ma'thūr*. Menurut sejumlah ulama tafsir *bi al-Ma'thūr* terutama yang berbentuk tafsir al-Qur'an dengan Sunnah Nabawiyah merupakan tafsir yang paling berkualitas dan paling tinggi nilainya.⁴ Di lihat dari segi riwayat yang digunakan al-Ṭarīfī dalam kitab tafsirnya, maka dapat dikatakan bahwa tafsir al-Ṭarīfī ini termasuk karya tafsir *bi al-ma'thūr* yang *ṣahīh*, karena berdasarkan sanad dan matan yang *ṣahīh* dan dapat dipertanggung jawabkan dilihat dari sanadnya dalam ilmu hadis.

Sebagai contoh dalam kitab tafsirnya al-Ṭarīfī banyak menggunakan hadis yang diriwayatkan oleh Imām al-Bukhārī, yang mana riwayat-riwayat tersebut diakui keṣahīhan-nya oleh para ulama. Misalnya, al-Tirmīdhī berkata: “Aku tidak melihat dalam ilmu *'ilāl* (cacat yang tersembunyi dalam hadis) dan para tokoh hadis seorang yang lebih mengetahui dari al-

³ Lihat contoh tafsir QS. Al-Nisā': 1, al-Ṭarīfī menyebutkan ada dua bacaan pada lafadh al-arḥām menurut ulama, 60.

⁴ Syarafuddin, “*Tafsīr bi al-ma'thūr* (kelebihan dan kekurangan serta pengembangannya), *Suhuf*, vol. 29 No. 1, (Mei 2017), 113.

Bukhārī”. Ibnu Khuzaimah berkata, “Aku tidak melihat di bawah kolong langit seorang yang lebih mengetahui hadis Rasulullah dan yang lebih hafal dari pada Muhammad ibn Ismā’īl al-Bukhārī”. Al-Dhahābi berkata, “Dia adalah kitab Islam yang paling agung setelah kitab Allah”.⁵ Maka dapat dikatakan bahwa kitab *al-Tafsīr wa al-Bayān li Aḥkām al-Qur’ān* termasuk kitab *bi al-ma’thūr* yang shahih.

Kitab *al-Tafsīr wa al-Bayān li Aḥkām al-Qur’ān* merupakan tafsir dengan corak *aḥkām* karena menekankan pembahasannya kepada ayat-ayat hukum. Tafsir dengan corak *aḥkām* pada saat ini mempunyai kelebihan yaitu memudahkan seseorang yang ingin mengetahui dan mendalami pengetahuan mereka terhadap hukum-hukum fiqih. Maka hal ini sejalan dengan latar belakang dituliskannya kitab ini, yaitu untuk memenuhi kebutuhan umat terhadap pemahaman al-Qur’an karena pada saat itu, kajian terhadap ayat-ayat ahkam semakin jarang diminati.

Di samping itu, keunikan dari kitab tafsir al-Ṭarīfī yaitu al-Ṭarīfī termasuk mufassir yang menerapkan *munāsabah siyāq* dalam kajian tafsirnya. Dengan penerapan *munāsabah siyāq* dalam tafsirnya tersebut memberikan penjelasan yang lebih mendalam tentang penafsiran suatu ayat. Misalnya ketika membahas ayat tentang wudlu’ al-Ṭarīfī menghubungkan tema tersebut dengan shalat, ketika membahas ayat tentang shalat al-Ṭarīfī menghubungkan tema tersebut dengan zakat, dan hal lainnya yang masih

⁵ Evan Hamzah Muchtar, “Pandangan Ulama terhadap Kitab Ṣaḥīḥ al-Bukhārī”, *STAI As-Syukriyyah*, (Maret 2020), 8.

saling berkaitan maknanya. Tentunya hal ini juga dapat menambah wawasan kepada pembaca karena tidak hanya mengetahui ayat tersebut memerintahkan demikian dan demikian.

Kemudian dilihat dari cara penyajiannya, kitab tafsir al-Ṭarīfī ini menggunakan metode *tahfīlī*. Dengan metode ini al-Ṭarīfī dapat menjelaskan penafsiran suatu ayat secara lebih luas dan mendalam, karena metode ini memiliki ruang lingkup yang luas. Dengan metode ini pula al-Ṭarīfī dapat mencurahkan ide-ide dan gagasannya dalam menafsirkan al-Quran, yang mana melahirkan karya tafsir berjumlah 5 jilid. Tafsir dengan metode ini juga mempermudah orang yang baru belajar memahami al-Qur'an, terutama ketika mencari ayat yang ingin dipahami, karena penyusunannya sesuai dengan *tartīb mushafī*.

