

BAB III

EPISTEMOLOGI TAFSIR *AL-TAHRIR WA AL-TANWIR*

A. Biografi Ibnu 'Āsyūr Pengarang *al-Tahrir wa al-Tanwir*.

1. Riwayat Hidup Ibnu 'Āsyūr

Ibnu 'Āsyūr memiliki nama lengkap Muhammad al-Thāhir bin Muhammad bin Muhammad Thāhir bin Muhammad bin Muhammad Shadzaliy bin Abdul Qodir Muhammad bin 'Āsyūr.¹ Ia lahir pada tahun 1296 H/ 1879 M di desa Marsi yaitu sebuah daerah di Tunisia bagian utara. Ia berasal dari keluarga terhormat yang berasal dari Andalusia. Ayahnya yang bernama Muhammad merupakan seseorang yang dipercaya memegang jabatan penting sebagai ketua *Majlis Persatuan Wakaf*. Ia menikah dengan Fatimah, anak perempuan dari Perdana Menteri Muhammad bin 'Azīz al-Bu'atur dan kemudian dari pasangan inilah kemudian lahir Muhammad Thāhir Ibnu 'Āsyūr yang nantinya akan menjadi ulama besar di Tunisia.²

Keluarga Ibnu 'Āsyūr selain terkenal sebagai keluarga religius juga dikenal sebagai cendekiawan. Kakek Ibnu 'Āsyūr yang bernama Muhammad Thāhir bin Muhammad bin Muhammad Syazili adalah seorang ahli nahwu, ahli fiqih yang terkenal banyak mengarang buku diantaranya "*Hasyiyah Qathr al-*

¹ Dari garis keturunan Ibnu 'Āsyūr ini lahir para intelektual, qadhi, dan mufassir, serta orang-orang yang memegang jabatan penting lainnya dari abad 11 sampai 14 H/ 17-20 M. Diantara keturunan Ibnu 'Āsyūr yang tercatat dalam sejarah adalah Muhammad Thāhir Ibnu 'Abdul Qadīr Ibnu 'Āsyūr seorang sastrawan, qadhi, dan mufti dan putranya yang bernama Muhammad Fadhil Ibnu 'Āsyūr (w. 1390 H/ 1970 M) seorang ilmuwan, politikus dan kolumnis yang terkenal di Tunis. Lihat: Ibnu 'Āsyūr, *Kasyf al-Mughṭiy min al-Ma'āniy wa al-Alfāz al-Waqi'ah fi al-Muwāṭa'*, (Kairo: Dār al-Salām, 2006 M), cet. 1, h. 7

² *Ibid.* lihat juga: Muhammad al-Jīb Ibn al-Khaujah, *Syaikh al-Islām al-Imām al-Akbar Muhammad al-Tāhir Ibn 'Āsyūr*, (Beirut: Dār Muassasah Manbu' li al-Tauzi', 1425 H/ 2004 M), juz 1, h. 153-154

Nada”. Pada tahun 1851 H ia mendapat kepercayaan untuk menjabat sebagai *Qadhi* di Tunisia dan pada tahun 1860 H di masa pemerintahan Muhammad Shadiq Bey, ia diangkat menjadi Mufti. Ia meninggal pada tahun 1868 H.³

Nama Ibnu Asyūr merupakan isim kunyah (nama marga) dari sebuah keluarga besar dari keturunan *al-Idrisyi al-Husyaimiyyah*, nenek moyang para pemuka masyarakat di Maroko yang salah satu anggota keluarganya yang bernama Muhammad bin ‘Asyur tiba di Tunisia dan menetap disana pada tahun 1060 H. diantara penyebab hijrahnya ke Tunis karena adanya penyerangan tentara Salib ke Andalusia.⁴

Melihat dari nasab dan keturunannya, maka tidaklah berlebihan jika pepatah mengatakan “*buah jatuh tak jauh dari pohonnya*” untuk menggambarkan jejak prestasi yang diraih oleh keluarga Ibnu 'Āsyūr. Dengan lingkungan keluarga yang memiliki apresiasi tinggi terhadap akademik, maka terciptalah generasi-generasi terbaik seperti Syeikh Ibnu 'Āsyūr .

Sejak kecil Ibnu 'Āsyūr tumbuh dan berkembang di lingkungan keluarga yang mencintai ilmu pengetahuan. Seluruh keluarga baik dari kedua orang tua dan kakeknya selalu mendidik dan mengarahkan dirinya untuk mencintai ilmu pengetahuan. Mereka semua menginginkan Ibnu 'Āsyūr tumbuh menjadi orang terhormat sebagaimana para pendahulu mereka. Diantara faktor pembentuk pola pikir dan wawasan keilmuannya adalah faktor kecerdasannya sejak kecil, dan faktor keluarga yang selalu mengarahkan kepada kecintaan terhadap ilmu

³ Muhammad al-Jaib Ibn al-Khaujah, *Syaikh al-Islām al-Imām al-Akbar Muhammad al-Ṭāhir Ibn 'Āsyūr...*, juz 1, h. 154

⁴ *Ibid.*

pengetahuan dengan akidah *ahli al-sunnah wa al-jamaah*. Juga faktor gurugurunya yang telah mempunyai pengaruh besar bagi karakter, jiwa dan ilmunya.⁵

Sejak umur enam tahun Ibnu 'Āsyūr mulai diperkenalkan mempelajari al-Qur'an, baik hafalan, tajwid, maupun qira'at-nya di sekitar tempat tinggalnya.⁶ Selain itu ia juga mempelajari dan menghafal *Matan al-Jurumiyyah* juga mempelajari bahasa Perancis kepada al-Sayid Aḥmad bin Wannās al-Maḥmūdiy.⁷ Ketika menginjak usia 14 tahun tepatnya pada tahun 1310 H/ 1893 M, Ibnu 'Āsyūr mulai menapakkan langkahnya untuk menimba ilmu di Universitas al-Zaitunah.⁸ Zaitunyah adalah sebuah masjid yang dalam perjalanan sejarah menjadi pusat kegiatan keagamaan yang berafiliasi kepada mazhab Maliki dan hanya sebagian yang menganut mazhab Hanafi. Masjid ini juga merupakan lembaga pendidikan yang bonafid setaraf dengan al-Azhar yang selama berabad-abad berfungsi sebagai pusat pendidikan, informasi dan penyebaran ilmu pengetahuan.⁹ Di universitas itu ia mempelajari *fiqh* dan *ushūl al-fiqh*, juga bahasa Arab, hadits, tarikh, dan lainnya. Setelah menimba ilmu selama tujuh tahun di Universitas al-Zaitunah, Ibnu 'Āsyūr berhasil lulus dengan gelar sarjana pada 4 Rabiul Awwal tahun 1317 H/ 11 Juli 1899 M.¹⁰

⁵ *Ibid.*

⁶ Ibnu 'Āsyūr, *Kasyf al-Mughṭiy min al-Ma'āniy wa al-Alfāz al-Waqi'ah fi al-Muwaṭa'*..., h. 7

⁷ Muhammad al-Jaib Ibn al-Khaujah, *Syaikh al-Islām al-Imām al-Akbar Muhammad al-Tāhir Ibn 'Āsyūr...*, juz 1, h. 157

⁸ *Ibid.* juz 1, h. 154

⁹ Mani' Abd Halim Mahmud, *Metododologi Tafsir, Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, terj. Syahdianor dan Faisal Saleh, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2003), h. 313

¹⁰ Muhammad al-Jaib Ibn al-Khaujah, *Syaikh al-Islām al-Imām al-Akbar Muhammad al-Tāhir Ibn 'Āsyūr...*, juz 1, h. 158

Selama belajar di Universitas al-Zaitunah, Ibnu 'Āsyūr menampakkan kehausannya akan ilmu pengetahuan Islam. Di waktu luangnya, ia selalu menyempatkan diri untuk mentelaah kitab-kitab tafsir juga menghafal hadits, dan syair-syair Arab dari masa pra Islam hingga sesudahnya. Ia juga banyak membaca buku-buku sejarah dan ilmu lainnya. Salah satu kitab yang ia tekuni adalah *al-Milāl wa al-Nihāl*. Ilmu-ilmu yang ia peroleh dari universitas al-Zaitunah dan aktifitas keilmuannya membentuk kepribadian dan intelektualitasnya yang tinggi. Di samping itu perhatian ayah dan kakeknya juga sangat berpengaruh dalam membentuk akhlak yang dimiliki Ibnu 'Āsyūr sehingga menjadi ulama besar yang bersahaja di Tunisia. Ibnu 'Āsyūr wafat pada hari Ahad bulan Rajab tahun 1393 H/1973 M dan dimakamkan di pemakaman *al-Zalaj*.¹¹

2. Karir Intelektual Ibnu 'Āsyūr

Menelusuri jejak kehidupan intelektual seseorang dalam wilayah akademik merupakan aspek penting dalam kajian tokoh. Tujuan dari kajian tersebut pada dasarnya untuk mencapai sebuah pemahaman yang komprehensif tentang pemikiran, gagasan, konsep dan teori dari seseorang tokoh yang dikaji. Untuk mencapai tujuan tersebut maka perlu melakukan penelusuran terkait karya-karya akademik yang dilahirkan dari tokoh tersebut yang dalam penelitian ini difokuskan kepada jejak intelektual Ibnu 'Āsyūr.

Perjalanan intelektual Ibnu 'Āsyūr dibagi menjadi dua tingkatan yaitu pertama dimulai masa ta'lim dibagi dua masa di keluarga dan universitas

¹¹ Muhammad al-Jaib Ibn al-Khaujah, *Syaikh al-Islām al-Imām al-Akbar Muhammad al-Ṭāhir Ibn 'Āsyūr...*, juz 1, h. 209; lihat juga Ibnu 'Āsyūr, *Kasyf al-Mughṭiy min al-Ma'āniy wa al-Alfāz al-Waqi'ah fi al-Muwāṭa'*..., h.12

Zaitunah. Kedua masa pengamalan keilmuan dengan menjadi *qadhi* (hakim) dan guru besar di Universitas al-Zaitunah dan sebagai penulis.

a. Masa Belajar (*Ta'limiyah*)

Ibn 'Asyur selain memiliki keluarga yang hidup dengan nuansa ilmiah. Ia juga seorang yang jenius dan cinta kepada ilmu. Kejeniusannya sudah nampak sejak ia kecil. Pada usia enam tahun ia sudah mulai belajar di Masjid *Sayyidi al-Mujawar* di Tunis. Di sana ia mulai menghafal dan mempelajari al-Qur'an kepada Syeikh Muhammad al-Khiyariy, dan mempelajari kitab *Syarh al-Syeikh Khalid al-Azhariy'Ala al-Jurmiyah*. Selain itu, ia diajarkan juga untuk menghafal kumpulan matan-matan ilmiah seperti matan ilmiah ibn 'Asyir, *al-Risalah* dan *al-Qathar*. Agaknya, ini merupakan kebiasaan ulama terdahulu untuk menghafal matan-matan ilmiah agar mereka punya pegangan ilmu yang jelas.¹²

Kemudian di awal abad 14 H, Ibnu 'Āsyūr memulai pengembaraan dalam menuntut ilmu pengetahuan Islam (rihlah) dengan bergabung dalam lembaga pendidikan Zaitunah (*Ta'lim al-Zaituniy*) di Tunisia. Lembaga ini setaraf dengan al-Azhar di Mesir. Model pengajaran keduanya hampir sama dengan menjadikan masjid sebagai pusat pendidikan.

b. Masa Mengajar (*Muta'alimiyah*)

Ibnu 'Āsyūr menjadi salah satu ulama besar di Tunisia. Setelah menyelesaikan kegiatan akademiknya di Universitas al-Zaitunah, ia mengabdikan diri kepada lembaga tersebut dan menempati berbagai posisi di bidang keagamaan. Ia memulai karir di bidang pendidikan sebagai pengajar

¹² Muhammad al-Īib Ibn al-Khaujah, *Syaikh al-Islām al-Imām al-Akbar Muhammad al-Ṭāhir Ibn 'Āsyūr...*, Juz 1, h. 154

(*mudarris*) tingkat kedua untuk mazhab Maliki di Masjid Zaitunah. Lalu pada tahun 1905 menjadi *mudarris* tingkat pertama. Pada tahun 1905 samapai 1913 ia diberi amanat menjadi pengajar di perguruan al-Shadiqiy. Pada tahun 1908 ia diangkat menjadi wakil inspektur pengajaran di Masjid Zaitunah kemudian tahun berikutnya ia dipercaya menjabat anggota dewan pengelola di perguruan al-Shadiqiy.¹³

c. Masa Abdi Negara (*al-Wazāif al-Qadāyah al-Syar'iyyah*)

Ibnu 'Āsyūr menjabat menjadi qadi (hakim) mazhab Maliki di negara Tunisia pada tahun 1913 dan diangkat menjadi pemimpin mufti pada tahun 1927. Ia juga pernah terpilih menjadi anggota *Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah di Mesir* dan Damaskus pada tahun 1950 juga menjadi anggota *Majma' al-Ilmi al-Arabi* di Damaskus pada tahun 1955.¹⁴

Ibnu 'Āsyūr memiliki peran yang sangat penting dalam pergerakan nasionalisme di Tunisia. Ia hidup semasa dengan ulama besar Tunisia yang menjadi *Masyikhah al-Azhar* (Imam Besar al-Azhar) yang bernama Muhammad al-Khidr Husein al-Tunisiy. Keduanya adalah teman seperjuangan, ulama yang sangat luas ilmunya, memiliki kualitas keimanan yang tinggi, dan sama-sama pernah dijebloskan ke dalam penjara karena mempertahankan prinsip dan ideologinya sehingga harus menanggung siksaan yang berat demi memperjuangkan kemerdekaan bangsa, negara dan agama. Pada akhirnya , berkat

¹³ Ibnu 'Āsyūr, *Kasyf al-Mughṭiy min al-Ma'āniy wa al-Alfāz al-Waqi'ah fi al-Muwaṭa'*..., h. 9

¹⁴ Abdul Qadir Muhammad Shalih, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun fi al-Asr al-Hadits: 'Aradh wa Dirasah Mufassalah li Ahammi Kutub al-Tafsir al-Ma'asir*, (Beirut: Dār al-Ma'arifah, t.t), h. 228; lihat juga Ismāil al-Hasaniy, *Nadzariyyah al-Maqāshid 'inda al-Imām Muhammad al-Thāhir bin 'Āsyūr*, (Virginia: al-Ma'had al-Ilmiy lil Fikr al-Islāmiy, 1995 M/ 1426 H), h. 93

keteguhan dan ketabahan keimanan keduanya maka pertolongan Allah datang menghantarkan keduanya mencapai kemuliaan dan kedudukan yang tinggi di kalangan para ulama. Muhammad al-Khidr ditakdirkan oleh Allah menjadi Allah menjadi mufti Mesir, sedangkan Ibnu 'Āsyūr sendiri menjadi Syeikh Besar Islam (*masyīkhah al-Islām*) di Tunisia.¹⁵

Ibn 'Asyur dalam kehidupannya selalu menggunakan dan mengembangkan potensi yang dimiliki. Potensi ini ia salurkan pada kegiatan kegiatan positif dan bermanfaat bagi umat dalam mengembangkan ajaran Islam di tengah masyarakat. Ibn 'Asyur banyak berkecimpung dan mengabdikan dirinya di Jami'ah al-Zaitunah. Keberadaannya di jami'ah diawali dengan posisi thalib (penuntut ilmu). Kemudian Ibn 'Asyur setelah itu menuntut ilmu ke berbagai tempat lainnya dan kepada ulama-ulama besar di zamannya. Ia kembali ke jami'ah sebagai ustadz, da'i, syeikh, dan mudir. Berbagai aktifitas ilmiah menjadi kesibukannya sehari-hari, yang secara garis besar terbagi menjadi empat wilayah pekerjaan yaitu:

1. Di bidang administrasi kelembagaan antara lain:¹⁶
 - a. Ibn 'Asyur pernah menjabat sebagai Anggota Majlis Idarah al-Jam'iyah al-Khalduniyah pada tahun 1905 M.

¹⁵ Manī' 'Abd al-Halīm Mahmūd, *Manāhij al-Mufasssirīn*, (Kairo: Dār al-Kitāb al-Mishriy, 1421H/ 2000 M), h. 333

¹⁶ Muhammad al-Jīb Ibn al-Khaujah, *Syaikh al-Islām al-Imām al-Akbar Muhammad al-Ṭāhir Ibn 'Āsyūr...*, Juz 1, h. 166-167; Lihat juga: Ibnu 'Āsyūr, *Kasyf al-Mughṭiy min al-Ma'āniy wa al-Alfāz al-Waqi'ah fi al-Muwāṭa'*..., h. 9

- b. Sebagai Anggota Lajnah al- Mukhallifah yang mengatur atau mengelola buku-buku dan naskahnaskah di Maktabah al-Shadiqiyah pada tahun 1905 M.
 - c. Sebagai delegasi negara dalam penelitian ilmiah pada tahun 1907 M.
 - d. Sebagai Anggota *Lajnah Tanqih Baramij al-Ta'lim* tahun 1908 M.
 - e. Sebagai Anggota *Majlis Madrasah*, dan *Majlis Idarah al-Madrasah al-Shadiyah* tahun 1909 M.
 - f. Sebagai Ketua *Lajnah Fahrasah di Maktabah al-Shadiqiyah* tahun 1910M.
 - g. Sebagai Anggota *Majlis Ishlah al-Ta'lim ke-2* di *Jami'ah Zaitunah* pada tahun 1910 M.
 - h. Sebagai Anggota *Majlis al-Auqaf* pertama pada tahun 1911 M.
 - i. Sebagai Anggota *Majlis Ishlah ke-3* pada tahun 1924 M.
 - j. Sebagai Anggota *Majlis Ishlah ke-4* pada tahun 1930 M.
 - k. Sebagai anggota penelitian ilmiah dan pimpinan *Ahli Syura fi Majlis al-Syar'i*.
 - l. Sebagai *Syeikh al-Jamiah al-A'zham* tahun 1932-1933 M.
 - m. Sebagai *Syeikh al-Jami' al-A'zham* pada tahun 1956-1960M.
 - n. Sebagai rektor di *Jami'ah al-Zaitunah* pada tahun 1956-1960 M.
2. Adapun di bidang mahkamah syar'iyah, antara lain:¹⁷
- a. Sebagai hakim di *Majlis al-Mukhtalith al-'Aqariy* pada tahun 1911 M.

¹⁷ Muhammad al-Jib Ibn al-Khaujah, *Syaikh al-Islām al-Imām al-Akbar Muhammad al-Tāhir Ibn 'Asyūr...*, Juz 1, h. 167-168

- b. Sebagai *qadhi* (hakim negara) di *Majlis al-Syar'iy* pada tahun 1913-1923 M.
- c. Sebagai mufti pada tahun 1923 M.
- d. Sebagai Pimpinan Ahli Syura pada tahun 1927 M.
- e. *Syaikhul Islam al-Maliki* pada tahun 1932 M.
- f. Sebagai *Anggota Dewan Bahasa Arab* di Mesir pada tahun 1950 M.
- g. *Majma' Ilmi al-'Arabi* di Damaskus pada tahun 1955 M.

3. Sekilas tentang Guru dan Murid Syeikh Ibnu 'Āsyūr

a) Guru-Guru Ibnu 'Āsyūr

Kedatangan Ibnu 'Āsyūr ke Universitas al-Zaitunah membawa perubahan yang besar dalam perkembangan intelektualitasnya. Selama belajar di universitas tersebut, ia bertemu dengan ulama yang terkenal dizamannya. Ibnu 'Āsyūr sangat bersyukur dapat bertemu dan belajar langsung kepada ulama tersebut sehingga terucap dari rasa syukurnya yang sangat mendalam.

Ibnu 'Āsyūr belajar di Jami'ah ini selama enam tahun, dan selama itu ia masih aktif ikut bersama kakeknya dalam majlis-majlis ilmiah. Ibnu 'Āsyūr menampakkan ketekunan dan kegigihannya dalam menimba ilmu dari guru-gurunya. Di antara guru Ibnu 'Āsyūr adalah:¹⁸

- 1) Syeikh Abd al-Qādir al-Taimimiy, dari gurunya ini Ibnu 'Āsyūr mempelajari tentang *tajwīd al-Qur'ān* dan *'ilmu al-qirā'at*.

¹⁸ *Ibid.* h. 155-156

- 2) Muhammad al-Nakhliy, dari gurunya ini Ibnu ‘Āsyūr mempelajari ‘ilmu al-nahwi menggunakan kitab *Muqaddimah al-I’rāb, balāghah* yang membahas kitab *Mukhtashār al-Su’ūd, manthiq* dengan membahas kitab *al-Taḥdzīd*, ushul al-fiqh dengan mempelajari *al-Hithāb ‘Ala al-Waraqah*, dan fiqh Malikiy dengan membahas kitab *Muyārah ‘ala al-Mursyid*, dan kitab *Kifāyah al-Thālib ‘ala al-Risālah*.
- 3) Syeikh Muhammad Shālih, dari gurunya ini Ibnu ‘Āsyūr mempelajari kitab *al-Makwidiy ‘ala al-Khulāshah* tentang ilmu nahwu, manthiq dengan membahas kitab *al-Sulam*, ilmu *maqāshid* dengan membahas kitab *Mukhtashār al-Su’ūd*, dan fiqh dengan membahas kitab *al-Tawādiy ‘ala al-Tuhfah*.
- 4) Amru Ibnu ‘Āsyūr dari gurunya ini Ibnu ‘Āsyūr mempelajari kitab *Ta’līq al-Dimāmainiy ‘ala al-Mughniy* karya Ibn Hisyām tentang ilmu nahwu, kitab *Mukhtashār al-Su’ūd* tentang *balāghah, fiqh*, dan ilmu *farāidh*.
- 5) Syeikh Muhammad al-Najar, dari gurunya ini Ibnu ‘Āsyūr mempelajari kitab *al-Makwidiy ‘ala al-Khulāshah*, kitab *Mukhtashār al-Su’ūd*, *al-Muwāqif* tentang ilmu *al-Kalām*, dan kitab *al-Baiquniyah* tentang *musthalah al-hadīts*.
- 6) Syeikh Muhammad Thāhir Ja’far, dari gurunya ini Ibnu ‘Āsyūr mempelajari kitab *Syarh al-Mahalli ‘ala Jam’u al-Jawāmi’* tentang ushul al-fiqh, dan kitab *al-Syihāb al-Khafājiy ‘ala al-Syifa’* karya Qadhi ‘Iyādh tentang *sīrah Nabawiyāh*.

7) Syeik Muhammad al-‘Arabiy al-Dur’iy, dari gurunya ini Ibnu ‘Āsyūr mempelajari ilmu fiqh dengan membahas kitab *Kafāyah al-Thālib ‘ala al-Risālah*.

Dari nama-nama guru Ibnu ‘Āsyūr di atas, dipahami bahwa Ibnu ‘Āsyūr memiliki karakter jika mempelajari suatu materi ilmu tidak pernah puas dengan satu orang guru saja, tapi ia senantiasa mempelajarinya kepada beberapa orang guru, sehingga tidak salah Ibnu ‘Āsyūr menjadi seorang yang pintar. Ia menjadi tempat bertanya bagi teman-temannya. Ia sering unggul dalam ujian-ujian dan penelitian dalam kehidupan ilmiah dan tugas-tugas yang diembankan kepadanya. Di antara buktinya ia memperoleh *syahādah al-thathwi*’ pada bulan Rabi’ul Awwal/ Juli tahun 1317 H/ 1899 M.¹⁹

Setelah memperoleh *syahādah al-thathwi*’, Ibnu ‘Āsyūr kembali belajar dengan gurunya Muhammad al-Nakhliy pada tahun 1318 H. Selain itu, Ibnu ‘Āsyūr dalam menuntut ilmu, juga sering mendapat ijāzah dari para gurunya.²⁰ Pemberian ijāzah itu masih menjadi tradisi pada waktu itu. Di antara ulama-ulama yang memberikan ijazah kepada Ibnu ‘Āsyūr yaitu:

1) Syeikh Muhammad al’Azīz Bū’atur (1240 H-1325 H)

Dia merupakan seorang mufti yang sangat terkenal di Tunisia sekaligus kakek Ibnu ‘Āsyūr dari jalur ibunya. Ia lahir pada bulan Rajab tahun 1240 H dan wafat pada bulan Muharram tahun 1325 H. Garis keturunannya masih bertemu dengan Syeikh Muhammad al-kāfi al-‘Ustmani yang merupakan keturunan dari

¹⁹ Ibnu ‘Āsyūr, *maqāshid al-syarī’ah Islamiyyah*, (Yordan: Dār Nafais, 1421H/ 2001M), cet. 2, h. 34

²⁰ *Ibid.*

khalifah Utsman bin Affan ra. Ia masuk di Universitas al-Zaitunah tahun 1254 H dan belajar kepada sejumlah guru ternama seperti: Muhammad al-Thayib, Muhammad bin al-khujah, Muhammad bin ‘Asyur, Muhammad Tāhir bin ‘Asyur, Ahmad bin ‘Asyūr dan Muhammad al-Syādzaliy bin Shālih. Selanjutnya pada tahun 1262 H ia terpilih menjabat sebagai Mufti di negaranya.²¹

Ibnu 'Āsyūr menerima ijazah sanad keilmuan darinya pada Jumadil awal tahun 1321 H. Bagi Ibnu 'Āsyūr, ia merupakan guru yang paling utama karena telah mendidiknya dari kecil. Ketika syeikh Bu'asur mencapai titik tertinggi dalam karir intelektualnya sebagai seorang mufti di tunisia, maka saat itulah masa-masa Ibnu 'Āsyūr belajar langsung kepadanya mengenai perbagai persoalan keilmuan dan kaidah-kaidah mempelajarinya.²²

Dalam kesehariannya, syeikh Bu'asur sangat disibukan dengan perbagai tugas negara yang diembannya, meskipun demikian, ia selalu menyempatkan diri untuk mengajar murid-muridnya. Muhammad al-Fadhil bin ‘Asyūr memberi pernyataan tentangnya:

Saya mendengar dari syeikh Ahmad bin Murād bahwa ia menjumpai penerjemah yang hadir di Universitas al-Zaitunah belajar kepada gurunya Syeikh Muhammad Thāhir bin ‘Asyur (Syeikh Muhammad al-‘Aziz Bu'atur) yang saat itu ia menjabat sebagai wazir dan termasuk salah satu dari orang-orang besar di negaranya. Kemudian karirnya terus naik sehingga menjadi bagian dari jajaran orang-orang besar yang terkenal di sejarah Tunisia masa itu. Dan pengakuan kedudukannya di bidang akademik, terlihat ketika syeikh Bu'atur duduk dalam majelis Mahkamah Hukum tertinggi banyak persoalan yang membuat bingung para anggota majelis sehingga sering menyebabkan perselisihan diantara mereka dalam memahami teks-teks perundangan atau menetapkan beberapa kaidah

²¹ Muhammad al-Khadr, *Tūnis wa Jāmi' al-Zaitūnah*, (Damaskus: 1971 M), h. 89

²² Ibnu 'Āsyūr, *maqāshid al-syarī'ah Islamiyyah...*, h. 20

tertentu, sampai akhirnya datanglah penjelasan syeikh Bu'atur sebagai penjelas dari semuanya.²³

Selain itu menurut Syeikh Muhammad al-Naifar, bahwa syeikh Bu'atur dipercaya untuk menjadi pensyarah beberapa kitab yang tidak ada satupun ulama saat itu berani memegang amanah itu.²⁴ Berulang kali nama Syeikh Bu'atur disebut oleh Ibnu 'Āsyūr dalam karangannya sebagai tanda penghormatan dan pengaguman Ibnu 'Āsyūr terhadap pemikiran guru sekaligus kakeknya tersebut. Sebagai contoh ketika ia menafsirkan Qs. Al-Fatihah : 4.²⁵

2) Syeikh Mahmud bin al-khaujah (Benhojah).

Nama aslinya adalah Abu al-Tsanā' al-Syeikh Mahmūd bin al-Syeikh. Ia merupakan gurunya dari guru-guru Abu 'Abdillah Muhammad bin al-Khaujah. Ia belajar ilmu dari orang tuanya kemudian dilanjutkan ke beberapa guru seperti Muhammad al-Nifar al-Akbar dan Syeikh Mahmūd Qubād.²⁶

Pada tahun 1278 H ia diangkat sebagai kepala bagian pembelajaran di Universitas al-Zaitunah dan termasuk ulama al-Zaitunah thabaqat pertama. Pada tahun 1303 H ia dipercaya sebagai mufti kemudian menjadi guru besar Islam pada tahun 1318 H. Ia meninggalkan banyak fatwa dan risalah terkait dengan berbagai cabang keilmuan diantaranya: *al-Qaul al-Muntaqā fī Masalah al-Syarth min Kitāb Abī al-Baqā'*, *al-Qaul al-Nafīs fī Masalah Ta'addud al-Taḥbīs*, *Raudhah al-Maqal fī Masalah Thalāq al-Mukhtabil*, *Thalab al-'Afil fī Masalah*

²³ Muhammad al-Khadr, *Tūnis wa Jāmi' al-Zaitūnah...*, h. 91

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Ibnu 'Āsyūr, *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr...*, jld 1, h. 185; lihat juga Ibnu 'Āsyūr, *Kasyf al-Mughthiy 'an al-Ma'āniy wa al-Alfādz al-Waqi'ah fī al-Muwatha'...*, h. 330-332

²⁶ Muhammad al-Īb Ibn al-Khaujah, *Syaikh al-Islām al-Imām al-Akbar Muhammad al-Tāhir Ibn 'Āsyūr...*, Juz 1, h. 167-168.

Tsubūt al-Dīn fī Za'am al-Kafīl, al-Qaul al-Badī' fī Masalah al-Musyitariy min al-Syafī', Risālah fī al-Madzhabain al-Hanafi wa al-Mālikiy fī al-Rusyd wa al-Safah, al-Hawāsyi al-Taufiqiyyah (Hasiyah Alfiyah), dan al-Hashn al-Hashīn 'alā al-Tabyīn. Syekh Mahmūd wafat pada tahun 1329 H.²⁷

3) Syekh Sālīm Būhājib (Bouhajib)

Beliau lahir di desa Bunmalah pada tahun 1244 H. Meskipun beliau hidup sebagaimana orang desa, tetapi ada yang istimewa di dirinya yaitu aktifitasnya sebagai penghafal al-Qur'an di desanya. Setelah khatam menghafal al-Qur'an, ia hijrah ke kota Tunis untuk belajar ilmu-ilmu Islam dan Arab kepada sejumlah guru terkemuka. Karena kejeniusan dan kecemerlangan intelektualitasnya menjadikan syekh Muhammad Bairum²⁸ tertarik kepadanya dan menjadikannya juru tulis negara beserta Khair al-Dīn al-Tunisiy sehingga keduanya semakin akrab dan saling tukar pendapat. Bahkan Syekh Salim Buwahajib menjadi salah satu pemikir besar yang membantu Khair al-Dīn al-Tunisiy dalam menulis kitabnya yang berjudul "*Aqwam al-Masālik fī Ma'rifah Aḥwāl al-Mamālik*". Keduanya bekerja sama dalam berbagai aktifitas politik dan mengurus masalah-masalah administratif, pendidikan, jurnalistik, dan perdamaian.²⁹

4) 'Amru ibn al-Syeikh.

Nama lengkapnya Abū Hafsh 'Amru bin al-Hāj Ahmad bin 'Alī bin al-Syeikh. Lahir di negara Ra's al-Jabal tahun 1237 H. ia memasuki Universitas al-

²⁷ Ibid; lihat juga: Ismā'il al-Hasaniy, *Nadzariyyah al-Maqāshid 'inda al-Imām Muhammad al-Thāhir bin 'Asyūr*, (Virginia: al-Ma'had al-Ilmiy lil Fikr al-Islāmiy, 1995 M/ 1426 H), h. 90

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, h. 91; lihat juga: Muhammad al-Fadhil bin 'Asyūr, *Tarājim al-A'lām*, (Tunis: al-Dār al-Tunisiyah, t.t), h. 220

Zaitunah tahun 1259 H dan belajar kepada sejumlah ulama terkemuka seperti Syeikh Muhammad bin al-Khaujah, Syeikh Muhammad ibn Salāmah, dan Syeikh Mahmūd Qubād.³⁰

Terpilih sebagai pengajar tingkatan kedua mulai tahun 1268 H sampai 1283 H. Ikut serta menjadi pengurus di berbagai lembaga dan perkantoran yang diantaranya terpenting adalah lembaga fatwa dan perwalian negara sampai tahun 1325 H. Kegiatan akademiknya diketahui dari aktifitas mengajarnya di Universitas al-Zaitunah. Saat kedatangan Syeikh Muhammad Abduh pertama ke Tunis, ia bertemu dengan Syeikh Umar dan kagum dengan kejeniusan dan kepribadiannya.³¹ Beberapa karya tulisnya telah diterbitkan diantaranya risalah yang berjudul “*al-Fawā'id al-Muhimmah wa al-Daqāiq al-Lathīfah*” yang diterbitkan pada tahun 1138 H. Setelah banyaknya prestasi yang diukir, akhirnya pada tahun 1329 H syeikh Umar berpulang ke rahmatullah.³²

b) Murid-Murid Ibnu 'Āsyūr

Ibnu 'Āsyūr juga memiliki murid yang mengambil ilmu darinya. Di antara murid-murid Ibnu 'Āsyūr adalah:³³

- a) Syeikh Abd al-Hamid, dari Ibnu 'Āsyūr dia mempelajari tentang sastra, bahasa Arab, dan lain-lain.

³⁰ Ismā'il al-Hasaniy, *Nadzariyyah al-Maqāshid 'inda al-Imām Muhammad al-Thāhir bin 'Āsyūr*, ..., h. 92

³¹ Muhammad al-Fadhl bin 'Āsyūr, *Tarājim al-A'lām*..., h. 167

³² Ismail Hasaniy, *Nadzariyyah al-Maqāshid 'inda al-Imām Ibnu 'Āsyūr* ..., h. 92

³³ Andri Yaldi, *al-Ara' al-Ara' al-Ushuliyyah 'Inda al-Imam Muhammad al-Thahir ibn 'Asyur wa Atsaruhā fī Intinbatihī al-Fiqhiyyah*, (Tesis Pasca sarjana Universitas Umar Abdul Qadir, 2004), h. 14

- b) Muhammad al-Fādhil ibn 'Āsyūr, dari Ibnu 'Āsyūr dia mempelajari berbagai kitab tafsir seperti tafsir al-Baidhāwiy, al-Muwatha', dan lain-lain.

4. Karya-karya Ibn 'Asyur

Ibn 'Asyur memiliki banyak karya-karya tulis, baik berupa kitab kitab maupun berbentuk makalah-makalah. Karyanya juga mencakup berbagai bidang seperti bidang tafsir, sejarah, sunnah, ushul fiqh, fatwa-fatwa dan maqashid. Tulisan-tulisan Ibn 'Asyur ini banyak muncul dalam majalah yang diterbitkan oleh *al-Jami'ah al-Zaitunah*. Di antara karya-karya Ibn 'Asyur adalah:³⁴

1) Bidang ilmu-ilmu syar'iyah

Karya Ibn 'Asyur dalam bidang ini cukup banyak, antara lain adalah:

- a) *Kitab tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*, pembahasan Ibn 'Asyur tentang tafsir selalu dimunculkan dalam majalah yang diterbitkan oleh *al-Jami'ah al-Zaitunah*. Penerbitannya mencapai 90 edisi. Kemudian kitab *al-Tahrir wa al-Tanwir* diterbitkan secara lengkap di Tunisia pada tahun 1969 M. Kitab ini terdiri dari 15 jilid yang berisi penafsiran 30 juz dari al-Qur'an al-Karim.
- b) *Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyyah*, Kitab ini berisikan tentang *Maqashid al-Syari'ah* dalam bidang fiqh. Kitab ini dikarang oleh Ibn 'Asyur karena ia menilai bahwa sangat dibutuhkan argumen argumen dalam persoalan fiqhiyah untuk sampai kepada *Maqashid al-Syari'ah*. Menurut Ibn 'Asyur terkadang ada ulama fiqh yang tidak begitu

³⁴ Muhammad al-Jib Ibn al-Khaujah, *Syaikh al-Islām al-Imām al-Akbar Muhammad al-Tāhir Ibn 'Āsyūr...*, h. 316-424

memperhatikan *Maqashid al-Syari'ah* dalam meng-istinbath-kan hukum.

- c) *Kasyfu al-Mughtha min al-Ma'aniy wa al-Alfadh al-Waqi'ah fiy al-Muwatha'* Kitab ini membahas tentang hadits Nabi, khususnya yang terdapat di dalam kitab al-Muwaththa'. Dalam kitab ini Ibn 'Asyur mengungkap tentang hakikat dan pelajaran-pelajaran berharga yang dapat dipetik dari kitab al-Muwatha'.
- d) *Al-Nazhru al-Fasih 'Inda Madhayiq al-Anzhar fiy al-Jami' al-Shahih.* Kitab ini berisikan pandangan Ibn 'Asyur tentang hadis-hadis yang terdapat dalam kitab *al-Jami' al-Shahih*, serta sikap Ibn 'Asyur terhadap perbedaan pendapat tentang pemahaman hadis-hadis dalam *al-Jami' al-Shahih* karya Imam al-Bukhariy.
- e) *Al-Taudhih wa al-Tashhih.* Kitab ini merupakan keterangan terhadap kitab *Tanqih al-Fushul fiy 'Ilm al-Ushul* karya al-Qarafiy.
- f) *Al-Waqfu wa Atsaruhu* Kitab ini berisikan tanya-jawab seputar persoalan yang terjadi di tengah masyarakat, seperti persoalan ekonomi bagi masyarakat Mesir.

2) Bidang ilmu Bahasa Arab dan sastranya

Karya-karya Ibn 'Asyur dalam bidang ilmu bahasa Arab dan sastranya, adalah:

- a) *Ushul al-Insya' wa al-Khithabah.* Kitab ini berisikan tentang analisa Ibn 'Asyur tentang keindahan bahasa Arab dengan menampilkan dua kajian, yaitu *Ushul al-Insya'* dan *al-Khithabah*. *Insya'* cakupannya

adalah ilmu tata cara mengetahui makna-makna yang terlintas dalam pemikiran, dan bagaimana menyampaikannya kepada orang lain dengan menggunakan ungkapan yang baik, yang disertai dengan kebagusan uslub dan balaghahnya. Sedangkan *khithabah* adalah untuk mengetahui hakikat sebuah ungkapan, batasan-batasan istilah yang umum, dan mengungkap dasar-dasar keterangan.

b) *Fawaid al-Amaliy al-Tunisiyah ‘Ala faraid al-La’iy al-Hamasiyah.*

Kitab ini adalah syarahan dari kumpulan-kumpulan syair karya Abu Tamam

c) *Mujiz al-Balaghah.*

d) Revisi kumpulan syair Basyar.

e) *Syarhu Muqaddimah al-Mazruqiy.*

f) Kumpulan dan syarahan syair karya al-Nabighah.

3) Bidang pemikiran Islam dan bidang-bidang lainnya. Karya-karya Ibn ‘Asyur antara lain:

a) *Ushul al-Nizham al-Ijtima’iy fiy al-Islam.* Dalam kitab ini Ibn ‘Asyur mengungkapkan sebab-sebab kebangkitan umat Islam, sebab kemunduran, dan sarana perbaikan bagi masyarakat Islam.

b) *Alaisa al-Subhu bi Qarib.* Dalam kitab ini, Ibn ‘Asyur mengungkap tentang dukungannya terhadap gerakan *ishlahiyah* yang terjadi di Tunis, dan di sana juga dijelaskan perbaikan di bidang pendidikan yang dilakukan oleh *al-Jami’ah al-Zaitunah.*

c) *Ushul al-Taqaddum wa al-Madinah fiy al-Islam.*

- d) *Naqdu ‘ilmi li Kitab al-Islam wa Ushul al-Islam*, sebuah kitab yang berupa kumpulan makalah.

Selain berupa buku-buku Ibn ‘Asyur banyak menulis makalah, di antara makalah-makalah tersebut antara lain:³⁵

- a) *Nasab al-Rasul Saw.*
- b) *Al-Syama’il al-Muhammadiyah.*
- c) *Al-Maqshad al-‘Azhim min al-Hijra.*
- d) *Al-Rasul Saw. wa al-Irsad.*
- e) *Wufud al-Arab fiy Al-Hadharah al-Nabawiyah.*
- f) *I’radh al-Rasul Saw. ‘An al-Ihtimam bi Tanawul al-Tha’am.*
- g) *Majlis Rasullillah Saw.*
- h) *Al-Mukjizat al-Khafiyah lil Hadharah al-Muhammadiyah.*
- i) *Mukjizat al-Ummiyah.*
- j) *Tahqiq Riwayah al-Farbariy li Shahih Muslim.*
- k) *Al-Farbariy wa Riwayah al-Shahihain.*

Dari pemaparan tentang pendidikan, kegiatan, kiprah dan karya-karya Ibn ‘Asyur, dipahami bahwa Ibn ‘Asyur adalah seorang ulama yang ahli di berbagai ilmu, terutama ilmu agama seperti ilmu ushul al-fiqh, ilmu kebahasaan, dan lain-lain, sehingga ia pantas dijuluki dengan ulama. Ibn ‘Asyur juga membuktikan keulamaannya dengan banyak menghasilkan karya karya tulis, baik berupa buku-buku ataupun makalah-makalah.