Selain itu, kitab tafsir ini juga memberikan kesan enak dibaca bagi pembacanya karena al-Ṭarīfī menyajikan pembahasannya dengan memberikan sub-sub tema yang memudahkan pembaca mengetahui apa saja pembahasan dalam ayat yang sedang ditafsirkan. Jadi walaupun tidak membaca keseluruhan, pembaca akan tahu permasalahan apa saja yang dibahas al-Ṭarīfī pada ayat yang sedang ditafsirkan dalam kitabnya tersebut.

B. Relevansi Metodologi Tafsir

Dari uraian tentang keunikan mengenai metodologi tafsir yang digunakan al-Ṭarīfī dalam kitab tafsirnya, banyak sisi menarik yang menjadi kelebihan dari pemikiran al-Tarifi yang tertuang dalam kitab

tafsirnya tersebut. *Pertama*, al-Ṭarīfī dalam menafsirkan al-Qur'an menggunakan dua sumber berupa Naqli dan 'Aqli. Dari sumber Naqli dalam kitab tafsir tersebut termasuk kategori *al-'āsil* sedangkan sumber 'Aqlinya termasuk tafsir yang *mahmūd* (terpuji).

Kedua, kitab *al-Tafsīr wa al-Bayān li Ahkām al-Qur'an* ini termasuk tafsir *bi al-ma'thūr* yang *ṣahīh* dilihat dari riwayat-riwayat yang digunakan. *Ketiga*, kitab tafsir bercorak ahkam ini memudahkan seseorang yang ingin mengetahui dan mendalami pengetahuannya tentang hukum yang ada pada al-Qur'an. Dengan penerapan *munāsabah siyāq* dalam tafsirnya, penjelasannya terhadap suatu ayat menjadi lebih mendalam.

Keempat, dari metode tafsirnya, al-Ṭarīfī dapat memberikan penjabaran yang lebih luas dan terperinci, sehingga kajiannya terhadap ayat hukum menjadi lebih mendalam. Al-Ṭarīfī juga menyajikan kitab tafsirnya dengan memberikan sub tema sehingga memudahkan pembaca untuk mengetahui dan memahami apa saja yang dibahas al-Ṭarīfī dalam kitabnya tersebut.

Berpijak dari keunikan yang terdapat dalam metodologi tafsir kitab *al-Tafsīr wa al-Bayān li Ahkām al-Qur'an* tersebut, maka dapat dikatakan metodologi tafsir al-Ṭarīfī ini relevan jika digunakan sebagai pedoman dalam menafsirkan al-Qur'an, karena dari keunikan yang dimiliki metodologi tafsir tersebut, menjadi nilai lebih metodologi tafsir itu sendiri.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari pembahasan yang telah diuraikan dalam bab-bab sebelumnya, dapat diambil beberapa kesimpulan sesuai dengan dua rumusan masalah yang diajukan dalam skripsi ini, yakni sebagai berikut:

Pertama, kitab *al-Tafsīr wa al-Bayān li Ahkām al-Qur’ān* karya ‘Abd al-‘Azīz ibn Marzūq al-Ṭarīfī merupakan salah satu kitab tafsir yang di dalamnya membahas ayat-ayat hukum dalam al-Qur’an mulai dari QS. Al-Baqarah sampai dengan QS. An-Nās. Adapun sumber tafsir yang digunakan oleh At-Tarifi dalam kitab tafsirnya adalah wahyu (al-Qur’an dan Sunnah) juga *ra’yu* (akal). Dilihat dari lebih dominannya sumber tafsir berupa al-Qur’an dan Sunnah yang digunakan At-Tarifi dalam tafsirnya, maka kitab tafsir ini masuk kategori tafsir *bi al-ma’thūr*. Adapun corak yang digunakan al-Ṭarīfī dalam tafsirnya adalah corak *ahkām*, dikarenakan al-Ṭarīfī tidak menafsirkan keseluruhan ayat, hanya ayat-ayat yang mengandung ahkam saja. Kemudian jika dilihat dari penyajiannya, maka kitab tafsir ini tafsir dengan metode *tahfīlī*, karena dalam menjelaskan suatu ayat, al-Ṭarīfī menjelaskannya dengan diperinci secara mendalam. al-Ṭarīfī juga menyebutkan faedah dari disyari’atkannya suatu hukum dalam ayat yang dibahas. Tafsir ini ditulis dengan tujuan untuk menjawab semua permasalahan umat dan menyatakan kepada mereka jalan yang benar.

Kedua, dari uraian kelebihan dan kekurangan dari metodologi tafsir kitab *al-Tafsīr wa al-Bayān li Aḥkām al-Qurʾān* ini dapat diketahui beberapa keunggulan dan sisi menarik yang dimiliki oleh metodologi tafsir kitab tersebut. Keunggulan-keunggulan tersebut antara lain yaitu termasuk kategori tafsir *al-ʿāsil* karena menggunakan riwayat yang shahih, tidak *maudūʿ* dan tidak memasukkan kisah-kisah Israilliyyat ke dalam tafsirnya. sumber *raʿyu* yang digunakan dalam kitab tafsirnya juga bernilai *maḥmūd* karena sesuai dengan kaidah bahasa Arab. Adapun sisi menarik dari metodologi tafsir kitab tersebut adalah al-Ṭarīfī dalam kitab tersebut menekankan *munāsabah siyāq* yaitu mengaitkan tema tertentu dengan tema lain yang masih satu makna dengan ayat yang sedang dibahas. Maka dari sini, metodologi tafsir al-Ṭarīfī ini dinilai relevan jika digunakan untuk menafsirkan al-Qurʾan.

B. Saran

Penelitian ini membahas tentang metodologi tafsir yang digunakan oleh Syaikh ʿAbd al-ʿAzīz ibn Marzūq al-Ṭarīfī dalam kitab tafsirnya yakni *al-Tafsīr wa al-Bayān li Aḥkām al-Qurʾān*. Diharapkan kedepannya ada lagi penelitian yang menekankan pembahasannya terhadap isi dari pemikiran al-Ṭarīfī dalam kitab ini, karena disini penulis hanya memfokuskan bahasan kepada penerapan metodologi tafsirnya saja

DAFTAR PUSTAKA

Sumber Buku:

- Affani, Syukron. *Tafsir al-Qur'an; dalam Sejarah Perkembangannya*. Jakarta: Prana Media Group. 2019.
- Anwar, Rosihon. *Ilmu Tafsir*. Bandung: Pustaka Setia. 2002.
- , Rosihon. *Ulum al-Qur'an*. Jawa Barat: CV Pustaka Setia. 2017.
- Baidan, Nashruddin. *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2011.
- , Nasruddin dan Aziz, Erwati. *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*. IAIN Surakarta. 2015.
- , Nasruddin. *Metode Penafsiran al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2002.
- , Nashruddin. *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2005.
- Hajar, Ibnu. *Dasar-dasar Metodologi Penelitian Kuantitatif-Kualitatif dan Campuran untuk Manajemen Pembangunan dan Pendidikan*. Bandung: Reflika Aditama, 2014.
- Moelong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2017.
- Musbikin, Imam. *Mutiara Al-Qur'an*. Madiun: Jaya Star Nine. 2014.
- Mustaqim, Abdul. *Dinamika Sejarah tafsir Al-Qur'an*. Yogyakarta: Adab Press. 2014.
- , Abdul. *Pergeseran Epistemologi Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2008.
- Nuruddin, Amiur. *Ijtihad Umar Ibn al-Khattab*. Jakarta: Rajawali. 1987.
- Al-Qattan, Mana'. *Dasar-Dasar Ilmu Al-Qur'an*, terj. Umar Mujtahid. Jakarta Timur: Ummul Qura. 2017.
- , Manna'. *Pengantar Studi Ilmu al-Qur'an* terj. Aunur Rafiq El-Mazni. Jakarta: Pustaka al-Kautsar. 2005.

-----, Manna' Khalil. *Studi Ilmu-Ilmu Qur'an* terj. Mudzakir AS. Cet. 16. Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa. 2015.

Al-Shidieqy, Teungku Muhammad Hasbi. *Ilmu-ilmu al-Qur'an*. Semarang: PT Pustaka Rizki Putra. 2002.

Shihab, M. Quraish. *Membumikan al-Qur'an*. Bandung: PT. Mizan Pustaka. 2007.

Sugiono, *Metode Penelitian Kualitatif dan R&D*. Bandung: Alfabet, 2010.

Supiana, M. Karman. *Ulumul Qur'an*. Bandung: Pustaka Islamika. 2002.

Al-Ṭarīfī, 'Abd al-'Azīz ibn Marzūq. *Al-Tafsīr wa al-Bayān li Aḥkām al-Qur'ān*. Jilid 1. Ar-Riyadh: Maktabah Dār al-Minhāj. 1438 H.

-----, 'Abd al-'Azīz ibn Marzūq, *Al-Tafsīr wa al-Bayān li Aḥkām al-Qur'ān*. jilid 2. Al-Riyadh: Maktabah Dār al-Minhāj. 1438 H.

-----, 'Abd al-'Azīz ibn Marzūq. *Al-Tafsīr wa al-Bayān li Aḥkām al-Qur'ān*. Jilid 3. Ar-Riyadh: Maktabah Dār al-Minhāj. 1438 H.