³⁵ *Ibid.*

B. Setting Sosial-Historis Kehidupan Ibnu 'Āsyūr .

Dalam point ini, kami akan menguraikan kondisi sosial kehidupan syeikh Ibnu 'Āsyūr yang berhubungan erat dengan sejarah modern Tunisia secara umum. Berdasarkan data-data yang kami dapatkan, secara umum potret kondisi politik dalam kehidupan Ibnu 'Asyur terbagi menjadi dua fragmen besar periode kehidupan. Pertama adalah era penjajahan kolonial Perancis atas negara-negara maghrib 'arabi (Maroko, Al-Jazair, dan negerinya, Tunisia) yang berkisar antara tahun 1881 M/ 1298 H – 1956 M/ 1363 H. Sementara periode kedua adalah masa kemerdekaan yang diraih rakyat Tunisia pada 1956 M/ 1363 H sampai wafatnya pada tahun 1973 M/ 1393 H.³⁶

a. Masa Kolonialisme Perancis.

Periode pertama kehidupannya, ditandai dengan berbagai peristiwa besar di dunia Islam seperti lemahnya otoritas kekhalifahan Turki Ustmani atas negara-negara kekuasaannya. Akibat dari melemahnya kekhalifah Utsmaniyah, menyebabkan negara-negara Eropa berani menampakkan permusuhan serta mengadakan infansi besar-besaran untuk menaklukkan wilayah-wilayah Islam di Timur Tengah termasuk Tunisia. Diantara negara Eropa yang berhasil menduduki Tunisia adalah Perancis. Melihat penjajahan oleh bangsa Perancis, orang-orang Islam di Tunisia tidak serta menyerah begitu saja dan melakukan perjuangan untuk melawannya sehingga muncullah berbagai pergerakan perjuangan rakyat Tunisia dalam memperjuangkan kemerdekaannya dari para

³⁶ Ismā'il al-Hasaniy, *Nadzariyyah al-Maqāshid 'inda al-Imām Muhammad al-Thāhir bin 'Āsyūr*; (Virginia: al-Ma'had al-Ilmiy lil Fikr al-Islāmiy, 1995 M/ 1426 H), h. 82 lihat juga: al-Shahbiy al-'Atīq, *al-tafsīr wa al-Maqāshid 'inda al-Syaikh Muhammad al-Thāhir bin 'Āsyūr*, (Tunis: Dār al-Sanābil, 1989M/ 1410H), h. 11

penjajah. Pada masa-masa pergerakan meraih kemerdekaan inilah dimana Ibnu 'Āsyūr dilahirkan dan memulai perjalanannya menuntut ilmu-ilmu agama.³⁷

Menurut Ismail Hasaniy, setidaknya ada tiga faktor penting dalam mendorong munculnya berbagai gerakan umat Islam di Tunis dalam melawan penjajahan bangsa Eropa ini diantaranya:³⁸

1) Dampak dari pergerakan perdamaian di bangsa-bangsa Islam Timur

Perjuangan umat Islam di wilayah Timur secara langsung berdampak pada paradigma pemikiran sejumlah pemimpin di kawasan Islam Barat-Arab khususnya di Tunisia yang sejak tahun 1881M dijajah oleh Perancis. Mengenai situasi saat itu Muhammad Sanūsiy, ia berkata:

“Keadaan bangsa Arab di zaman ini memerlukan lisan untuk menyampaikan penyakit yang telah hinggap jauh di lubuk hati, serta membebaskannya dari ketundukan...”³⁹

Pengaruh gerakan reformasi yang dicetuskan oleh Muhammad Abduh di Mesir. Pergerakan ini ditandai dengan terbitnya majalah “*al-‘Urwah al-Wutsqā*” oleh kantor pos “*Barīdah al-Harakah al-Islamiyyah al-Masyruqiyyah*” Selanjutnya surat majalah ini dikirimkan kepada sejumlah pemuka-pemuka Islam di wilayah barat termasuk Tunisia. Sejak itu, majalah yang diasuh oleh Abduh ini berhasil memberikan pengaruh kuat kepada rakyat Tunisia untuk bangkit melakukan perlawanan terhadap penguasa kolonial.⁴⁰

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Ismāil al-Hasaniy, *Nadzariyyah al-Maqāshid ‘inda al-Imām Muhammad al-Thāhir bin ‘Āsyūr...*, h. 89

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Ismāil al-Hasaniy, *Nadzariyyah al-Maqāshid ‘inda al-Imām Muhammad al-Thāhir bin ‘Āsyūr...*, h. 82; lihat juga: Ibnu 'Āsyūr, *maqāshid al-syarī'ah Islamiyyah...*, cet. 2, h. 42

Pengaruh Syeikh Muhammad Abduh sangat besar dalam menggerakkan perjuangan nasionalisme rakyat Tunisia. Ide-ide pembaharuannya mulai mempengaruhi para tokoh intelektual Tunis, tidak terkecuali Ibnu 'Āsyūr. Kehadiran Muhammad Abduh kedua kalinya Tunisia pada tahun 1903 M setelah kedatangannya yang pertama tahun 1884 M, merupakan kekuatan yang luar biasa dalam mendorong semangat perjuangan rakyat Tunisia. Pada tahun inilah Ibnu 'Āsyūr bertemu dengan Syeikh Muhammad Abduh dan sempat berdialog dengannya.⁴¹ Tercatat dalam sejarah Tunisia ungkapan Ibnu 'Āsyūr saat bertemu dengan syeikh Abduh:

"يا أيها الاستاذ إن مبادئكم السامية التي ترمي سهمها الأفلج شوارد التقدم . . . قد أوجبت لنفسي نحو لقيامكم كثرة إشراق, مع علو في محبتكم وإغراق, فلا يتعجب الأستاذ أيده الله من قبل فقد لا قينا ذكره وفرائده. . ."⁴²

Semenjak pertemuannya, Ibnu 'Āsyūr sendiri memiliki hubungan khusus dengan Muhammad Abduh dan keduanya sering berdiskusi tentang berbagai hal mengenai problematika umat Islam saat itu. Ibnu 'Āsyūr menyiapkan konsep pembaharuannya dalam kitabnya "*Alaisa al-Shubh bi Qarīb*" yang ia tulis semenjak pertemuan terakhirnya dengan Muhammad Abduh.⁴³

2) Pengaruh Pemikiran Khair uddīn al-Tūnisīy.

⁴¹ Muhammad al-Ḥabīb Ibn al-Haujah, *Syaikh al-Islām al-Imām al-Akbar Muhammad al-Tāhir Ibn 'Āsyūr* . . . , juz 1, h. 30

⁴² Al-Basyīr bin al-Hāj 'Utsmān al-Syarīf, *Adhwā' alā Tārīkh Tūnis*, (Tunis: Dār Būsālāmah li al-Thaba'ah, 1924M/ 1881H), h. 272

⁴³ Muhammad al-Fādhil bin 'Asyur, *al-Harakah al-Adabiyyah wa al-Fikriyyah fi Tūnis*, (Kairo: Nasr Ma'had al-Dirāsāt al-'Arabiyyah, 1956 M), h. 53

Faktor kedua yang membawa pengaruh besar pada arus perlawanan rakyat Tunisia adalah pikiran-pikiran seorang reformis Tunisia, Khairudin al-Tunisy,⁴⁴ dimana dengan inisiatifnya yang ia tulis dalam karya monumentalnya yang berjudul “*aqwam al-masalik*”⁴⁵ Langkah-langkah yang ditempuh al-Tunisy diantaranya:

- a) Memberikan dorongan pembaharuan kepada sejumlah penerbit untuk giat mengadakan reformasi di bidang pemikiran (الفكري) dan jurnalistik (الصحافي)
- b) Menebarkan ide-ide reformasi pembebasan lewat tulisan-tulisannya di berbagai majalah dan mencetak buku-buku murah untuk disebarakan kepada khalayak.

⁴⁴ Khairuddin al-Tunisy bukanlah orang Tunis dan bukan pula seorang pemikir tulen. Tapi, para penulis sejarah pemikiran Arab modern memandangnya sebagai tokoh yang berjasa bagi Tunis dan salah seorang intelektual penting dalam wacana pemikiran Arab kontemporer. Secara genealogis, Khairuddin adalah seorang Kaukasus berdarah Syarkasy, sebuah provinsi Rusia di Asia Tengah. Tahun kelahirannya tidak begitu jelas, tapi para penulis menyebutnya sekitar tahun 1822. Hal ini karena ketika ia dipungut oleh seorang bangsawan Tunis bernama Ahmad Bey, pada tahun 1839 usianya baru 17 tahun. Sebagai seorang anak bangsawan, ia mendapat pendidikan sangat baik, menapaki karir dengan lancar, hingga akhirnya memegang berbagai posisi penting di pemerintahan, baik di Tunis maupun di Istanbul, ibu kota kerajaan Utsmaniyyah.

⁴⁵ Buku *Aqwam al-Masalik* yang ditulis Khairuddin ketika ia masih menjabat ketua Dewan Agung mendapat sambutan luar biasa di kalangan para politisi Tunis dan Utsmaniyyah ketika itu. Tak lama setelah dipublikasikan di Tunis pada tahun 1867, buku itu juga diterbitkan ulang di Istanbul dan diterbitkan dalam dwi-bahasa, Arab dan Perancis. Versi Perancisnya, *Reformes Necessaires aux Etats Musulmans* disupervisi langsung oleh Khairuddin.

Buku itu secara umum menjelaskan sejarah, struktur sosio-politik, dan kekuatan negara-negara Eropa. Dengan memberikan gambaran umum tentang sejarah dan struktur sosial masyarakat Eropa, Khairuddin sesungguhnya sedang berupaya mengingatkan para pembaca Muslim akan model kemajuan yang bisa mereka contoh. Baginya, Eropa kini sedang berada pada puncak pencapaian sejarahnya. Mereka telah berusaha membangun peradaban mereka dengan susah-payah dan kerja keras. Jika kaum Muslim ingin maju seperti negara-negara Eropa itu, mereka juga harus meniru cara kerja mereka.

- c) Meningkatkan pertumbuhan perkembangan keilmuan modern dengan mendirikan dua universitas besar yaitu al-Khalduniyyah dan al-Shadiqiyyah.

3) Terjadi konfrontasi antara rakyat dengan penguasa.

Sementara faktor ketiga adalah konfrontasi secara langsung dengan pihak penguasa, yang berujung pada terjadinya bentrok fisik antara pejuang Tunisia vis a vis penguasa Perancis, tidak terkecuali Ibnu 'Āsyūr. Pergerakan itu antara lain:⁴⁶

- a) Peristiwa *al-Zalāj* tahun 1912 M
- b) Peristiwa "*al-Terām*" tahun 1912 M
- c) Peristiwa pemberontakan oleh Ibnu 'Askar melawan penjajahan Perancis tahun 1915 M.
- d) Peristiwa munculnya embrio pergerakan *niqabiyah* (gerakan bawah tanah) pada tahun 1924 M
- e) Pembaharuan pada kurikulum pembelajaran dalam Universitas al-Zaitunah
- f) Pembentukan dasar-dasar perundangan konstitusi yang baru di bawah pimpinan Habib Borguiba⁴⁷ pada 2 Maret 1934 M
- g) Peristiwa pemaksaan mengikuti kewarganegaraan Perancis (*hawādits al-tajnīs*)⁴⁸

⁴⁶ Ismā'īl al-Hasaniy, *Nazariyyah al-Maqāshid 'inda al-Imām Muhammad al-Thāhir bin Asyūr*, (Virginia: al-Ma'had al-'Ālamiy li Fikr al-Islamiy, 1995), h. 84

⁴⁷ Ibnu 'Āsyūr, *maqāshid al-syarī'ah Islamiyyah ...*, h.19

⁴⁸ *Ibid.* h. 20

- h) Mukhtamar Nasional Tunisia dalam menuntut kemerdekaan penuh atas penjajahan Perancis pada 26 Ramadhan 1365 H.

Semua pergolakan ini terus berlangsung sampai dengan proklamasi kemerdekaan tahun 1956, yang menandai era baru kehidupan berbangsa dan bernegara rakyat Tunisia.

b. Masa Kemerdekaan.

Pasca kemerdekaan yang ditandai dengan naiknya Habib Borgouiba sebagai presiden, terjadi banyak perubahan besar di wajah Tunisia. Dengan dalih mengejar ketertinggalan negaranya dari negara-negara maju, Borgouiba aktif melakukan kampanye sekularisasi dimana-mana dan mengklaimnya sebagai satu-satunya jalan untuk membawa negara ke arah kemajuan. Islam disisihkan dari gelanggang politik, bahkan dari ruang publik. Imbasnya, syiar keagamaan nyaris tak nampak dalam kehidupan keseharian. Kecuali dalam ritual-ritual resmi seperti salat Jumat atau peringatan hari-hari besar agama. Di sisi lain, tradisi Barat dijadikan satu-satunya prototype ideal yang layak diikuti. Atas nama HAM dan kebebasan, potret Islam yang liberal, humanis serta penuh kompromi, mulai dikembangkan dan materi HAM menjadi salah satu bahan pelajaran utama di semua lembaga pendidikan.⁴⁹

C. Penilaian Ulama:

- a. syeikh Muhammad al-Khidr Husain

⁴⁹ Ismā'īl al-Hasaniy, *Nazariyyah al-Maqāshid 'inda al-Imām Muhammad al-Thāhir bin Asyūr...*, h. 85

Beliau adalah sahabat syeikh Ibnu 'Āsyūr sewaktu belajar di Madrasah al-Shadiqiyah. Menurut syeikh Muhammad al-Khidr Husain mengenai pribadi Ibnu Asyur menyatakan:

“Beliau ustadz Ibnu Asyur waktu mudanya adalah seorang pemuda yang sangat cerdas, berjiwa pemimpin, dan terkenal akan kejeniusannya di kalangan akademisi. sewaktu diantara kami beberapa kali bertemanan, kami menghadiri beberapa kajian-kajian yang diadakan oleh para ustadz dari satu majelis ke majelis lainnya seperti kajian syarah al-Qisthālāniy oleh ustadz Syeikh Sālim Abiy Hājib, kajian Tafsīr al-Baidhāwiy oleh al-Ustadz Syeikh 'Umar bin al-Syeikh, kajian kitab al-Muwāqaf oleh Syeikh Muhammad Najjār. Saya melihat kesungguhan beliau dalam mencari ilmu dan ketelitian pandangan beliau dalam kajian-kajiannya... ustadz Ibnu 'Āsyūr memiliki kefasihan dalam berbicara, serta mahir dalam menjelaskan persoalan, dan selalu membuka diri untuk berbagai ilmu pengetahuan serta paradigma yang kuat, kejernihan dalam sisi spiritualnya, dan wawasan yang luas tentang ilmu sastra bahasa Arab.”⁵⁰

b. Muhammad Busyair al-Ibrāhīmiy:

Beliau merupakan ulama besar Tunis yang menyatakan kekaguman terhadap Syeikh Ibnu 'Āsyūr dengan pernyataannya:

“Ustadz Akhbar Syeikh Muhammad Thahir Ibnu 'Āsyūr merupakan seorang pemimpin dibidang keilmuan diantara para pemimpin lainnya yang tercatat dalam sejarah modern. Beliau adalah imam yang sangat luas wawasannya mengenai keilmuan Islam. Mandiri dalam menggali dalil-dalilnya, sangat luas dalam menjelaskan kekayaan –kekayaan ilmunya dan mampu menampung persoalan-persoalan di dalamnya, jernih pemikiran dalam melogikannya, jelas dalam menyampaikan pengetahuan-pengetahuan dari sumber-sumber ilmunya, paling banyak melakukan pembacaan tentangnya dan banyak memberikan manfaat darinya. Telah lahir generasi akademisi-akademisi terbaik dibawah bimbingan beliau yang mampu melakukan pembaharuan dan pengembangan di pelbagai cabang keilmuan yang sebelumnya masih belum disentuh oleh kurikulum al-Zaitunah.⁵¹

⁵⁰ Diambil dari penjelasan tentang biografi Ibnu 'Āsyūr oleh Muhammad Thāhir al-Misāwiy sebagai pentahqiq kitab Maqāshid al-syarī'ah al-Islamiyyah karya Ibnu 'Āsyūr. lihat Ibnu 'Āsyūr, *maqāshid al-syarī'ah al-Islamiyyah...*, h. 15

⁵¹ *Ibid.*

B. Kajian Naskah Kitab Tafsir al-Tahrīr wa al-Tanwīr

1. Deskripsi Naskah Tafsir

Dalam pengantar tafsirnya Ibnu 'Āsyūr menjelaskan bahwa kitab tafsirnya dinamakan dengan “*Tahrīr al-Ma’na al-Sadīd, wa Tanwīr al-‘Aqlu al-Jadīd, min Tafsīr al-Kitāb al-Majīd*”. Nama tersebut diringkas menjadi “*al-Tahrīr wa al-Tanwīr min al-Tafsīr*”⁵² kemudian masyhur dengan nama “*al-Tahrīr wa al-Tanwīr*” atau “*Tafsir al-Tahrīr wa al-Tanwīr*” atau “*Tafsir Ibnu 'Āsyūr*”⁵³ Dari penamaan ini agaknya dapat dilihat bahwa misi Ibn 'Āsyūr dalam kitab tafsirnya ada dua, yaitu *pertama*: mengungkap makna al-Qur’ān, *kedua*: mengemukakan ide-ide baru terhadap pemahaman al-Qur’ān.

Kitab *al-Tahrīr wa al-Tanwīr* yang menjadi sumber penelitian dalam tulisan ini adalah karya tafsir Ibnu 'Āsyūr yang diterbitkan secara lengkap di Tunisia oleh penerbit *al-Dār al-Tunisiyyah li al-Nasyr* pada tahun 1984 M. Kitab *al-Tahrīr wa al-Tanwīr* karya Ibnu 'Āsyūr ini terdiri dari 21 jilid yang berisi penafsiran 30 juz dari al-Qur’ān. Setiap jilidnya memuat beberapa juz sehingga ketebalan halaman tiap satu kitab bervariasi tergantung jumlah juz yang ditafsirkan. Kitab ini pertama dicetak di Tunis mulai juz ‘amma pada tahun 1956 kemudian di terbitkan dua jilid yang pertama di Kairo pada tahun 1965 dan

⁵² Hal ini berdasarkan pernyataan Ibnu 'Āsyūr dalam prakatanya dalam karyanya *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, lihat: Muhammad al-Thahir Ibnu 'Āsyūr, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*, (Tunisia: Dar Shuhnun li al-Nasyr wa al-Tauzi', 1997), juz 1, h. 8-9

⁵³ Muhammad bin Ibrāhīm al-Ḥamid, *al-Taqrīb li Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr li Ibnu 'Āsyūr...*, juz 1, h. 35

1966. Selanjutnya dicetak secara lengkap 15 jilid dengan 30 juz di Tunis tahun 1968.⁵⁴

2. Latar belakang penyusunannya

Kondisi politik Tunisia saat itu mengalami kesenjangan antara pemerintahan dan kaum ulama. Disaat pemerintahan dipimpin oleh seorang diktator, menggiring Syeikh Ibnu 'Āsyūr melanjutkan perjuangannya dalam membela kebebasan pemikiran Islam di Tunisia. Ia menentang pemerintah dengan mengumpulkan kekuatan untuk menyampaikan pesan-pesan agama kepada pemerintah. Usaha tersebut menumbuhkan hasil dengan tersebarnya kajian-kajian agama pelbagai penjuru negeri. Kualitas pendidikan pun ditingkatkan dengan menambahkan ilmu-ilmu humaniora seperti filsafat, sejarah, dan bahasa Inggris.⁵⁵ Akibat dari perjuangannya, kemudian Ibnu 'Āsyūr dicopot dari kedudukannya sebagai Syeikh Besar Islam. Akhirnya, Ibnu 'Āsyūr memutuskan untuk berdiam diri di rumahnya dan menikmati kembali kegiatan rutинnya membaca dan menulis. Dalam masa-masa itu, ia menulis karya tafsir yang kemudian menjadi salah satu karya *masterpieccnya*, yakni *kitab Tafsir al-Tahrīr wa al-Tanwīr*.⁵⁶

Ibnu 'Āsyūr - sebelum karyanya ini muncul - sudah sejak lama bercita-cita untuk menafsirkan al-Qur'ān. Ibnu 'Āsyūr ingin menjelaskan kepada masyarakat apa yang akan membawa mereka kepada kebahagiaan di dunia dan akhirat,

⁵⁴ Muhammad al-Jaib Ibn al-Khaujah, *Syaikh al-Islām al-Imām al-Akbar Muḥammad al-Tāhir Ibn 'Asyūr...*, h. 317

⁵⁵ Bilqāsim al-Ghāliy, *Syaikh al-Jāmi' al-A'zam Muḥammad al-Tāhir Ibn 'Asyūr Hayātuh wa Atsāruh*, (Beirut: Dār Ibn Hazm, 1417H/ 1996), cet. 1, h.

⁵⁶

menjelaskan kebenaran, akhlak mulia, kandungan balāghah yang dimiliki al-Qur'ān, ilmu-ilmu syari'at, serta pendapat-pendapat-pendapat para mufasir terhadap makna ungkapan al-Qur'ān. Cita-cita Ibnu 'Āsyūr tersebut sering diungkapkannya kepada sahabat-sahabatnya, sembari meminta pertimbangan dari mereka. Sehingga pada akhirnya cita-cita tersebut makin lama makin menjadi kuat. Kemudian Ibnu 'Āsyūr menguatkan 'azam-nya untuk menafsirkan al-Qur'ān, dan meminta pertolongan dari Allah semoga dalam ijtihadnya ini ia terhindar dari kesalahan.⁵⁷ Ibnu 'Āsyūr dalam merampungkan proyek tafsirnya ini memakan waktu selama 39 tahun dimulai tahun 1341 H dan diselesaikannya pada tahun 1380 H.⁵⁸

Ibnu 'Āsyūr menjadikan kitab tafsirnya ini sebagai media mencurahkan pemikirannya yang menurutnya belum pernah dibicarakan dalam dikursus keilmuan sebelumnya terutama di bidang studi tafsir al-Qur'an. Selain itu dengan tegas ia menjelaskan bahwa karyanya merupakan hasil analisisnya terhadap perkembangan produk karya tafsir sebelumnya yang lebih didominasi dengan corak penafsiran bi ma'tsur yang hanya menukil dan mengumpulkan berbagai pendapat ulama trdahulu tanpa adanya kritikan terhadapnya meskipun penukilan tersebut ditambahkan beberapa penjelasan yang pendek maupun lebih panjang bahwa pemahaman al-Qur'an juga harus didasarkan permasalahan-permasalahan ilmiah yang hal itu jarang di temukan dalam karya tafsir sebelumnya.namun

⁵⁷ Muhammad al-Thahir ibnu 'Asyur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*, (Tunisia: Dar Shuhnun li al-Nasyrwa al-Tauzi', 1997), Juz 1, h. 5-6; Lihat juga: Muhammad bin Ibrāhim al-Hamid, *al-Taqrīb li Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr li Ibnu 'Āsyūr*, (Tunis: Dār Ibn Khuzaimah, t.t), h. 35

⁵⁸ Muhammad bin Ibrāhim al-Hamid, *al-Taqrīb li Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr li Ibnu 'Āsyūr...*, h. 35

dengan rendah hati ia menegaskan bahwa pandangan-pandangannya tersebut tidak mutlak hanya dari dirinya tetapi tidak menutup kemungkinan ulama-ulama lainnya juga berpandangan yang sama dengannya dan menulis tafsir dengan cara yang ia tempuh.⁵⁹

Ibnu 'Āsyūr juga mengungkapkan dalam karya tafsirnya ini ia menginginkan umat Islam menyadari bahwa al-Qur'an adalah kitab yang agung, kitab yang istimewa dan sangat berbeda dengan kitab-kitab yang ada di dunia ini karena keindahan gaya bahasa yang dimilikinya. Ia juga menuturkan semua yang ia lakukan semata-mat karena kecintaannya kepada agama Islam dan keinginannya ingin mengembangkan keilmuan di dalamnya.⁶⁰

Dari uraian di atas, dapat dipahami Ibn 'Āsyūr menulis kitab tafsir dengan latar belakang kecintaan kepada Islam dan umat Islam. Agaknya, Ibnu 'Āsyūr menginginkan ajaran Islam itu berkembang. Ibnu 'Āsyūr menafsirkan al-Qur'ān dengan harapan kitab tafsirnya tersebut mampu memberi pengaruh kepada masyarakat, seperti dari segi akhlak, pemahaman keagamaan serta wawasan mereka.

3. Karakteristik *Kitab al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*

Kitab tafsir al-Taḥrīr wa al-Tanwīr diawali dengan pengantar yang ditulis sendiri oleh Ibnu 'Āsyūr. Pengantar ini berisikan penjelasan dari Ibnu 'Āsyūr, tentang apa yang menjadi motivasinya dalam menyusun kitab tafsirnya,

⁵⁹Ibnu 'Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr...*, juz 1, h. 7

⁶⁰*Ibid.*

menjelaskan persoalan apa saja yang akan diungkapkan dalam kitab tafsirnya, serta nama yang diberikan kepada kitab tafsirnya.⁶¹

Pada bagian selanjutnya, setelah kata pengantar dari Ibnu 'Āsyūr selaku pengarang kitab, kemudian dilanjutkan dengan bab yang berisikan muqaddimah penfasiran Ibnu 'Āsyūr. Gamal al-Banna dalam kitabnya *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm baina al-Qudama' wa al-Muhadditsīn* berkomentar bahwa keistimewaan tafsir ini terletak pada *muqaddimah*-nya yang memaparkan kepada pembaca wawasan umum tentang dasar-dasar penafsiran, dan bagaimana seorang penafsir berinteraksi dengan kosa kata, makna, struktur, dan sistem al-Qur'ān. Pengantar ini ditampilkan dengan bahasa yang mudah, walaupun pada beberapa aspek masih menggunakan gaya bahasa lama. Metode yang digunakan oleh Ibnu 'Āsyūr adalah metode yang moderat. Gamal al-Banna menegaskan muqaddimah ini merupakan bagian yang terbaik dalam karya tafsir ini, bahkan sebagai pengganti tafsir itu sendiri. Posisi penting muqaddimah tafsir ini dari pada tafsirnya sama halnya dengan posisi pengantar sejarah karya Ibn Khaldun dalam buku al-Muqaddimah.⁶²

Muqaddimah *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr* yang berisikan sepuluh pasal tersebut, akan kami uraikan sebagai berikut:

a) Pengertian Ilmu Tafsir, Takwil dan Posisi Tafsir Sebagai Ilmu.

Tafsir menurut Ibnu 'Āsyūr adalah sebuah ilmu yang digunakan dalam upaya menjelaskan kandungan teks al-Qur'an dan persoalan-persoalan yang dapat

⁶¹ Lihat pada pengantar kitab tafsir al-Tahrīr wa al-Tanwīr oleh Ibnu 'Āsyūr, juz 1, h. 1-9

⁶² Gamal al-Banna, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm baina al-Qudama' wa al-Muhadditsīn*, Terj: Novriantoni Kahar, (Jakarta: Qisthi Press, 2004), h. 130

digali darinya dengan cara penjelasan singkat (*ijmal*) atau secara panjang lebar (*tahlili*), serta kesesuaian antara makna asli dan cabangnya yang membutuhkan penjelasan lebih lanjut.⁶³ Teks al-Qur'an yang menjadi obyek tafsir, merupakan simbol yang mengandung bermacam makna di dalamnya. Tugas mufassir tidak lain adalah berupaya untuk mengadakan penelitian terkait makna teks dan persoalan yang dapat diambil darinya. Dengan pengertian tersebut, tafsir berbeda dengan ilmu qiraat karena keistimewaan dan obyek pembahasan yang melingkupinya.⁶⁴

Menurut Ibnu 'Āsyūr, tafsir merupakan sebuah ilmu pokok yang pertama kali terbentuk dalam tradisi keilmuan Islam. Statemen ini didasarkan beberapa argumen, antara lain: pertama, dalam upaya penafsiran teks terdapat berbagai media (*istimād*) tafsir yang digunakan serta kaidah-kaidah kulliyah. Kedua, menghasilkan ilmu sabab Nuzul untuk mengetahui kandungan teks disesuaikan dengan konteks awal yang melingkupinya. Ketiga, tafsir menghasilkan berbagai konsep dasar syariat secara umum.⁶⁵

Dalam muqaddimahnyapun juga disinggung mengenai sejarah perkembangan ilmu tafsir. Menurut Ibnu 'Āsyūr orang pertama yang mengkondifikasi tafsir adalah Abd Malik ibn Juraij (80 H-149 H). ia juga mengemukakan bahwa riwayat ibn Juraij ini banyak bersumber dari riwayat ibn Abbas. Bagi Ibnu 'Āsyūr, ibn 'Abbas merupakan tokoh sentral dari kalangan sahabat yang sering dijadikan

⁶³ Ibnu 'Āsyūr, *al-Taḥṭīr wa al-Tanwīr*., juz 1, h. 10

⁶⁴ *Ibid.*, juz 1, h. 11

⁶⁵ *Ibid.*, juz 1, h. 12-13

sandaran dalam periwayatan tafsir guna memperkuat dan melegitimasi penafsiran penafsir setelahnya.⁶⁶

b) Pembahasan Tentang Alat Bantu (*istimdād*) dalam Ilmu Tafsir.

Yang dimaksud alat bantu di sini adalah sejumlah perangkat ilmu pengetahuan yang sudah terbentuk sebelumnya. Adapun *istimdād* (alat bantu) dalam ilmu tafsir yang dimaksud antara lain: ilmu bahasa Arab sebagai bahasa yang digunakan al-Qur'an, yang terdiri ilmu sharf, ilmu badi', ilmu ma'aniy dan ilmu bayan yang merupakan sarana untuk mengungkap sisi balaghah al-Qur'an, serta ilmu ilmu lainnya seperti ilmu ushul al-fiqh, ilmu kalam, ilmu qira'at dan lain-lain.⁶⁷ Disini Ibnu 'Āsyūr menunjukkan besarnya majaz dalam tafsir. Ia juga melestarikan tradisi keilmuan ulama klasik yang menggunakan kumpulan sya'ir Arab klasik untuk melacak arti-arti kosa kata yang terdapat dalam al-Qur'an. Pendekatan ilmu fikih dalam penafsiran al-Qur'an tidak begitu penting dalam pandangan Ibnu 'Āsyūr sebab pada dasarnya ilmu fikih merupakan cabang dari ilmu tafsir itu sendiri.⁶⁸

c) Keabsahan penafsiran tanpa periwayatan (Tafsir bi al-Ma'tsur) dan makna tafsir yang berdasarkan nalar (bi al-ra'yi).

Dalam segmen ini, Ibnu 'Āsyūr menjelaskan keabsahan pendekatan logika (*bi al-ra'yi*) dalam upaya interpretasi al-Qur'an. Ia mengajak pembaca untuk berdialog dengan teks al-Qur'an dan menyakinkan mereka bahwa perlunya

⁶⁶ *Ibid*, juz 1, h. 14

⁶⁷ *Ibid*, juz 1, h. 18

⁶⁸ *Ibid*, juz 1, h. 25-26

berijtihad dalam menafsirkan al-Qur'an, karena kenyataannya banyak ditemukan dalam tafsir periwayatan (bi ma'tsur) kecacatan dari segi sanad dan matannya.

Menurut Ibnu 'Āsyūr, hadits-hadits Nabi yang melarang penafsiran dengan akal itu ditujukan kepada penafsiran yang serampangan tanpa dilandasi kaidah-kaidah kebahasaan yang baku, juga karena kefanatikan terhadap madzhab tertentu saja sebagaimana yang dilakukan kaum syiah ekstrim, seperti Syi'ah Ismailiyah yang suka menakwilkan al-Qur'an sampai keluar batas makna dari teks al-Qur'an itu sendiri. Ia juga mengkritik para sufi yang terlalu berlebihan dalam menafsirkan al-Qur'an sehingga terkesan menjadikan al-Qur'an sebagai dalil untuk menguatkan pendapat mereka bukan sebaliknya.⁶⁹

Menyikapi hadits-hadits pelarangan di atas, Ibnu 'Āsyūr mengajukan beberapa argumen ilmiah sebagai berikut:⁷⁰

- a) Yang dimaksud dengan kata *al-ra'yu* adalah perkataan yang terbesit dalam hati tanpa memperhatikan dalil-dalil, baik dari sisi bahasa, *maqāshid* (tujuan) pensyariatan, juga tanpa memperdulikan kaidah-kaidah ilmu al-Qur'an seperti *asbāb nuzūl*, *nasikh mansūkh* dan lain-lain.
- b) Kata *al-ra'yu* yang dilarang Nabi saw diatas adalah penalaran yang tidak melalui proses *tadabbur* (pemikiran yang mendalam) terhadap teks al-Qur'an sehingga penafsirannya menjadi serampangan, atau hanya melihat sisi luar dari bahasa (tekstual) tanpa meneliti seluk beluk tentang penggunaan bahasa tersebut. Seperti ketika

⁶⁹ *Ibid.*, juz 1, h. 28

⁷⁰ *Ibid.*, juz 1, h. 30

menafsirkan kata *mubashshirah*⁷¹ dengan pengertian orang yang memiliki penglihatan padahal yang dimaksud dari kata tersebut adalah unta yang dapat dilihat oleh kaum Tsamud.

- c) Yang dimaksud dengan perumpamaan al-ra'yu yang dilarang adalah jika memiliki kecenderungan fanatisme terhadap madzhab tertentu dengan penuh tendensi. Sehingga yang terjadi bukan penafsiran al-Qur'an yang sesuai dengan kaidah-kaidah tafsir, melainkan pantakwilan teks al-Qur'an untuk menguatkan pendapat madzhab tersebut. Seperti penafsiran *ilā rabbihā nādzirah*
- d) Yang dimaksud dengan penggunaan al-ra'yu yang dilarang adalah menafsirkan dengan al-ra'yu yang mementingkan makna harfiyahnya saja, serta menganggap itulah yang paling benar dan menyalahkan penafsiran selainnya.
- e) Pelarangan dalam hadits tersebut ditujukan untuk umat Islam agar berhati-hati dalam menafsirkan al-Qur'an. Kehatian-hatian dalam menafsirkan al-Qur'an tercermin dari sikap *wara'i* seseorang terhadap al-Qur'an. Semakin wira'i seseorang semakin berhati-hati pula ia dalam menafsirkan al-Qur'an.

⁷¹ وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوْلُونَ^ع وَءَاتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا^ع

وَمَا تُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا ﴿٥٩﴾

Dan sekali-kali tidak ada yang menghalangi kami untuk mengirimkan (kepadamu) tanda-tanda (kekuasaan kami), melainkan Karena tanda-tanda itu Telah didustakan oleh orang-orang dahulu[858]. dan Telah kami berikan kepada Tsamud unta betina itu (sebagai mukjizat) yang dapat dilihat, tetapi mereka menganiaya unta betina itu. dan kami tidak memberi tanda-tanda itu melainkan untuk menakuti. (QS. Al-Isra': 59)

Lima argumen di atas menunjukkan bahwa Ibnu 'Āsyūr menjelaskan bahwa tidak semua penafsiran dengan akal itu dikategorikan tafsir madzmum (tercela). Jika semua yang didasarkan kepada akal itu tercela maka tentu banyak perkataan sahabat dan tabiin yang tertolak. Padahal mereka aktif menafsirkan al-Qur'an, baik berpegang pada sunnah Nabi maupun hasil ijtihad mereka sendiri. Kata al-ra'yu menurut Ibnu 'Āsyūr adalah kata yang masih memiliki pengertian umum yang membutuhkan perincian dalam penjelasan maknanya.

Ibnu 'Āsyūr juga mengkritik pendapat yang menyatakan tafsir terbaik adalah yang berdasarkan riwayat dari Nabi. Menurutnya pandangan seperti itu hanya mempersempit makna dan sumber penafsiran al-Qur'an. Hal ini karena Nabi tidak menafsirkan semua ayat al-Qur'an, begitu pula riwayat dari sahabat juga tidak banyak sehingga kurang memadai dalam bahan menganalisis makna yang terkandung dalam ayat al-Qur'an.⁷²

Lebih jauh Ibnu 'Āsyūr menyatakan bahwa jika ijtihad di dalam penafsiran al-Qur'an dilarang, tentu penafsiran menjadi sangat ringkas, hanya dalam beberapa lembar saja. Ini sejalan dengan yang dikatakan oleh Imam al-Ghazali dan al-Qurthubi bahwa tidak semua apa yang dihasilkan sahabat itu bersumber pada apa yang mereka dengar dari Rasulullah. Dalam hal ini, menurut al-Syathibi tergantung pada dua hal berikut:⁷³

- a) Pertama, Nabi saw tidak menafsirkan seluruh ayat al-Qur'an. Hal ini didasarkan pada pernyataan Aisyah ra. “Rasulullah tidak menafsirkan al-Qur'an kecuali beberapa ayat yang diajarkan oleh Jibril kepadanya”.

⁷² *Ibid.* juz 1, h. 28-19

⁷³ *Ibid.*

- b) Kedua, para sahabat berselisih pada apa yang mereka tafsirkan, sehingga sulit disatukan perbedaan antara mereka. Ini menunjukkan bahwa mustahil para sahabat mendengar semuanya dari Rasulullah saw karena keberagaman penafsiran mereka merefleksikan hasil ijtihad mereka dalam memahami teks-teks al-Qur'an.

Dengan demikian, masih banyak teks-teks al-Qur'an yang memberikan kesempatan kepada siapa saja yang memiliki perangkat ilmu yang cukup untuk menafsirkan al-Qur'an yang sebagian besar belum ditafsirkan oleh Nabi saw maupun sahabat.

d) Menjelaskan tentang maksud dari seorang mufasir.

Ibnu 'Āsyūr menjelaskan bahwa tujuan dari penafsiran al-Qur'an seharusnya didasarkan pada tujuan dasar diturunkan al-Qur'an yaitu untuk kemaslahatan umat manusia secara umum, baik dalam persoalan yang bersifat individual, maupun sosial-kemasyarakatan. Oleh karena itu, seorang interpreter harus mengerti tentang faktor-faktor yang mempengaruhi dinamika sosial seperti reformasi keyakinan, etika, hukum dan politik yang terjadi dalam masyarakat.⁷⁴

Dalam upaya menafsirkan teks al-Qur'an, Ibnu 'Āsyūr merumuskan delapan Maqāshid (tujuan) tafsir yang harus diperhatikan oleh mufassir, yaitu:⁷⁵

- a) Memperbaiki keyakinan dan mengajarkan akidah yang benar.
- b) Mendidik akhlak
- c) Menggali dan menjelaskan hukum-hukum yang terkandung dalam teks al-Qur'an, baik yang bersifat khusus maupun umum.

⁷⁴ *Ibid*, juz 1, h. 38

⁷⁵ *Ibid.*, h. 40-41

- d) Menceritakan kisah-kisah umat sebelumnya yang terdapat dalam al-Qur'an serta menjelaskan hikmahnya.
- e) Memberikan pengajaran yang sesuai dengan mad'u (obyek) dan sesuai dengan kemampuan mereka menerima isi penafsiran.
- f) Menafsirkan al-Qur'an yang berisi nasihat, peringatan dan kabar gembira mencakup semua ayat yang berisi janji dan ancaman.
- g) Menafsirkan juga bertujuan untuk mengetahui dan mengambil pelajaran dan argumen yang terdapat dalam al-Qur'an yang ditujukan untuk mendebat orang yang meragukan kebenaran al-Qur'an.
- h) Menunjukkan sisi i'jaz al-Qur'an sebagai dalil kebenaran dakwah Nabi Muhammad saw.

e) Masalah Konteks Turun Ayat (*asbāb al-nuzūl*).

Di sini Ibn 'Asyur mengkritik terlalu semangatnya sebagian mufasir membahas tentang konteks turunnya ayat. Dia mengibaratkan sikap yang berlebihan itu sama dengan mengulur tali kepada orang yang tidak dikenal, dan itu akan berakibat fatal. Di sini dia mengungkapkan lima konteks turunnya ayat dalam sebuah ayat yang sama, seperti ayat yang artinya: "Allah telah mendengar pembicaraan perempuan yang berdebat denganmu (Nabi) soal suaminya". Di sini dia juga menjelaskan bahwa al-Qur'an adalah kitab petunjuk, dan petunjuk yang diinginkan al-Qur'an, bukan yang lainnya.⁷⁶

⁷⁶ *Ibid*, juz 1, h. 45

f) **Persoalan tentang aneka ragam bacaan al-Qur'an (*al-Qirā'at*).**

Terkait dengan ragam qirā'at al-Qur'an, Ibnu 'Āsyūr mengklarifikasikannya menjadi dua macam. *Pertama* qira'at yang tidak berpengaruh dalam penafsiran teks al-Qur'an. *Kedua* qira'at yang berpengaruh terhadap makna teks al-Qur'an.

Kategori pertama seperti perbedaan pengucapan dalam *huruf, harakat, mad, takhfif, jahr* dan lain-lain. Semua itu tidak mempengaruhi penafsiran karena tidak terkait dengan makna ayat.⁷⁷ Sedangkan model qira'at kedua mencakup perbedaan dalam soal membaca huruf dalam suatu kalimat, seperti kalimat “*māliki yaum al-dīn*” (dengan membaca panjang pada lafadz maliki) dan “*maliki yaum al-dīn*” (membaca pendek pada lafadz maliki). Atau dalam membaca lafadz “nunsyuruha” atau “nansyuzuha”. Meskipun Ibnu 'Āsyūr menjelaskan jenis-jenis qira'at tersebut tetapi ia tidak menjelaskan penyelesaian atas perbedaan makna tersebut, tetapi hanya menegaskan bahwa semua itu dari kehendak Allah agar tercipta kekayaan makna teks al-Qur'an.⁷⁸

Ibnu 'Āsyūr mengemukakan riwayat⁷⁹ tentang kasus sahabat Umar bin al-Khaththab yang pernah berselisih dengan sahabat Hisyam ibn Hakim ibn Hazm karena masalah perbedaan dalam membaca surat al-Furqan. Ketika permasalahan itu diajukan ke hadapan Nabi lalu Nabi meminta keduanya untuk membaca

⁷⁷ *Ibid.*, juz 1, h. 51

⁷⁸ *Ibid.*, juz 1, h. 52

⁷⁹ Tapi di sini terdapat permasalahan apakah hadits tersebut sudah di naskh atau belum? Yang mengatakan sudah di naskh berpendapat bahwa itu merupakan bagian dari dipensi bacaan (rukhsah) pada zaman Nabi kemudian di naskh setelah itu melalui standarisasi dialek Quraisy, karena dengan dialek itulah al-Qur'an diturunkan. Tapi yang mengatakan hadits itu tidak di naskh berpendapat bahwa yang dimaksud dengan kata ahraf di situ adalah dialek Arab ketika itu dalam melafalkan huruf-huruf, baik yang dipanjangkan atau dipendekkan sambil tetap menjaga kalimat aslinya. Inilah pembahasan tentang ilmu bacaan yang patut di pelajari. Lihat:

dengan bacaan masing-masing. Kemudian Nabi membenarkan keduanya dengan berkomentar “seperti itulah ia (al-Qur'an) diturunkan”. Lebih jauh lagi Nabi menambahkan “sesungguhnya al-Qur'an itu diturunkan dalam tujuh dialek (sab'at ahruf), dan bacalah yang paling mudah menurut kalian”.⁸⁰

g) Membahas Tentang Kisah-Kisah Al-Qur'an.

Disini diterangkan bahwa al-Qur'an tidak memuat kisah-kisah tersebut untuk menambah pengetahuan, sebab tujuan kisah-kisah itu bukan untuk misi verifikasi ilmu, tapi sebagai bahan ajaran dan petunjuk. Ibn 'Asyur menjelaskan ada beberapa faedah adanya kisah-kisah yang terdapat dalam al-Qur'an, antara lain: membatasi umat Islam dari kisah-kisah yang disebarkan oleh ahli kitab, mengetahui perjalanan syari'at-syariat yang telah diturunkan melalui rasul-rasul terdahulu, memotivasi umat Islam untuk mengenal belahan dunia lain, menunjukkan kepada umat Islam bahwa Allah Maha kuat dari segala yang ada di dunia dan lain-lain.⁸¹

h) Membahas Tentang Nama, Jumlah Ayat Dan Surah, Susunan, Dan Nama-Nama Al-Qur'an.

Di sini dia berbicara tentang makna al-Qur'an, al-Furqan, al-Kitab, al-Dzibr, dan al-Wahy. Di sini dia juga berbicara tentang ayat-ayat dan pembatasnya, dan bagaimana pembatas ayat itu mengindikasikan sebagai akhir dari sebuah ayat, meskipun tidak dalam semua kasus. Selanjutnya berbicara tentang susunan ayat. Ibn 'Asyur berpendapat bahwa susunan ayat sudah ditentukan oleh

⁸⁰ Abu Abdullah Muhammad ibn Ismail ibn Ibrahim ibn al-Mughirah ibn al-Bardazbah al-bukhariy al-Ja'fiy, *Jami' Shahih al-Bukhariy*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), juz 4, h. 145

⁸¹ Ibnu 'Asyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr...*, juz 1, h. 65-66

Nabi langsung, sesuai dengan turunnya wahyu. Sebagaimana kita ketahui, al-Qur'an diturunkan secara berangsur-angsur (munajjaman), ayat per ayat, atau langsung beberapa ayat dan satu surah lengkap. Dan susunan itu termasuk dalam bagian kemukjizatan al-Qur'an sendiri.⁸²

i) Membahas Tentang Makna-Makna Yang Dikandung Oleh Kalimat-Kalimat Al-Qur'ān.

Pada muqaddimah kesembilan berisikan tentang makna-makna yang dikandung oleh kalimat-kalimat al-Qur'an. Di sini Ibn 'Asyur menjelaskan bahwa pemaknaan terhadap kalimat-kalimat al-Qur'an erat kaitannya dengan hubungan antar struktur kalimat, dan beberapa persoalan bahasa.⁸³

j) Membahas Tentang I'jāz Al-Qur'ān.

Pada muqaddimah kesepuluh ini Ibn 'Asyur menjelaskan bahwa kemukjizatan al-Qur'an bersifat mendasar dan universal. Di antara kemukjizatan ini adalah kemukjizatan dari segi kabahasaan. Mukjizat ini telah mampu merebut perhatian para pembacanya, membuka hati para pembacanya, dan menimbulkan keinginan pembacanya agar senantiasa mempelajari al-Qur'an. Namun, Ibn 'Asyur melihat, sisi ini terkadang yang jarang diperhatikan oleh para ulama.⁸⁴

Setelah menjelaskan tentang persoalan-persoalan penting tentang ilmu tafsir dalam sepuluhnya tersebut, Ibn 'Asyur melanjutkannya dengan menafsirkan surat al-fatihah. Dalam penafsiran surat al-Fatihah ini Ibn 'Asyur mengkhususkan penjelasan tentang lafal "Basmalah". Pada bagian ini Ibn 'Asyur

⁸² *Ibid.*, juz 1, h. 70

⁸³ *Ibid.*, juz 1, h. 93

⁸⁴ *Ibid.*, juz 1, h. 101

mengungkapkan tentang makna yang dikandung lafal ini dan pendapat ulama tentang ayat ini apakah ia bagian dari ayat al-Qur'an atau tidak. Setelah itu baru masuk ke dalam penafsiran ayat-ayat al-Qur'an dengan urutan sesuai dengan urutan surat dalam al-Qur'an

4. Sistematika Tafsir dalam al-Tahrīr wa al-Tanwīr

Dalam menafsirkan ayat al-Qur'an, prosedur penafsiran yang ditempuh Ibnu 'Āsyūr yaitu: *pertama*, mengurutkan penafsirannya terhadap surat-surat pada mushaf al-Qur'an sesuai dengan tertib Utsmani. *Kedua*, sebelum memulai penafsiran, ia memberikan pendahuluan di setiap awal surat dengan menjelaskan tentang nama surah dan argumen atas penamaan tersebut. *ketiga*, dijelaskan pula diawal penafsiran tentang keterangan turunnya surah yang (*nuzūl al-sūrah*) beserta penyebabnya (*asbāb nuzūl*) dengan global (*ijmal*). Sedangkan tentang turunnya ayat-ayatnya dan sebab-sebabnya dijelaskannya ketika proses penafsiran ayat yang terkait. *keempat*, disebutkan pula keterangan mengenai jumlah bilangan ayat dalam satu surah dan ayat-ayat kategori makkiyah dan madaniyah. *kelima*, pada akhir penafsirannya ia menjelaskan tentang isi kandungan ayat tersebut.

Untuk lebih jelasnya akan kami uraikan lebih rinci beserta contoh prosedur Ibnu 'Āsyūr tersebut sebagai berikut:

a) Menjelaskan nama surah dan argumentasi yang mendasarinya.

Seperti ketika Ibnu 'Āsyūr menjelaskan tentang nama surah al-Nabā', ia menjelaskan sebab-sebab penamaan itu sebagai berikut:

“Penamaan surah ini di berbagai mushaf dan kitab tafsir juga kitab hadits dengan nama *surah al-Naba'* dikarenakan adanya kalimah “*al-Naba'*” di awal surah. Tetapi di beberapa mushaf dan juga di dalam kitab shahih al-Bukhari dan kitab tafsir Ibn ‘Aṭiyah dan al-Kasyāf, ia dinamakan dengan *Surah ‘Ammā Yatasāalūn*. Sedangkan dalam tafsir al-Qurṭubiy hanya disebut dengan nama “*Surah ‘Ammā*” tanpa tambahan *Yatasāalūn*. Penyebutan ini diambil dari susunan kalimah di awal surah. Ada juga yang menamakannya “*Surah al-Tasāul*” karena adanya kalimah *yatasāalūn* di awal surah. Juga disebut “*Surah al-Mu’shirāt*” sebab adanya firman Allah di dalamnya yaitu:

 وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا

“Dan kami turunkan dari awan air yang banyak tercurah,”(QS. 78: 14)
Maka, surah ini memiliki lima macam nama, tetapi dalam kitab al-Itqān hanya disebutkan empat yaitu *‘Ammā, al-Nabā, al-Tasāul, al-Mu’shirāt.*”
85

Juga mengenai penyebutan nama surah al-Nisa, ia menjelaskan sebagai berikut:

“Dalam kazanah ulama salaf, surah ini dinamakan Surah al-Nisa, sebab dalam Shaḥīḥ al-Bukhāriy diriwayatkan dari “Aisyah Radhiyallāh ‘Anha, ia berkata: “Tidaklah diturunkan Surah al-Baqarah dan Surah al-Nisā’ kecuali aku bersamanya (Nabi Muhammad saw)”. Demikian penamaan surah al-Nisa’ dalam mushaf-mushaf dan kitab hadits juga kitab tafsir dan tidak ditemukan nama lain selainnya. Sedangkan dari sisi penyandaran nama dengan masalah kaum wanita, maka ayat ini dimulai dengan menjelaskan hukum-hukum silaturahmi, lalu dilanjutkan tentang hukum khusus masalah wanita. Di dalam ayat ini banyak menyinggung hukum-hukum yang berkaitan dengan masalah wanita, rumah tangga, dan keturunan. Dan akhir surah ditutup dengan ayat-ayat tentang hukum khusus tentang wanita.”⁸⁶

b) Menjelaskan tentang Tartib al-Nuzūl

Dalam karya tafsirnya, Ibnu ‘Āsyūr banyak menjelaskan perihal urutan turunnya surah maupun ayat dan terkadang menyertakan riwayat. Sebagaimana ketika ia menjelaskan tentang urutan surah al-Nāzi’āt sebagai berikut:” Surat ini

⁸⁵ *Ibid.*, juz 30, h. 5; bandingkan al-Qurṭubiy, *Tafsir al-Qurṭubiy*, (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāts al-‘Arabiy, 1405 H/ 1985 M) juz 1, h. 65; al-Tabary, *Tafsir al-Tabariy*, (Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1409 H/ 1989 M), juz 1, h. 34

⁸⁶ Ibnu ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr.*, juz 4, h. 211

(*al-Nāzi'āt*) menduduki posisi ke 81 dalam tertib nuzul. Ia turun sesudah surah al-Nabā' dan sebelum surah al-Infīṭar.”⁸⁷

c) Menjelaskan Asbāb al-Nuzūl

Sebagaimana telah kami jelaskan di atas, bahwa disetiap penafsiran ayat yang memiliki asbāb al-Nuzūl, Ibnu 'Āsyūr terlebih dahulu menjelaskan asbāb al-nuzūl ayat tersebut sebelum ia menafsirkannya. Seperti ketika ia menafsirkan surah Ali 'Imrān, setelah menjelaskan informasi terkait nama-nama surah dan argumentasi pemberian nama itu baik berupa data riwayat sahabat maupun penukilan pendapat ulama tafsir sebelumnya kemudian ia menjelaskan data-data mengenai tempat turun dan sebab-sebabnya.

Ibnu 'Āsyūr menjelaskan bahwa surah Ali 'Imrān turun di Madinah. Hal ini didasarkannya pada ijma' ulama. Sedangkan urutan turunnya setelah surah al-Baqarah sehingga surah ini disebut surah kedua setelah al-Baqarah. Ibnu 'Āsyūr juga menyebutkan pendapat lainnya yang menyatakan Surah Ali 'Imrān adalah surah ketiga yang turun di Madinah setelah al-Muṭaffifin dan al-Baqarah. Setelah Ali 'Imrān terjadi perang Badar dan saat itulah turun Surah al-Anfāl yang menempati urutan ke empat setelah Ali 'Imrān. Meskipun surah Ali 'Imrān turun sebelum terjadinya perang Badar akan tetapi di dalamnya terdapat ayat yang membahas tentang pertolongan Allah terhadap umat Islam dalam perang Badar dan informasi tentang perang Uhud padahal peristiwa ini terjadi sesudah perang Badar. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa sebagian ayat-ayat dalam Surah Ali Imrān diturunkan belakangan.

⁸⁷ *Ibid.*, juz 30, h. 59; al-Qurṭubiy, *Tafsir al-Qurṭubiy*..., juz 1, h. 59

Mengenai asbāb al-nuzūl, Ibnu 'Āsyūr menukil keterangan dari Imam al-Wāhidī. Awal surah hingga sampai firman Allah *“wa nahnu lahū muslimūn”* turun berkaitan dengan delegasi ahli Najrān yaitu pada tahun ke 2 H. sebagian ulama berpendapat bahwa Surah Ali Imran turun setelah Surah Anfāl dan turun ketika perang Uhud pada bulan Syawal tahun 3 H dan pendapat ini yang lebih mendekati kebenaran. Hal ini disandarkan pada kesepakatan ulama yang menyatakan bahwa firman Allah yang berbunyi *“wa iz ghadauta min ahlika tubauwiu al-mu'minīn maqā'id li al-Qitāl”* menjelaskan tentang perang uhud. Juga firman Allah *“wa mā muhammad illā rasūl qad khalat min qablihi al-rusul afain māta au qutila inqalabtum 'alā a'qābikum”* turun sebagai respon al-Qur'an terhadap fitnah tersebarnya berita terbunuhnya Nabi saw pada perang Uhud.⁸⁸

d) Menerangkan Jumlah ayat dalam surah.

Contoh ketika Ibnu 'Āsyūr menafsirkan Surah al-Ṭūr, ia memulai dengan dengan menjelaskan jumlah ayat dengan merujuk kepada ahli Madinah dan Makkah yang menghitungnya 47 ayat, sedangkan ahli Syam dan Kufah menghitungnya 49 ayat, dan ahli Bashrah menghitungnya 48 ayat.⁸⁹

Kemudian pada Surah al-Ḥadīd, ia menjelaskan bahwa menurut hitungan ahli Madinah dan Makkah sebanyak 28 ayat, sedangkan menurut hitungan ahli Bashrah dan Kufah sebanyak 27 ayat.⁹⁰

⁸⁸ *Ibid.*, juz 3, h. 144

⁸⁹ *Ibid.*, juz 27, h. 36

⁹⁰ *Ibid.*, juz 27, h. 355

Surah al-Mujādalah: “ayat-ayat dalam surah al-Mujādalah menurut ahli Madinah dan Makkah sebanyak 21 ayat, dan menurut ahli Syam, Bashrah, dan Kufah adalah 22 ayat.”⁹¹

e) Menjelaskan tentang Makki dan Madani

Contoh pada penafsirannya pada Surah al-Syūrā, ia menjelaskan menurut mayoritas ulama bahwa surah al-Syūra secara keseluruhan ayat termasuk dalam kategori surah Makiyyah. Dalam al-Itqān disebutkan urutan surat ini termasuk dalam urutan surah-surah Makiyyah. Al-Ḥasan bin al-Ḥashār dalam kitabnya *al-Nāsikh wa al-Mansūkh* juga menyebutkan hal yang sama. Selanjutnya Ibn ‘Abbās dan Qatādah mengecualikan empat ayat di awal surah mulai firman Allah “*qul lā asalukum ‘alaihi ajrā illā al-mawaddah fī al-qurbā*” hingga akhir ayat ke empat. Sedang Maqātil mengecualikan firman Allah “*ḥalika allazī yubasysyiru allāhu ‘ibādahu allazina āmanū*” sampai firman “*innahū ‘alīmun biḥātī al-Shudūr*” sesungguhnya ayat tersebut turun berkaitan dengan sahabat Anshar yang di bahas dalam empat ayat yang telah disebutkan Ibnu ‘Abbās ra sebelumnya. Selanjutnya Ibn al-Faras dalam kitab *Aḥkām al-Qur’an* menyatakan riwayat Maqātil mengenai firman “*walau basatallāhu al-rizqa li’ibādihī*” turun terkait ahli Shaffah yang tinggal di Madinah.⁹²

f) Menjelaskan Objek Kajian Surah.

Setelah menyampaikan poin-poin penting seperti yang penulis uraikan di atas, maka sebagai penutupan pendahuluannya, Ibnu ‘Āsyūr menjelaskan objek kajian surah yang akan ditafsirkannya. Poin terakhir ini memuat informasi terkait

⁹¹ Ibid., juz 28, h. 6

⁹²

isi surah secara umum dengan menjelaskan kandungannya yang meliputi janji-janji Allah, ancaman, penetapan hukum dan lain-lain. Contoh dalam penafsirannya pada Surah al-Hajr:

Dalam kajiannya Ibnu 'Āsyūr menguraikan hikmah dari pembukaan surah al-Hajr yang dimulai dengan huruf *muqāṭi'ah* (terpisah-pisah). Ibnu 'Āsyūr menegaskan sistematika permulaan surah (*fawāṭih al-suwar*) pada surah al-Hajr yang berupa huruf muqāṭi'ah memiliki tujuan sebagai bukti kemukjizatan dan keunggulan bahasa al-Qur'an. Selain itu, ia juga sebagai tantangan sekaligus peringatan keras terhadap kaum musyrik yang telah mengingkari ajakan Nabi untuk masuk Islam. Surah ini sebagai bentuk kecaman kepada kaum musyrik yang menyimpang dari petunjuk Allah dan menjanjikan kehancuran kepada mereka karena kamaksiatan yang dilakukannya.⁹³

Kemudian contoh penafsirannya terhadap Surah al-Isrā':

Surah ini turun sebagai penguat atas kenabian Muhammad saw. dan pengukuhan al-Qur'an sebagai wahyu Allah yang diturunkan kepadanya. Di dalamnya selain memuat informasi mengenai keutamaan Al-Qur'an dan Nabi Muhammad saw. juga bantahan terhadap keingkaran kaum musyrik atas kebenaran isra' mi'raj yang di alami Nabi saw.⁹⁴

Ibnu 'Āsyūr berusaha konsisten dalam setiap memulai panafsiran dengan menjelaskan pendahuluan yang berisi informasi terkait dengan diskripsi surah yang ditafsirkan. Setelah selesai menguraikan data-data surah kemudian ia mulai menafsirkan ayat per ayat dari surah terkait.

5. Sumber penafsiran Tafsir Ibnu 'Āsyūr

Mengetahui sumber penafsiran sebuah karya tafsir sangatlah penting. Hal ini untuk mengukur seberapa tinggi kualitas sebuah karya tafsir serta mengetahui validitas keotentikan pemikiran didalamnya. Berikut sumber penafsiran Ibnu 'Āsyūr dalam karya tafsirnya:

⁹³ *Ibid*, juz 14, h. 7

⁹⁴ *Ibid*, juz 15, h. 7

a. Kitab Tafsir:

- 1) *Al-Kasyāf ‘an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aḡāwīl fī wujūh al-Ta’wīl* karya Abū al-Qāsim Jār Allāh Maḡmūd bin ‘Amr al-Zamakhshariy al-Khawārizmiy (w. 537 H)⁹⁵
- 2) *Al-Muḡarrir al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz* karya Abū Muḡammad ‘Abd al-Ḥaḡ bin ‘Aṡiyah al-Ghanāṡiy al-Andalusiy (w. 542 H)⁹⁶
- 3) *Mafātīḡ al-Ghaib* karya Abū ‘Abdillāh bin Amr bin al-Ḥusain bin ‘Alī al-Raziy yang masyhur dengan gelar “*Fakhr al-Dīn*” (w. 727 H)⁹⁷
- 4) *Rūḡ al-Ma’āniy fī Tafsīr al-Qur’ān al’Azīm wa al-Sab’i al-Matsaniy* karya Syihāb al-Dīn, al-Said Maḡmūd Afnadā al-Alūsiy (w. 1270 H)⁹⁸
- 5) *Al-Kasyf wa al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān* karya Abū Ishāḡ Aḡmad bin Ibrāhīm al-Tsa’labiy al-Naisābūriy (w. 724 H)⁹⁹
- 6) *Nūr al-Tanzīl wa Asrar al-Ta’wīl* karya ‘Abdullāh bin Muḡammad bin ‘Alī al-Baiḡawiy (w. 691 H)
- 7) *Irsyād al’Aql al-Safīm ilā Mazāya al-Kitāb al-Karīm* karya Abū al-Su’ūd Muḡammad bin Musḡtafā al-‘Imāriy (w. 982 H)
- 8) *Al-Jāmi’ li Aḡkām li Qurān* karya Abū ‘Abdullāh Muhammad bin Aḡmad al-Anshariy li Qurṡubiy (w. 671 H)

⁹⁵ Ibnu ‘Āsyūr dalam tafsirnya sering menukil pendapat al-Zamakhshariy terutama terkait dengan analisis kebahasaan, sebagai contoh penukilannya dalam tafsir al-Baqarah ayat 5 pada juz 1, h. 244

⁹⁶ Contoh dalam penafsiran Ibnu ‘Āsyūr pada surah Ali Imron ayat 35-36 dalam al-Taḡrīr wa al-Tanwīr juz 1, h. 54

⁹⁷ Contoh pada tafsir al-An’al-Mu’tazilah 267 .h 7 zuj ,57 taya

⁹⁸ Contoh pada tafsir al-Baqarah ayat 173, juz 2, h. 119

⁹⁹ Contoh pada tafsir al-Baqarah ayat 114, juz 1, h. 678

- 9) *Tafsīr al-Syaikh Muḥammad bin ‘Arafah al-Tūnis* yang disusun oleh muridnya yang bernama al-Abasiy (w. 803 H)¹⁰⁰
- 10) *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān* karya Muḥammad bin Jarīr bin Katsīr bin Ghālib al-Ṭabariy (w. 310 H)
- 11) *Kitāb Durrah al-Tanzīl al-Mansūb* karya ini terkadang dinisbatkan kepada Imam Fakhr al-Rāziy dan Imam al-Rāghib al-Ashfahāniy.
- 12) *Aḥkām al-Qur’ān* karya Abū Bakr Aḥmad bin ‘Alī al-Rāziy al-Jashshāsh (w. 370 H)
- 13) *Al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* karya Badr al-Dīn Muḥammad bin ‘Abdullāh al-Zarkasyiy (w. 794 H)
- 14) *Tafsīr Abī al-Qāsim al-Ḥusain bin ‘Alī* karya Imam Abu al-Qāsim (w. 418 H) yang terkenal di daerah maghribi Buwaihi Baghdād.
- 15) *Mu’ālim al-Tanzīl* karya Imam Abū Muḥammad al-Ḥusain bin Mas’ūd bin Muḥammad yang dikenal dengan julukan al-Farā’ al-Baghawiy (w. 510 H)
- 16) *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azim* karya ‘Imād al-Dīn Abū al-Fidā’ Isma’īl bin ‘Umar bin Katsīr (w. 774 H)
- 17) *Tafsīr Syams al-Dīn Mahmūd bin ‘Abd al-Raḥman al-Ashfahāniy al-Syāfi’iy* (w. 749 H)

¹⁰⁰ Mengenai karya tafsir ini, al-Fādhl bin Āsyūr menjelaskan dalam bukunya al-Tafsīr wa rijāluh bahwa Ibn ‘Arafah dalam tafsirnya menempuh cara dengan mengumpulkan ayat-ayat dan menganalisisnya lalu menjelaskannya satu demi satu. Dalam menjelaskan maknanya, ia mengambil pendapat para imam bahasa dalam menjelaskan makna mufradat baik ketika sendirian (al-mufrod) maupun dirangkai dengan kalimat lain (al-tarkīb) dengan di dasarkan pada hadits-hadist maupun ungkapan-ungkapan arab. Terkadang ia mentakwil ayat dan mengambil kandungan ayat yang terkait. Lihat al-Fadhil bin Asyūr, al-Tafsīr wa Rijaluh..., h. 154

- 18) Kumpulan *ḥasyiyah* (catatan) karya ‘Abd al-Ḥakīm al-Siyalukutiy dan Syihāb al-Dīn al-Khafājīy. Keduanya menamakan karya mereka dengan nama “Ināyah al-Qāḍīy wa Kifāyah al-Rāḍīy ‘alā al-Baiḍāwīy wa al-Ṭībiy, wa al-Rāziy, al-Syīrāziy, wa al-Sa’ad wa al-Taftazāniy, wa al-Said al-Jurjāniy, wa al-Qazwīniy ‘alā al-Kasyāf.” Dan Ḥasyiyah (catatan) atas karya al-Kasyāf al-Zamakhshariy karya Muḥammad al-Handāniy yang diberi nama “*Tauḍīḥ al-Kasyāf*”¹⁰¹
- 19) *Majma’ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān* karya Abū ‘Alī al-Faḍl bin al-Ḥasan al-Ṭibrisiy (w. 548 H)¹⁰²
- 20) *Ma’āniy al-Qur’ān* karya Abū Zakariyā Yaḥyā bin Ziyād al-Farā’ (w. 207 H)¹⁰³
- 21) *Tafsīr al-Qur’an al-Ḥakīm* yang terkenal dengan nama “*Tafsīr al-Manār*” karya Syaikh Muḥammad Rasyīd Riḍā (w. 1953 H)¹⁰⁴
- 22) *Tafsīr al-Syaikh Muḥammad ‘Abduh* karya Syaikh Muhammad ‘Abduh (w. 1905 H)¹⁰⁵

¹⁰¹ Lihat: al-Taḥrīr wa al-Tanwīr kitab 1 juz 1, h. 19, 107, 131, 243, 259, juz 2, h. 15, 89. Lihat juga: al-Tafsīr wa Rijālūh, h. 145-146

¹⁰² Lihat: Muḥsin al-Āmin al-‘Āmiliy, *A’yān al-Syabiqah*, (Beirut: Maṭba’ah al-Inshāf, ṭ) juz 42 h. 279

¹⁰³ Lihat Abū al-Ṭīb al-Laghwiyy, *Marātib al-Nahwiyyin*, pentahqiq: Muhammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, (Kairo: Maktabah Nahḍah Mishri, tt), h. 86; lihat pula: Ṭabaqāt al-Zaidiy, h. 143

¹⁰⁴ Nama lengkapnya Muhammad Rasyīd Riḍā bin Muhammad Syams al-Dīn bin Muhammad Bahā’ al-Dīn al-Baghdādiy. Nasabnya sampai kepada Imam Ḥusain bin ‘Ali bin Abi Ṭālib karamallāh wajhahu. Ia merupakan perintis sekaligus pemilik majalah al-Manār yang menjadi cikal bakal tafsirnya. Ia juga seorang tokoh pembaharu Islam sekaligus murid dan penerus setia perjuangan Syaikh Muhammad Abduh. Lihat: al-Zarkaliy, *al-A’lām...*, juz 6, h. 126

¹⁰⁵ Nama lengkapnya Muḥammad ‘Abduh bin Ḥasan Khairullāh al-Tarkimanīy, pada tahun 1317 H menjadi mufti Mesir. Ia salah satu tokoh besar perdamaian dan pembaharu Islam. Ia memiliki karya tafsir yang belum sempat diselesaikan tetapi sudah dicetak. Karya lainnya yaitu risalah al-Tauhid dibidang ilmu tauhid dan Syarah Nahj al-Balāghah dibidang kebahasaan. Lihat: al-Zarkaliy, *al-A’lām...*, juz 2, h. 181

b. Sumber Referensi dari Kitab Hadits-Hadits Nabi

- 1) *Al-Jāmi' al-Shaḥīḥ* yang populer dengan nama “*Shaḥīḥ al-Bukhāriy*” karya Imam Abū ‘Abdillāh Muhammad bin Ismā’īl al-Bukhāriy (194 H - 256 H)
- 2) *Shaḥīḥ Muslim* karya Imam Muslim bin al-Hajjāj al-Qusyairy al-Naisābūriy (206H - 261H)
- 3) *Sunan Abū Dāwud* karya Imam Sulaimān bin al-Asymakh al-Sijistāniy (202H – 275H)
- 4) *Sunan al-Tirmiziy* karya Muḥammad bin ‘Isā al-Tirmiziy (200H – 275H)
- 5) *Sunan al-Nisāiy* karya Abū ‘Abd al-Raḥman Aḥmad bin Syu’aib (215H – 302H)
- 6) *Sunan Ibn Mājah* karya Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Yazīd al-Qazwīniy yang terkenal dengan sebutan Ibnu Mājah (207H – 247H)
- 7) *Al-Muwāṭa’* karya Imam Muhadditsin Abū ‘Abdillah Mālik bin Anas al-Ashbaḥiy (95H – 179H)
- 8) *Al-Musnad* karya Abū ‘Abdillah Aḥmad bin Ḥanbal al-Syaibāniy (164H – 241H)
- 9) *Syu’ub al-īmān* karya Imam Abū Bakr Aḥmad bin al-Ḥasan bin ‘Ali al-Baihaqiy (w. 458H) pemilik kitab *al-Sunan al-Kubrā* dan *Dalāil al-Nubuwah*.
- 10) *Kutub al-Ilzāmāt al-Dāruqṭniy* karya Amīr al-Mu’minīn fī al-Ḥadits Imam Abū al-Hasan ‘Ali bin ‘Amr bin Aḥmad ibn Mahdiy pengarang

kitab hadits “Sunan al-Daruqutniy” yang masyhur dengan sebutan Imam al-Dāruqutniy dinisbahkan kepada daerah yang bernama Dār al-Quṭn di kawasan Baghdād.

- 11) Sebagai tambahan diambil juga dari kitab-kitab hadits karya ulama hadits lainnya seperti Ibn Mardawīh, al-Bazzār, ‘Abd bin Ḥamīd, al-Dailamiy, Ibn Mandah, Abū Nu’aim al-Ashbihāniy, Ibn ‘Asākir, Abū Bakr al-Ājriy, Ibn Ḥayyān. Selain itu beberapa kitab syarah hadits juga menjadi rujukan Ibnu ‘Āsyūr dalam karya tafsirnya antara lain: Fath al-Bāriy fi Syarh Shaḥiḥ al-Bukhāriy karya Imam Ibn Hajar al-‘Isqalāniy, al-‘Ainay fi Syarh Shaḥiḥ al-Bukhāriy, al-Mu’alim ‘alā Shaḥiḥ Muslim, Tuḥfah al-Ahwaḍiy bi syarh Jāmi’ al-Tirmiḍiy karya Imam Abū Ya’lā Muḥammad ‘Abd al-Raḥman bin ‘Abd al-Raḥīm al-Mubārakfūriy, al-Mustadrak ‘alā al-Shaḥiḥain karya Muhammad bin ‘Abdillah al-Ḥākim.

c. Sumber Referensi Kitab Fikih.

- 1) Bashāir ḍawī al-Tamyīz karya Majd al-Dīn Muḥammad bin Ya’qūb al-Fairūz Ābādiy (w. 817H)
- 2) Al-Ḍakhīrah karya Abū al-‘Abbās Syihāb al-Dīn Aḥmad bin Idrīs al-Qarāfiy (w. 682H)
- 3) Al-Muḥallā karya ‘Ali bin Aḥmad bin Sa’īd bin Ḥazm al-Zāhiriyy (w. 456H)
- 4) *Majmū’ al-Rasāil wa al-Masāil* karya Taqiyuddīn Aḥmad bin Taimiyah al-Ḥarāniyy (w. 728H)

- 5) *Rasāil fī ‘Ilm Ushūl al-Fiqh* Karya Imam Muhammad bin Idrīs bin al-‘Abbās bin ‘Utsmān Syāfi’ yang masyhur dengan nama “Imam al-Syāfi’iy” (w. 204H)
- 6) *Al-Muwāfaqāt fī Ushūl al-Fiqh* karya Imam Abu Ishāq Ibrāhīm bin Mūsā al-Gharnātiy al-Mālikiy masyhur dengan sebutan “Imam al-Syātibiy” (w. 790H)
- 7) *Al-‘Ariḍah* karya Abū Bakr bin ‘Arabiyy Muḥammad bin ‘Abdillāh bin Muhammad yang dikenal dengan nama “Imam al-Asyābīliy al-Mālikiy” (w. 543H)
- 8) *Aqwāl ibn Khawaiz Mindā’ min Aimmah al-Mālikiyah* yaitu pendapat para Imam Madhhab Maliki akhir abad ke 4H
- 9) *Aqwāl al-Syaikh ibn ‘Asyūr*
- 10) *Al-Kuliyāt* karya Abū al-Baqā’ al-Kufawiy Ayyūb bin Mūsā al-Ḥusainiy al-Qarīmiy al-Kufawiy (w. 1093H)
- Ā dāb al-Nikāḥ* karya Qāsīm bin Ya’mūn al-Akhmāsiy
- 11) *Al-bayān wa al-Taḥshīl* karya al-Walīd Muhammad bin Aḥmad bin Rasyid (w. 520H)
- 12) *Al-Syarḥ wa al-Taujīh wa al-Ta’līl fī Masāil al-Mustakhrajah* yang dikenal dengan nama “al-‘Utbiyyah” karya Muhammad al-‘Utba (w. 255H)

d. Sumber Referensi Kitab Nahwu

- 1) Madrasah Bashrah:

- a) Abū ‘Umar bin al-‘Ilā’ (w. 154H)¹⁰⁶
- b) Al-Khalīl bin Aḥmad al-Farāhīdiy al-Bishriy (w. 175H)¹⁰⁷
- c) ‘Umar bin ‘Utsmān bin Qinbir yang mashhur dengan sebutan “Sībawīh” (w. 180H)¹⁰⁸
- d) Muhammad bin al-Muqṅīr Qiṭrab (w. 206H)¹⁰⁹
- e) Al-Akhfasy al-Ausaṭ Abū al-Ḥasan Sa’id bin Mus’adah (w. 211H)¹¹⁰
- f) Muḥammad bin Yazīd al-Azdiy al-Mubarrad (w. 247H)¹¹¹
- g) Abū Ishāq Ibrāhīm bin al-Sirriyy bin Sahl al-Zujāj (w. 310H)¹¹²

2) Madrasah Kufah

- a) Yaḥyā bin Ziyād bin ‘Abdillah “al-Farā’” (w. 207H)¹¹³

¹⁰⁶ Biografi lihat: Yāqūt al-Hamawiy al-Rūmiy, *Mu’jam al-Adbā’ Irsyād al-Araib ilā Ma’rifah al-Adīb*, (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmiy, 1993), juz 11, h. 48, Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Rahman al-Suyūṭiy, *Bughyah al-Wi’āh fī Ṭabaqāt al-lughawīn wa al-Nuḥāh*, (Beirut: al-Maktabah al-‘Ashriyah, t.t), h. 367

¹⁰⁷ Biografi lihat: Yāqūt al-Hamawiy al-Rūmiy, *Mu’jam al-Adbā’ Irsyād al-Araib ilā Ma’rifah al-Adīb...*, juz 1, h. 72, Abū al-‘Abbās Syams al-Dīn Ahmad bin Muhammad bin Abī Bakr bin Khalikān, *Wafiyāt al-A’yān wa Anbā’ al-Zamān*, (Beirut; Dār Shādir, t.t) juz 1, h. 275

¹⁰⁸ Biografi lihat Tarikh Baghdād, juz 12, h. 195; Yāqūt al-Hamawiy al-Rūmiy, *Mu’jam al-Adbā’...*, juz 12, h. 114; Abū al-‘Abbās Syams al-Dīn Ahmad bin Muhammad bin Abī Bakr bin Khalikān, *Wafiyāt al-A’yān wa Anbā’ al-Zamān.....*, juz 2, h. 346

¹⁰⁹ Biografi lihat Ibn al-Nadīm, *al-Fahrasat*, (Beirut; Dār al-Ma’rifah, t.t), h. 74; Yāqūt al-Hamawiy al-Rūmiy, *Mu’jam al-Adbā’ Irsyād al-Araib ilā Ma’rifah al-Adīb...*, juz 19, h. 56; Abū al-‘Abbās Syams al-Dīn Ahmad bin Muhammad bin Abī Bakr bin Khalikān, *Wafiyāt al-A’yān wa Anbā’ al-Zamān.....*, juz 1, h. 11; Abu Bakr Ahmad bin ‘Alī al-Khaṭīb al-Baghdādiy, *Tarīkh Baghdād*, (Kairo: Matba’ah al-Sa’adāh, 1931M) juz 3, h. 298

¹¹⁰ Biografi lihat: Yāqūt al-Hamawiy al-Rūmiy, *Mu’jam al-Adbā’...*, juz 11, h. 224; Ibn al-Nadīm, *al-Fahrasat...*, h. 83, wafiyāt al-A’yān, juz 2, h. 26

¹¹¹ Biografi lihat: Yāqūt al-Hamawiy al-Rūmiy, *Mu’jam al-Adbā’...* juz 19, h. 111; Ibn al-Nadīm, *al-Fahrasat...*, h. 93; tarikh Baghdad, juz 3, h. 380; Abū al-‘Abbās Syams al-Dīn Ahmad bin Muhammad bin Abī Bakr bin Khalikān, *Wafiyāt al-A’yān wa Anbā’ al-Zamān.....*, juz 3, h. 241; Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Rahman al-Suyūṭiy, *Bughyah al-Wi’āh...*, h. 112

¹¹² Biografi Wafiyat al-A’yān, juz 6, h. 89; Ibn al-Nadīm, *al-Fahrasat...*, h. 92; Yāqūt al-Hamawiy al-Rūmiy, *Mu’jam al-Adbā’...*, juz 1, h. 130; Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Rahman al-Suyūṭiy, *Bughyah al-Wi’āh...*, h. 129

- b) Abū Bakr Muḥammad bin al-Qāsim bin Muḥammad bin Basyār al-Anbāriy (w. 328H)¹¹⁴
- 3) Madrasah Baghdad
- a) Abū ‘Ali al-Hasan bin Aḥmad bin ‘Abd al-Ghafār al-Fārisiy (w. 377H)¹¹⁵
- b) Abū al-Fattah ‘Utsmān bin Janniy al-Muwashaliy (w. 392H)¹¹⁶
- c) Ya‘īsy bin ‘Ali bin Ya‘īsy bin Abī al-Sarāya (w. 643H)¹¹⁷
- 4) Madrasah Andalusia
- a) Muḥammad bin ‘Abdillāh al-Asyabīliy¹¹⁸
- b) Jamāl al-Dīn Muḥammad bin ‘Abdillāh bin ‘Abdillāh bin Mālik (w. 646H)¹¹⁹
- 5) Madrasah Mesir:

¹¹³ Biografi lihat: Ibn al-Nadīm, *al-Fahrasat...*, h. 104, Abu Bakr Ahmad bin ‘Alī al-Khaṭīb al-Baghdādiy, *Tarīkh Baghdād...*, juz 14, h. 149; Yāqūt al-Hamawiy al-Rūmiy, *Mu’jam al-Aḍbā’...*, juz 20, h. 9; Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Rahman al-Suyūṭiy, *Bughyah al-Wi’āh...*, h. 411

¹¹⁴ Biografi lihat: Ibn al-Nadīm, *al-Fahrasat...*, h. 75; Yāqūt al-Hamawiy al-Rūmiy, *Mu’jam al-Aḍbā’...*, juz 18, h. 306; Ali Yusuf bin Ibrahim bin Rabi’ah al-Qiftiy, *Inbā’ al-Ruwāh ‘Ala Anbā’ al-nuhāh*, (Kairo: Dār kutub al-Mishriyah, 1955) juz 3, h. 201; wafiyat al-A’yān, juz 6, 176

¹¹⁵ Biografi lihat: Abu Bakr Ahmad bin ‘Alī al-Khaṭīb al-Baghdādiy, *Tarīkh Baghdād...*, juz 7, h. 275; Inbā’ al-Rūwāh, juz 1, h. 273; Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Rahman al-Suyūṭiy, *Bughyah al-Wi’āh...*, h. 216

¹¹⁶ Biografi lihat: Ya‘īmah al-Dahr li al-Tsa’alabiy, juz 1, h. 89; Abu Bakr Ahmad bin ‘Alī al-Khaṭīb al-Baghdādiy, *Tarīkh Baghdād...*, juz 11, h. 311, Abū al-Abbās Syams al-Dīn Ahmad bin Muhammad bin Abī Bakr bin Khalikān, *Wafiyāt al-A’yān wa Anbā’ al-Zamān*, (Beirut: Dār Shādir, t.t), juz 1, h. 212.