-----, 'Abd al-'Azīz ibn Marzūq. *Al-Tafsīr wa al-Bayān li Aḥkām al-Qur'ān* jilid 4. Ar-Riyadh: Maktabah Dār al-Minhāj. 1438 H.

Ushama, Thamem *Metodologi Tafsir al-Qur'an Kajian Kritis, Objektif & Komprehensif*, terj. Hasan Basri & Amroeni. Jakarta: Riora Cipta. 2000.

Usman. *Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Teras. 2009.

Sumber Artikel, Jurnal, Skripsi, dan Tesis:

Amin, Metodologi Penafsiran Ibnu Al-jauzi dalam Tafsirnya Zad al-Masir fi Ilm al-Tafsir. Tesis UIN Sunan Gunung Djati, Bandung, 2017.

Aminullah, Muhammad. Karakteristik Penafsiran Ayat-Ayat Hukum Dalam Tafsir Ahkam Al-Qur'an Karya Al-Jashash. *Jurnal Pemikiran dan Hukum Islam* Vol.12 No. 2, Juli, 2015.

Aminullah, Muhammad. Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis; Ikhtiar Pengembangan Pendidikan Islam. *Jurnal Fitrah* Vol. 6, No. 1, Juni, 2015.

Azis. Metodologi Penelitian. Corak Dan Pendekatan Tafsir al-Qur'an. *Jurnal Komunikasi dan Pendidikan Islam*, vol. 5, nomor 1, Juni, 2016.

- Fathirah, Annisaul. Metodologi Tafsir al-Qur'an al-'Azim Karya Raden Pengulu Tabsir Anam V. Skripsi UIN Sunan Ampel, Surabaya. 2018.
- Ghazali, Moh. Alwy Amru. Menyoal Legalitas Tafsir: Telaah Kritis Konsep *al-Aṣil wa al-Dākhil*. *Tafsere* vol. 6 No. 2. 2018.
- Kusroni. Mengenal Ragam Pendekatan, Metode, dan Corak Dalam Penafsiran al-Qur'an. *Jurnal Kaca Jurusan Ushuluddin STAI al-Fithrah*.
- Muchtar, Evan Hamzah. Pandangan Ulama terhadap Kitab Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. *STAI As-Syukriyyah*. Maret. 2020
- Putra, Aldomi. Metodologi Tafsir. *Jurnal Ulunnuha* Vol. 7 No. 1 Juli. 2018.
- Sanaky, Hujair A. H. Metode Tafsir (Perkembangan Metode Tafsir Mengikuti Warna atau Corak Mufassirin), *al-Mawarid*, edisi 16, 2008.
- Syarafuddin. *Tafsir bi al-Ma'thūr* (Kelebihan Dan Kekurangan Serta Pengembangannya) *Jurnal Suhuf*, Vol. 29, No. 1. Mei. 2017.
- Ulinnuha, Muhammad. Konsep *al-'Aṣil* dan *al-Dākhil* dalam tafsir al-Qur'an". *Madania*, Vol. 21, No. 2, Desember 2017.
- Yamani, Muhammad Tulus. Memahami Al-Qur'an Dengan Metode Tafsir Maudhu'i. *J-PAI*, vol. 1, No. 2, Januari-Juni, 2015.
- Zaini, Muhammad. Sumber-Sumber Penafsiran al-Qur'an. *Jurnal Substanta*, Vol. 14, No. 1, April 2012.
- El-Ashim, Syaikh Abdul Aziz Ath-Tharifi, *Ulama Hadits dengan Segudang Karya*, dalam <https://m.kiblat.net/2016/04/30/syaikh-abdul-aziz-ath-tharifi-ulama-hadits-dengan-segudang-karya/> diakses pada tanggal 12 Juli 2021 pukul 12.00 WIB.
- Habibullah, Munaji. *Syaikh Abdul 'Aziz At-Tharifi, Sosok 'Alim Rabbani Yang Berakhir di Balik Jeruji Besi*, dalam <https://safinah.id/288-syaikh-abdul-aziz-at-tharifi-sosok-alim-rabbani-yang-berakhir-di-balik-jeruji-besi/> di akses 12 Juli 2021 pukul 11.00 WIB.
- https://en-m-wikipedia-org.translate.goog/wiki/Abdulaziz_al-Tarefe?_x_tr_sl=en di akses pada tanggal 10 September 2021 puku 15.00 WIB.
- <https://en.m.wikipedia.org/wiki/Saudi-Arabia> di akses pada tanggal 10 September 2021 pada pukul 15.30.