¹¹⁷ Abū al-Abbās Syams al-Dīn Ahmad bin Muhammad bin Abī Bakr bin Khalikān, *Wafiyāt al-A’yān wa Anbā’ al-Zamān.....*, juz 7, h. 46; Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Rahman al-Suyūṭiy, *Bughyah al-Wi’āh...*, h. 419

¹¹⁸ Ia adalah salah satu ahli nahwu di Andalusia. Salah satu kitab monumentalnya di bidang ilmu nahwu adalah *kitab al-Basīṭ fī al-Naḥwū*. Lihat: footnote kitab al-Taḥrīr wa al-Tanwīr, juz 1, h. 343.

¹¹⁹ Biografi lihat: Tāj Abu al-Nashr ‘Abd al-Wahhāb bin Taqiy al-Dīn al-Subkiy, *Ṭabaqāt al-Syafi’iyyah al-Kubrā*, (Kairo: al-Matba’ah al-Husainiyyah, 1324H), juz 5, h. 28; al-Naḥrim al-Zāhirah, juz 7, h. 243

- a. Jamāl al-Dīn ‘Utsmān bin ‘Umar bin Abī Bakr masyhur dengan kunyah “Ibnu al-Ḥāḥib” (w. 246H)¹²⁰
- b. Jamāl al-Dīn ‘Abdillāh bin Yūsuf bin Aḥmad bin Hisyām al-Anshāriy (w. 761H)¹²¹
- c. Jamāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān al-Suyūṭiy (w. 911H)¹²²

e. Sumber Referensi Syair:

- 1) Sembilan Tokoh *Ashḥāb al-Qashā'id*: yaitu Imru al-Qais,¹²³ Zuhair bin Abī Sulmā,¹²⁴ ‘Antarah al-‘Absiy, Lubaid bin Rabī’ah al-‘Āmiriy, al-

¹²⁰ Lihat Ṭabaqāt al-Qurrā’ karya al-Jaziriy, juz 1, h. 508; Ṭabaqāt al-Qurrā’ li al-Zahabiy, Tarikh ibn Katsir, juz 13, h. 176; Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Rahman al-Suyūṭiy, *Bughyah al-Wi’āh...*, h. 323

¹²¹ Lihat Ibn Hajar al-‘Isqalaniy, *al-Durar al-Kāminah fi A’yān al-Miah al-Tsaminah*, (Beirut: Dār al-Jail, 1993), juz 7, h. 208, Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Rahman al-Suyūṭiy, *Bughyah al-Wi’āh...*, h. 293.

¹²² Lihat Ṭabaqāt al-Kubrā li al-Sya’rāniy, h. 4; Abū al-‘Abbās Syams al-Dīn Ahmad bin Muhammad bin Abī Bakr bin Khalikān, *Wafiyāt al-A’yān wa Anbā’ al-Zamān...*, h. 102

¹²³ Ia adalah penyair Arab Jahiliyah yang hidup pada tahun 150 S.H dan mendapat julukan al-Mālik al-Ḍalī (raja dari segala rajanya penyair). Sebagian besar ahli sastra Arab menyatakan bahwa syair Qais termasuk sastra bernilai tinggi dari golongan penyair Arab Jahili karena kekuatan daya imajinasi dan bahasanya yang mengandung nilai yang sangat berharga. Ia berasal dari suku Kindah yang memiliki kuasa mutlak di Yaman, sehingga ia dikenal sebagai penyair Yaman (Hadramaut). Amru al-Qais sendiri merupakan keturunan bangsawan. Ia adalah putra dari raja Yaman yang bernama Hujur al-Kindiy, ibunya bernama Faṭimah binti Rābi’ah. Ia dibesarkan di Nejed dengan kehidupan yang melimpah dan berfoya-foya. Karena kebiasaan buruknya yang suka mabuk-mabukan dan bersenang-senang membuat dirinya terusir dari keluarga kerajaan. Setelah diusir dari istana, lalu ia mengembara ke seluruh penjuru jazirah Arab sampai akhirnya bergabung dengan orang-orang Badui. Setelah mendengar kematian ayahnya yang terbunuh oleh pemberontak dari kabilah Bani Asaf, ia kembali ke Nejed untuk membalas kematian ayahnya dan meminta bantuan kabilah-kabilah Arab sekitarnya. Kemudian terjadi pertempuran yang cukup lama, dan akhirnya berakhir pada kekalahan Qais dan tentaranya. Saat ia terdesak dan melarikan diri ke Bizantium, ia terbunuh dan dimakamkan di kota Ankara Turki (80 SH). Lihat: Ibnu Qutaibah, *al-Syi’r wa al-Syu’arā*, (Beirut: Dar Tsaqafah, tt) juz 1, h. 105; al-Aghāniy, juz 9, h. 76; Syarh Syawāhid al-Mughniy, h. 21; ‘Abd al-Qadir bin ‘Amr al-Baghdady, *Khazānah al-Adab wa Lubab Lisan al-‘Arab*, (Kairo: Dar al-kutub, 1389 H, 1969 M), juz 160.

¹²⁴ Ia berasal dari Bani Ghāṭafan dan dibesarkan di lingkungan keluarga penyair. Sejak kecil ia belajar syair kepada kedua pamannya yang bernama Basyamah bin Shadir dan Aus bin Hujur. Ia termasuk penyair yang memiliki talenta yang tinggi serta kepribadian yang agung sehingga ia dicintai oleh kaumnya. Syair-syairnya penuh dengan kata-kata bijak yang mengajarkan etika dalam pergaulan sehingga banyak yang menjadikannya rujukan dalam mengambil contoh hikmah kebijaksanaan. Ia wafata pada tahun 600/ 610 M. Lihat: Ibnu Qutaibah, *al-Syi’r wa al-Syu’arā...*, juz 1, h. 270; al-Aghāniy, juz 8, h. 235; Syarh Syawāhid al-Mughniy, juz 1, h. 481.

Nābighah al-Zibyāniy,¹²⁵ ‘Amr bin Kultūm,¹²⁶ al-U’asyā,¹²⁷ Ṭarfah bin al-‘Abd,¹²⁸ al-Ḥārīts bin Ḥuljah.¹²⁹

- 2) Para Pujangga generasi awal., antara lain: ‘Ubidah bin al-Ṭayīb,¹³⁰ al-Mutalamis, Ḥatim bin ‘Abdillāh al-Ṭā’iy, ‘Alqamah bin ‘Ubdah, al-Ḥuṭay’ah, al-‘Abbās bin Murdās, Abū al-Ṭamḥān al-Qainiy, Umaiyyah bin Abī al-Sulti, ‘Amr bin Ma’dikariba, Ziyād bin al-A’jam.
- 3) Para Pujangga Terkenal Arab Generasi Kedua, antara lain: Abū Zuaib al-Haḥl, generasi seangkatan dengan Ḥasān bin Tsabit, Ka’ab bin Mālik, Abdullāh bin Ruwāḥah, Abū Maḥjan al-Tsaqafiy.
- 4) Para Pujangga Terkenal generasi awal Islam antara lain: Jarīr, al-Furzadaq, al-Akḥṭal, al-Rā’iy, Dzū al-Rammah., Ḥamīd bin Tsaur, al-Aḥwash, Ru’yah bin al-‘Ajja.j al-Rājiz, al-Ujāj.
- 5) Pujangga daerah Baghdad yaitu Basyar bin Barad (w. 167H)

¹²⁵ Nama lengkapnya Abū Umamah Ziyad bin Muawiyah al-Zibyāniy. Ia dipanggil dengan sebutan al-Nābighah karena sejak muda pandai bersyair. Ia merupakan salah satu pembesar penyair Arab jahili sekaligus anggota dewan hakim penyair di pasar Ukaz. Ia penyair terbaik dalam menampilkan diksi/ pemilihan kata, jelas dalam menjelaskan makna, dan lembut dalam kata-katanya. Hampir seluruh hidupnya ia habiskan mengabdikan di kalangan keluarga raja Hira dan memuji-memuji mereka dengan syair-syairnya sehingga ia hidup dengan segala kemewahan yang diberikan kerajaan kepadanya. Ia wafat pada tahun 28 SH. Lihat Ibnu Qutaibah, *al-Syi’r wa al-Syu’arā*,..., juz 1, h. 157; al-Aghāniy, juz 11, h. 33; Syarh Syawaḥid al-Mughniy, juz 1, h. 131; ‘Abd al-Qadir bin ‘Amr al-Baghdady, *Khazānah al-Adab wa Lubab Lisan al’Arab*..., juz 1, h. 287.

¹²⁶ Nama lengkapnya Maimūn bin Qais bin Jandal bin Syarāḥīl bin Sa’d. Ia seorang yang berpengetahuan tinggi mengenai silsilah keturunan orang Arab beserta penjelasannya. Ia wafat pada tahun 7H. Lihat Ibnu Qutaibah, *al-Syi’r wa al-Syu’arā*,..., juz 1, h. 257; al-Aghāniy, juz 9, h. 104; al-Syuyuti, *Syarh Syawāhid al-Mughniy*, (Beirut: Dār Maktabah al-Hayāh, t.t), h. 240.

¹²⁷ Ṭabaqāt fḥūl al-Syu’arā, h. 127; Ibnu Qutaibah, *al-Syi’r wa al-Syu’arā*,..., juz 1, h. 234; al-Aghāniy, juz 11, h. 46

¹²⁸ Ṭabaqāt fahūl al-Syu’arā, h. 115; Ibnu Qutaibah, *al-Syi’r wa al-Syu’arā*,..., juz 1, h. 178; ‘Abd al-Qadir bin ‘Amr al-Baghdady, *Khazānah al-Adab wa Lubab Lisan al’Arab*..., juz 1, h. 414 wafat tahun 70 SH

¹²⁹ Ibnu Qutaibah, *al-Syi’r wa al-Syu’arā*,..., juz 1, h. 197; al-Aghāniy, juz 11, h. 185

¹³⁰ Al-Aghāniy, juz 1, h. 163; Ibnu Qutaibah, *al-Syi’r wa al-Syu’arā*,..., juz 2, h. 613

f. Sumber referensi kebahasaan

- 1) Kitab “Mufradāt Gharīb al-Qur'an” karya Abū al-Qāsim al-Ḥusain bin Muḥammad al-Mufaḍl al-Ashbahāniy yang dikenal dengan nama “Syeikh al-Rāghib al-Ashbahāniy” (w. 502H)
- 2) Kitab “Lisān al-‘Arab” karya Abū al-Faḍl Jamāl al-Dīn bin Manzūr al-Afriqiy al-Mishriy yang terkenal dengan sebutan “Syeikh Ibn Manzūr” (w. 711H)
- 3) Kitab “Al-Qāmūs al-Muḥid” karya Abū al-Ṭahir Majduddīn Muḥammad bin Ya'qūb al-Fairūz Ābādiy (w. 817H)
- 4) Kitab “Al-Maqāmāt” karya Abū Muḥammad al-Qāsim bin ‘Ali bin Muḥammad bin ‘Utsmān al-Ḥarīriy al-Bishriy (w. 516 H)
- 5) Kitab Gharīb al-Hadīts karya Imam Abū ‘Ubaid al-Qāsim bin Salām (w. 287 H)
- 6) Kitab “Tahḍīb al-Lughah” karya Syeikh Abū Mansyūr Muḥammad bin Aḥmad al-Azhariy (w. 370 H)
- 7) Kitab “al-Shiḥāḥ” karya Abū Nashr Ismā’īl bin Ḥamād al-Jauhariy (w. 398 H)
- 8) Kitab “Mu’jam Maqāyīs al-Lughah” karya Abū al-Ḥusain Aḥmad bin Fāris bin Zakariyā (w. 390 H)
- 9) Kitab “Tabshirah al-Mutaḥakkir” karya al-Kuwāsiy Ahmad bin Yūsuf bin al-Ḥasan bin Rāfi’ yang terkenal dengan nama “Muwafiq al-Dīn Abū al-‘Abbās” (w. 680 H)

- 10) Kitab “Majālis Tsa’lab” karya Abū al-‘Abbās Aḥmad bin Yaḥyā (w. 291 H)
- 11) Kitab “Amāliy al-Qāliy” karya Abū ‘Ali Ismā’īl bin al-Qāsim al-Baghdādiy al-Lughwiyy (w. 356 H)
- 12) Kitab “Tāj al-‘Urūs” karya al-Sayid Muhammad Murtaḍā al-Zubaidiy yang terkenal dengan sebutan “Abū al-Faiḍ” (w. 1205 H)
- 13) Kitab “al-Ta’rīfāt” karya Syekh ‘Ali bin Muḥammad al-Syarīf al-Jurjāniyy (w. 716 H)

g. Sumber Referensi Kitab Ilmu Balaghah

- 1) Kitab “*al-Bayān wa al-Tabayin*” karya Abū ‘Utsmān ‘Amr bin Bahr al-Jāḥiẓ (w. 255 H)
- 2) Kitab “*I’jāz al-Qur’ān*” karya Syekh Muhammad bin al-Ṭayib bin Muḥammad bin Ja’far bin al-Qāsim yang masyhur dengan sebutan “Abū Bkr al-Baqilāniyy” (w. 403 H)
- 3) Kitab “*al-Miftāḥ*” karya Syekh Sirāj al-Dīn Abū Ya’qūb Yūsuf bin Muhammad al-Sukāki yang masyhur dengan nama “Abū Ya’qūb al-Sukākiyy” (w. 626 H)
- 4) Kitab “*Talkhīsh al-Miftāḥ*” karya Abu ‘Abdillāh Muḥammad bin ‘Abd al-Raḥman al-Khaṭīb al-Qazwīniyy (w. 739 H)
- 5) Kitab “*al-Syāfiyah*” dan “*Asrār al-Balāghah wa Dalāil al-I’jāz*” karya ‘Abd al-Qāhir bin ‘Abd al-Raḥman al-Jurjāniyy (w. 471 H)
- 6) Kitab “*Asās al-Balāghah*” dan “*al-Kalam al-Nawābiḡh*” karya Syekh Maḥmūd bin ‘Umar al-Zamakhsyariyy (w. 538 H)

- 7) Kitab “*al-Muntakhab min Kināyāt al-Adbā’ wa Isyārāt al-Balaghāh*” karya Abū al-‘Abbās Aḥmad al-Jurjāniy (w. 482 H)
- 8) Kitab “*Sirr al-Fashāḥah*” karya Syeikh Abū Muḥammad “Abdillāh Muḥammad bin Sa’id bin Sinān yang terkenal dengan sebutan “Ibn Sinān al-Khafājiy al-Ḥalbiy” (w. 466 H/ 1073 M)

h. Sumber Referensi Kitab Tashawuf:

- 1) Kitab-kitab karya Imam al-Ghazāliy (w. 505 H), diantaranya: *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn, al-Mustazhariy, al-Maqshud al-Asnā fī Asmā Allāh al-Husnā*, dan *al-Mustashfā fī ‘Ilm al-Ushūl*.
- 2) Kitab “*Ḥikmah al-Isyrāq*” dan “*HaiyaKul al-Nūr*” karya Syeikh Abū al-Futūḥ Yaḥyā bin Jasyiy yang terkenal dengan nama “Syeikh Syihāb al-Dīn al-Syahrwardiy” (w. 588 H)
- 3) Kitab “*Aqwāl al-Ḥasan al-Bashriy*” karya Syeikh Sa’id al-Ḥasan bin Yasār al-Bashriy (w. 110 H)
- 4) Kitab “*Ma’yār ‘an Kitāb Sirāj al-Murīdīn*” karya Syeikh Muḥammad bin ‘Abdillāh bin Muḥammad al-Mu’āfiriyy al-Asybīliy al-Mālikiyy yang dikenal dengan nama “Syeikh Abū Bakr bin ‘Arabiyy” (w. 1147 M)
- 5) Kitab “*al-Futūḥat al-Makiyyah*” karya Syeikh Muḥyiddin bin ‘Arabiyy yang masyhur dengan sebutan “Syeikh Ibnu ‘Arabiyy” (w. 638 H)

i. Sumber Referensi Kitab-Kitab Faksafah:

- 1) Kitab “*al-Isyārāt*” karya Syeikh Abū ‘Ali al-Husain bin Sīnā yang terkenal dengan sebutan “Ibnu Sina” (w. 428 H)

- 2) Kitab “*Fashl al-Maqāl fīmā baina al-Syārī’ah wa al-Ḥikmahmin al-Ittishāl*” dan “*al-Muqaddimāt al-Mumhadāt*” karya Syeikh al-Wafid Muḥammad bin Aḥmad bin Rusyd yang terkenal dengan sebutan “Ibnu Rusyd” (w. 520 H)
- 3) Kumpulan pendapat dua guru besar filsafat Yunani yaitu *Sokrates* dan *plato* dalam kitab “*Aqwāl Suqarāt wa Aflātūn*”

j. Sumber Referensi Umum:

- 1) Kitab Taurat dan Injil. Ada yang menarik dari sisi rujukan yang digunakan Ibnu 'Āsyūr dalam karya tafsirnya yang berkaitan dengan ajaran agama non-Islam yaitu ia menggunakan rujukan kitab Taurat dan injil sebagai pembandingan dari penafsirannya.
- 2) Kitab-kitab tentang Sejarah Nabi saw, diantaranya: *al-Sīrah al-Nabawīyyah* karya Abū Bakr Muḥammad bin Ishaq bin Yasār (w. 768 H), dan *al-Rauḍ al-Anf fi Syarh al-Sīrah al-Nabawīyyah li al-Suhailiy*.
- 3) Kitab “*al-Milal wa al-Niḥal*” yaitu kitab karya ‘Umar bin Abd al-Karīm bin Aḥmad Abū al-Faṭḥ al-Syahrāsānīy (w. 548 H). kitab ini membahas perkembangan aliran-aliran dalam peradapan Islam paska Nabi beserta ajaran dan tokoh-tokohnya.
- 4) Dalam bidang studi al-Qur'an, Ibnu 'Āsyūr mengambil referensi utamanya antara lain pada kitab-kitab: “*al-Itqān fi ‘Ulūm al-Qur'an*” karya Syeikh Jalāl al-Dīn bin Abī Bakr bin Muḥammad bin Sābiq al-Dīn al-Suyūṭiy (w. 911 H), “*Asbāb al-Nuzūl li al-Wāḥidiy*” karya Syeikh ‘Ali bin Aḥmad bin Muḥammad bin Ali bin Matwiyah yang

terkenal dengan sebutan Abū Ḥasan al-Wahīdiy (w. 468 H/ 1076 M), “*al-‘Arīḍah*” karya Syeikh Abū Bakr bin ‘Arabiy Muḥammad bin ‘Abdillāh bin Muḥammad al-Mu’āfiriy al-Isybiliy al-Malikiy (w. 543 H/ 1147 M), “Syarh Luma’ al-Adilah li Imām al-Ḥaramain” karya Syeikh ‘Abd al-Muluk bin ‘Abdillāh al-Jauwiniy (w. 478 H), “Syarḥ al-Asmā’” karya ‘Abd al-Salam bin ‘Abd al-Raḥman yang dikenal dengan sebutan “Ibn Burjān al-Isybiliy” (w. 536 H), dan “Tashīl fi ‘Ulūm al-Tanzīl” karya Abū al-Qāsim Muḥammad bin Ahmad bin Juziy al-Kalbiy al-Qarnāṭiy yang dikenal dengan sebutan “Ibn Juziy al-Kalbiy” (w. 741 H).

k. Sumber Referensi Kitab-kitab Biografi (*Kutub al-Tarājim*)

- 1) Kitab “Jumhurah Ansāb al-‘Arabiy” karya Syeikh Abū Muḥammad ‘Alī bin Aḥmad bin Ḥazm al-Zāhiriyy (w. 456 H)
- 2) Kitab “Mu’jam al-Adbā’” karya Syeikh Abū ‘Abdillāh Yāqūt bin ‘Abdillāh al-Rūmiyy al-Ḥamawiy (w. 621 H)
- 3) Kitab “*al-Ishābah fi Ma’rifah al-Shaḥābah*” karya Abū al-Faḍl Aḥmad bin ‘Alī bin Ḥajar al-‘Asqalāniyy yang dikenal dengan sebutan “Ibn Ḥajar al-Asqalāniyy”
- 4) Kitab “*al-Syifā fi Faḍāil al-Musḥṭafā*” Syeikh al-Qāḍiy ‘Iyāḍ bin Mūsā (w. 544 H)
- 5) Kitab “*al-Anwār al-Nubuwah fi Ābā’ Khair al-Basyariyah*” karya Syeikh Muhammad bin ‘Abd al-Rafī’ al-Ja’fariyy al-Mursiy al-Andalus (w. 3013 H)

- 6) Kitab “Tazkirah al-Ḥuffaz” karya Abū ‘Abdillāh Syams al-Dīn al-Dzahabiy (w. 748 H)

1. Sumber Referensi lainnya;

- a) Kitab “*Kasyf al-Zunūn ‘an Asāmiy al-Kutub wa al-Funūn*” karya Syeikh Musḥafā bin ‘Abdillāh yang masyhur dengan nama Kātib Jalbiy Hājīy Khalīfah (w. 1068 H)
- b) Kitab “*al-‘Awāshim min al-Qawāshim fi Taḥqīq Mauqif al-Shaḥābah ba’da Wafāh al-Nabi Shallallāh ‘Alaihi wa Sallam*” karya Abū Bakr bin ‘Arabiy (w. 543 H)
- c) Kitab “*Muḥāḍarah li al-Ibtālī al-Musta’rab*”
- d) Kitab “*al-Mudārik*” dan “*al-Ikmāl*” karya Imam al-Qāḍiy ‘Iyād bin Mūsa (w. 544 H)

C. Kajian Metode Tafsir *Al-Taḥrīr Wa Al-Tanwīr*

1. Konsep Tafsir Menurut Ibnu ‘Āsyūr

Kata *tafsīr* merupakan serapan dari bahasa Arab yaitu kata kerja *f-s-r* dan kata benda *al-fasr* yang keduanya diambil dari wazan *taf’il*.¹³¹ Secara etimologis kata ini berarti “penjelasan dan penguraian” (*al-‘idhāh wa al-tabyīn*). Dalam al-Qur’an, kata “*tafsīr*” hanya terdapat dalam satu tempat di Surah *al-Furqān* [25]: 33:

وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا (33)

Tidaklah orang-orang kafir itu datang kepadamu (membawa) sesuatu yang ganjil, melainkan kami datangkan kepadamu suatu yang benar dan yang paling baik penjelasannya. (QS. al-Furqān[25]: 33)

¹³¹ Menurut Ibn Manzhūr, kata *fasr* memiliki arti yaitu *al-fasr al-bayān* (keterangan yang menjelaskan). Ia juga mengemukakan pendapat lainnya yang mengartikan kata *fasr* dengan arti “menyingkap bagian yang tertutup”, sedangkan *al-tafsīr* berarti “menyingkap makna yang dimaksud dalam lafadz (teks) yang sulit dipahami.” Kemudian kata *al-tafsīr* ini diartikan dengan suatu upaya dalam memberikan penjelasan dan keterangan terhadap sesuatu. Lihat Ibn Mandzhūr, *Lisān al-Arab*, (Beirut: Dār al-Shādir, 1990), jilid 5, h. 55

Pengertian *tafsir* secara terminologi, menurut ulama ushul tafsir terdapat beberapa pendapat, diantaranya al-Zarqāniy¹³² (1367H) mengajukan tiga definisi: *Pertama*, tafsir adalah ilmu yang mengkaji al-Quran dari segi indikasi-indikasi yang mengarahkan kepada maksud Allah di dalamnya sesuai dengan batas kemampuan manusia. *Kedua*, tafsir merupakan ilmu yang mengkaji tentang al-Qur'an yang ditinjau dari segi *asbāb al-nuzūl*, jalur *sanad*, *tajwīd*, lafazh-lafazh serta makna-maknanya, dan juga hukum-humnya. *Ketiga*, tafsir adalah suatu ilmu yang mengkaji tentang al-Qur'an, yang meliputi cara pengucapan lafazh-lafazhnya, *dilālah* di dalamnya, hukum-hukum yang terkandung dalam lafazh baik secara mufrad maupun ketika digabung dengan yang lain, makna-makna yang meliputinya, dan hal-hal lain yang berhubungan dengan *nasakh*, *asbāb al-nuzūl*, kisah-kisah dan perumpamaan. Menurut al-Zarkasyi, tafsir adalah suatu ilmu yang mengantarkan pada pemahaman Kitabullah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw, meliputi penjelasan makna-maknanya, penggalan hukum-hukum dan hikmahnya.¹³³

Tafsir menurut Ibnu 'Āsyūr adalah:

هُوَ اسْمٌ لِلْعِلْمِ الْبَاحِثِ عَنِ بَيَانِ مَعَانِي أَلْفَاظِ الْقُرْآنِ وَمَا يُسْتَفَادُ مِنْهَا بِإِخْتِصَارٍ
أَوْ تَوْسِعٍ

“tafsir merupakan sebuah nama bagi disiplin ilmu yang membahas tentang upaya menjelaskan makna-makna teks al-Qur'an dan kandungannya dengan pembahasan yang bersifat ringkas maupun komprehensif.”¹³⁴

Obyek utama ilmu tafsir menurut Ibnu 'Āsyūr adalah teks al-Qur'an

وَمَوْضُوعُ التَّفْسِيرِ: أَلْفَاظُ الْقُرْآنِ مِنْ حَيْثُ الْبَحْثُ عَنِ مَعَانِيهِ وَمَا يُسْتَنْبَطُ مِنْهُ،
وَبِهَذِهِ الْحَيْثِيَّةِ خَالَفَ عِلْمَ الْقِرَاءَاتِ

¹³² Dari ketiga definisi tersebut, terlihat al-Zarqāniy lebih memilih definisi yang pertama karena dianggap lebih singkat dan mencakup semuanya. Lihat: Muhammad 'Abd al-'Adzīm al-Zurqāniy, *Manāhil al-Irfān fi 'Ulūm al-Qur'an*, (Beirut: Matba'ah 'Isa al-Bābiy al-Ḥalabiy, tt), jilid 2, h. 3-4

¹³³ Badr al-Dīn al-Zarkasyi, *al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), jilid 1, h. 33.

¹³⁴ Ibnu 'Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr...*, juz 1, h. 13

Ibnu 'Āsyūr telah banyak mempelajari karya-karya tafsir ulama sebelumnya, diantaranya karya-karya ulama Mesir kontemporer semisal Imam Muhammad Abduh dan Syaikh Rasyid Ridha dan juga karya Syaikh Mushtafa al-Maraghi. Sehingga pengaruh tokoh-tokoh tersebut sedikit banyak mempengaruhi karya Ibnu 'Āsyūr yang cenderung mengarah kepada corak kajian sosial modern.

Mengenai tujuan al-Qur'an Ibnu 'Āsyūr menegaskan, bahwa tujuan Allah menurunkan al-Qur'an adalah untuk menjadikannya kitab yang berfungsi sebagai pedoman hidup sekaligus rahmat bagi manusia dalam upaya mereka memperoleh kebaikan secara menyeluruh. Tujuan al-Qur'an ini meliputi segala bentuk kemaslahatan baik secara individu, sosial maupun lingkup global.¹³⁵

2. Metode Tafsir Ibnu 'Āsyūr dalam *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*

Dalam karya tafsirnya, Ibnu 'Āsyūr menempuh metode yang bervariasi dengan menggabungkan keotentikan periwayatan tafsir dengan analisis ilmiahnya sehingga tercipta metodologi penafsiran terpadu antara *riwayah* dan *dirayah*. Berikut ini akan kami uraikan metodologi penafsiran Ibnu 'Āsyūr yang secara garis besar model penafsiran Ibnu 'Āsyūr dibagi menjadi dua yaitu tafsir bi *al-riwayah* dan *tafsir bi al-dirayah*.

1. Metode Riwayah Ibnu 'Āsyūr.

Penafsiran dengan metode riwayat merupakan langkah metodologis Ibnu 'Āsyūr dalam menggali makna teks al-Qur'an berdasarkan perbandingan riwayat dalam penafsiran. Adapun metode *tafsir bi al-riwayah* yang ia tempuh meliputi :

- a) Penafsiran al-Qur'an dengan al-Qur'an (*tafsīr al-Qur'an bi al-Qur'an*)

¹³⁵ Ibnu 'Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*..., juz 1, h. 38

Model ini disepakati sebagai model penafsiran terbaik untuk mengetahui makna ayat secara komprehensif. Hal ini dikarenakan antara ayat satu dengan yang lain saling berkaitan dalam penafsirannya. Syeikh Muhammad al-Amin al-Jukniy (w. 1393 H) menyatakan bahwa sebaik-baiknya model tafsir adalah penafsiran al-Qur'an dengan al-Qur'an, karena tidak ada yang paling mengetahui makna sebenarnya dari kalam Allah selain Allah sendiri.¹³⁶ Pendapat ini dikuatkan oleh al-Zahabiy dengan menegaskan bahwa tafsir al-Qur'an dengan al-Qur'an merupakan tingkatan tafsir paling utama diantara model tafsir lainnya sehingga tidak diperbolehkan satupun berselisih darinya karena pemilik kalam (Allah) tentu lebih mengetahui makna dari kalamnya daripada selainnya.¹³⁷

Lebih lanjut Ibnu 'Āsyūr dalam muqaddimah tafsirnya menjelaskan banyak sekali dijumpai dalam al-Qur'an bahwa sebagian ayat menafsirkan sebagian yang lainnya. Dengan demikian, melalui asumsi ini Ibnu 'Āsyūr menegaskan bahwa ayat-ayat al-Qur'an saling berkorelasi antara satu dengan lainnya dan di sebagian ayat terkandung makna ayat lainnya. Hubungan korelasi itu bisa seperti mentakhshish lafadz 'amm, menqayyidi lafaz yang mutlak, menjelaskan lafaz yang mujmal, mentakwil lafaz yang zahir, dan lainnya. Pendapat Ibnu 'Āsyūr ini juga disandarkan pada pernyataan Ibnu Hisyam dalam kitab *al-Mughniy al-Labīb* yang menjelaskan bahwa al-Qur'an seperti satu kesatuan surah yang utuh. Ketika disebutkan suatu permasalahan di salah satu

¹³⁶ Muhammad al-Amīn bin Muḥammad al-Mukhtār al-Jukniy al-Syanqītiy, *Aḍwā' al-Bayān fi Idāh al-Qur'an bi al-Qur'an*, (Riyāḍ: al-Riāsah al-'Ammah li Idārāt al-Buḥūts al-'Ilmiyah wa al-Iftā', 1403 H/ 1983 M, jilid 1, h. 67

¹³⁷ Muḥammad Ḥusain al-Zahabiy, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, (Kairo: Dār al-Kutub al-Ḥaditsah, tt.) juz 1, h. 40; lihat juga Taqiyuddin Aḥmad bin Taimiyah, *Muqaddimah fi Ushūl al-Tafsīr*, (Beirut: Dār Maktabah al-Ḥayyāh, 1980 M, h. 39

surah maka jawabannya ditemukan ada di surah lainnya, sebagai contoh korelasi ayat:

وَقَالُوا يَتَّيْمُنَا الَّذِي نُنزِلَ عَلَيْهِ الذِّكْرَ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ ﴿٦﴾

“Mereka berkata: "Hai orang yang diturunkan Al Quran kepadanya, Sesungguhnya kamu benar-benar orang yang gila”(QS. Al-Hijr: 6)

Kemudian ayat tersebut dijawab dalam surah al-Qalām: 2 berikut:

مَا أَنْتَ بِبِعَمَةٍ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ ﴿٢﴾

Artinya: “Berkat nikmat Tuhanmu kamu (Muhammad) sekali-kali bukan orang gila.“ (QS. Al-Qalām: 2)

Ibnu 'Āsyūr dalam karya tafsirnya berupaya mengaktualisasikan menggunakan model pendekatan tafsir al-Qur'an bi al-Qur'an ini dengan sangat baik. Hal ini didasarkan pada argumentasi akan kesatuan ayat dalam al-Qur'an sehingga ia berusaha menjaga korelasi (munasabah) antar ayat dan surah dalam al-Qur'an. Sebagai bukti dapat kita ketahui dari penafsirannya berikut:

كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴿١٤﴾

“Sekali-kali tidak (demikian), Sebenarnya apa yang selalu mereka usahakan itu menutupi akal-akal mereka.” (QS. Al-Muṭaffifin: 14)

Lafaz “*al-qulūb*” pada ayat diatas, Ibnu 'Āsyūr tidak mengartikan dengan makna hati tetapi diartikan akal yang menjadi sumber pengetahuan seseorang.¹³⁸

Hal ini ia hubungkan dengan ayat berikut:

خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ ﴿٧﴾

“Allah Telah mengunci-mati akal dan pendengaran mereka.”(QS. Al-Baqarah: 7)

¹³⁸ Ibnu 'Āsyūr , *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr...* , juz 30, h. 199

Contoh lainnya, sebagaimana penafsiran Ibnu 'Āsyūr atas lafaz “*ihlāka al-qura*” pada surah al-An’ām: 131 sebagai berikut:¹³⁹

ذَلِكَ أَنْ لَمْ يَكُنْ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ ﴿١٣١﴾

“Yang demikian itu adalah Karena Tuhanmu tidaklah membinasakan kota-kota secara aniaya, sedang penduduknya dalam keadaan lengah.” (QS. Al-An’ām: 131)

Lafaz “*al-ihlāk*” pada ayat diatas menurut Ibnu 'Āsyūr bermakna *i'dām zāt al-maujūd wa imātah al-ḥay* (melenyapkan sesuatu yang wujud dan membinasakan semua yang hidup).¹⁴⁰ Ini berdasarkan pada ayat:

إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا وَهُمْ بِالْعُدْوَةِ الْقُصْوَىٰ وَالرَّكْبُ أَسْفَلَ مِنْكُمْ ۗ وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ لِأَخْتَلَفْتُمْ فِي الْمِيعَادِ ۗ وَلَكِنَّ لِيَقْضَىٰ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيْنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَن بَيْنَةٍ ۗ وَإِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ



“(yaitu di hari) ketika kamu berada di pinggir lembah yang dekat dan mereka berada di pinggir lembah yang jauh sedang kafilah itu berada di bawah kamu. sekiranya kamu mengadakan persetujuan (untuk menentukan hari pertempuran), Pastilah kamu tidak sependapat dalam menentukan hari pertempuran itu, akan tetapi (Allah mempertemukan dua pasukan itu) agar dia melakukan suatu urusan yang mesti dilaksanakan, yaitu agar orang yang binasa itu binasanya dengan keterangan yang nyata dan agar orang yang hidup itu hidupnya dengan keterangan yang nyata (pula). Sesungguhnya Allah Maha mendengar lagi Maha mengetahui,” (QS. Al-Anfāl: 42)

Dari ayat terakhir ini, Ibnu 'Āsyūr menegaskan bahwa pengertian *ihlāk al-qura* yaitu penghancuran dan pembinasaan penduduk di suatu wilayah. Dan cara menghidupkannya dengan merekonstruksi ulang tatanan kehidupan wilayah

¹³⁹ *Ibid.*, juz 8, h. 82

¹⁴⁰ *Ibid.*

tersebut.¹⁴¹ Hal ini ia korelasikan dengan ayat 259 surah al-Baqarah yang menjelaskan caranya Allah menghidupkan desa yang telah lama mati sebagai berikut:

أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ^ط قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ^ط وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ^ط وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ^ط قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٥٩﴾

“Atau apakah (kamu tidak memperhatikan) orang yang melalui suatu negeri yang (temboknya) Telah roboh menutupi atapnya. dia berkata: "Bagaimana Allah menghidupkan kembali negeri Ini setelah hancur?" Maka Allah mematikan orang itu seratus tahun, Kemudian menghidupkannya kembali. Allah bertanya: "Berapakah lamanya kamu tinggal di sini?" ia menjawab: "Saya tinggal di sini sehari atau setengah hari." Allah berfirman: "Sebenarnya kamu Telah tinggal di sini seratus tahun lamanya; Lihatlah kepada makanan dan minumanmu yang belum lagi beubah; dan Lihatlah kepada keledai kamu (yang Telah menjadi tulang belulang); kami akan menjadikan kamu tanda kekuasaan kami bagi manusia; dan Lihatlah kepada tulang belulang keledai itu, Kemudian kami menyusunnya kembali, Kemudian kami membalutnya dengan daging." Maka tatkala Telah nyata kepadanya (bagaimana Allah menghidupkan yang Telah mati) diapun berkata: "Saya yakin bahwa Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu." (QS. Al-Baqarah: 259)

Menurut Ibnu 'Āsyūr kalimat “*ihlāk al-Qura*” ini memiliki makna yang bersifat menyeluruh meliputi penghancuran terhadap suatu daerah beserta penduduknya. Dan sebab-sebab penghancuran (*ihlāk*) sering dikaitkan dengan suatu penduduk wilayah dengan alasan tertentu, maka tidak benar jika atas

¹⁴¹ *Ibid.*

penghancuran tersebut terjadi secara membabi buta tanpa alasan yang jelas.¹⁴²

Sebab-sebab penghancuran itu oleh Ibnu 'Āsyūr dijawab dengan ayat:

وَسَّئِلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ ﴿٨٢﴾

“Dan tanyalah (penduduk) negeri yang kami berada disitu, dan kafilah yang kami datang bersamanya, dan Sesungguhnya kami adalah orang-orang yang benar". (QS. Yusuf: 82)

Maka jelas, bahwa penghancuran disini diakibatkan kedurhakaan penduduk wilayah tersebut sebagaimana firman Allah :

وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا

تَدْمِيرًا ﴿١٦﴾

Dan jika kami hendak membinasakan suatu negeri, Maka kami perintahkan kepada orang-orang yang hidup mewah di negeri itu (supaya mentaati Allah) tetapi mereka melakukan kedurhakaan dalam negeri itu, Maka sudah sepantasnya berlaku terhadapnya perkataan (ketentuan kami), Kemudian kami hancurkan negeri itu sehancur-hancurnya.”

Kemudian Ibnu 'Āsyūr menegaskan dalam akhir penafsirannya bahwa kehancuran yang Allah berikan kepada kaum yang durhaka tersebut berupa kehancuran yang menyeluruh yang disampaikan Allah lewat ayat berikut:

وَلَقَدْ أَتَوْا عَلَى الْقَرْيَةِ الَّتِي أَمْطَرْنَا مَطَرًا سَوِيًّا ۚ أَفَلَمْ يَكُونُوا يَرَوْنَهَا ۚ بَلْ

كَانُوا لَا يَرْجُونَ نُشُورًا ﴿٤٠﴾

“Dan Sesungguhnya mereka (kaum musyrik Mekah) Telah melalui sebuah negeri (Sadum) yang (dulu) dihujani dengan hujan yang sejelek-jeleknya (hujan batu). Maka apakah mereka tidak menyaksikan runtuhannya itu; bahkan adalah mereka itu tidak mengharapkan akan kebangkitan.” (QS. Al-Furqān: 40)

¹⁴² Ibid.

b) Tafsir dengan hadits Nabi (*Tafsir bi al-Hadits al-Nabawiy*)

Hadits Nabi menduduki posisi sangat penting dalam penafsiran Ibnu 'Asyūr di karya tafsirannya. Ia cukup banyak dalam pengambilan sanad dan matan hadits sebagai sumber penafsirannya. Adapun hadits-hadits yang menjadi rujukan penafsirannya lebih banyak diambil dari riwayat Imam Malik, bukhari dan Muslim.

Metode penafsiran Ibnu 'Asyūr dengan hadits menempuh cara sebagai berikut:

a. Menjelaskan ayat dengan hadits.

إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٥١﴾

Sesungguhnya jawaban orang-orang mukmin, bila mereka dipanggil kepada Allah dan rasul-Nya agar Rasul menghukum (mengadili) di antara mereka ialah ucapan. "Kami mendengar, dan kami patuh". dan mereka Itulah orang-orang yang beruntung." (QS. : 51)

Dalam menjelaskan ayat di atas, Ibnu 'Asyūr menukil sebuah riwayat dari Imam Malik ra :

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ وَزَيْدِ بْنِ خَالِدِ الْجُهَنِيِّ أَنَّهُمَا أَخْبَرَاهُ أَنَّ رَجُلَيْنِ اخْتَصَمَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ أَحَدُهُمَا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفْضِ بَيْنَنَا بِكِتَابِ اللَّهِ وَقَالَ الْآخَرُ وَهُوَ أَفْقَهُهُمَا أَجَلُ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَأَفْضِ بَيْنَنَا بِكِتَابِ اللَّهِ وَأُذِّنْ لِي فِي أَنْ أَتَكَلَّمَ قَالَ تَكَلَّمْ فَقَالَ إِنَّ ابْنِي كَانَ عَسِيفًا عَلَى هَذَا فَرَأَيْتُ بِأَمْرَاتِهِ فَأَخْبَرْتَنِي أَنَّ عَلَى ابْنِي الرَّجْمَ فَأَفْتَدَيْتُ مِنْهُ بِمِائَةِ شَاةٍ وَبِجَارِيَةٍ لِي ثُمَّ إِنِّي سَأَلْتُ أَهْلَ الْعِلْمِ فَأَخْبَرُونِي أَنَّ مَا عَلَى ابْنِي جَلْدٌ مِائَةٌ وَتَعْرِيبٌ عَامٍ وَأَخْبَرُونِي أَنَّ الرِّجْمَ عَلَى امْرَأَتِهِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمَا وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَأَفْضِيَنَّ بَيْنَكُمَا بِكِتَابِ اللَّهِ أَمَا غَنَمُكَ وَجَارِيَتُكَ فَرَدُّ

عَلَيْكَ وَجَلَدَ ابْنَهُ مِائَةً وَعَزَّيْبُهُ عَامًا وَأَمَرَ أَنْبِيَّاسًا الْأَسْلَمِيَّ أَنْ يَأْتِيَ امْرَأَةَ الْآخِرِ فَإِنْ اعْتَرَفَتْ رَجَمَهَا
فَاعْتَرَفَتْ فَرَجَمَهَا قَالَ مَالِكٌ وَالْعَسِيفُ الْأَجِيرُ

Telah menceritakan dari Abu Hurairah dan Zaid bin Khalid Al Juhani mereka berdua mengabarkan, bahwa ada dua orang yang mengadukan perkaranya kepada Rasulullah Shallallahu 'alaihi wa sallam. Salah seorang dari mereka berkata; "Wahai Rasulullah, putuskanlah perkara kami sesuai kitab Allah , " sedang yang lainnya -dan dia lebih fakih- berkata; "Benar, ya Rasulullah! Putuskanlah perkara kami ini sesuai dengan kitabullah, namun ijinakan saya untuk berbicara." Beliau bersabda: "Bicaralah." Laki-laki itu lantas berkata; "Sesungguhnya anakku adalah buruh yang bekerja kepada orang ini, lalu dia berzina dengan isterinya. Lalu ia mengabarkan kepadaku bahwa anakku harus dirajam. Maka aku segera menebusnya dengan membayar seratus ekor kambing, dan membebaskan budakku. Setelah itu aku bertanya beberapa ahli ilmu mengenai hal itu, mereka mengatakan bahwa seharusnya anakku didera seratus kali dan diasingkan selama setahun, sedangkan wanita itu harus dirajam." Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam bersabda: "Demi yang jiwaku berada ditangan-Nya, sungguh akan saya putuskan perkara kalian dengan kitabullah. Kambing dan budakmu, maka akan dikembalikan." Beliau kemudian mendera anak orang itu seratus kali dan diasingkan selama satu tahun. Kemudian beliau menyuruh Unais Al Aslami agar mendatangi isteri tersebut, jika mengakuinya maka ia akan dirajam. Wanita itu lalu mengakuinya, maka Unais pun merajamnya. Malik berkata; "Asif adalah pekerja." (HR. Malik bin Anas)

Menurut Ibnu 'Āsyūr, hadits ini menggambarkan ketaatan sahabat dalam mengikuti perintah Nabi dalam menghukumi persoalan dalam kehidupan mereka. Meskipun tidak disebutkan secara jelas perkataan “*sami'nā wa aṭa'nā*” seperti ayat di atas tetapi sikap sahabat dalam hadits ini sudah mencerminkan perkataan tersebut.¹⁴³

b. Meringkas sanad hadits.

Terkadang dalam penyampaian hadits, Ibnu 'Āsyūr hanya menyebutkan nama *mukhārij* dan rawi pertamanya. Seperti halnya ketika ia menafsirkan ayat 45 dari Surah al-Ankabut:

¹⁴³ Ibnu 'Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, juz 18, h. 274

أَتْلُ مَا أُوْحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ ۖ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ
الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ۗ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ ﴿٤٥﴾

Bacalah apa yang Telah diwahyukan kepadamu, yaitu Al Kitab (Al Quran) dan Dirikanlah shalat. Sesungguhnya shalat itu mencegah dari (perbuatan- perbuatan) keji dan mungkar. dan Sesungguhnya mengingat Allah (shalat) adalah lebih besar (keutamaannya dari ibadat-ibadat yang lain). dan Allah mengetahui apa yang kamu kerjakan. (QS. Al-Ankabut: 45)

Mengenai ayat ini, Ibnu 'Asyūr menjelaskan hikmah dari perintah menjalankan sholat dengan istiqomah adalah menjaga seseorang dari perbuatan fasik dan kemunkaran, kemudian ia menyampaikan sebuah riwayat dari beberapa imam hadits sebagai penguat tafsirannya,¹⁴⁴ yaitu:

رَوَى أَحْمَدُ وَابْنُ حِبَّانَ وَالْبَيْهَقِيُّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: «جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: إِنَّ فُلَانًا يُصَلِّي بِاللَّيْلِ فَإِذَا أَصْبَحَ سَرَقَ، فَقَالَ: سَيَنْهَاهُ مَا تَقُولُ»

Telah menceritakan Ahmad, Ibn Hibban, dan al-Baihaqiy dari Abu Hurairah berkata; Seorang lelaki datang menemui Nabi shallAllah u 'alaihi wasallam lalu berkata; "Ada seorang lelaki melakukan shalat malam, namun dipagi harinya ia mencuri," maka beliau bersabda: "Sesungguhnya apa yang dikatakannya akan menghalanginya." 145

Dalam hadits tersebut Ibnu 'Asyūr meringkas sanad-sanad yang dimiliki setiap *mukhārij*. Ia hanya menyebutkan ketiga *mukharrij* hadits tersebut (Imam Ahmad, Imam Ibnu Hibban, dan Imam Baihaqiy) dan *rawi a'la* (perawi pertama) yaitu sahabat Abu Hurairah *Radhiyallāh 'Anhu*.

¹⁴⁴ *Ibid.*, juz 20, h. 260

¹⁴⁵ Riwayat Ahmad:

حَدَّثَنَا وَكِيعٌ حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ قَالَ أَخْبَرَنَا أَبُو صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ إِنَّ فُلَانًا يُصَلِّي بِاللَّيْلِ فَإِذَا أَصْبَحَ سَرَقَ قَالَ إِنَّهُ سَيَنْهَاهُ مَا يَقُولُ

c. Menjelaskan status sanad.

Ketika Ibnu 'Asyūr menemukan sebuah kecacauan (*idṭirāb*) dalam sebuah sanad hadits, maka ia melakukan kritik sanad dengan mengemukakan cacat (illat) sanad tersebut berdasarkan pendapat dari ulama hadits. Sebagai contoh ketika ia menjelaskan riwayat yang berhubungan dengan ayat 62-64 dari surah Yūnus berikut ini:

أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾ الَّذِينَ ءَامَنُوا
وَكَانُوا يَتَّقُونَ ﴿٦٣﴾ لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ لَا تَبْدِيلَ
لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ذَٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿٦٤﴾

“Ingatlah, Sesungguhnya wali-wali Allah itu, tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati. (yaitu) orang-orang yang beriman dan mereka selalu bertakwa. Bagi mereka berita gembira di dalam kehidupan di dunia dan (dalam kehidupan di akhirat. tidak ada perobahan bagi kalimat-kalimat (janji-janji) Allah . yang demikian itu adalah kemenangan yang besar.” (QS. Yūnus: 62-64)

Terkait penafsiran ayat di atas, Ibnu 'Asyūr menyampaikan sebuah hadits yang diriwayatkan Tirmiziy¹⁴⁶ sebagai berikut: yang memiliki kecacatan dalam sanadnya.

¹⁴⁶ Sanad lengkap hadits tersebut sebagai berikut:

حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ ابْنِ الْمُنْكَدِرِ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَهْلِ مِصْرَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا الدَّرْدَاءِ عَنْ هَذِهِ
الآيَةِ لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا قَالَ مَا سَأَلَنِي عَنْهَا أَحَدٌ مُنْذُ سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْهَا فَقَالَ مَا سَأَلَنِي عَنْهَا
أَحَدٌ غَيْرَكَ مُنْذُ أَنْزَلْتُ فِيهَا الرُّؤْيَا الصَّالِحَةَ يَرَاهَا الْمُسْلِمُ أَوْ تُرَىٰ لَهُ

Telah menceritakan kepada kami Ibnu Abi Umar telah menceritakan kepada kami Sufyan dari Ibnu Al Munkadir dari Atho bin Yasar dari seorang penduduk Mesir, ia berkata: Aku bertanya kepada Abu Ad Dardā tentang ayat ini: "Bagi mereka berita gembira di dalam kehidupan di dunia dan (dalam kehidupan) di akhirat." (Yunus: 64) ia menjawab: Tidak ada seorang pun yang menanyakannya padaku sejak aku menanyakannya pada Rasulullah ShallAllah u 'alaihi wa Salam, beliau menjawab: Tidak ada yang menanyakannya padaku selainmu sejak ayat itu diturunkan, ia adalah mimpi baik yang dilihat oleh orang mu'min atau diperlihatkan padanya." (HR. Tirmiziy)

وَرَوَى التِّرْمِذِيُّ عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ أَنَّهُ سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: هُمْ الْبَشَرِيُّ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَقَالَ: «مَا سَأَلَنِي عَنْهَا أَحَدٌ غَيْرَكَ مُنْذُ أَنْزَلْتُ فِيهَا الرُّؤْيَا الصَّالِحَةَ يَرَاهَا الْمُسْلِمُ أَوْ تُرَى لَهُ»

“Tirmiziy telah meriwayatkan dari Abū Darda’ bahwa ia bertanya kepada Rasulullah mengenai Firman Allah : "Bagi mereka berita gembira di dalam kehidupan di dunia dan (dalam kehidupan) di akhirat." (Yuunus: 64) ia menjawab: Tidak ada seorang pun yang menanyakannya padaku sejak aku menanyakannya pada Rasulullah ShallAllah u 'alaihi wa Salam, beliau menjawab: Tidak ada yang menanyakannya padaku selainmu sejak ayat itu diturunkan, ia adalah mimpi baik yang dilihat oleh orang mu'min atau diperlihatkan padanya."

Mengenai hadits ini Ibnu 'Āsyūr menukil pendapat Imam Tirmizī dalam menjelaskan status sanadnya. Imam Tirmizī menyatakan dalam sanad tersebut ada kerancuan berupa penyandaran kepada ‘Atā’ bin Yasār oleh Abū Shālih. Seharusnya sanad bersambung dari Abū Shālih ke Abu Darda’. Sehingga penyandaran sanad dari Abu Shālih kepada ‘Ata’ bin Yasār merupakan kecacatan dalam sanad tersebut. Dalam sanad lainnya juga terdapat cacat (illat) dengan disebutkan penyandaran ‘Atā’ bin Yasār kepada seseorang penduduk Mesir yang tidak diketahui identitasnya (*rawi majhul*). Maka sanad hadits ini termasuk sanad yang kacau (*muḍṭarib*) karena menyebutkan nama Atā’ bin Yasār dalam sanadnya Abu Darda’.¹⁴⁷

d. Mengadakan perbandingan matan.

Ketelitian dan keluasan wawasan Ibnu 'Āsyūr tentang matan hadits Nabi sangat baik dalam upaya penafsirannya dengan periwayatan. Hal ini ia buktikan dalam penafsirannya terhadap surah al-Nisa ayat 6 berikut:

¹⁴⁷ Ibnu 'Āsyūr , *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* , juz 11, h. 219

وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنَّ ءَانَتُمْ مِّنْهُمْ رُّشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ
 أَمْوَالَهُمْ ۖ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَن يَكْبُرُوا ۚ وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ ۖ وَمَن
 كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ ۚ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ ۚ وَكَفَىٰ

بِاللَّهِ حَسِيبًا ﴿٦﴾

“Dan ujilah anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk kawin. Kemudian jika menurut pendapatmu mereka Telah cerdas (pandai memelihara harta), Maka serahkanlah kepada mereka harta-hartanya. dan janganlah kamu makan harta anak yatim lebih dari batas kepatutan dan (janganlah kamu) tergesa-gesa (membelanjakannya) sebelum mereka dewasa. barang siapa (di antara pemelihara itu) mampu, Maka hendaklah ia menahan diri (dari memakan harta anak yatim itu) dan barangsiapa yang miskin, Maka bolehlah ia makan harta itu menurut yang patut. Kemudian apabila kamu menyerahkan harta kepada mereka, Maka hendaklah kamu adakan saksi-saksi (tentang penyerahan itu) bagi mereka. dan cukuplah Allah sebagai Pengawas (atas persaksian itu).” (QS. Al-Nisa’: 6)

Usia ideal menikah berbeda disetiap negara disebabkan perbedaan berbagai faktor seperti geografi, ekonomi dll. Oleh karena itu dalam al-Qur'an batasan usia menikah ini diungkapkan dengan kata-kata yang umum. Dan batasan untuk perempuan lebih muda daripada laki-laki. Adapun usia ideal menikah menurut riwayat Imam Malik dari Ibn al-Qāsim adalah 18 tahun baik untuk laki-laki dan perempuan, sedangkan menurut Abu Ḥanifah adalah 19 tahun untuk anak laki-laki dan 17 tahun untuk anak perempuan.

Menurut jumhur ulama usia ideal menikah adalah 15 tahun, sebagaimana yang diungkapkan oleh banyak ulama antara lain al-Qāsim bin Muhammad, Sālim bin ‘Abdullāh bin ‘Umar, Ishāq, al-Syāfi’i, Ahmad bin Ḥanbal, al-Auzā’iy, Ibn al-Mājisyyūn dan Ibn Wahab dari kalangan murid-murid Imam Malik. Mereka

berpedoman pada hadits Ibn 'umar¹⁴⁸ yang mendapat persetujuan Nabi waktu perang *Uhud* untuk menjalankan pernikahan, dan ketika itu ia berumur 15 tahun. Kemudian hal ini menjadi patokan umum bagi ulama untuk menentukan usia ideal dalam pernikahan.¹⁴⁹

Demikian Ibnu 'Āsyūr menjelaskan masalah batas usia ideal pernikahan yang diambilnya dari analisis kontekstual ayat juga didasarkan berbagai pernyataan imam madzhab fiqh dan murid-muridnya. Juga mengambil riwayat-riwayat yang relevan dengan permasalahan tersebut meskipun terkadang berstatus dhaif. Selain itu, yang perlu diketahui bahwa ketika Ibnu 'Āsyūr menyampaikan sebuah riwayat, sering kali ia meringkas matan hadits dengan mengambil teks yang diperlukan saja bahkan terkadang tidak menyebutkan redaksinya dan hanya mengambil kesimpulan dari hadits tersebut. Sehingga terkadang sulit untuk melacak sumber hadits yang diambil Ibnu 'Āsyūr dalam karyanya itu.

c) Tafsir dengan *Atsar* (Qaul Sahabat)

Mayoritas ulama tafsir sepakat menyatakan bahwa sunnah Nabi menduduki posisi kedua dalam metode penafsiran al-Qur'an setelah metode tafsir al-Qur'an dengan al-Qur'an. Kemudian mereka meletakkan pendapat sahabat (*aqwāl al-shahābah*) sebagai prosedur tafsir ketiga dalam menafsirkan al-Qur'an. Para shabat inilah orang-orang yang telah diberikan anugrah oleh Allah dapat mendengar langsung bacaan al-Qur'an dari Nabi saw dan mengambil pelajaran

¹⁴⁸ Bunyi teks hadits sebagai berikut:

أَنَّ عَرَضَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ بَدْرٍ وَهُوَ ابْنُ أَرْبَعِ عَشْرَةَ سَنَةً فَلَمْ يُجْزِهِ، وَعَرَضَهُ يَوْمَ أُحُدٍ وَهُوَ ابْنُ خَمْسِ عَشْرَةَ فَأَحَازَهُ. وَلَا حُجَّةَ فِيهِ إِذْ لَيْسَ يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ بُلُوغَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ هُوَ مَعْتَابٌ بُلُوغَ عُمُومِ الْمُسْلِمِينَ

¹⁴⁹ Ibnu 'Āsyūr , *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* ..., juz 4, h. 239

dari Nabi serta duduk dalam majelis-majelisnya dan ikut berperang bersama Nabi sehingga mereka mendapat kesempatan menyaksikan langsung tingkah laku perbuatan Nabi.¹⁵⁰

Syeikh Abū Zahrah menyatakan perihal urgensi kedudukan sahabat dalam upaya memahami teks al-Qur'an dalam karyanya sebagai berikut:

“para sahabat Nabi merupakan orang-orang yang pertama kali mendengar langsung al-Qur'an al-Karim. Mereka orang-orang yang mendapatkan kemuliaan menyaksikan dan mempelajarinya langsung tafsir dari Nabi saw. dan tidak ada yang menghalangi mereka untuk menanyakan informasi terkait tafsir al-Qur'an kepada Nabi saw. Seperti yang dikabarkan dari Zū al-Nūrain ‘Ustmān bin ‘Affān ra. bahwa Nabi saw. sewaktu membacakan sekelompok ayat al-Qur'an kepada mereka (sahabat) juga menjelaskan tafsirnya. Maka tafsiran para sahabat jelas lebih dekat kepada sunnah Nabi bahkan banyak yang dikuatkan oleh sunnah Nabi itu sendiri. Hal ini selama dalam penafsirannya tidak didominasi oleh ijtihad akal sahabat tersebut.¹⁵¹

Pada kesempatan lainnya, Syeikh Abū Zahrah juga menegaskan bahwa para sahabat lebih memahami makna teks al-Qur'an karena mereka adalah orang Arab.¹⁵² Kata-kata al-Qur'an yang gharib bagi kita akan mudah mereka pahami dan mengerti maknanya. Maka wajar kalau mereka lebih mengetahui bahasa Al-Qur'an yang diturunkan ke dalam bahasa Arab. Dalam hal ini al-Hakim menjelaskan sebuah riwayat mengenai posisi sahabat sebagai orang-orang yang menyaksikan langsung bagaimana kondisi saat wahyu Allah diturunkan kepada

¹⁵⁰ Ibn Hajar al-‘Asqalāniy, *Fath al-Bārī Bi Syarḥ Shaḥīḥ al-Bukhārīy: kitāb al-‘Ilm*, (Kairo: Dār al-Sya’b, 1384 H), juz 1, h. 152

¹⁵¹ Syeikh Muhammad Abū Zahrah, *al-Mu’jizat al-Kubrā al-Qur’an...*, h 561; lihat juga Taqiyyuddin Ahmad bin Taimiyyah, *Muqaddimah fi Ushūl al-Tafsīr...*, h. 10

¹⁵² Syeikh Muhammad Abū Zahrah, *al-Mu’jizat al-Kubrā al-Qur’an...*, h 561; bandingkan juga al-Ḥāfiḍ Ibn Katsīr, *al-Bā’its al-Ḥatsīts: Syarḥ Iḥtishār ‘Ulūm al-Ḥadīts*, pentahqiq: Aḥmad Muhammad Syākīr, (Kairo: Dār al-Turats, 1399 H/ 1979 M), cct. III, h. 151

mereka.¹⁵³ Dengan demikian yang hendak penulis tekankan disini bahwa tafsir sahabat merupakan tafsir yang paling dekat dengan tafsir Nabi lewat sunnah-sunnahnya karena mereka lebih mengutamakan periwayatan daripada ijtihad akal dalam upaya penafsiran mereka.

Pola penafsiran al-Qur'an dengan periwayatan sahabat ini, juga mendapatkan posisi yang cukup tinggi dalam penafsiran Ibnu 'Āsyūr dalam *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Hal ini terlihat dalam penafsirannya Surah al-Nur: 17-18 berikut:

يَعِظُكُمُ اللَّهُ أَنْ تَعُودُوا لِمِثْلِهِ أَبَدًا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿١٧﴾ وَيُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ
الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿١٨﴾

“Allah memperingatkan kamu agar (jangan) kembali memperbuat yang seperti itu selama-lamanya, jika kamu orang-orang yang beriman. Dan Allah menerangkan ayat-ayatNya kepada kamu. dan Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana.” (QS. Al-Nūr: 17-18)

Terkait ayat ini, Ibnu 'Āsyūr menukil sebuah penafsiran Ibn 'Arabi yang berpedoman pada riwayat Hisyām bin 'Ammār¹⁵⁴

قَالَ ابْنُ الْعَرَبِيِّ: قَالَ هِشَامُ بْنُ عَمَّارٍ: " سَمِعْتُ مَالِكًا يَقُولُ: مَنْ سَبَّ أَبَا بَكْرٍ وَعُمَرَ أَدَبًا، وَمَنْ سَبَّ عَائِشَةَ قُتِلَ لِأَنَّ اللَّهَ يَقُولُ: يَعْظُكُمُ اللَّهُ أَنْ تَعُودُوا لِمِثْلِهِ أَبَدًا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ فَمَنْ سَبَّ عَائِشَةَ فَقَدْ خَالَفَ الْقُرْآنَ وَمَنْ خَالَفَ الْقُرْآنَ قُتِلَ "

Hisyām bin 'Ammār berkata: “Saya mendengar Malik berkata siapa saja yang mencela Abu Bakr dan “Umar akan di tegur dengan sopan, tapi siapa saja yang mencela ‘Aisyah akan dibunuh, karena sesungguhnya Allah berfirman: “Allah memperingatkan kamu agar (jangan) kembali memperbuat yang seperti itu selama-lamanya, jika kalian semua orang-

¹⁵³ Al-Syuyūṭi, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'an*, (Beirut: Dār Ma'rifah, 1398 H/ 1978 M) cet. 4, juz 2, h. 225

¹⁵⁴ Nama lengkapnya Hisyām bin 'Ammār al-Salamiy al-Dimasyqiy bergelar *al-Hafīz al-Muqirī'* dan *al-Khaṭīb*. Ia hidup selama 92 tahun dan wafat pada tahun 245 H.

orang beriman” maka siapa saja yang mencela ‘Aisyah, maka menentang al-Qur'an dan siapa yang menentang al-Qur'an akan dibunuh.”

Hadits diatas berkaitan dengan peristiwa fitnah yang menimpa ‘Aisyah ra. yang dituduh melakukan perselingkuhan dan ayat di atas sebagai peringatan keras kepada orang-orang yang mencela para sahabat terutama Abu Bakr, ‘Umar, Utsman dan ‘Aisyah sebagaimana kesalahan yang dilakukan oleh kaum Syiah ekstrim (*Syī'ah Rafīdah*)¹⁵⁵ dalam mencela dan mengkafirkan para sahabat selain dari golongan Ahlulbait Nabi.

Selanjutnya diantara pendapat sahabat yang sering dikutip Ibn 'Asyūr adalah ‘Abdullah bin ‘Umar sebagaimana dalam penafsirannya ayat berikut:

❁ وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنَ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلْمَتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ ﴿٥٩﴾

“Dan pada sisi Allah -lah kunci-kunci semua yang ghaib; tidak ada yang mengetahuinya kecuali dia sendiri, dan dia mengetahui apa yang di daratan dan di lautan, dan tiada sehelai daun pun yang gugur melainkan dia mengetahuinya (pula), dan tidak jatuh sebutir biji-pun dalam kegelapan bumi, dan tidak sesuatu yang basah atau yang kering, melainkan tertulis dalam Kitab yang nyata (Lauh Mahfudz)" (QS. Al-An'am: 59)

Terkait pengertian bahwa “Allah mengetahui semua kunci-kunci ghaib” pada ayat di atas, Ibn 'Asyūr menyampaikan sebuah hadits shahih dari ‘Abdullah bin ‘Umar ra. yang disandarkan pad Nabi saw. yang dalam hadits itu Nabi saw

¹⁵⁵ Menurut Ibn Katsīr golongan *Syiah Rafīdah* merupakan kaum yang bodoh dan berwawasan sempit karena mereka menuduh para sahabat Nabi telah kafir kecuali tujuh belas orang sahabat beserta pendukungnya. Tuduhan ini tidak berdasarkan dalail yang jelas hanya keluar dari nafsu dan akal mereka yang rusak. Lihat , Ibn Katsir, *Mukhtashār ‘ulūm al-Ḥadīts*, h. 155

menjelaskan kunci-kunci ghaib yang dimaksud dalam ayat itu ada lima yaitu tentang kapan hari kiamat dan hari kebangkitan, bagaimana keadaan anak yang masih dalam rahim ibu, bagaimana takdir yang akan dijalani seseorang, dan kapan dan dimana seseorang akan mati nantinya.¹⁵⁶

Ibn 'Asyūr juga mengutip riwayat Ibn 'Abbās dalam sejumlah penafsirannya, diantaranya penafsirannya tentang makna ayat berikut:

اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ ﴿١٧﴾

“Allah -lah yang menurunkan Kitab dengan (membawa) kebenaran dan (menurunkan) neraca (keadilan). dan tahukah kamu, boleh jadi hari kiamat itu (sudah) dekat ?” (QS. Al-Syūrā: 17)

Menurut Ibn 'Asyūr berdasarkan hadits dari Ibn 'Abbās¹⁵⁷ yang menyatakan semua ayat yang memiliki redaksi kata kerja “*mā adrāka*” menunjukkan arti hanya Allah yang mengetahuinya. Hal ini berarti Allah hendak menjelaskan bahwa dibalik kalimat itu (*mā adrāka*) hanya Allah yang mengetahui maknanya seperti pada ayat al-Qāri’ah: 10-11. Dan setiap ayat yang mengikuti redaksi kata kerja “*wamā yudrīka*” (dan tahukah kamu) menunjukkan bahwa tidak ada yang mengetahuinya tanpa penjelasan Allah akan hal itu seperti pada surah al-Syura: 17 dan ‘Abasa: 3. Oleh karena itu, Ibn 'Asyūr menyimpulkan bahwa menggunakan kedua bentuk kalimat (*sīghah*) dalam ayat di atas memiliki

¹⁵⁶ Ibn 'Asyūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr...*, juz 7, h. 270

¹⁵⁷ Teks lengkap hadits yang dinukil Ibnu 'Asyūr dalam karya tafsirnya tersebut yaitu:
وَعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ كُلُّ مَا جَاءَ فِعْلًا (مَا أَدْرَاكَ) فَقَدْ أَعْلَمَهُ اللَّهُ بِهِ أَيُّ بَيْتِهِ لَهُ عَقَبٌ كَلِمَةٌ (مَا أَدْرَاكَ) نَحْوُ وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَ نَارٌ حَامِيَةٌ [القارعة: 10، 11] وَكُلُّ مَا جَاءَ فِيهِ وَمَا يُدْرِيكَ لَمْ يُعْلَمْ بِهِ أَيُّ لَمْ يُعْتَبَرْ بِمَا يُبَيِّنُ إِتِهَامَهُ نَحْوُ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزِجِي [عبس: 3]

tujuan untuk sebagai bahan perenungan manusia terkait janji-janji Allah yang pasti terjadi seperti datangnya hari kiamat.¹⁵⁸

Dalam karya tafsirnya, riwayat sahabat ‘Ali bin Abī Thālib dan Ibn Mas’ūd juga ditemukan dalam penafsiran Ibn ‘Asyūr terhadap surah al-Nahl: 90, sebagai berikut:

✽ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ
الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُم لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٩٠﴾

“Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi kepada kaum kerabat, dan Allah melarang dari perbuatan keji, kemungkaran dan permusuhan. dia memberi pengajaran kepadamu agar kamu dapat mengambil pelajaran.” (QS. Al-Nahl: 90)

Menurut penafsiran Ibnu ‘Asyūr bahwa ayat di atas mengandung dasar pensyariaan dalam Islam serta tujuan utamanya. Untuk menguatkan hal itu, Ibnu ‘Asyūr menyampaikan beberapa riwayat dari sahabat sebagai berikut:

Pertama riwayat dari Ahmad bin Hambal yang menyatakan bahwa ayat ini (QS. Al-Nahl: 90) menjadi sebab mantapnya keimanan dalam diri ‘Utsmān bin Maḍ‘ūn. Ketika ayat ini turun, ia duduk didekat Rasulullah saw dan itu terjadi di awal ia masuk Islam. Ia masuk Islam karena malu pada Nabi saw sampai ketika Nabi saw membacakan ayat yang baru turun tersebut (QS. Al-Nahl: 90) kepadanya. Setelah mendengar ayat tersebut keimanannya menjadi semakin mantap dan rasa cintanya kepada Rasulullah semakin dalam.¹⁵⁹

¹⁵⁸ Ibn ‘Asyūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr...*, juz 25, h. 68

¹⁵⁹ Redaksi hadits dalam riwayat ini sebagai berikut:

حَدَّثَنَا أَبُو النَّضْرِ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْحَمِيدِ حَدَّثَنَا شَهْرٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبَّاسٍ قَالَ بَيْنَمَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِفَنَاءِ بَيْتِهِ بِمَكَّةَ خَالِسٌ إِذْ مَرَّ بِهِ عُثْمَانُ بْنُ مَطْعُونٍ فَكَثُرَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَلَا تَجْلِسُ قَالَ بَلَىٰ قَالَ فَجَلَسَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُسْتَقْبِلَهُ فَبَيْنَمَا هُوَ يُحَادِّثُهُ إِذْ شَخَّصَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِصِرِّهِ إِلَى السَّمَاءِ فَنظَرَ سَاعَةً إِلَى السَّمَاءِ فَأَخَذَ يَضَعُ بَصْرَهُ حَتَّى وَضَعَهُ عَلَى بَيْتِهِ

Riwayat kedua dinukil dari sahabat 'Utsmān bin al-'Āsh¹⁶⁰ yang menyatakan ketika ia duduk-duduk bersama Nabi saw, tiba-tiba ia melihat Nabi mengangkat pandangannya, lalu berkata: "Jibril 'alihis salam telah datang kepadaku dan menyuruhku agar menaruh ayat ini di tempat ini di dalam surat ini; '(Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi kepada kaum kerabat, dan Allah melarang dari perbuatan keji, kemungkaran dan permusuhan. Dia memberi pengajaran kepadamu agar kamu dapat mengambil pelajaran)' (Qs. An Nahl: 90). Berdasarkan riwayat ini, Ibnu 'Āsyūr menyimpulkan bahwa ayat ini diturunkan terpisah dengan ayat sebelumnya. Dan penempatannya sangat sempurna karena ia menjadi penjelas dari ayat sebelumnya (QS. Al-Nahl: 89) sekaligus sebagai mukaddimah bagi ayat selanjutnya (QS. Al-Nahl: 91).¹⁶¹

فِي الْأَرْضِ فَتَحَرَّفَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ جَلِيسِهِ عُثْمَانَ إِلَى حَيْثُ وَضَعَ بَصَرَهُ وَأَخَذَ يُنْعِضُ رَأْسَهُ كَأَنَّهُ يَسْتَنْفِئُهُ مَا يُقَالُ لَهُ وَإِنْ مَطْعُونٍ يَنْظُرُ فَلَمَّا قَضَى حَاجَتَهُ وَاسْتَنْفَقَهُ مَا يُقَالُ لَهُ شَخَصَ بَصَرُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى السَّمَاءِ كَمَا شَخَصَ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَأَتْبَعَهُ بَصَرُهُ حَتَّى تَوَارَى فِي السَّمَاءِ فَأَقْبَلَ إِلَى عُثْمَانَ بِجَلِيسَتِهِ الْأُولَى قَالَ يَا مُحَمَّدُ فِيْمَ كُنْتَ أُخَالِيسُكَ وَأَتِيكَ مَا رَأَيْتُكَ تَفْعَلُ كَمَا تَفْعَلُ الْغَدَاةُ قَالَ وَمَا رَأَيْتُ فَعَلْتُ قَالَ رَأَيْتُكَ تَشْخَصُ بِبَصَرِكَ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ وَضَعْتَهُ حَيْثُ وَضَعْتَهُ عَلَى بَيْنِكَ فَتَحَرَّفْتَ إِلَيْهِ وَتَرَجَّجْتَنِي فَأَخَذْتُ تُنْعِضُ رَأْسَكَ كَأَنَّكَ تَسْتَنْفِئُهُ شَيْئًا يُقَالُ لَكَ قَالَ وَقَطِئْتَ لِذَلِكَ قَالَ عُثْمَانُ نَعَمْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَا بَيْنَ رَسُولِ اللَّهِ أَنَا وَأَنْتَ جَالِسٌ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ قَالَ نَعَمْ قَالَ فَمَا قَالَ لَكَ قَالَ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يُعْظِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ . قَالَ عُثْمَانُ فَذَلِكَ حِينَ اسْتَقَرَّ الْإِيمَانُ فِي قَلْبِي وَأَحْبَبْتُ مُحَمَّدًا

Lihat: Ahmad bin Hambal, Musnad Ahmad, ...

¹⁶⁰ Bunyi teks hadits:

حَدَّثَنَا أَبُو سُوَيْدٍ بْنُ عَامِرٍ حَدَّثَنَا هُرَيْمٌ عَنْ لَيْثٍ عَنْ شَهْرِ بْنِ حَوْشَبٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ أَبِي الْعَاصِ قَالَ كُنْتُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَالِسًا إِذْ شَخَصَ بِبَصَرِهِ ثُمَّ صَوَّبَهُ حَتَّى كَادَ أَنْ يُلَاقَهُ بِالْأَرْضِ قَالَ ثُمَّ شَخَصَ بِبَصَرِهِ فَقَالَ أَنَا بَيْنَ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَأَمْرِي أَنْ أُضَعَّ هَذِهِ آيَةَ بِحَدِّ الْمَوْضِعِ مِنْ هَذِهِ السُّورَةِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يُعْظِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ .

Telah menceritakan kepada kami Aswad bin Amir berkata, telah menceritakan kepada kami Huraim dari Laits dari Syahr bin Hausyab dari Utsman bin Abu Al 'Ash ia berkata, "Aku pernah duduk-duduk di sisi Rasulullah shallAllahu 'alaihi wasallam, yakni saat beliau mencerawang dengan tatapan tajam hingga seakan-akan menembus bumi. Kemudian beliau mendongakkan pandangannya dan bersabda: "Jibril 'alihis salam telah datang kepadaku dan menyuruhku agar menaruh ayat ini di tempat ini di dalam surat ini; '(Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi kepada kaum kerabat, dan Allah melarang dari perbuatan keji, kemungkaran dan permusuhan. Dia memberi pengajaran kepadamu agar kamu dapat mengambil pelajaran)' (Qs. An Nahl: 90). Lihat: Ahmad bin Hambal, Musnad

¹⁶¹ Ibnu 'Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*... , juz 14, h. 259

Riwayat selanjutnya dari Ibn Mas'ūd yang menyatakan bahwa ayat ini memuat kumpulan makna dari ayat-ayat al-Qur'an. Dan diriwayatkan dari Ibn Majah bahwa Ali bin Abi Thālib menyatakan Allah memerintahkan Nabi-Nya untuk menghadapi kabilah Arab. Maka Nabi keluar menemui para kabilah Arab dan berhenti di majelis kaum Syabyān bin Tsa'labah. Kemudian Nabi saw mengajak mereka untuk memeluk Islam dan menolongnya dalam berdakawah. Lalu salah satu golongan mereka yang bernama Mafrūq bin 'Amr menjawab: kemana kau akan mengajak kami wahai saudara Quraisyku? Maka Nabi saw membacakan kepada mereka ayat: *“inna allāh ya'muru bi al-'adl wa al-ihsān...”* (QS. Al-Nahl: 90). Setelah mendengar bacaan Nabi, ia berkata: demi Allah yang kau mengajak ke akhlak mulia dan perbuatan yang terpuji dan sungguh berdusta kaum yang telah mendustakanmu.¹⁶²

d) Tafsir dengan *khabar* (qaul Tabi'in)

Mengenai tafsir dari kalangan tabi'in, seperti halnya tafsir sahabat, ulama hadits berbeda-beda dalam menanggapinya. Kalangan tabi'in ketika hendak menafsirkan sebuah ayat berijtihad dengan akal mereka jika tidak menemukan hadits *marfu'* mengenai ayat tersebut. Mereka berupaya menafsirkan ayat dengan mengandalkan kemampuan mereka dalam menggali makna ayat lewat kaidah kebahasaan dan kaidah-kaidah tafsir lainnya untuk membantu menggali makna yang terkandung dalam ayat tersebut. Dan jika mereka tidak dapat menafsirkannya dengan kemampuan ijtihad akal, maka mereka

¹⁶² *Ibid.*, juz 14, h. 259

menyandarkan penafsiran kepada hadits *mursal*.¹⁶³ Ibn Katsir menuturkan bahwa Imam Muslim dalam mukaddimah kitabnya menegaskan kedudukan hadits *mursal* sebagai dasar ulama dalam berijtihad.¹⁶⁴ Bahkan Ibn Shalah menegaskan hadits *mursal* merupakan hujjah bagi madzhab *Malikiyyah* dan *Hanafiyyah*. kemudian timbul pertanyaan bagaimana pengetahuan Ibnu 'Asyūr terkait dengan hadits *mursal* sebagai sumber tafsir, mengingat ia seorang bermadzhab *Malikiyyah*.

Dalam tafsirnya, Ibnu 'Asyūr memiliki perhatian yang cukup serius terkait hadits *mursal* yang memuat tafsir *tabi'in* sebagai sumber penafsirannya. Hal ini terlihat dalam penafsirannya terhadap beberapa ayat berikut:

a. Tafsir Mujahid.¹⁶⁵

قَالَ أَجِئْتَنَا لِتُخْرِجَنَا مِنْ أَرْضِنَا بِسِحْرِكَ يَا مُوسَىٰ ﴿٥٧﴾ فَلَنَأْتِيَنَّكَ بِسِحْرٍ مِّثْلِهِ ۗ
فَأَجْعَلْ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ مَوْعِدًا لَا نُخْلَفُهُ ۗ نَحْنُ وَلَا أَنْتَ مَكَانًا سُوًى ﴿٥٨﴾ قَالَ
مَوْعِدُكُمْ يَوْمَ الزَّيْنَةِ وَأَنْ تُحْشَرَ النَّاسُ ضُحًى ﴿٥٩﴾

Berkata Fir'aun: "Adakah kamu datang kepada kami untuk mengusir kami dari negeri kami (ini) dengan sihirmu, Hai Musa? Dan kamipun pasti akan mendatangkan (pula) kepadamu sihir semacam itu, Maka buatlah suatu waktu untuk pertemuan antara kami dan kamu, yang kami tidak akan menyalahinya dan tidak (pula) kamu di suatu tempat yang pertengahan (letaknya). Berkata Musa: "Waktu untuk pertemuan (Kami dengan) kamu

¹⁶³ 'Abd al-Wahāb 'Abd al-Majīd Ghazālān, *al-Bayān fī Mabāhīts min 'Ulūm al-Qur'an*, (kairo: Dār al-Ta'līf, t.t.) h. 106

¹⁶⁴ Mengenai hadits *Mursal* Ibnu Katsir menjelaskan dalam karyanya dengan menuktil pendapat Ibn Shalah yang menyatakan bahwa para *tabi'in* besar mendapatkan riwayat langsung dari para sahabat dengan mengikuti mejelis-mejelis mereka. Diantara sahabat yang paling banyak memberikan fatwa kepada *tabi'in* yaitu Ka'ab bin 'Adiy bin Khiyār dan Sa'id bin al-Musaiyyab. Lihat: ibn Katsir, *Syarh Ikhtashār 'Ulūm al-Ḥadīts...*, h. 39-40

¹⁶⁵ Nama lengkapnya Abū Hajjāj Mujāhid bin Jabr dipanggil dengan sebutan Ibn Jubair. Ia seorang imam terkenal di kalangan *tabi'in* Makkah dari kabilah Makhzūm. Wafat tahun 101 H.

itu ialah di hari raya dan hendaklah dikumpulkan manusia pada waktu matahari sepenggalahan naik". (QS. Ṭāhā: 57-59)

Mujāhid menyatakan tempat setengah, seakan-akan yang diharapkan bahwa setengah kota karena memberontaknya pendatang baru di penduduk pinggiran kota tersebut.¹⁶⁶

b. Tafsir Qatādah

﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾

Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi kepada kaum kerabat, dan Allah melarang dari perbuatan keji, kemungkaran dan permusuhan. dia memberi pengajaran kepadamu agar kamu dapat mengambil pelajaran. (QS. Al-Nahl: 90)

Ibnu 'Asyūr berdasarkan riwayat dari Qatadah menjelaskan akhlak terpuji yang diajarkan dalam ayat ini pada awalnya tidak pernah dilakukan oleh orang-orang jahiliyah sehingga Allah memerintahkan untuk menjalankannya. Dan tidak juga perbuatan keji diantara mereka dianggap perbuatan jelek, sampai pada akhirnya Allah melarangnya dan mencelanya.¹⁶⁷

c. Tafsir 'Ikrimah

الَّذِينَ تَتَوَفَّيهِمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ ۖ فَأَلْقَوْا السَّلَامَ مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوءٍ بَلَىٰ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

(yaitu) orang-orang yang dimatikan oleh para malaikat dalam keadaan berbuat zalim kepada diri mereka sendiri, lalu mereka menyerah diri (sambil berkata); "Kami sekali-kali tidak ada mengerjakan sesuatu

¹⁶⁶ *Ibid.*, juz 16, h. 246

¹⁶⁷ *Ibid.*, juz 14, h. 259

kejahatanpun". (Malaikat menjawab): "Ada, Sesungguhnya Allah Maha mengetahui apa yang Telah kamu kerjakan". (QS. Al-Nahl: 28)

Menurut 'Ikrimah ayat ini turun di Madinah berkenaan dengan kaum yang masuk Islam saat di Makkah tapi tidak hijrah. Mereka di usir oleh kaum Quraisy dan ikut perang di Badar.¹⁶⁸

d. Tafsir maqatil

أَوَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةٌ أَنْ يَعْلَمَهُرُ غُلَامَهُرُ عَلِمَتْؤَا بَنِي إِسْرَائِيلَ ﴿١٩٧﴾

Dan apakah tidak cukup menjadi bukti bagi mereka, bahwa para ulama Bani Israil mengetahuinya? (QS. Al-Syuara': 197)

Ibnu 'Asyūr meriwayatkan dari Maqatil yang menjelaskan ayat ini turun di Madinah, hal itu karena isinya berkaitan dengan para ulama Bani Israil di Madinah. Pergaulan umat Islam dengan ulama Bani Israil ini terjadi setelah hijrah Nabi saw dan sahabatnya ke Madinah.¹⁶⁹

e. Tafsir Muhammad bin Ka'ab al-Qurziy.¹⁷⁰

يَأْتَهُلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ ﴿١٩٧﴾ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿١٩٨﴾

¹⁶⁸ Ibnu 'Asyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*... , juz 14, h. 138

¹⁶⁹ Ibid., juz 14, h. 139

¹⁷⁰ Identitas lengkapnya Muhammad bin Ka'ab bin Safim bin Asad al-Qurziy al-Madaniy dengan kunyah Abū Ḥamzah atau Abū 'Abdillah. Ia salah seorang sekutu dari Bani Aus. Dalam penyampaian hadits, ia sering meriwayatkan hadits dari beberapa sahabat antara Ali, Ibn Mas'aud, Ibn 'Abbās dan lainnya. Adapun yang meriwayatkan hadits darinya adalah Ubay bin Ka'ab. Para ulama hadits menilainya dengan peringkat tsiqah, adil dan wira'i serta banyak meriwayatkan hadits dan takwil al-Qur'an. Ia wafat tahun 118 H

Hai ahli kitab, Sesungguhnya Telah datang kepadamu Rasul kami, menjelaskan kepadamu banyak dari isi Al Kitab yang kamu sembunyi kan, dan banyak (pula yang) dibiarkannya. Sesungguhnya Telah datang kepadamu cahaya dari Allah , dan Kitab yang menerangkan. Dengan Kitab Itulah Allah menunjuki orang-orang yang mengikuti keredhaan-Nya ke jalan keselamatan, dan (dengan Kitab itu pula) Allah mengeluarkan orang-orang itu dari gelap gulita kepada cahaya yang terang benderang dengan seizin-Nya, dan menunjuki mereka ke jalan yang lurus. (QS. Al-Maidah: 15-16)

Menurut Muhammad bin Ka'ab, ayat ini merupakan ayat yang pertama kali turun dari *surah al-Maidah*. Selanjutnya disusul ayat-ayat lainnya yang turun di 'Arafah ketika Nabi sedang melakukan *Haji Wada'*.¹⁷¹

f. Tafsir al-Suddiy.¹⁷²

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ فَلَمَّا
 كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً
 وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ لَوْلَا أَخَّرْتَنَا إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ قُلْ مَتَّعُ
 الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ اتَّقَىٰ وَلَا تُظَلَّمُونَ فِتِيلًا ﴿٧٧﴾

Tidakkah kamu perhatikan orang-orang yang dikatakan kepada mereka: "Tahanlah tanganmu (dari berperang), Dirikanlah sembahyang dan tunaikanlah zakat!" setelah diwajibkan kepada mereka berperang, tiba-tiba sebahagian dari mereka (golongan munafik) takut kepada manusia (musuh), seperti takutnya kepada Allah , bahkan lebih sangat dari itu takutnya. mereka berkata: "Ya Tuhan kami, Mengapa Engkau wajibkan berperang kepada Kami? Mengapa tidak Engkau tangguhkan (kewajiban berperang) kepada kami sampai kepada beberapa waktu lagi?" Katakanlah: "Kesenangan di dunia Ini Hanya sebentar dan akhirat itu lebih baik untuk orang-orang yang bertakwa, dan kamu tidak akan dianiaya sedikitpun. (QS. Al-Nisa: 77)

¹⁷¹ Ibnu 'Āsyūr , *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr...*, juz 6, h. 81

¹⁷² Identitas lengkapnya Abu Muhammad Ismā'il bin 'Abd al-Raḥmān bin Abi Karīm al-Suddiy. Ia meriwayatkan hadits dari Anas bin Malik dan Abdullah bin Abbās. Abu Hatim berkomentar tentangnya bahwa hadits-haditsnya ditulis. Sedang Ibn 'Addiy menyatakan haditsnya bagus dan ia scorang yang jujur. Ia wafat tahun 127 H.

Al-Suddiy menjelaskan bahwa ayat ini turun berkenaan dengan suatu kaum yang masuk Islam sebelum datang perintah berperang. Kemudian mereka menanyakan kepada Nabi saw kapan waktunya mereka diperbolehkan untuk berperang melawang kafir Quraisy. Tetapi setelah perintah perang datang, sebagian dari mereka malah takut dan keberatan atas perintah tersebut.¹⁷³

Dari uraian diatas, dapat diketahui Ibnu 'Āsyūr mencantumkan hadits Nabi dan atsar sahabat dari kitab-kitab hadits *muktabarah* sebagai tambahan keterangan dan penguat penafsirannya khususnya terkait dengan informasi keutamaan yang terkandung dalam suatu surah. Dalam penukilan riwayat tersebut ia terkadang menjelaskan analisis matan dan sanadnya. Sedangkan penukilannya dari riwayat tabi'in sebagai tambahan wacana dari pendapat-pendapat mereka tentang ayat yang ditafsirkan karena mengingat kedudukan mereka yang sangat dekat dengan para sahabat. Informasi mereka sangat diperlukan terutama menjelaskan tentang *asbāb al-nuzul* dan informasi ayat yang pertama turun di dalam susunan surah serta tempat turunnya ayat tersebut. Sebagaimana menurut Ibn Taimiyyah yang menyatakan pendapat tabi'in kedudukannya dalam tafsir hanya sebagai tambahan bukan hujjah utama, tetapi jika mereka sepakat dalam suatu penafsiran maka hal itu dapat mencapai derajat hujjah dalam tafsir.¹⁷⁴

e) Tafsir dengan konteks turunya ayat (*Asbāb al-Nuzūl*)

Ibnu 'Āsyūr menjadikan *asbāb al-nuzūl* sebagai media bantu dalam upayanya menafsirkan teks al-Qur'an. Ia menaruh perhatian yang serius terkait

¹⁷³ Ibnu 'Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr ...*, juz 5, h. 125

¹⁷⁴ Ibn Taimiyyah, *Muqaddimah fī Ushūl al-Tafsīr...*, h. 28

diskursus *asbāb al-nuzul* dalam tafsirnya. Hal ini terlihat dalam mukaddimah tafsirnya *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, yang secara khusus membicarakan pembahasan ini secara mendalam. Ia menegaskan dalam mukaddimahnya penggunaan data-data tentang *asbāb al-nuzūl* sangat penting diperhatikan dalam penafsiran teks al-Qur'an karena dapat menyingkap orisinalitas makna yang ada dalam teks yang nantinya dapat dikembangkan dalam proses ijtihad istimbat hukum.

Pembahasan tentang *asbāb al-nuzūl* ayat al-Qur'an menurut Ibnu 'Āsyūr menduduki posisi yang sangat penting dalam keilmuan tafsir al-Qur'an. Hal ini dibuktikan besarnya perhatian para ahli tafsir kepadanya. Kemudian dalam muqaddimah tafsir *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Ibnu 'Āsyūr menjelaskan hakikat pengertian dari *asbāb al-nuzūl* sebenarnya adalah serangkaian peristiwa yang menjelaskan sebab turunnya ayat al-Qur'an yang diriwayatkan oleh sejumlah sahabat yang menyaksikannya secara langsung. Selain menjelaskan situasi dan kondisi yang melingkupi turunnya sebuah ayat al-Qur'an, peristiwa itu juga menjelaskan hukum-hukum yang terkandung dalam ayat. Banyak ulama tafsir memberikan perhatian serius pada ilmu ini dan membahasnya secara khusus dalam karya-karyanya, bahkan sebagian dari mereka berpendapat bahwa setiap ayat memiliki sebab turunnya.

Dalam tinjauannya di sisi lain, Ibnu 'Āsyūr menyampaikan hasil analisisnya terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang dikaitkan dengan *asbāb al-nuzūl*. Kesimpulan yang ia dapatkan menyatakan bahwa sebagian ayat-ayat al-Qur'an memberikan isyarat akan adanya sebab-sebab turunnya yang dapat diketahui dengan riwayat tidak dengan perkiraan semata. Maka menurut Ibnu 'Āsyūr

persoalan tentang *asbāb al-nuzūl* al-Qur'an harus berdasarkan riwayat yang ada dan tidak boleh melampaui batas makna yang dikehendaki dalam periwayatan tersebut.

Ibnu 'Āsyūr juga menegaskan terkait dengan *asbāb al-nuzūl al-Qur'an* ini, seorang mufassir tidak cukup mengنادalkan sumber penafsiran hanya dari riwayat *asbāb al-nuzūl* saja. Sebab pada dasarnya riwayat *asbāb al-nuzūl al-Qur'an* tidak lain hanya penjelasan singkat terkait turunnya suatu ayat, maka ia belum bisa memberikan pemahaman yang komprehensif terhadap makna yang terkandung dalam ayat tersebut. Meskipun demikian riwayat *asbāb al-nuzūl* sangat penting diketahui oleh mufassir dalam proses penafsiran karena ia merupakan media bantu dalam meneliti makna yang terkandung dalam teks al-Qur'an. Selanjutnya Ibnu 'Āsyūr menegaskan, seorang mufassir sebelum menggunakan riwayat *asbāb al-nuzūl* sebagai media bantu tafsir maka ia harus terlebih dahulu memastikan status keshahihan riwayat tersebut.

Ibnu 'Āsyūr dalam tafsirnya sangat memperhatikan *asbāb al-nuzūl* ayat dan menggunakannya sebagai media bantu tafsir, sebagai contoh dalam penafsirannya berikut:

﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ۚ فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ ۗ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا ۙ يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا ۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ ﴾

“Sesungguhnya Allah tiada segan membuat perumpamaan berupa nyamuk atau yang lebih rendah dari itu. adapun orang-orang yang beriman, Maka mereka yakin bahwa perumpamaan itu benar dari Tuhan mereka, tetapi mereka yang kafir mengatakan: "Apakah maksud Allah menjadikan Ini untuk perumpamaan?" dengan perumpamaan itu banyak

orang yang disesatkan Allah , dan dengan perumpamaan itu (pula) banyak orang yang diberi-Nya petunjuk. dan tidak ada yang disesatkan Allah kecuali orang-orang yang fasik.” (QS. Al-Baqarah: 26)

Terkait *asbāb al-nuzūl* ayat ini, Ibnu 'Āsyūr menyampaikan sebuah riwayat dari Ibnu 'Abbās yang ditulis oleh al-Wahīdiy dalam karyanya sebagai berikut:

Al-Wahīdiy dalam kitabnya “Asbāb al-Nuzūl” meriwayatkan dari Ibn Abbās bahwa sewaktu Allah menurunkan ayat QS. Al-Hajj: 73, dan ayat QS. Al-‘Ankabūt: 41, kemudian orang-orang kafir berkata apakah sebenarnya yang hendak di jadikan Allah dengan semua ini? Maka Allah menurunkan ayat “Sesungguhnya Allah tiada segan membuat perumpamaan berupa nyamuk atau yang lebih rendah dari itu. adapun orang-orang yang beriman, Maka mereka yakin bahwa perumpamaan itu benar dari Tuhan mereka,” (QS. Al-Baqarah: 26). Sedangkan al-Hasan meriwayatkan dari Qatadāh menjelaskan sewaktu Allah menyebutkan al-zubāb (lalat) dan al-‘ankabūt (jaring laba-laba) dalam kitabnya (al-Qur'an) dan menjadikannya perumpaan, maka orang-orang Yahudi menertawakan hal itu dan berkata apa yang hendak diserupakannya dengan kalamullah ini, lalu Allah menurunkan ayat: “Sesungguhnya Allah tiada segan membuat perumpamaan... hingga akhir ayat.”

Menurut Ibnu 'Āsyūr ada dua riwayat *asbāb al-nuzūl* ayat di atas, *pertama* riwayat Ibn 'Abbās yang menjadi obyek adalah orang-orang kafir dan, *kedua* riwayat Qatadāh menyatakan orang-orang Yahudi Madinah yang menjadi obyek turunnya ayat tersebut. Meskipun berbeda redaksi kedua riwayat ini tetapi keduanya dapat dipadukan. Ibnu 'Āsyūr menyatakan kedua riwayat ini menunjukkan bentuk kerjasama antara orang-orang kafir Makkah dan kaum Yahudi Madinah dalam menghalangi dakwah Nabi Muhammad saw. Hal itu terjadi setelah hijrahnya Nabi saw ke Madinah. Bentuk kerjasama kedua kelompok itu semakin hari semakin terlihat jelas hingga akhirnya Allah menurunkan ayat di atas (QS. Al-Baqarah: 26) sebagai bentuk kritikan Allah

atas buruknya kerjasama yang dilakukan kaum kafir Makkah dan kaum Yahudi Madinah dalam menghalangi perjuangan dakwah Nabi saw.¹⁷⁵

Dalam penukilan riwayat *asbāb al-nuzūl* di atas Ibnu 'Āsyūr hanya mengambil dari satu sumber kitab rujukan yaitu kitab '*asbāb al-nuzūl*' karya Imam al-Wahidiy, tetapi terkadang ia menyampaikan lebih dari satu sumber rujukan seperti ketika ia menafsirkan QS. Al-Nisā': 92 sebagai berikut:

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَتْ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَتْ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٩٢﴾

“Dan tidak layak bagi seorang mukmin membunuh seorang mukmin (yang lain), kecuali karena tersalah (tidak sengaja), dan barangsiapa membunuh seorang mukmin karena tersalah (hendaklah) ia memerdekakan seorang hamba sahaya yang beriman serta membayar diat yang diserahkan kepada keluarganya (si terbunuh itu), kecuali jika mereka (keluarga terbunuh) bersedekah. Jika ia (si terbunuh) dari kaum (kafir) yang ada perjanjian (damai) antara mereka dengan kamu, maka (hendaklah si pembunuh) membayar diat yang diserahkan kepada keluarganya (si terbunuh) serta memerdekakan hamba sahaya yang beriman. Barangsiapa yang tidak memperolehnya, maka hendaklah ia (si pembunuh) berpuasa dua bulan berturut-turut untuk penerimaan taubat dari pada Allah . Dan adalah Allah maha mengetahui lagi maha bijaksana.” (QS. Al-Nisā': 92)

Ibnu 'Āsyūr menyampaikan riwayat dari al-Ṭabbariy dan al-Wahidiy mengenai sebab turunnya ayat di atas sebagai berikut:

Bahwa sesungguhnya sahabat 'Iyāsy bin Abī Rabī'ah al-Makhzūniy telah masuk Islam dan ikut hijrah ke Madinah sebelum hijrahnya Nabi Muhammad saw. dan dia merupakan saudara laki-laki Abū Jahl dari jalur ibu. Abū Jahl beserta kedua saudara laiki-lakinya yang bernama al-Ḥārīts Ibn Hisyām dan al-Ḥārīts bin Zaid bin Abī Anīshah pergi mencarinya. Kemudian mereka bertemu dengannya di Madinah, dan berkata

¹⁷⁵ Ibnu 'Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*..., juz 1, h. 358

kepadanya: “sesungguhnya ibumu telah bersumpah tidak akan tidur sebelum bisa melihatmu, maka pulanglah bersama kami hingga dia bisa melihatmu.” Kemudian sahabat ‘Iyāsy bin Abī Rabī’ah ikut pulang bersama mereka. Mereka berjanji tidak akan mengganggu atau memaksanya dalam hal agama yang telah dianutnya. Tetapi ketika sudah keluar dari wilayah Madinah, tiba-tiba mereka mengikatnya dan ketika sampai di Makkah mereka menghardiknya: “kami tidak akan membebaskanmu sampai kau bersedia kufur atas apa yang telah kau yakini.” Kemudian al-Ḥārīts bin Zaid mencambuknya dan menyiksanya. Sahabat ‘Iyāsy berkata kepada al-Ḥārīts “Demi Allah, saat aku bebas, aku tidak akan menemuimu kecuali aku pasti membunuhmu.” Sahabat ‘Iyāsy akhirnya tinggal di Makkah sampai tiba saatnya “Fath al-Makkah” lalu ia kembali ke Madinah dan bertemu al-Ḥārīts di Qubā’. Saat itu sahabat ‘Iyāsy tidak tahu kalau al-Ḥārīts sudah masuk Islam lalu ia memukulnya sampai akhirnya membunuhnya. Ketika ia megeahui bahwa al-Ḥārīts sudah masuk Islam lalu ia segera pergi menemui Nabi Muhammad saw. melaporkan hal itu. Kemudian Nabi saw menyampaikan firman Allah yang diturunkan (QS. Al-Nisa.’: 92) untuk menjawab permasalahan itu. Maka turunnya ayat ini terjadi setelah peristiwa *Fath al-Makkah* (pembebasan kota Makkah).¹⁷⁶

f) Tafsir dengan kisah-kisah (*al-tafsīr bi al-Qashash*)

Kisah-kisah yang terdapat dalam al-Qur'an menurut Ibnu 'Āsyūr termasuk salah satu media tafsir sebagaimana istilah yang di sebut sebagai “*al-Qashash al-Qishshah*” dalam tafsirnya. Kata “*al-qishash*” (القصص) merupakan jama' dari kata “*al-qishah*” (القصة) dengan membaca kasrah pada huruf qaf yang berarti cerita, kisah, dongeng. Seperti ucapan “*iqtishashtu al-ḥadīts*”, “*qashashthu qishshan*”, dan “*qashashan rawaituhu 'alā jihatihī.*” Sedangkan “*al-Qashash*” dengan membaca fathah pada huruf qaf, menunjukkan arti isim masdar dari kata kerja “*qashshā*” (قص) yang berarti “menceritakan”. Perlu diketahui disini ada perbedaan mendasar antara tafsir al-qishah dan tafsir isra'iliyyat. Dalam tafsir al-qishah yang dijadikan sumber rujukannya berupa riwayat-riwayat dari Nabi saw,

¹⁷⁶ *Ibid*, juz 5, h. 157

sahabat dan tabi'in. Penggunaan kaidah-kaidah tafsir al-Qur'an sangat diperhatikan dalam model pendekatan tafsir ini. Sedang dalam tafsir israiliyyat menjadikan riwayat-riwayat dari ahli kitab menjadi sumber referensi utama dalam penafsiran.¹⁷⁷

Menurut pernyataan Muḥammad Abū Zahrah terkait dengan kisah-kisah dalam al-Qur'an: "berdasarkan penelitian kami terkait dengan kedudukan al-Qur'an dalam menjelaskan hal-hal yang gharib. Kami menemukan *al-takrir* (pengulangan) pada kisah-kisah al-Qur'an terdapat maghzā (tujuan) di dalamnya. Meskipun demikian, al-Qur'an bukanlah kitab sejarah seperti riwayat-riwayat yang memuat cerita kejadian masa lalu dan masa depan."¹⁷⁸

Pada dasarnya, kisah al-Qur'an merupakan narasi al-Qur'an tentang peristiwa-peristiwa yang terjadi, juga menjelaskan tentang tempat kedudukannya orang-orang dholim dan yang mendapat petunjuk beserta akibat dari keduanya. Menjelaskan apa yang dibawa para Nabi dan pengikutnya dalam mengajak kepada kebenaran. Semua itu merupakan kisah-kisah nyata yang mengandung hikmah berharga disetiap kejadiannya, bukan menjadi hiburan semata bagi pendengar dan pembacanya. Oleh karena itu, Allah dalam ayat lainnya menegaskan:

لَقَدْ كَانَتْ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ۗ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصَدِّقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿١١١﴾

¹⁷⁷ Muhammad Husain al-Zahabiy, *al-Isrā'iliyyāt fī al-Tafsīr wa al-Ḥadīth*, (Kairo: Maktabah Wahbah), h. 43

¹⁷⁸ Muhammad Abū Zahrah, *al-Mu'jizat al-Kubra al-Qur'an...*, h. 162-163

“Sesungguhnya pada kisah-kisah mereka itu terdapat pengajaran bagi orang-orang yang mempunyai akal. Al Quran itu bukanlah cerita yang dibuat-buat, akan tetapi membenarkan (kitab-kitab) yang sebelumnya dan menjelaskan segala sesuatu, dan sebagai petunjuk dan rahmat bagi kaum yang beriman.” (QS. al-Yūsuf: 111)

Abū Ja'far al-Ṭūsiy mengungkapkan hikmah takrir (pengulangan) kisah-kisah dalam al-Qur'an dalam karyanya. Menurutnya Nabi saw diutus kepada kabilah-kabilah yang berbeda struktur sosial dan budaya religiusnya dengan surah yang berbeda-beda. Oleh karena itu, pengulangan dalam penyampaian kabar dan cerita tentang Nabi Musa dan kaumnya, Nabi Nuh dan kaumnya serta nabi-nabi lainnya beserta kaumnya menunjukkan kehendak Allah dan rahmatNya untuk menjadikan kisah-kisah tersebut tersebar di segala penjuru bumi sehingga dapat didengar, dirasakan, serta dipahami oleh setiap hambanya untuk dijadikan pelajaran darinya.¹⁷⁹

Dalam muqaddimah tafsir *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Ibnu 'Āsyūr menjelaskan metode al-Qur'an dalam menceritakan kisah-kisah. Menurut Ibnu 'Āsyūr, kisah adalah sebuah narasi dari peristiwa-peristiwa yang tidak diketahui oleh publik pada saat penyampaian cerita tersebut. Oleh karena itu, al-Qur'an tidak mengkisahkan peristiwa yang masih terjadi selama al-Qur'an diturunkan seperti keadaan umat Islam masa Nabi saw beserta para penentangannya.

Ibnu 'Āsyūr menyatakan bahwa tujuan dari adanya pemberitaan kisah-kisah dalam al-Qur'an tidak sekedar menyampaikan pesan-pesan tentang kebaikan dan keburukan suatu umat, juga tidak hanya menyebutkan bentuk-bentuk pertolongan Allah kepada suatu kaum dalam kisah itu, atau

¹⁷⁹ Abū Ja'far al-Ṭūsiy, *Tibyān fī Tafsīr al-Qur'an*, juz 1, h. 14

penggambaran atas penderitaan bagi orang-orang yang mendapat hukuman dari Allah. Akan tetapi dalam kisah-kisah al-Qur'an tersebut terdapat pelajaran yang luas dan faedah-faedah yang bermanfaat bagi umat manusia. Ibnu 'Āsyūr menegaskan sistematika penempatan kisah-kisah di surah atau ayat-ayat yang berbeda dalam al-Qur'an menunjukkan kesempurnaan dari sistematika al-Qur'an itu sendiri. Setiap kisah menempati posisi yang sangat selaras dengan konteks pembahasan dalam suatu surah. Sehingga tidak ditemukan kisah al-Qur'an yang terulang dengan gaya bahasa yang sama disetiap surahnya, tetapi pengulangan tersebut disajikan dengan gaya bahasa berbeda yang disesuaikan dengan konteks yang ada. Selanjutnya Ibnu 'Āsyūr menambahkan, bahwa al-Qur'an memiliki gaya bahasa tersendiri yang berbeda dengan bahasa selainnya dalam menarasikan sebuah kisah. Gaya bahasa al-Qur'an dalam menceritakan kisah-kisah yang ada dalam dirinya, memiliki dua sifat yaitu *al-burhān* (pembuktian) sekaligus *al-tibyān* (menjelaskan).

Contoh penafsiran Ibnu 'Āsyūr dengan analisis kisah al-Qur'an terlihat ketika menjelaskan kisah *ashḥāb al-ukhdūd* yang disebutkan dalam *surah al-Burūj*. Ia menuturkan sebagian dari tujuan pengkisahan dalam surah ini adalah:

“tujuan-tujuan dari surah ini diawali dengan membuat perumpamaan bagi orang-orang kafir yang menyebarkan fitnah kepada kaum muslimin Makkah dengan kaum yang telah memfitnah orang-orang beriman kepada Allah dan membuat parit dari api untuk menyiksa mereka. Perumpamaan ini bertujuan untuk mengukuhkan keimanan dan kesabaran kepada kaum muslimin dalam menghadapi penganiayaan serta penghinaan kaum kafir yaitu melalui kisah para pendahulu mereka yang meskipun dalam penyiksaan sangat pedih yang tidak pernah ada sebelumnya, tetapi mereka tetap teguh menjaga keimanan dan tidak bergeming sedikitpun dari agamanya. Tujuan lainnya sebagai pemberitahuan kepada kaum muslimin bahwa sesungguhnya kekuatan Allah itu sangat agung. Dia

akan membalas semua perbuatan yang telah dilakukan oleh kaum kafir dan menganugerahkan kenikmatan yang abadi dan pertolongan kepada kaum muslimin.”

Kemudian Ibnu 'Asyūr menjelaskan status riwayat mengenai kisah *ashḥāb al-ukhdūd*. Menurutnya riwayat-riwayat yang menarasikan kisah ini sebagian besar menunjukkan bahwa yang dimaksud *ashḥāb al-ukhdūd* adalah suatu kaum yang menganut ajaran Nashrani di negara Yaman. Tetapi sebagian riwayat menyatakan mereka adalah kaum dari negara *Habasyiyah*. Penyampaian redaksi riwayat-riwayat itu saling berdekatan dan hanya berbeda dari sisi panjang pendeknya dan urutan kisahnya. Diantara semua riwayat yang ada, Ibnu 'Asyūr menilai riwayat dari Imam Muslim dan al-Tirmizy yang paling shahih karena disandarkan kepada tafsir Nabi saw terhadap *surah al-Buruj*.

Adapun hadits dari riwayat Imam Muslim:

حَدَّثَنَا هَدَّابُ بْنُ خَالِدٍ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ حَدَّثَنَا ثَابِتٌ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى عَنْ صُهَيْبٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ كَانَ مَلِكٌ فِيمَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ وَكَانَ لَهُ سَاحِرٌ فَلَمَّا كَبُرَ قَالَ لِلْمَلِكِ إِنِّي قَدْ كَبُرْتُ فَأَبْعَثْ إِلَيَّ غُلَامًا أَعْلَمُهُ السِّحْرَ فَبِعَثَ إِلَيْهِ غُلَامًا يُعَلِّمُهُ فَكَانَ فِي طَرِيقِهِ إِذَا سَلَكَ رَاهِبٌ فَقَعَدَ إِلَيْهِ وَسَمِعَ كَلَامَهُ فَأَعْجَبَهُ فَكَانَ إِذَا أَتَى السَّاحِرَ مَرَّ بِالرَّاهِبِ وَقَعَدَ إِلَيْهِ فَإِذَا أَتَى السَّاحِرَ ضَرَبَهُ فَشَكَا ذَلِكَ إِلَى الرَّاهِبِ فَقَالَ إِذَا خَشِيتَ السَّاحِرَ فَقُلْ حَبْسَنِي أَهْلِي وَإِذَا خَشِيتَ أَهْلَكَ فَقُلْ حَبْسَنِي السَّاحِرِ فَبَيْنَمَا هُوَ كَذَلِكَ إِذْ أَتَى عَلَى دَابَّةٍ عَظِيمَةٍ قَدْ حَبَسَتْ النَّاسَ فَقَالَ الْيَوْمَ أَعْلَمُ السَّاحِرَ أَفْضَلُ أَمْ الرَّاهِبُ فَأَخَذَ حَجْرًا فَقَالَ اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ أَمْرُ الرَّاهِبِ أَحَبَّ إِلَيْكَ مِنْ أَمْرِ السَّاحِرِ فَاقْتُلْ هَذِهِ الدَّابَّةَ حَتَّى يَمْضِيَ النَّاسُ فَرَمَاهَا فَفَتَلَهَا وَمَضَى النَّاسُ فَأَتَى الرَّاهِبَ فَأَخْبَرَهُ فَقَالَ لَهُ الرَّاهِبُ أَيُّ بَنِي أَنْتَ الْيَوْمَ أَفْضَلُ مِنِّي قَدْ بَلَغَ مِنْ أَمْرِكَ مَا أَرَى وَإِنَّكَ سَتُبْتَلَى فَإِنْ ابْتَلَيْتَ فَلَا تَدُلَّ عَلَيَّ وَكَانَ الْعُلَامُ يُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ وَيُدَاوِي النَّاسَ مِنْ سَائِرِ الْأَدْوَاءِ فَسَمِعَ جَلِيسٌ لِلْمَلِكِ كَانَ قَدْ عَمِيَ فَأَتَاهُ بِهَدَايَا كَثِيرَةٍ فَقَالَ مَا هَاهُنَا لَكَ أَجْمَعُ إِنْ أَنْتَ شَفَيْتَنِي فَقَالَ إِنِّي لَا أَشْفِي أَحَدًا إِلَّا مَا يَشْفِيهِ اللَّهُ فَإِنْ أَنْتَ آمَنْتَ بِاللَّهِ دَعَوْتُ اللَّهَ فَشَفَاكَ فَأَمَّنَ بِاللَّهِ

فَشَفَّاهُ اللَّهُ فَأَتَى الْمَلِكَ فَجَلَسَ إِلَيْهِ كَمَا كَانَ يَجْلِسُ فَقَالَ لَهُ الْمَلِكُ مَنْ رَدَّ عَلَيْكَ بَصْرَكَ قَالَ رَبِّي قَالَ وَلَكَ رَبُّ غَيْرِي قَالَ رَبِّي وَرَبُّكَ اللَّهُ فَأَخَذَهُ فَلَمْ يَزَلْ يُعَذِّبُهُ حَتَّى دَلَّ عَلَى الْغُلَامِ فَجِيءَ بِالْغُلَامِ فَقَالَ لَهُ الْمَلِكُ أَيُّ بُيِّ قَدْ بَلَغَ مِنْ سِحْرِكَ مَا تُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَتَفْعَلُ وَتَفْعَلُ فَقَالَ إِنِّي لَا أَشْفِي أَحَدًا إِنَّمَا يَشْفِي اللَّهُ فَأَخَذَهُ فَلَمْ يَزَلْ يُعَذِّبُهُ حَتَّى دَلَّ عَلَى الرَّاهِبِ فَجِيءَ بِالرَّاهِبِ فَقِيلَ لَهُ ارْجِعْ عَنْ دِينِكَ فَأَبَى فَدَعَا بِالْمُشَارِ فَوَضَعَ الْمُشَارَ فِي مَفْرِقِ رَأْسِهِ فَشَقَّهُ حَتَّى وَقَعَ شِقَّاهُ ثُمَّ جِيءَ بِجَلِيسِ الْمَلِكِ فَقِيلَ لَهُ ارْجِعْ عَنْ دِينِكَ فَأَبَى فَوَضَعَ الْمُشَارَ فِي مَفْرِقِ رَأْسِهِ فَشَقَّهُ بِهِ حَتَّى وَقَعَ شِقَّاهُ ثُمَّ جِيءَ بِالْغُلَامِ فَقِيلَ لَهُ ارْجِعْ عَنْ دِينِكَ فَأَبَى فَدَفَعَهُ إِلَى نَفَرٍ مِنْ أَصْحَابِهِ فَقَالَ اذْهَبُوا بِهِ إِلَى جَبَلٍ كَذَا وَكَذَا فَاصْعَدُوا بِهِ الْجَبَلَ فَإِذَا بَلَغْتُمْ ذُرْوَتَهُ فَإِنْ رَجَعَ عَنْ دِينِهِ وَإِلَّا فَاطْرَحُوهُ فَذَهَبُوا بِهِ فَصَعِدُوا بِهِ الْجَبَلَ فَقَالَ اللَّهُمَّ اكْفِنِيهِمْ بِمَا شِئْتَ فَرَجَفَ بِهِمُ الْجَبَلُ فَسَقَطُوا وَجَاءَ يَمْشِي إِلَى الْمَلِكِ فَقَالَ لَهُ الْمَلِكُ مَا فَعَلَ أَصْحَابُكَ قَالَ كَفَانِيهِمُ اللَّهُ فَدَفَعَهُ إِلَى نَفَرٍ مِنْ أَصْحَابِهِ فَقَالَ اذْهَبُوا بِهِ فَاحْمِلُوهُ فِي فُرْقُورٍ فَتَوَسَّطُوا بِهِ الْبَحْرَ فَإِنْ رَجَعَ عَنْ دِينِهِ وَإِلَّا فَافْذِقُوهُ فَذَهَبُوا بِهِ فَقَالَ اللَّهُمَّ اكْفِنِيهِمْ بِمَا شِئْتَ فَانْكَفَأَتْ بِهِمُ السَّفِينَةُ فَعَرَفُوا وَجَاءَ يَمْشِي إِلَى الْمَلِكِ فَقَالَ لَهُ الْمَلِكُ مَا فَعَلَ أَصْحَابُكَ قَالَ كَفَانِيهِمُ اللَّهُ فَقَالَ لِلْمَلِكِ إِنَّكَ لَسْتَ بِقَاتِلِي حَتَّى تَفْعَلَ مَا أَمْرُكَ بِهِ قَالَ وَمَا هُوَ قَالَ جَمَعَ النَّاسَ فِي صَعِيدٍ وَاحِدٍ وَتَصَلَّبَنِي عَلَى جِدْعٍ ثُمَّ خَذَ سَهْمًا مِنْ كِنَانَتِي ثُمَّ وَضَعَ السَّهْمَ فِي كَبِدِ الْقَوْسِ ثُمَّ قُلَّ بِاسْمِ اللَّهِ رَبِّ الْغُلَامِ ثُمَّ ارْمِنِي فَإِنَّكَ إِذَا فَعَلْتَ ذَلِكَ قَتَلْتَنِي فَجَمَعَ النَّاسَ فِي صَعِيدٍ وَاحِدٍ وَصَلَّبَهُ عَلَى جِدْعٍ ثُمَّ أَخَذَ سَهْمًا مِنْ كِنَانَتِهِ ثُمَّ وَضَعَ السَّهْمَ فِي كَبِدِ الْقَوْسِ ثُمَّ قَالَ بِاسْمِ اللَّهِ رَبِّ الْغُلَامِ ثُمَّ رَمَاهُ فَوَقَعَ السَّهْمُ فِي صُدْغِهِ فَوَضَعَ يَدَهُ فِي صُدْغِهِ فِي مَوْضِعِ السَّهْمِ فَمَاتَ فَقَالَ النَّاسُ آمَنَّا بِرَبِّ الْغُلَامِ آمَنَّا بِرَبِّ الْغُلَامِ آمَنَّا بِرَبِّ الْغُلَامِ فَأَبَى الْمَلِكُ فَقِيلَ لَهُ أَرَأَيْتَ مَا كُنْتَ تَحَدِّرُ قَدْ وَاللَّهِ نَزَلَ بِكَ حَدْرُكَ قَدْ آمَنَ النَّاسُ فَأَمَرَ بِالْأَخْذِ فِي أَفْوَاهِ السِّكِّكِ فَخُدَّتْ وَأَصْرَمَ النَّيْرَانُ وَقَالَ مَنْ لَمْ يَرْجِعْ عَنْ دِينِهِ فَأَحْمُوهُ فِيهَا أَوْ قِيلَ لَهُ افْتَحِمْ فَمَعَلُوا حَتَّى جَاءَتْ امْرَأَةٌ وَمَعَهَا صَبِيٌّ لَهَا فَتَقَاعَسَتْ أَنْ تَقَعَ فِيهَا فَقَالَ لَهَا الْغُلَامُ يَا أُمَّهُ اصْبِرِي فَإِنَّكَ عَلَى الْحَقِّ

Telah menceritakan kepada kami Haddab bin Khalid telah menceritakan kepada kami Hammad bin Salamah telah menceritakan kepada kami Tsabit dari Abdurrahman bin Abu Laila dari Shuhaib Rasulullah Shallallahu 'alaihi wa Salam bersabda: "Dulu, sebelum kalian ada seorang raja, ia memiliki tukang sihir, saat tukang sihir sudah tua, ia berkata kepada rajanya: 'Aku sudah tua, kirimlah seorang pemuda kepadaku untuk aku ajari sihir.' Lalu seorang pemuda datang padanya, ia mengajarkan sihir kepada pemuda itu. (Jarak) antara tukang sihir dan si raja terdapat seorang rahib. Si pemuda itu mendatangi rahib dan mendengar kata-katanya, ia kagum akan kata-kata si rahib itu sehingga bila datang ke si

penyihir pasti dipukul, Pemuda itu mengeluhkan hal itu kepada si rahib, ia berkata: 'Bila tukang sihir hendak memukulmu, katakan: 'Keluargaku menahanku, ' dan bila kau takut pada keluargamu, katakan: 'Si tukang sihir menahanku.' Saat seperti itu, pada suatu hari ia mendekati sebuah hewan yang besar yang menghalangi jalanan orang, ia berkata, 'Hari ini aku akan tahu, apakah tukang sihir lebih baik atautah pendeta lebih baik.' Ia mengambil batu lalu berkata: 'Ya Allah, bila urusan si rahib lebih Engkau sukai dari pada tukang sihir itu maka bunuhlah binatang ini hingga orang bisa lewat.' Ia melemparkan batu itu dan membunuhnya, orang-orang pun bisa lewat. Ia memberitahukan hal itu kepada si rahib. Si rahib berkata: 'Anakku, saat ini engkau lebih baik dariku dan urusanmu telah sampai seperti yang aku lihat, engkau akan mendapat ujian, bila kau mendapat ujian jangan menunjukkan padaku.' Si pemuda itu bisa menyembuhkan orang buta dan berbagai penyakit. Salah seorang teman raja yang buta lalu ia mendengarnya, ia mendatangi pemuda itu dengan membawa hadiah yang banyak, ia berkata: 'Sembuhkan aku dan kau akan mendapatkan yang aku kumpulkan disini.' Pemuda itu berkata: 'Aku tidak menyembuhkan seorang pun, yang menyembuhkan hanyalah Allah, bila kau beriman padaNya, aku akan berdoa kepadaNya agar menyembuhkanmu.' Teman si raja itu pun beriman lalu si pemuda itu berdoa kepada Allah lalu ia pun sembuh. Teman raja itu kemudian mendatangi raja lalu duduk didekatnya. Si raja berkata: 'Hai fulan, siapa yang menyembuhkan matamu? ' Orang itu menjawab: 'Rabbku.' Si raja berkata: 'Kau punya Rabb selainku? ' Orang itu berkata: 'Rabbku dan Rabbmu adalah Allah.' Si raja menangkapnya lalu menyiksanya hingga ia menunjukkan pada pemuda itu lalu pemuda itu didatangkan, Raja berkata: 'Hai anakku, sihirmu yang bisa menyembuhkan orang buta, sopak dan kau melakukan ini dan itu.' Pemuda itu berkata: 'Bukan aku yang menyembuhkan, yang menyembuhkan hanya Allah.' Si raja menangkapnya dan terus menyiksanya ia menunjukkan kepada si rahib. Si raja mendatangi si rahib, rahib pun didatangkan lalu dikatakan padanya: 'Tinggalkan agamamu.' Si rahib tidak mau lalu si raja meminta gergaji kemudian diletakkan tepat ditengah kepalanya hingga sebelahnya terkapar di tanah. Setelah itu teman si raja didatangkan dan dikatakan padanya: 'Tinggalkan agamamu.' Si rahib tidak mau lalu si raja meminta gergaji kemudian diletakkan tepat ditengah kepalanya hingga sebelahnya terkapar di tanah. Setelah itu pemuda didatangkan lalu dikatakan padanya: 'Tinggalkan agamamu.' Pemuda itu tidak mau. Lalu si raja menyerahkannya ke sekelompok tentaranya, raja berkata: 'Bawalah dia ke gunung ini dan ini, bawalah ia naik, bila ia mau meninggalkan agamanya (biarkanlah dia) dan bila tidak mau, lemparkan dari atas gunung.' Mereka membawanya ke puncak gunung lalu pemuda itu berdoa: 'Ya Allah, cukupilah aku dari mereka sekehendakMu.' Ternyata gunung mengguncang mereka dan mereka semua jatuh. Pemuda itu kembali pulang hingga tiba dihadapan raja. Raja bertanya: 'Bagaimana kondisi

kawan-kawanmu? ' Pemuda itu menjawab: 'Allah mencukupiku dari mereka.' Lalu si raja menyerahkannya ke sekelompok tentaranya, raja berkata: 'Bawalah dia ke sebuah perahu lalu kirim ke tengah laut, bila ia mau meninggalkan agamanya (bawalah dia pulang) dan bila ia tidak mau meninggalkannya, lemparkan dia.' Mereka membawanya ke tengah laut lalu pemuda itu berdoa: 'Ya Allah, cukupilah aku dari mereka sekehendakMu.' Ternyata perahunya terbalik dan mereka semua tenggelam. Pemuda itu pulang hingga tiba dihadapan raja, raja bertanya: Bagaimana keadaan teman-temanmu? ' Pemuda itu menjawab: 'Allah mencukupiku dari mereka.' Setelah itu ia berkata kepada raja: 'Kau tidak akan bisa membunuhku hingga kau mau melakukan yang aku perintahkan, ' Raja bertanya: 'Apa yang kau perintahkan? ' Pemuda itu berkata: 'Kumpulkan semua orang ditanah luas lalu saliblah aku diatas pelepah, ambillah anak panah dari sarung panahku lalu ucapkan: 'Dengan nama Allah, Rabb pemuda ini.' Bila kau melakukannya kau akan membunuhku.' Akhirnya raja itu melakukannya. Ia meletakkan anak panah ditengah-tengah panah lalu melesakkannya seraya berkata: 'Dengan nama Allah, Rabb pemuda ini.' Anak panah di lesakkan ke pelipis pemuda itu lalu pemuda meletakkan tangannya ditempat panah menancap kemudian mati. Orang-orang berkata: 'Kami beriman dengan Rabb pemuda itu.' Kemudian didatangkank kepada raja dan dikatakan padanya: 'Tahukah kamu akan sesuatu yang kau khawatirkan, demi Allah kini telah menimpamu. Orang-orang beriman seluruhnya.' Si raja kemudian memerintahkan membuat parit di jalanan kemudian disulut api. Raja berkata: 'Siapa pun yang tidak meninggalkan agamanya, pangganglah didalamnya.' Mereka melakukannya hingga datanglah seorang wanita bersama anaknya, sepertinya ia hendak mundur agar tidak terjatuh dalam kubangan api lalu si bayi itu berkata: 'Ibuku, bersabarlah, sesungguhnya engkau berada diatas kebenaran."

Sedang hadits riwayat al-Tirmiziy:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَيْلَانَ وَعَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ الْمَعْنَى وَاحِدٌ قَالَا حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ عَنْ مَعْمَرٍ عَنْ ثَابِتِ الْبُنَائِيِّ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى عَنْ صُهَيْبٍ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا صَلَّى الْعَصْرَ هَمَسَ وَالْهَمْسُ فِي قَوْلِ بَعْضِهِمْ تَحْرُكُ شَفْتَيْهِ كَأَنَّهُ يَتَكَلَّمُ فَقِيلَ لَهُ إِنَّكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِذَا صَلَّيْتَ الْعَصْرَ هَمَسْتَ قَالَ إِنَّ نَبِيًّا مِنَ الْأَنْبِيَاءِ كَانَ أُعْجِبَ بِأُمَّتِهِ فَقَالَ مَنْ يُقَوْمُ لَهُؤُلَاءِ فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَيْهِ أَنْ خَيْرُهُمْ بَيْنَ أَنْ أَنْتَقِمَ مِنْهُمْ وَبَيْنَ أَنْ أُسَلِّطَ عَلَيْهِمْ عَدُوَّهُمْ فَاخْتَارُوا النِّقْمَةَ فَسَلَّطَ عَلَيْهِمُ الْمَوْتَ فَمَاتَ مِنْهُمْ فِي يَوْمٍ سَبْعُونَ أَلْفًا قَالَ وَكَانَ إِذَا حَدَّثَ بِهَذَا الْحَدِيثِ حَدَّثَ بِهَذَا الْحَدِيثِ الْآخَرَ قَالَ كَانَ مَلِكٌ مِنَ الْمُلُوكِ وَكَانَ لِذَلِكَ الْمَلِكِ كَاهِنٌ يَكْهَنُ لَهُ فَقَالَ الْكَاهِنُ انظُرُوا لِي عَلَامًا

فَهَمَّا أَوْ قَالَ فَطِنًا لَقِنَا فَأَعْلَمَهُ عِلْمِي هَذَا فَإِنِّي أَخَافُ أَنْ أَمُوتَ فَيَنْقَطِعَ مِنْكُمْ هَذَا الْعِلْمُ وَلَا يَكُونَ فِيكُمْ مَنْ يَعْلَمُهُ قَالَ فَنَظَرُوا لَهُ عَلَى مَا وَصَفَ فَأَمْرُوهُ أَنْ يَخْضُرَ ذَلِكَ الْكَاهِنَ وَأَنْ يَخْتَلِفَ إِلَيْهِ فَجَعَلَ يَخْتَلِفُ إِلَيْهِ وَكَانَ عَلَى طَرِيقِ الْعُلَامِ رَاهِبٌ فِي صَوْمَعَةٍ قَالَ مَعْمَرٌ أَحْسِبُ أَنَّ أَصْحَابَ الصَّوَامِعِ كَانُوا يَوْمَعِدُ مُسْلِمِينَ قَالَ فَجَعَلَ الْعُلَامُ يَسْأَلُ ذَلِكَ الرَّاهِبَ كُلَّمَا مَرَّ بِهِ فَلَمْ يَزَلْ بِهِ حَتَّى أَخْبَرَهُ فَقَالَ إِنَّمَا أَعْبُدُ اللَّهَ قَالَ فَجَعَلَ الْعُلَامُ يَمْكُثُ عِنْدَ الرَّاهِبِ وَيُبْطِئُ عَنِ الْكَاهِنِ فَأَرْسَلَ الْكَاهِنُ إِلَى أَهْلِ الْعُلَامِ إِنَّهُ لَا يَكَادُ يَخْضُرُنِي فَأَخْبَرَ الْعُلَامُ الرَّاهِبَ بِذَلِكَ فَقَالَ لَهُ الرَّاهِبُ إِذَا قَالَ لَكَ الْكَاهِنُ أَيْنَ كُنْتَ فَقُلْ عِنْدَ أَهْلِي وَإِذَا قَالَ لَكَ أَهْلُكَ أَيْنَ كُنْتَ فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّكَ كُنْتَ عِنْدَ الْكَاهِنِ قَالَ فَبَيْنَمَا الْعُلَامُ عَلَى ذَلِكَ إِذْ مَرَّ بِجَمَاعَةٍ مِنَ النَّاسِ كَثِيرٍ قَدْ حَبَسَتْهُمْ ذَابَةٌ فَقَالَ بَعْضُهُمْ إِنَّ تِلْكَ الدَّابَّةَ كَانَتْ أَسَدًا قَالَ فَأَخَذَ الْعُلَامُ حَجْرًا فَقَالَ اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ مَا يَقُولُ الرَّاهِبُ حَقًّا فَاسْأَلْكَ أَنْ أَقْتُلَهَا قَالَ ثُمَّ رَمَى فَقَتَلَ الدَّابَّةَ فَقَالَ النَّاسُ مَنْ قَتَلَهَا قَالُوا الْعُلَامُ فَفَرَعَ النَّاسُ وَقَالُوا لَقَدْ عَلِمَ هَذَا الْعُلَامُ عِلْمًا لَمْ يَعْلَمَهُ أَحَدٌ قَالَ فَسَمِعَ بِهِ أَعْمَى فَقَالَ لَهُ إِنْ أَنْتَ رَدَدْتَ بَصَرِي فَلَكَ كَذَا وَكَذَا قَالَ لَهُ لَا أُرِيدُ مِنْكَ هَذَا وَلَكِنْ أَرَأَيْتَ إِنْ رَجَعُ إِلَيْكَ بَصْرُكَ أَتُؤْمِنُ بِالَّذِي رَدَّهُ عَلَيْكَ قَالَ نَعَمْ قَالَ فَدَعَا اللَّهَ فَرَدَّ عَلَيْهِ بَصْرَهُ فَأَمَرَ الْأَعْمَى فَبَلَغَ الْمَلِكَ أَمْرَهُمْ فَبَعَثَ إِلَيْهِمْ فَأَتَى بِهِمْ فَقَالَ لِأَقْتُلَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْكُمْ قِتْلَةً لَا أَقْتُلُ بِهَا صَاحِبَهُ فَأَمَرَ بِالرَّاهِبِ وَالرَّجُلِ الَّذِي كَانَ أَعْمَى فَوَضَعَ الْمِنْشَارَ عَلَى مَفْرِقِ أَحَدِهِمَا فَقَتَلَهُ وَقَتَلَ الْآخَرَ بِقِتْلَةٍ أُخْرَى ثُمَّ أَمَرَ بِالْعُلَامِ فَقَالَ انْطَلِقُوا بِهِ إِلَى جَبَلٍ كَذَا وَكَذَا فَالْتَمُوا مِنْ رَأْسِهِ فَاَنْطَلِقُوا بِهِ إِلَى ذَلِكَ الْجَبَلِ فَلَمَّا انْتَهَوْا بِهِ إِلَى ذَلِكَ الْمَكَانِ الَّذِي أَرَادُوا أَنْ يُلْتَمُوا مِنْهُ جَعَلُوا يَنْتَهِفُونَ مِنْ ذَلِكَ الْجَبَلِ وَيَتَرَدُّونَ حَتَّى لَمْ يَبْقَ مِنْهُمْ إِلَّا الْعُلَامُ قَالَ ثُمَّ رَجَعَ فَأَمَرَ بِهِ الْمَلِكُ أَنْ يَنْطَلِقُوا بِهِ إِلَى الْبَحْرِ فَيُلْتَمُوا فِيهِ فَاَنْطَلِقُوا بِهِ إِلَى الْبَحْرِ فَعَرَّقَ اللَّهُ الَّذِينَ كَانُوا مَعَهُ وَأَنْجَاهُ فَقَالَ الْعُلَامُ لِلْمَلِكِ إِنَّكَ لَا تَقْتُلُنِي حَتَّى تَصْلُبَنِي وَتَرْمِينِي وَتَقُولَ إِذَا رَمَيْتَنِي بِسْمِ اللَّهِ رَبِّ هَذَا الْعُلَامِ قَالَ فَأَمَرَ بِهِ فَصَلَبَ ثُمَّ رَمَاهُ فَقَالَ بِسْمِ اللَّهِ رَبِّ هَذَا الْعُلَامِ قَالَ فَوَضَعَ الْعُلَامُ يَدَهُ عَلَى صُدْغِهِ حِينَ رُمِيَ ثُمَّ مَاتَ فَقَالَ أَنَا لَقَدْ عَلِمَ هَذَا الْعُلَامُ عِلْمًا مَا عَلِمَهُ أَحَدٌ فَإِنَّا نُؤْمِنُ بِرَبِّ هَذَا الْعُلَامِ قَالَ فَقِيلَ لِلْمَلِكِ أَجَزَعْتَ أَنْ خَالَفَكَ ثَلَاثَةَ فَهَذَا الْعُلَامُ كُلُّهُمْ قَدْ خَالَفُوكَ قَالَ فَخَدَّ أُخْدُودًا ثُمَّ أَلْقَى فِيهَا الْحُطَبَ وَالنَّارَ ثُمَّ جَمَعَ النَّاسَ فَقَالَ مَنْ رَجَعَ عَنْ دِينِهِ تَرَكْنَاهُ وَمَنْ لَمْ يَرْجِعْ أَلْقَيْنَاهُ فِي هَذِهِ النَّارِ فَجَعَلَ يُلْقِيهِمْ فِي تِلْكَ الْأُخْدُودِ قَالَ يَقُولُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فِيهِ قُتِلَ أَصْحَابُ الْأُخْدُودِ النَّارِ ذَاتِ الْوُؤُودِ حَتَّى بَلَغَ الْعَرَبِزِ الْحَمِيدِ قَالَ فَأَمَّا الْعُلَامُ فَإِنَّهُ دُفِنَ فَيُذَكَّرُ أَنَّهُ أُخْرِجَ فِي زَمَنِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ وَأُصْبِعُهُ عَلَى صُدْغِهِ كَمَا وَضَعَهَا حِينَ قُتِلَ قَالَ أَبُو عَيْسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ

Telah menceritakan kepada kami Mahmud bin Ghailan serta Abdu bin Humaid maknanya satu, mereka berkata; telah menceritakan kepada kami Abdur Razzaq dari Ma'mar dari Tsabit Al Bunani dari Abdur Rahman bin Abu Laila dari Shuhaib, ia berkata; Menjadi tradisi Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam, apabila telah beliau lakukan shalat 'Asar beliau berbisik, dan istilah berbisik menurut sebagian mereka adalah Bergeraknya kedua bibir seolah-olah sedang berbicara. Kemudian beliau ditanya; wahai Rasulullah, engkau apabila melakukan shalat 'Asar berbisik-bisik. Beliau berkata: "Ada seorang nabi yang dibuat terkagum-kagum kepada umatnya, kemudian ia berkata; siapakah yang dapat menandingi mereka? Kemudian Allah memberikan wahyu kepadanya: "Berilah pilihan kepada mereka antara dua hal, yaitu Aku menghukum mereka atau Aku kuasakan musuh mereka atas diri mereka?" kemudian mereka memilih hukuman, maka Allah menguasai kematian atas diri mereka, hingga dalam sehari terdapat tujuh puluh ribu orang yang mati." Shuhaib berkata; dan beliau apabila menceritakan hadits ini maka beliau menceritakan hadits yang lain, beliau bersabda: "Dahulu terdapat seorang raja yang memiliki seorang dukun yang melakukan perdukunan untuknya, kemudian dukun tersebut berkata; carikan untukku seorang anak yang cepat faham, atau ia berkata; yang cerdas. Aku akan mengajarkan ilmuku ini kepadanya, karena aku khawatir mati sehingga ilmu ini terputus dari kalian, dan tidak ada diantara kalian orang yang mengetahuinya." Beliau bersabda: "Kemudian mereka carikan seorang anak muda untuknya sesuai sifat yang telah ia sebutkan, mereka perintahkan si anak muda agar datang dan menuju kepada dukun tersebut. Pergilah si anak muda kepadanya, sementara di tengah perjalanan anak tersebut terdapat seorang rahib di dalam sebuah tempat ibadah." Ma'mar berkata; saya yakin para penghuni tempat-tempat ibadah pada saat itu adalah orang-orang muslim. Beliau bersabda: "Lalu anak tersebut bertanya kepada rahib tersebut, setiap kali anak tersebut melewatinya ia senantiasa bertanya kepadanya, hingga rahib tersebut memberitahukan kepadanya, ia berkata; sesungguhnya aku menyembah Allah." Beliau bersabda: "Anak itu mulai tinggal di tempat rahib tersebut dan seringkali terlambat berjalan kepada dukun. Maka si dukun tersebut mengirimkan utusan kepada keluarga anak tersebut yang inti pesannya; sesungguhnya ia hampir tidak datang kepadaku. Kemudian anak tersebut memberitahukan hal tersebut kepada rahib. Sang rahib berkata kepadanya; apabila dukun mengatakan kepadamu; dimana kamu? Katakana saja; bersama keluargaku, dan apabila keluargamu berkata kepadamu; dimana engkau? Maka beritahukan bahwa engkau bersama dukun tersebut." Beliau bersabda: "Ketika anak tersebut dalam keadaan demikian, tiba-tiba ia melewati sekelompok orang banyak yang telah tertahan oleh seekor binatang. Sebagian mereka mengatakan bahwa binatang tersebut adalah singa." Beliau bersabda: "Kemudian anak tersebut mengambil sebuah batu, dan berkata; ya Allah, apabila yang dikatakan rahib tersebut adalah benar maka aku memohon kepadaMu agar

aku dapat membunuh binatang tersebut." Beliau bersabda: "Kemudian ia melempar dan membunuh binatang tersebut. Lalu orang-orang berkata; siapa yang membunuhnya? Mereka mengatakan; anak tersebut. Maka orang-orang terkejut dan berkata; sungguh anak ini telah mengetahui ilmu yang tidak diketahui seorangpun." Beliau bersabda: "Kemudian seorang buta mendengar hal tersebut, kemudian ia berkata kepada anak tersebut; apabila engkau mampu mengembalikan penglihatanku maka engkau mendapat bonus demikian dan demikian. Anak tersebut berkata; aku tidak menginginkan ini darimu, akan tetapi bagaimana pendapatmu apabila penglihatanmu kembali apakah engkau akan beriman dengan Dzat Yang telah mengembalikannya? Ia berkata; ya." Beliau bersabda: "Kemudian ia berdoa kepada Allah hingga Allah mengembalikan penglihatan orang tersebut kepadanya. Lalu orang buta tersebut beriman, kemudian perkara mereka sampai kepada raja. Lalu ia mengirim utusan kepada mereka dan mereka pun dihadirkan. Raja tersebut berkata; sungguh aku akan membunuh setiap orang diantara kalian dengan pembunuhan yang belum pernah aku lakukan kepada pelakunya." Kemudian ia perintahkan agar mendatangkan rahib dan orang yang buta, kemudian ia letakkan gergaji di tengah kepala salah seorang diantara mereka dan membunuhnya, serta membunuh yang lainnya dengan pembunuhan yang lain. Kemudian ia perintahkan agar mendatangkan anak muda tersebut, kemudian ia berkata; bawalah ia pergi ke gunung ini dan ini, lalu lemparkan dia dari puncaknya. Kemudian mereka pun membawanya pergi menuju gunung tersebut. Tatkala mereka telah sampai ke tempat tersebut untuk melemparkan anak tersebut darinya, mereka jatuh dari gunung tersebut hingga tidak ada yang tertinggal diantara mereka kecuali anak tersebut." Beliau bersabda: "Kemudian anak tersebut kembali, lalu raja memerintahkan agar mereka membawanya pergi ke laut kemudian melemparkannya di dalam laut. Anak tersebut dibawa ke laut, kemudian Allah menenggelamkan orang-orang yang bersamanya dan menyelamatkannya. Kemudian anak tersebut berkata kepada raja; engkau tidak dapat membunuhku hingga engkau menyalibku dan memanahku, apabila engkau memanahku maka ucapkan; dengan nama Allah Tuhan anak ini." Kemudian ia perintahkan agar anak tersebut disalib, maka anak itupun disalib, kemudian ia memanahnya dan mengatakan; "BISMILLAAH ROBBU HAADZAL GHULAAM" dengan nama Allah Tuhan anak ini." Beliau bersabda: "Kemudian anak tersebut meletakkan tangannya di atas kening setelah dipanah, kemudian mati. Lalu orang-orang berkata; sungguh anak ini telah mengetahui ilmu yang tidak diketahui oleh seorangpun, maka kami beriman kepada Tuhan anak ini." Beliau bersabda: "Kemudian dikatakan kepada raja tersebut; apakah engkau tidak bersabar untuk diselisihi oleh tiga orang? Seluruh manusia telah menyelisihimu." Beliau bersabda: "Kemudian dibuatlah parit yang besar, kemudian dilemparkan padanya kayu bakar, serta api, kemudian ia mengumpulkan orang-orang dan berkata; barang siapa yang kembali dari

agamanya maka kami akan membiarkannya, dan barang siapa yang tidak kembali maka kami akan melemparkannya ke dalam api ini. Lalu ia mulai melemparkan mereka ke dalam parit-parit tersebut." Beliau bersabda: "Allah tabaraka wa ta'ala berfirman mendokumentasikan sejarah tersebut: Binasa dan terlaknatlah orang-orang yang membuat parit, yang berapi (dinyalakan dengan) kayu bakar, ketika mereka duduk di sekitarnya, sedang mereka menyaksikan apa yang mereka perbuat terhadap orang-orang yang beriman. Dan mereka tidak menyiksa orang-orang mukmin itu melainkan karena orang-orang mukmin itu beriman kepada Allah Yang Maha Perkasa lagi Maha Terpuji." (QS. Alburuj 4-8). Beliau bersabda: "Adapun anak tersebut telah dikuburkan." Dan disebutkan bahwa ia dikeluarkan (dari pekuburan) pada zaman Umar bin Al Khathab sementara jari-jarinya di atas keeningnya, sebagaimana ia meletakkannya ketika dibunuh.

Mengenai tempat dan raja yang memerintahkan membuat *al-ukhdūd* (parit berisi bara api) untuk menyiksa kaum mukmin masa itu, Ibnu 'Āsyūr menyampaikan pendapat Māqatil yang menyebutkan ada tiga tempat yaitu *Najran*, *Syam*, dan *Persia*. Adapun yang dimaksud raja dari negara Syam adalah *Raja Anthonyus* dari Romawi, lalu yang dari Persia yaitu *Raja Bukhtanashar*, dan dari Najran yaitu *Raja Yūsuf Zū Nuwās*. setelah itu, Ibnu 'Āsyūr memilih pendapat ketiga yang sesuai dengan riwayat Ibn Ishāq dalam "*Sirah Ibn Ishāq*" yang menyatakan bahwa peristiwa itu terjadi di Najrān yang masih bagian dari negara Yaman dan raja yang dimaksud bernama *Raja Yūsuf Zū Nuwās*. Sedangkan pemuda yang menjadi murid penyihir dalam riwayat di atas bernama 'Abdullah bin al-Tsāmīr dan rahib yang membacakan Injil didepan pemuda itu bernama Faimaiyūn atau Maimūn. Rahib ini berasal dari daerah Ghassān Syam kemudian hijrah dan domisili di *Najrān*. Dalam kesehariannya, ia lebih memilih menyendiri menjauhi masyarakat dan bersembunyi dalam pertapaannya (*shauma'ah*). Kemudian muncul pemuda ('Abdullah bin al-Tsāmīr) yang dikenal

memiliki karamah dapat menyembuhkan berbagai penyakit. Saat itu, si pemuda selain menunjukkan keahliannya mengobati penyakit, ia juga mengajak penduduk *Najran* yang masih dalam keadaan kekafiran untuk mengikutinya memeluk agama Nashrani. Dari usahanya tersebut, kemudian banyak dari penduduk Najrān yang berhasil ia jadikan penganut Nashrani. Kejadian itu akhirnya diketahui oleh Raja Zū Nuwās yang merupakan seorang raja Yahudi yang sangat otoriter dalam menjalankan pemerintahannya. Ia memerintahkan mencari rahib untuk menghukumnya dengan hukuman cambuk sampai akhirnya ia meninggal. Raja itu juga menangkap sang pemuda agar menghentikan dakwahnya, tetapi ia menolak dan akhirnya raja memerintahkan pengikutnya untuk membunuhnya. Penduduk *Najran* yang memeluk agama Nashrani juga tidak luput dari penyiksaan raja Zū Nuwās. Mereka dilemparkan kedalam parit berisi api yang menyala-menyala yang disiapkan untuk menyiksa mereka. Demikian kekejaman raja Zū Nuwās dalam memaksakan rakyatnya untuk mengikuti agama Yahudi yang dianutnya.

Selanjutnya contoh penafsiran Ibnu 'Āsyūr terhadap kisah nabi Musa dalam surah al-Baqarah ayat: 61 berikut:

وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نَصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ
 الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا ۗ قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي
 هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ ۚ اهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مِمَّا سَأَلْتُمْ ۗ وَضُرِبَتْ
 عَلَيْهِمُ الذَّلِيلَةُ وَالْمَسْكَانَةُ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ ۗ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا

يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيَّاتِ بِغَيْرِ الْحَقِّ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا

يَعْتَدُونَ ﴿٦١﴾

Dan (ingatlah), ketika kamu berkata: "Hai Musa, kami tidak bisa sabar (tahan) dengan satu macam makanan saja. sebab itu mohonkanlah untuk kami kepada Tuhanmu, agar dia mengeluarkan bagi kami dari apa yang ditumbuhkan bumi, yaitu sayur-mayurnya, ketimunnya, bawang putihnya, kacang adasnya, dan bawang merahnya". Musa berkata: "Maukah kamu mengambil yang rendah sebagai pengganti yang lebih baik ? pergilah kamu ke suatu kota, pasti kamu memperoleh apa yang kamu minta". lalu ditimpahkanlah kepada mereka nista dan kehinaan, serta mereka mendapat kemurkaan dari Allah. hal itu (terjadi) Karena mereka selalu mengingkari ayat-ayat Allah dan membunuh para nabi yang memang tidak dibenarkan. demikian itu (terjadi) Karena mereka selalu berbuat durhaka dan melampaui batas. (QS. al-Baqarah: 61)

Ayat di atas mengisyaratkan kepada sebuah kisah tentang Nabi Musa dan Bani Israil yang disebutkan dalam kitab Taurat dengan panjang lebar. Tetapi dalam al-Qur'an hanya disebutkan hal-hal yang penting darinya sebagai pengajaran buat kaum Muslimin. Ibnu 'Asyūr menjadikan Taurat sebagai sumber rujukan tambahan dalam menggali data-data terkait dengan nama tempat dalam kisah tersebut. Ia menyebutkan setelah lolos dari perbudakan fir'aun, Bani Israil dibawah pimpinan Nabi Musa terus bergerak dari gurun *Sinai* menuju ke gurun *Fāran* pada bulan kedua di tahun kedua keluarnya mereka dari tanah Mesir. Perjalanan mereka mengarah ke *Habrūn*. Disepanjang perjalanan mereka terus mengeluh atas makanan "manna" (makanan manis) yang telah Allah berikan kepada mereka. Mereka mendesak Nabi Musa untuk memintakan kepada Allah makanan lainnya yang biasa mereka makan di negaranya Mesir seperti ikan, buah-buahan, sayur-sayuran, bawang merah, bawang putih, dan lainnya. Karena tidak adanya ketaatan dan rasa syukur di diri mereka menyebabkan Allah murka

dan memberikan hukuman kepada mereka. Setelah Nabi Musa memohon ampunan atas kesalahan mereka, lalu Allah memaafkan mereka dan mengirimkan subsidi makanan berupa “*salwa*” dan menjamin kebutuhan pangan mereka selama sebulan penuh.¹⁸⁰

Kisah dalam al-Qur'an tidak bisa disamakan dengan kisah-kisah lainnya. Semua kejadian yang dinarasikan didalamnya sesuai dengan fakta sejarah dan selamat dari rekayasa dalam menceritakannya. Terkadang di satu ayat, diceritakan sebuah kisah singkat, lalu perinciannya ditemukan di bagian ayat lainnya dengan bentuk (*sighot*) yang berbeda disesuaikan dengan konteks (*al-siyāq*) ayat. Baik kisah yang bernuansa umum maupun khusus, keduanya selalu dijelaskan dengan sistematis sesuai dengan urutan zaman yang berlaku.

Menurut Ibnu 'Āsyūr kisah al-Qur'an (*Qishash al-Qur'an*) merupakan salah satu dari bentuk kemukjizatan al-Qur'an itu sendiri. Kisah-kisah yang disampaikan tersebut sebelumnya tidak pernah diketahui satupun oleh bangsa Arab pra-Islam baik alur ceritanya maupun isinya. Jika memang ada sebagian cerita yang telah sampai pada mereka, itu berasal dari orang-orang Yahudi dan Nashrani yang tinggal di jazirah Arab. Sebagian berasal dari cerita para pedagang yang datang ke jazirah Arab dari segala penjuru. Akan tetapi semua itu sudah diubah sehingga isinya bercampur dengan kebohongan dan kefasikan.¹⁸¹

Selain sebagai mukjizat, Qishash al-Qur'an juga berperan sebagai tasliyah (hiburan) untuk menghibur Nabi disaat beliau butuh motivasi dalam menjalankan perjuangannya, juga mengukuhkan hatinya dan hati kaum muslimin yang

¹⁸⁰ Ibnu 'Āsyūr, al-Taḥrīr wa al-Tanwīr ..., Juz 1, h. 522

¹⁸¹ Ibid., juz 1, h. 65

menyertainya agar tetap sabar dan bersyukur kepada Allah swt. Seperti kisah Nabi as dan orang-orang Yahudi yang telah disebutkan diatas yang tidak bisa bersabar dikala diberi ujian dengan satu jenis makanan, sehingga menyebabkan mendapatkan murka dari Allah akibat ketidak adanya rasa syukur di hati mereka atas nikmat yang telah diberikan.

Dalam contoh berikut, masih menjelaskan tentang kisah Nabi Musa as, yang menurut Ibnu 'Āsyūr memuat banyak hikmah.

فَرَدَدْنَاهُ إِلَىٰ أُمِّهِ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ ۗ وَلِتَعْلَمَ أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ ۗ
وَلٰكِنَّا أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٣﴾

Maka kami kembalikan Musa kepada ibunya, supaya senang hatinya dan tidak berduka cita dan supaya ia mengetahui bahwa janji Allah itu adalah benar, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahuinya. (QS. al-Qashash: 13)

Ibnu 'Āsyūr menyatakan kisah dalam ayat ini, mengandung bebrapa pengajaran kepada kaum mukminin dan peringatan bagi kaum musyrikin, antar lain:¹⁸²

1. Pertama dan yang paling utama adalah menjelaskan bahwa pengetahuan dan kekuasaan Allah meliputi semua yang ada sebagaimana dalam firmanNya:

¹⁸² Ibnu 'Āsyūr, al-Taḥrīr wa al-Tanwīr..., juz 20, h. 86

وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ
 الْوَارِثِينَ ﴿٥٦﴾ وَنُفِخُ فِي الْأُصْوَابِ فَارْعَوْا لِلْغُلَامِ مَا كَانُوا يَكْفُرُونَ ﴿٥٧﴾

“Dan kami hendak memberi karunia kepada orang-orang yang tertindas di bumi (Mesir) itu dan hendak menjadikan mereka pemimpin dan menjadikan mereka orang-orang yang mewarisi (bumi). Dan akan kami teguhkan kedudukan mereka di muka bumi dan akan kami perlihatkan kepada Fir'aun dan Haman beserta tentaranya apa yang selalu mereka khawatirkan dari mereka itu.” (QS. al-Qashash: 5-6)

Fir'aun dan para pengikutnya berusaha mencegah terjadinya malapetaka yang merusak kekuasaan mereka seperti yang telah dikabarkan oleh peramal kerajaan. Akan tetapi ayat ini secara tegas menyatakan bahwa takdir Allah lebih kuat daripada apa yang mereka usahakan, sehingga mereka tetap mengalami apa yang mereka takutkan tersebut sesuai dengan takdir yang telah Allah gariskan terhadap mereka.

2. Menjelaskan kebenaran akan kekuasaan tertinggi hanya milik Allah yang dianugerahkan kepada kaum mukminin. Sedangkan kekuasaan Fir'aun tidak akan bisa menandingi bahkan menolak kekuasaan takdirNya. Demikian Allah memberikan gambaran lemahnya kekuasaan kaum kafir Makkah di hadapan Allah.
3. Menjelaskan kekuasaan Fir'aun serta keburukannya yang menunjukkan bahwa semua itu menjadi sebab kehancurannya dan pertolongan Allah kepada orang-orang lemah yang takut akan

kedholiman Fir'aun dan selalu bersabar atas penganiyaannya terhadap mereka.

4. Menunjukkan hikmah untuk Bani Israel dari firman Allah (QS. al-Baqarah: 216):

وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ^ط

“boleh jadi kamu membenci sesuatu, padahal ia amat baik bagimu.”

sedangkan untuk pihak Fir'aun, sesuai dengan ayat:

وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ^ط

“boleh jadi (pula) kamu menyukai sesuatu, padahal ia amat buruk bagimu.”

5. Kejadian yang menimpa Fir'aun dan pengikutnya menjadi pelajaran bahwa kekuasaan Allah lebih besar daripada musuh-musuhNya, sesuai dengan disampaikan dalam firmanNya:

فَالْتَقَطَهُ^ط ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَمَانَ^ط وَجُنُودَهُمَا كَانُوا خَاطِئِينَ ﴿٨٠﴾ وَقَالَتِ امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قُرَّتُ عَيْنِي لِي وَلَكَ

لَا تَقْتُلُوهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ^ط وَلَدًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿٨١﴾

Maka dipungutlah ia oleh keluarga Fir'aun yang akibatnya dia menjadi musuh dan kesedihan bagi mereka. Sesungguhnya Fir'aun dan Haman beserta tentaranya adalah orang-orang yang bersalah. Dan berkatalah isteri Fir'aun: "(Ia) adalah penyejuk mata hati bagiku dan bagimu. janganlah kamu membunuhnya, Mudah-mudahan ia bermanfaat kepada kita atau kita ambil ia menjadi anak", sedang mereka tiada menyadari. (QS. al-Qashash: 8-9)

6. Tidak diperkenankan dalam hukum, menumbangkan umat keseluruhan karena berpotensi kepada kerusakan di dalamnya sebab

tidak adanya tawazun diantara para pembuat kerusakan. Dan sesungguhnya pengetahuan individual umat dari keseluruhan itu sia-sia maka tidak akan ada potensi kerusakan kecuali dari sisi kebodohan dari setiap individu. Maka menjadikan dua kerusakan yaitu: kebebasan berbuat kejahatan dan keamanan para pendosa.

7. Kisah ini mengajarkan bahwa Allah dalam mendatangkan suatu perkara melalui suatu proses. Meskipun Allah menghendaki kehancuran fir'aun dan pengikutnya dengan serangkaian peristiwa yang berujung pada kehancuran Fir'aun dan kesuksesan Musa. Ini juga menunjukkan bahwa meskipun Allah mampu mengabulkan apa yang diminta oleh hambaNya, tetapi Allah menghendaki mereka untuk berusaha terlebih dahulu dalam menghasilkan apa yang mereka inginkan. Hal ini juga menjadi teguran keras bagi kaum kafir yang meragukan al-Qur'an sebagai disampaikan ayat berikut:

وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِن كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِّن

السَّمَاءِ أَوْ آتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٣٢﴾

Dan (ingatlah), ketika mereka (orang-orang musyrik) berkata: "Ya Allah, jika betul (Al Quran) ini, dialah yang benar dari sisi Engkau, Maka hujanilah kami dengan batu dari langit, atau datangkanlah kepada kami azab yang pedih". (QS. al-Anfāl: 32)

8. Menjadi pelajaran bahwa keberadaan suatu kebaikan dalam diri keburukan akan mampu menghapus atau setidaknya mengurangi pengaruh dari keburukan itu, seperti keberadaan istri Fir'aun yang

sholehah menjadi sebab Fir'aun mengurungkan kejahatannya membunuh Musa yang nyata bagian dari Bani Israel.

9. Menjadi pertanda kepada kaum mukmin bahwa pertolongan Allah kepada mereka disuatu saat pasti akan datang, dan janji Allah akan kehancuran kaum musyrik juga pasti terjadi dan mereka tidak akan bisa lari dari hal itu.

10. Ayat **وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ** menjadi pertanda kepada seseorang akan jatuh kedalam jurang kebodohan jika ia tidak berusaha berfikir akan suatu kebenaran.

Demikianlah Ibnu 'Āsyūr dalam menjelaskan kisah-kisah dalam al-Qur'an dengan berbagai perspektif guna menggali hikmah-hikmah yang terkandung di dalamnya. Dalam kaitannya dengan ayat-ayat al-Qur'an yang memuat kisah-kisah suatu kaum, Ibnu 'Āsyūr terlebih dahulu menyampaikan pendahuluan dengan menjelaskan tema besar kisah dan muatan hikmah yang terkandung di dalamnya dan menghubungkannya dengan dakwah Islamiyah. Setelah itu, baru ia jelaskan alur kisah tersebut dengan menyandarkan riwayat-riwayat yang terkait dengannya dengan didahului analisis kebahasaan terhadap redaksi ayat tersebut. Pada akhir tafsirannya, ia berupaya menghubungkan kisah itu dengan dakwah Nabi saw sehingga dapat diambil hikmah dari kisah itu.

g) Tafsir dengan Riwayat Nasikh Mansukh

Mayoritas ulama tafsir telah sepakat eksistensi teori naskh di sebagian ayat al-Qur'an bahkan muncul ungkapan hal terpenting pertama kali yang harus

dipelajari oleh seorang pengkaji al-Qur'an adalah pengetahuan tentang *al-nasikh wa al-mansukh al-Qur'an*, sebab siapapun yang berbicara tentang Kitabullah tanpa memperhatikan *al-nasikh wa al-mansukh* yang ada di dalamnya maka ia dianggap kurang ilmunya.

Menurut al-khawaiy tidak ada perbedaan antara kaum muslimin di dalam masalah al-naskh. Banyak hukum-hukum syari'at umat terdahulu yang telah di naskh oleh hukum-hukum syari'at Islam. Bahkan dalam diri syariat itu sendiri banyak ditemukan hukum-hukum yang di naskh oleh sebagian dari hukum lainnya.¹⁸³

Ibn al-Jauziy membedakan antara teori al-naskh dengan al-istitsnā' dan al-takhshīsh. Ia menyatakan “teori *al-naskh* dalam sebuah perintah maupun larangan buka *al-khabar al-muḥid, al-istitsnā'* bukan termasuk *al-naskh*, begitu pula *al-takhshīsh*.”¹⁸⁴ Lebih lanjut, al-Suyūṭiy menyampaikan pendapat Ibn al-Ḥashār yang menyatakan penetapan al-naskh harus dikembalikan kepada riwayat yang shahih dari Nabi saw atau pernyataan sahabat bahwa ayat tersebut telah di *naskh* dengan ayat lainnya. Apabila terjadi perbedaan riwayat maka dapat dianalisis dengan pendekatan historis untuk menentukan mana ayat yang lebih dahulu turun dan yang belakangan. Tidak diperkenankan menjadikan pendapat ahli tafsir dan mujtahid sebagai sumber rujukan dalam menentukan ayat naskh. Dijadikan jalur riwayat dari Nabi saw dan sahabat satu-satunya jalan

¹⁸³ Abū al-Qāsim al-Mūsawiy al-Khawaiy, *al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an*, (Kuwait: Dār al-Tauḥīd, 1399 H/ 1979 M), cet. 2, jilid 1, h. 2-3

¹⁸⁴ Jamāl al-Dīn Abū al-Farh 'Abd al-Raḥman al-Jauziy, *al-Mushaffā biakfī Ahl al-Rusūkh min 'Ilm al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, (Beirut: Muassah al-Risālah, 1406 H/ 1986 M), cet. 2, h. 16

menentukan naskh dalam al-Qur'an karena sesungguhnya dalam masalah al-naskh memuat perubahan hukum syari'at dimana hanya Allah melalui sunnah Rasulullah yang berwenang menetapkan perubahan tersebut dan itu hanya bisa ditentukan dengan analisis sejarah bukan sekedar ijtihad pemikiran semata.¹⁸⁵

Dari pendapat Ibn al-Ḥashār di atas dapat disimpulkan empat syarat dalam menentukan *al-nasikh wa al-mansūkh*:

1. Berdasarkan riwayat shahih dari Nabi saw.
2. Apabila terjadi perbedaan riwayat, maka ditentukan mana ayat yang awal turun dan yang belakangan melalui analisis kesejarahan berdasarkan riwayat yang shahih.
3. Berdasarkan hadits ahad dari perawi yang adil
4. Hanya dapat ditentukan lewat jalur riwayat, sehingga tidak diperbolehkan mengambil pendapat mufassir untuk dijadikan pegangan menentukan ayat naskh.

Dalam tafsir *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Ibnu 'Āsyūr berdasarkan firman Allah dalam QS. al-Baqarah: 106 menjelaskan pengertian al-naskh sebagai berikut:

“Al-naskh berarti menghapus sesuatu dengan sesuatu yang lain. Al-Rāghib berpendapat bahwa ia adalah ibarat untuk proses penghapusan sebuah bentuk dan menetapkan bentuk lainnya sebagai ganti dari bentuk yang dihapus. Seperti ucapan: *“nasakhat al-syams al-Zilla”* (matahari telah menghapus bayangan) karena sinarnya yang mampu menghilangkan bayangan. Begitu juga bayangan (*al-Zilla*) dapat menaskh matahari sebab adanya benda yang menghalangi sinar matahari

¹⁸⁵ Al-itqān, juz 2, h. 32; lihat juga Ibn Juzziy, *al-Tashīl fī 'Ulūm al-Tanzīl*, h. 10

tersebut. Dan ucapan: “nasakhtu mā fi al-khaliyah min al-naḥl wa al-‘asal ila khaliyah ukhrā” (aku memindahkan lebah dan madunya dari satu sarang ke sarang lainnya). Terkadang kata naskh hanya di ucapkan dengan makna penghapusan saja bukan dengan makna pengganti/memindahkan seperti ucapan suatu kaum “nasakhat al-raiḥ al-atsar” (angin telah menghapus jejak)”

Mengenai makna ayat 106 dari surah al-Baqarah di atas, Ibnu 'Āsyūr menjelaskan: “makna al-naskh dalam ayat ini adalah menghapus dan menetapkan penggantinya dengan adanya pernyataan *نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا*”¹⁸⁶ Dimaksud dengan penghapusan dan menetapkan penggantinya disini adalah menghapus hukum syari'at terdahulu digantikan dengan hukum syari'at baru yang hadir belakangan baik itu lebih ringan, setara, maupun lebih berat dari hukum sebelumnya. Hal ini berdasarkan atas kemaslahatan umat serta dinamika perkembangan dakwah Islam.

Ibnu 'Āsyūr dalam tafsirnya terhadap ayat:

وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٠٦﴾

Dan apabila kami letakkan suatu ayat di tempat ayat yang lain sebagai penggantinya padahal Allah lebih mengetahui apa yang diturunkan-Nya, mereka berkata: "Sesungguhnya kamu adalah orang yang mengada-adakan saja". bahkan kebanyakan mereka tiada Mengetahui.” (QS. al-Nahl: 101)

Kata “baddalnā” dalam ayat di atas mengandung pengertian *al-ta'wīd* (correction) dengan penggantian. Tetapi pengganti tidak akan membatalkan hukum yang digantikan tetapi menjadikan sesuatu sebagai ganti dari yang digantikan. Terkadang untuk menunjukkan kepada pembaca bahwa

¹⁸⁶ Ibnu 'Āsyūr, al-Taḥrīr wa al-Tanwīr ..., juz 1, h. 657

lafaz yang sepadan dengan yang digantikan menjadi pengganti lafaz yang digantikan dalam beberapa ayat yang berbeda tersebut tujuannya sebagai anjuran, peringatan, motivasi, maupun ancaman. Terkadang juga untuk meringkas atau menjelaskan suatu kalam. Menurut Ibnu 'Āsyūr, lafaz “baddalnā” dalam firman Allah diatas juga menunjukkan perubahan pada objek dan kedudukan hukum yang ditetapkan. Dan menunjukkan perubahan makna yang terkandung dalam suatu ayat karena disebabkan perubahan tujuan dan kedudukan ayat tersebut.¹⁸⁷

Ibnu 'Āsyūr menjelaskan dalam beberapa kasus naskh al-Qur'an berperan sebagai mengganti suatu hukum yang terkandung dalam sebuah ayat, seperti pada QS. al-Isra': 110¹⁸⁸ yang memuat perintah bersikap moderat dalam melakukan membaca al-Qur'an ketika sholat. Ayat yang turun di Makkah ini, kemudian di naskh dengan ayat Makkiyah lainnya yaitu QS. al-Hijr: 94.¹⁸⁹ Ayat Makkiyah yang secara hukum dinaskh dengan ayat Makkiyah, menurut Ibnu 'Āsyūr sangat sedikit dalam al-Qur'an, karena mayoritas naskh hukum terjadi setelah hijrah Nabi yaitu saat pembentukan *al-Jāmi'ah al-Islamiyyah*.

¹⁸⁷ Ibnu 'Āsyūr, juz 14, h. 282

¹⁸⁸ Redaksi ayat sbb:

قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ وَلَا تَجْهَرُوا بِصَلَاتِكُمْ وَلَا تَخَافُوهَا
وَأَبْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا ﴿١١٠﴾

Katakanlah: "Serulah Allah atau Serulah Ar-Rahman. dengan nama yang mana saja kamu seru, dia mempunyai Al asmaaul husna (nama-nama yang terbaik) dan janganlah kamu mengeraskan suaramu dalam shalatmu dan janganlah pula merendhkannya dan carilah jalan tengah di antara kedua itu". (QS. al-Isra': 110)

¹⁸⁹ Redaksi ayat sbb:

فَأَصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ ﴿٩٤﴾

“Maka sampaikanlah olehmu secara terang-terangan segala apa yang diperintahkan (kepadamu) dan berpalinglah dari orang-orang yang musyrik.” (QS. al-Hijr: 94)

h) Tafsir dengan qira'at.

Sebagai contoh penafsiran Ibnu 'Āsyūr terhadap ayat berikut:

وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ ﴿٢٤﴾

Dan dia (Muhammad) bukanlah orang yang bakhil untuk menerangkan yang ghaib. (QS. al-Takwīr: 24)

Terkait qiraat dalam ayat ini, Ibnu 'Āsyūr menjelaskan dalam tafsirnya:

“Penulisan kalimat “بِضَنِينٍ” dalam mushaf di berbagai negara ditulis dengan huruf “*Dād*”. Meskipun bentuk penulisan ini sudah menjadi persetujuan mayoritas para ahli qira'at (*al-qurrā'*) tetapi dalam bacaannya terdapat perbedaan. Hal ini seperti yang disampaikan oleh Abī 'Ubaid yang dinukil dari al-Ṭabariy yang menyatakan bentuk penulisan itu sudah menjadi kesepakatan kaum muslimin dalam mushaf-mushaf mereka, hanya saja dalam pembacaannya terdapat beberapa perbedaan. al-Zamakhsyariy dalam “al-Kasysyaf” menegaskan bahwa dalam mushaf Ubay penulisannya menggunakan huruf *Dād* (ض) tetapi dalam Mushaf Ibn Mas'ud menggunakan *Zā'* (ظ). Sedangkan al-Syāṭibiy lebih memilih membaca dengan “*Dād*” dalam nadhomnya ketika ia menyatakan:” وَالضَّادُ

“ فِي بِيضَيْنِ تَجْمَعُ الْبَشَرَ

Selanjutnya ia menambahkan:

“Para Qurra' telah berbeda dalam hal bacaannya. Nāfi', Ibn 'Āmir, 'Ashim, Ḥamzah, Abū Ja'far, Khalaf dan Rauḥ dari Ya'qūb membacanya dengan *Dād al-Sāqīṭah* (makhroj huruf yang keluar dari pinggir lisan bersentuhan dengan geraham) dan ini merupakan qira'at yang sesuai dengan rasm mushaf al-Imām. Sedangkan al-Yāqūt membacanya dengan bacaan “*Zā' al-Musyālah*” yaitu makhroj yang keluar dari pinggir lidah dan pangkal gigi depan bagian atas. Dan disebutkan dalam al-Kasysyaf bahwa Nabi saw membacanya dengan bacaan kedua-duanya. Maka tidak perlu adanya perselisihan mengenai dua ragam bacaan di atas karena keduanya berdasarkan riwayat yang mutawatir dari Nabi saw.”

Maka tidak ada keraguan bahwa bacaan dengan *Zā' al-Musyālah* juga termasuk bagian dari *al-Qirā'āt al-Mutawatirah*. Dan banyak dari Qurra' yang membaca dengan bacaan ini, seperti Ibn Katsīr, Abū 'Amr, al-Kisāiy, dan Ruwais

dari Ya'qūb. mereka semua mendapatkan riwayat yang mutawatir dari Nabi saw. oleh karena itu, tidak diperkenankan mencela bacaan para Qurra' tersebut meskipun berbeda dengan kebanyakan tulisan (khat) mushaf-mushaf di berbagai negara, karena kemutawatiran al-Qur'an dari sisi bacaan (*Tawātir al-Qira'ah*) lebih utama dari pada mutawatir dari segi tulisan (*Tawātir al-Khat*).¹⁹⁰

Menurut Ibnu 'Āsyūr, rasm Utsmani tidak bertentangan dengan qira'at al-mutawatirah. Ia menegaskan bahwa dalam mushaf Utsmani berperan sebagai penjaga kelestarian dari qira'at mutawatirah dengan jalan menghimpun seluruh qira'at mutawatirah dalam tulisannya (*rasm*). Dan jika ada sedikit perbedaan diantara mushaf-mushaf yang beredar di berbagai negara saat ini itu sudah wajar, dikarenakan mengikuti perbedaan ragam qira'at tersebut.

Selanjutnya mengenai pengaruh perbedaan bacaan "*bidānīn*" dari segi makna pada ayat di atas, maka Ibnu 'Āsyūr menguraikannya sebagai berikut:

Makna "*Dānīn*" (ذنين) dengan "*Dād al-Sāqīṭah*" adalah *al-Bakhīl* (kikir) yaitu orang yang tidak mau memberi apa yang dia miliki. Dicitak dari kata dasar *al-Dānnu* (الذنن) dibaca dengan Dād, jika dihubungkan dengan ayat di atas maka bermakna "*tidaklah teman kalian (Nabi Muhammad saw) adalah seorang yang bakhil (kikir) dengan apa yang diwahyukan kepadanya, dan dia tidak mengabarkan perkara-perkara ghaib karena sekedar mencari keuntungan dengan apa yang dia kabarkan dan meminta ganti rugi atas berita yang dia ceritakan kepada kalian.*"¹⁹¹ Sedangkan makna "*Zānīn*" (ظنين) dengan Zā' al-Musyālah mengandung makna maf'ul dicitak dari masdar "*al-Zānn*" (الظن) bermakna *al-tuhmah* (tuduhan) atau *maznūn* (tertuduh). Yang dimaksud dalam pengertian ini

¹⁹⁰ Ibnu 'Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* ..., juz 30, h. 161

¹⁹¹ *Ibid.*, juz 3, h. 162

bahwa Nabi saw sebagai orang yang tertuduh telah melakukan kedustaan dalam menyampaikan perkara-perkara yang ghaib.¹⁹²

Dari uraian diatas dapat disimpulkan bahwa kedua bacaan tersebut meskipun berbeda tetapi memiliki makna yang bisa dipadukan. kata “*Danīn*” (ضنين) yang merupakan qira’ah mutawatirah yang sesuai dengan Rasm Utsmani memiliki makna *al-Bakhīl* (orang yang sangat kikir), sedang kata “*Zanīn*” (ظنين) yang juga termasuk qira’ah mutawatirah tetapi tidak sesuai dengan Rasm Utsmani memiliki makna *al-kazzāb* (orang yang banyak dustanya). Dari kedua makna tersebut, jelas keduanya bertentangan dengan diri Rasulullah saw, karena tidak mungkin beliau kikir dalam menyampaikan kabar ghaib yang datang langsung dari Allah kepada sahabatnya. Hal ini jelas berbeda dengan perbuatan para dukun dan peramal yang berbohong dan menyatakan bahwa mereka mengetahui kabar-kabar ghaib dari pemberitahuan jin.

i) Tafsir dengan Taurat dan Injil

Banyak kitab tafsir klasik yang tidak selamat dari riwayat lemah ketika mengambil cerita *Israiliyyat* sebagai sumber penafsiran khususnya dalam menjelaskan ayat-ayat yang memuat cerita umat terdahulu juga kisah tentang para nabi dan rasul serta para pengikutnya. Meskipun kisah-kisah tersebut disampaikan dalam al-Qur'an, tetapi sangat ringkas sehingga para mufassir merasa tertarik menggali informasi lebih mengenai lewat jalur para Ahli Kitab. Hal ini dikarenakan dalam kitab mereka semua informasi mengenai tempat, suasana dan lainnya dijelaskan sangat rinci. Diantara kitab tafsir yang banyak

¹⁹² *Ibid.*, juz 3, h. 163

memuat kisah *Israiliyyat* yaitu *Tafsir al-Tabariy*, *Tafsir al-Tsa'labiy*, *Tafsir al-baghawiy*, *Tafsir Ibn Katsir*, dan lainnya.

Sebab masuknya riwayat *Israiliyyat* dalam berbagai karya tafsir klasik karena sikap *tasahul* (longgar) mereka dalam menerima riwayat tafsir yang tidak berkaitan dengan akidah dan syari'at seperti yang dijelaskan oleh Ibn Shalah:

“Tidak diperkenankan bagi ahli hadits dan selainnya bersikap *tasahul* (longgar) terhadap sanad dan riwayat hadits kecuali berkenaan dengan tema-tema dalam hadits-hadits lemah yang memuat selain tema penting seperti tentang sifat-sifat Allah, hukum-hukum syari'at tentang halal haram, dan lainnya. Maka diperbolehkan jika tema-tema seperti nasihat, kisah-kisah, keutamaan amaliyah, dan selainnya yang tidak berhubungan langsung dengan masalah hukum syari'at dan ibadah.”¹⁹³

Sedangkan menurut Ibn Ḥazm menguraikan sikap ulama klasik secara umum mengenai kisah *Israiliyyat* yang mereka ambil dari riwayat ahli kitab sebagai berikut:

“sesuatu yang dibenarkan al-Qur'an dan sunnah Nabi saw dari cerita *Israiliyyat*, maka kami juga membenarkannya. Dan sesuatu yang nash al-Qur'an diturunkan untuk mendustakannya atau nampak jelas kedustaan padanya, maka kami pasti akan mendustakannya. Dan jika tidak ada nash yang jelas membenarkannya atau mendustakannya, atau di dalamnya sama-sama berpotensi adanya kebenaran dan kebohongan, maka kami tidak akan membenarkannya atau mendustakannya, dan kami hanya akan berkata “apa yang telah diperintahkan Rasulullah kepada kami itulah yang akan kami katakan.”¹⁹⁴

Dalam masalah *Israiliyyat* ini, Ibnu 'Āsyūr menempuh jalur yang berbeda dengan mayoritas mufassir sebelumnya. Jika para pendahulunya menjadikan riwayat yang bersumber dari pendapat ahli kitab terkait informasi suatu kisah

¹⁹³ Abū 'Umar 'Utsmān bin 'Abd al-Raḥman bin 'Utsmān bin Mūsa Ibn al-Shalāh, *Muqaddimah Ibn al-Shalāh*, (Kairo: Matba'ah al-Sa'ādah, 1326 H), h. 29

¹⁹⁴ Abū Muhammad 'Ali bin Aḥmad bin Ḥazm al-Zāhiriy, *al-Fashl fi' al-Milal wa al-Ahwā' wa al-Nahl*, (Kairo: Matba'ah al-Adabiyah, 1317 H), juz 1, h. 216

tertentu dalam al-Qur'an, maka Ibnu 'Āsyūr secara tegas tidak menjadikannya sebagai sumber tafsirnya dalam menguraikan ayat-ayat yang bernuansa kisah-kisah para nabi dalam al-Qur'an. Ia lebih berpegang kepada sumber utamanya berupa data-data yang tercantum langsung dalam *Taurat* dan *Injil*. Hal ini sangat menarik, sebab seperti yang kita ketahui sebelumnya, ia selalu berpegang kepada riwayat-riwayat baik dari Nabi, sahabat maupun tabi'in untuk mengulas berbagai permasalahan yang terkandung dalam suatu ayat. Akan tetapi terkait masalah Israiliyyat dan kisah para Nabi, Ibnu 'Āsyūr cenderung lebih memilih data langsung dari *Taurat* dan *Injil*. Lalu bagaimana batasan yang ia gunakan dalam mengambil pendapat dalam *Taurat* dan *Injil*?

Untuk mengetahui pandangannya terkait menjadikan Taurat dan Injil sebagai sumber penafsiran dapat diketahui dari tafsirannya berikut:

وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُؤًا قَالِ

أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴿٦٧﴾

Dan (ingatlah), ketika Musa Berkata kepada kaumnya: "Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyembelih seekor sapi betina." mereka berkata: "Apakah kamu hendak menjadikan kami buah ejekan?" Musa menjawab: "Aku berlindung kepada Allah agar tidak menjadi salah seorang dari orang-orang yang jahil". (QS. al-Baqarah: 67)

Ayat ini, menjelaskan sebagian dari kisah-kisah tentang Bani Israel yang memiliki karakter kurang baik seperti kurangnya penghormatan mereka terhadap nabi-nabinya, juga kerasnya sikap mereka terhadapnya dengan seringnya memaksakan kehendak mereka. Sikap lainnya yang dicela adalah kedurhakaan mereka menentang berbagai perintah karena kurangnya pemahaman dalam

memahami maksud Allah sebagai pemberi perintah sehingga mereka sering melakukan hal diluar perintah tersebut. Menurut pendapat yang ada, permulaan kisah ini dimulai dari firman Allah dalam QS. al-Baqarah: 72 yang penyebutannya setelah ayat ini. Selanjutnya ucapan Musa untuk menyembelih seekor sapi betina dalam ayat ini, muncul akibat perintah Allah agar Bani Israel saling membunuh dirinya sendiri sebagai hukuman atas kedurhakaan mereka seperti yang disebutkan dalam al-Baqarah: 72. Sedangkan ayat ini yang memuat ucapan Musa kepada Bani Israel didahulukan karena percakapan Musa kepada mereka melahirkan sikap remeh mereka dalam menerima perintah Allah. Mereka menganggap perintah penyembelihan itu hanya sebagai guyonan Musa terhadap mereka, maka dijadikan bagian ini lebih dahulu dalam kisah Bani Israel untuk memperlihatkan kedunguan dan kedurhakaan mereka kepada Allah.¹⁹⁵

Setelah menguraikan perihal sistematika ayat, kemudian Ibnu 'Āsyūr melanjutkan dengan melakukan analisis data kesejarahan melalui penelitiannya Taurat yang merupakan sumber referensi utama bagi Ahli Kitab. Dalam tafsirnya, ia menjelaskan data-data yang ia dapatkan dari *Taurat* terkait kisah perintah penyembelihan sapi dalam ayat di atas.

Dalam tafsirnya Ibnu 'Āsyūr menjelaskan bahwa kisah ini dimuat oleh kitab Taurat dalam Kitab *al-Safar* (perjalanan) bagian ke-4 yaitu tentang Perjalanan *Tasyri'* kedua (*Tatsniyah*) dalam fasal *al-Ishḥāḥ* ke 21 yang menyatakan:

“Ketika ditemukan orang terbunuh yang tidak diketahui pembunuhnya di desa terdekat dari pembunuhan itu. Para sesepuh desa itu keluar dan

¹⁹⁵ Ibnu 'Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*., juz 1, h. 563

segera mereka mengeluarkan sapi betina yang belum pernah digunakan membajak, dan belum pernah dikeluh, kemudian mereka membawanya di sebuah wadi yang terus mengalir airnya yang belum pernah di tanami. Mereka memotong leher sapi itu disana ... mereka berkata tangan kami belum pernah mengalirkan darah ini, dan juga mata kami belum pernah melihat pertumpahan darah ini, kemudian mereka menutupi darah tersebut.”¹⁹⁶

Selanjutnya tentang tafsir surah Ali Imrān: 38:

فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا
 زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَمْرِئُ أَنَّى لَكَ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ
 عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴿٣٧﴾

“Maka Tuhannya menerimanya (sebagai nazar) dengan penerimaan yang baik, dan mendidiknya dengan pendidikan yang baik dan Allah menjadikan Zakariya pemeliharanya. setiap Zakariya masuk untuk menemui Maryam di mihrab, ia dapati makanan di sisinya. Zakariya berkata: "Hai Maryam dari mana kamu memperoleh (makanan) ini?" Maryam menjawab: "Makanan itu dari sisi Allah". Sesungguhnya Allah memberi rezeki kepada siapa yang dikehendaki-Nya tanpa hisab.” (QS. Ali Imrān: 37)

Mengenai kisah Nabi Zakariya dan Maryam dalam ayat di atas, Ibnu 'Asyūr menuturkan:

Zakariya' sebenarnya adalah nama seorang dukun Bani Israel. Ia berasal dari Bani Abiyā bin Bākir bin Bunyāmīn yaitu salah satu dari para peramal kaum Yahudi. Setelah memasuki usia tua, ia diangkat sebagai Nabi Allah dengan nama Zakariyā' dan menjadi salah satu dari jajaran nabi-nabi Israel. Zakariyā' menikah dengan wanita keturunan Nabi Harun yang bernama *Yashābāt* yang juga masih kerabatnya Maryam, sebagaimana disebutkan dalam Injil Lukas: “dia adalah saudara perempuan Maryam, shahihnya sesungguhnya dia adalah bibinya Maryam, atau termasuk kerabat ibu Maryam. Dan sewaktu Maryam dilahirkan, ayahnya meninggal dunia dan mengenai pengasuhnya menjadi perselisihan di kalangan pembesar Bani Israel. Dengan penuh ketamaman

¹⁹⁶ *Ibid.*, juz 1, h. 564

mereka berebut menjadi orang tua asuh dari Maryam. Lalu diadakan pengundian dan dimenangkan oleh Zakariyā'.¹⁹⁷

2. Metode Tafsir Ra'yi/ Dirayah Ibnu 'Āsyūr

Dalam bagian ke tiga dari kesepuluh mukaddimah tafsirnya, Ibnu 'Āsyūr menjelaskan dengan rinci pandangannya terhadap penafsiran berbasis nalar (tafsir *bi al-ra'yi*) sebagai salah satu metode tafsir yang ia tempuh dalam kitab *tafsir al-Tahrīr wa al-Tanwīr*.

Dalam muqaddimah tersebut, ia menguraikan dua pertanyaan penting terkait dengan penafsiran al-Qur'an dengan nalar, yaitu bagaimana pandangannya tentang metode tafsir yang hanya mencukupkan ijtihad nalar dalam menggali makna al-Qur'an ? Dan bagaimana pemahaman tentang hadits Nabi saw yang melarang menggunakan nalar dalam proses interpretasi al-Qur'an?

Ibnu 'Āsyūr menyatakan apabila proses interpretasi al-Qur'an hanya disandarkan pada penjelasan makna mufradat al-Qur'an saja, maka dinamika perkembangan tafsir akan beku sebab interpretasi terhadap teks al-Qur'an akan sangat sedikit. Padahal menurutnya banyak hal yang harus terus digali dan dikembangkan dalam al-Qur'an. Ia mengungkapkan banyak ditemukan fakta bahwa sahabat sering membuat catatan di pinggir mushaf sebagai bentuk penafsiran mereka terhadap teks al-Qur'an. Tidak sedikit dari mereka yang menggunakan ijtihad nalarnya untuk menggali makna-makna yang terkandung dalam teks al-Qur'an tersebut.

¹⁹⁷ *Ibid.*, juz 3, h. 236

Selanjutnya mengenai pendapat sahabat dalam penafsiran, Ibnu 'Āsyūr mengambil pendapat al-Ghazāliy dan al-Qurṭubiy yang menyatakan tidak semua tafsiran sahabat bersumber dari Nabi saw. hal ini dikarenakan dua hal:

- a) Nabi saw. tidak pernah menetapkan sebuah penafsiran terhadap suatu ayat kecuali hanya sedikit jumlahnya.
- b) fakta adanya banyak perbedaan dalam penafsiran sahabat yang menunjukkan bahwa hal itu tidak mungkin semua didengar dari Nabi saw.¹⁹⁸

Selanjutnya metode tafsir *dirayah (tafsir bi al-ra'yi)* dalam pandangan Ibnu 'Āsyūr memuat lima prosedur analisis yang dia gunakan dalam tafsirnya, yaitu:

- a) analisis syair (al-Syi'ir)
- b) Analisis kebahasaan (al-lughah), yang meliputi: *al-alfāḍ* dan *al-i'rab*
- c) Analisis balagh
- d) Analisis pendapat fuqaha terhadap ayat ahkām
- e) Analisis filsafat dan sains dalam ayat al-Qur'an.

Untuk lebih jelasnya akan kami uraikan kelima prosedur tersebut beserta contoh penafsirannya sebagai berikut:

a) **Analisis Syair .**

Intensitas penggunaan syi'ir dalam *tafsir al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* cukup banyak. Hal ini menunjukkan kedudukan syi'ir sebagai media bantu penafsiran Ibnu 'Āsyūr menempati posisi yang cukup tinggi dalam tafsirnya. Dalam kajian

¹⁹⁸ Ibnu 'Āsyūr , *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* ..., juz 1, h. 30

sebelumnya kita telah pelajari beberapa nama penyair yang ia jadikan sumber rujukan dalam penafsirannya.

Dalam kalangan ulama tafsir terjadi perbedaan pendapat mengenai penggunaan syi'ir sebagai referensi tafsir. Al-Syuyūṭi menukil pendapat Abū Bakr bin al-Anbāriy yang menyatakan sahabat dan tabi'in sering mencari solusi atas permasalahan gharib al-Qur'an dan musykilah al-Qur'an dengan pertolongan syair. Tetapi sebagian orang yang tidak mengetahui hal itu menolak penggunaan syair sebagai media bantu dalam interpretasi al-Qur'an. Mereka beragumen jika syair diperbolehkan menjadi sumber referensi penafsiran maka sama menjadikan syair sebagai landasan bahasa al-Qur'an sebab permasalahan yang terkait dengan makna teks al-Qur'an dikembalikan kepada syair. Syeikh Abū Bakr bin al-Anbāriy menjawab kritikan mereka dengan menegaskan bahwa apa yang dilakukan para sahabat dan ulama tafsir klasik tidak menjadikan syair sebagai dasar makna al-Qur'an, tetapi mengambil syair sebagai media bantu menjelaskan makna teks al-Qur'an. Sikap sahabat dan ulama tafsir tersebut sebagai bentuk pengamalan dari QS. al-Zukhruf: 3 dan QS. al-Syu'arā': 195. Dalam hal ini Ibn 'Abbās menuturkan:

"الشعر ديوان العرب, فإذا أخفى علينا الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغة العرب رجعنا إلى ديوانها فالتمسنا معرفة ذلك منه"

“Syair merupakan diwan Arab (kumpulan bahasa Arab), ketika kami menemukan ketidakjelasan sebuah huruf dari al-Qur'an yang Allah turunkan dengan bahasa Arab, kami kembalikan maknanya kepada diwan Arab maka kami memperoleh pengetahuan tentang maknanya berdasarkan pertolongan diwan Arab tersebut.”¹⁹⁹

¹⁹⁹ Al-Syuyūṭi, *al-Itqān...*, juz 1, h. 157

Ibnu 'Āsyūr dalam al-Taḥrīr wa al-Tanwīr menjadikan syair bagian dari media bantu dalam upaya interpretasinya terhadap teks al-Qur'an khususnya bagian gharib al-Qur'an. Diantara syair-syair yang dijadikan referensi Ibnu 'Āsyūr yaitu syair al-Ḥārīts bin Ḥaljah, al-Nabighah, Ghawiy bin Z̄ālam atau 'Abbās bin Mirdās. seperti contoh ketika Ibnu 'Āsyūr menafsirkan makna “*Rabbi*” dalam QS. al-Fatihah: 2:


 الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

Segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam. (QS. al-Fatihah: 2)
Ibnu 'Āsyūr menjelaskan dalam tafsirnya:

b) Analisis kebahasaan (*linguistik*)

Dalam mukaddimah tafsirnya, Ibnu 'Āsyūr tidak membahas secara khusus masalah kebahasaan. Akan tetapi dalam setiap bagian mukaddimahnya, ia selalu menyinggung urgensi dari analisis kebahasaan dalam proses penafsiran al-Qur'an. Dalam mukaddimah keduanya, secara khusus ia mengungkapkan urgensi kajian bahasa Arab beserta kaidah-kaidahnya dalam upaya interpretasi al-Qur'an, sebagaimana untkapannya:

Sesungguhnya Al-Qur'an adalah kalam yang berbahasa arab, maka kaidah-kaidah bahasa Arab merupakan media untuk memahami maknanya. Dan tanpa media tersebut maka bagi seseorang yang bukan dari bangsa Arab akan berpotensi jatuh ke jurang kesalahan dan buruknya pemahaman terhadapnya. sedangkan yang kami maksud dengan kaidah-kaidah Arab yaitu yang terhimpun dalam ilmu-ilmu bahasa Arab yaitu matan al-lughah, al-tashrīf, al-nahwu, al-ma'āni, al-bayān, diluar itu orang Arab mengikuti uslub atau dialek mereka dalam khutbah dan syair-syair mereka serta struktur bahasa mereka yang fasih.²⁰⁰

²⁰⁰ Ibnu 'Āsyūr , al-Taḥrīr wa al-Tanwīr ..., juz 1, h. 18

Terkait masalah kebahasaan, Ibnu 'Āsyūr membagi pembahasannya menjadi dua topik kajian besar, yaitu tentang *al-alfāz* dan *al-i'rab*, yang akan kami jelaskan sebagai berikut:

1) Al-alfadz.

Kajian utama dalam bagian ini adalah analisis ia tentang makna mufrodad dari tiap lafaz yang ada dalam suatu ayat yang akan ia tafsirkan.

Seperti tafsir Ibnu 'Āsyūr terhadap QS. al-Baqarah: 2:

ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾

“Kitab (Al Quran) Ini tidak ada keraguan padanya; petunjuk bagi mereka yang bertaqwa.” (QS. al-Baqarah: 2)

Sebelum Ibnu 'Āsyūr menjelaskan secara komprehensif makna dari ayat di atas, terlebih dahulu ia melakukan analisis mufrodad kata-kata dari ayat tersebut, meliputi kata “*al-raib*”, “*al-huda*”, dan “*al-muttaqūn*.”

Pertama, mengenai kata “*al-raib*” Ibnu 'Āsyūr menjelaskan:

لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ menduduki posisi “*hal*” dari lafaz al-Kitab (الْكِتَابُ) juga menduduki posisi sebagai “*khobar*” pertama atau kedua dari kalimat didepannya. Kata “*al-raib*” (الرَّيْبُ) berarti keraguan (al-Syak), sedang asal makna dari *al-raib* adalah kegelisahan (*al-qalaq*), kebingungan dalam hati (*iqtirāb al-nafs*), akibat dari sikap keraguan ini (*al-raib*) akan menyebabkan musibah dan al-Qur'an menyebutnya “*raib al-manūn*”, sebagaimana firman Allah:

نَتَرِّصُّ بِهِ رَيْبَ الْمُنُونِ ﴿٣٠﴾

"Dia adalah seorang penyair yang kami tunggu-tunggu Kecelakaan menimpanya". (QS. al-Tūr: 30)

Sewaktu sifat ragu (al-Syak) itu muncul, ia akan menimbulkan perasaan was-was dan kegelisahan dalam hati yang biasanya akan mengarah kepada sikap skiptis pada diri seseorang terhadap segala sesuatu. Seperti ungkapan “رَأْبُهُ الشَّيْءِ إِذَا شَكَّكَهُ” yang menunjukkan suatu pengertian

“sebuah perkara telah menjadikan ragu seseorang ketika perkara itu benar-benar telah menimbulkan keraguan pada dirinya.” Dari ungkapan ini maka diketahui bahwa kata “*rāba*” termasuk fi’il muta’adi karena ia dapat menjadikan objek (maf’ul) pada dhomir ghoib. sedangkan kata lainnya yang serupa yaitu *أَرَابَهُ* yang bermakna “mendekatkan seseorang kedalam keraguan” kata ini lebih lemah tingkatan maknanya daripada kata pertama. Sebagaimana dalam hadits *دَعْ مَا يُرِيْبُكَ إِلَىٰ مَا لَا يُرِيْبُكَ* yang berarti, tinggalkan perbuatan yang mendekatkan dirimu ke arah keraguan (dalam keharaman) kepada perbuatan lainnya yang tidak memasukkan dirimu kedalam keraguan (dalam kemubahan).²⁰¹

Dari uraian penafsiran Ibnu 'Āsyūr diatas, hendak menjelaskan mengenai makna dasar (basic meaning) dari kata “*al-raib*” yaitu *al-syak* (keraguan). berangkat dari analisis makna dasar ini kemudian ia menjelaskan bagaimana gerak hati seseorang ketika keraguan menghinggapinya hingga kegelisahan membuatnya bersikap skiptis. Diakhir analisisnya, ia membedakan makna yang tersimpan dalam kata *rāba* dan *arāba* (dengan tambahan hamzah). Kata kedua lebih ringan dari kata pertama karena ia hanya bermakna mendekatkan seseorang ke arah keraguan, sedangkan kata pertama (*rāba*) bermakna telah menjadikan keraguan di hati seseorang.

Kedua, setelah selesai dalam analisis kata “*al-raib*”, selanjutnya ia menganalisis kata “*al-hudā*” yang masih dalam rangkaian ayat di atas (QS. al-Baqarah: 2).

Mengenai kata “*hudā*” ia menjelaskan:

lafaz “*al-Huda*” (*الْهُدَى*) merupa isim masdarnya “*al-Hadyi*” (*الْهُدَى*) yang berarti jalan, suri teladan. Tidak ada kata yang sepadan dengan kata ini dalam bahasa Arab kecuali kata *surrā* (*سُرَى*), *tuqā* (*تُقَى*), *bukā* (*بُكَى*), dan *lughā* (*لُغَى*) masdar *lagha* (*لُغَى*). Sedangkan tashrif kata kerja darinya

²⁰¹ Ibnu 'Āsyūr, al-Tahrīr wa al-Tanwīr, juz 1, h. 222

adalah hadā (هَدَى) hadyā (هَدِيًّا) termasuk fiil muta'adi yang membutuhkan maf'ul kedua dengan perantara huruf ilā (إِلَى). Kata al-hudā mengandung makna *al-dilālah* (petunjuk) yaitu suatu keadaan untuk mengantarkan sesuatu kepada tujuan. Hal ini makna tekstual dari keduanya, sedangkan pada dasarnya tidak ada sinonim diantara keduanya. Maka kata “*huda*” bukanlah sinonim dari kata “*dalla*”, karena kata “*huda*” mengandung makna petunjuk (*al-dilālah*) yang menyeluruh, dan inilah makna yang sesuai dengan istilah yang dipakai “urf dan syar’i. Kata *al-huda* secara syar’i bermakna *al-irsyād ilā mā fīh shalāh* (petunjuk kepada suatu kebaikan). Implikasi dari kata “*al-huda*” adalah timbulnya *al-ihtidā*’ (bimbingan) seperti ucapan “*al-muttaqūn yahtadūna bi hadyihī wa al-mu’anidūn lā yahtadūna li annahum lā yatadabbirūn*”²⁰²

Setelah itu, Ibn ‘Āsyūr melanjutkan penjelasannya terkait makna “*al-muttaqūn*” jamak dari kata “*al-muttaqā*”. Secara tekstual makna kata ini dinisbahkan kepada sifat seseorang yang memiliki ketaqwaan. Sifat inilah yang selalu dicari oleh orang-orang ahli wira’i (*al-waqāyah*) yaitu orang yang selalu menjaga dirinya dari segala kemakruhan. Dengan demikian yang dimaksud dengan “*al-muttaqā*” adalah suatu sifat dari seseorang dalam menjaga dirinya agar selamat dari bahayanya kemakruhan pada sesuatu hal. Yang dimaksud dalam ayat ini adalah “sifat orang-orang yang bertakwa kepada Allah. Mereka selalu takut terhadap murka Allah serta berpegang teguh dalam mencari ridahnya sekaligus berharap diterima segala usahanya oleh Allah. Dan jika dibacakan al-Qur'an dihadapan mereka, maka mereka kan mendengarkannya dengan seksama dan berusaha merenungi makna yang tersimpan didalamnya sehingga mereka mendapat petunjuk darinya.”²⁰³

²⁰² Ibnu ‘Āsyūr, juz 1, h. 223

²⁰³ Ibn ‘Āsyūr, al-Tahrīr wa al-Tanwīr ..., juz 1, h. 225

Sedangkan kata “*al-taqā*” menurut syari’at berarti menjalani perintah dan menjauhi larangan Allah berupa dosa-dosa besar serta tidak adanya ketergantungan dalam melakukan dosa kecil baik lahir maupun batin. Kata ini juga memiliki pengertian kehati-hatian seseorang dalam beribadah kepada Allah dan tidak meremehkan kewajiban yang ada didalamnya karena takut kepada murka Allah dan akibatnya. Sedangkan dosa besar seluruhnya mengarahkan pelakunya kedalam siksa yang pedih dari Allah.²⁰⁴

Setelah menjelaskan makna mufrodat dari lafaz *al-huda* dan *al-muttaqīn* kemudian Ibn 'Āsyūr menguraikan makna keseluruhan makna keduanya kata tersebut. Menurutnya yang dimaksud dari makna *al-huda* dan *al-muttaqīn* dalam ayat di atas adalah makna secara tekstual (*Iughawī*). Ia menyatakan bahwa al-Qur'an sesungguhnya mengarahkan pembacanya untuk mencapai kebaikan, dan orang-orang yang selalu berpegang teguh kepada petunjuknya itulah yang disebut orang-orang yang bertakwa. Mereka senantiasa menjauhi segala dosa besar dan mensucikan dirinya dari pengaruh kedholiman karena takut akibat yang muncul darinya. Mereka selalu menjadikan hati mereka terbenam rasa kuatir akan adzab Allah kepada diri mereka. Sedangkan makna dari *al-muttaqīn* adalah golongan orang-orang yang beriman kepada Allah dan Nabi Muhammad saw serta selalu membaca al-Qur'an dan bertekad untuk dapat mengamalkan isinya.

Dari uraian di atas kemudian penulis menyimpulkan bahwa metode Ibn 'Āsyūr terkait dengan analisis kebahasaan memiliki “metode terpadu” dimana analisisnya berangkat dari teks menuju konteks. *Pertama*, ia memulai dengan

²⁰⁴ Ibn 'Āsyūr , al-Tahrīr wa al-Tanwīr ..., juz 1, h. 226

menentukan kata-kata yang dianggap penting sebagai kunci memahami ayat secara keseluruhan. *Kedua*, setelah menetapkan kata-kata, kemudian ia mengadakan analisis perkata tersebut dengan berpedoman pada kaidah-kaidah kebahasaan dan terkadang menggunakan syair dan riwayat sahabat –seperti yang sudah kami bahas pada poin sebelumnya- sebagai media bantu dalam memahami makna dasar (basic meaning) dari kata yang ia teliti. *Ketiga*, memadukan makna tekstual yang merupakan makna dasar teks dengan makna konteks (siyaq al-Qur'an) yang dalam hal ini mengacu pada makna yang disesuaikan dengan petunjuk al-Qur'an.

Bentuk-bentuk lafaz yang menjadi kajian Ibn 'Āsyūr dalam tafsirnya antara lain:

a) *Al-mashdar* (asal kata)

Sebagai contoh penafsiran Ibn 'Āsyūr terkait lafaz “*balāgh*” dalam ayat berikut:

هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنذِرُوا بِهِ وَيَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَلِيَذَّكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ

(Al Quran) Ini adalah penjelasan yang Sempurna bagi manusia, dan supaya mereka diberi peringatan dengan-Nya, dan supaya mereka mengetahui bahwasanya dia adalah Tuhan yang Maha Esa dan agar orang-orang yang berakal mengambil pelajaran. (QS. Ibrāhīm: 52)

Menurutnya Lafaz “*Al-Balāgh*” merupakan isim mashdar “*al-tablīgh*” maksudnya ini adalah ruang lingkup al-Qur'an dalam surah ini sebagai penjelasan kepada seluruh manusia.²⁰⁵

Juga penjelasannya terkait makna “*al-amal*” dalam firman Allah:

²⁰⁵ Ibn 'Āsyūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*., juz 13, h. 254

ذُرَّهُمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا وَيُلْهِمُ الْأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ ﴿٣﴾

“Biarkanlah mereka (di dunia ini) makan dan bersenang-senang dan dilalaikan oleh angan-angan (kosong), Maka kelak mereka akan mengetahui (akibat perbuatan mereka).” (QS. Al-Hijr: 3)

Ibn 'Āsyūr menjelaskan lafaz *al-amal* adalah mashdar yang berarti asumsi akan berhasilnya suatu perkara yang ingin diraihinya beserta adanya upaya meraihnya. Ia merupakan sikap tengah antara pengharapan dan ambisi. Ibn 'Āsyūr tidak menyebutkan bahwa mashdar merupakan isim musytaq (isim yang terbentuk) yang hanya menunjukkan satu bentuk peristiwa (*al-ḥadats*), berbeda dengan dengan fi'il (kata kerja) yang selain menunjukkan suatu peristiwa (*al-ḥadats*) juga beserta waktu (*al-zaman*) yang mengiringinya. Dalam hal ini Ibn 'Āsyūr lebih cenderung menganut Mazhab Bashrah yang menegaskan bahwa mashdar sebagai bentuk dasarnya (*al-ashl*), berbeda dengan Madzhab Kufah menyatakan bahwa fi'il adalah bentuk dasar dari lafaz turunannya (*al-musytaqāt*) karena mashdar menempati posisi setelah fi'il dalam tashrif.²⁰⁶

b) *Al-Isytiqāq* (asal usul kata)

Dalam menganalisis makna mufrodat suatu lafaz dalam ayat al-Qur'an. Ibn 'Āsyūr menggunakan analisis *Isytiqāqiy* (pelacakan asal kata). Pengertian *al-Isytiqāq* sendiri menurut al-Syuyuti:

“*al-Isytiqāq* adalah pembentukan kata dari kata lainnya beserta makna yang terbentuk darinya, juga bentuk asal kata dan bentuk susunan katanya, untuk menunjukkan makna kedua dari makna asal dengan menambahkan tambahan yang bermanfaat dengan tujuan menunjukkan bentuk lain yang berbeda baik dari segi huruf maupun bentuknya, seperti kata “*dārib*” yang terbentuk dari kata “*daraba*”²⁰⁷

²⁰⁶ Ibnu 'Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*., juz 14, h. 14

²⁰⁷ Al-Syuyuti, *al-Muzhar fī 'Ulūm al-Lughah*, juz 1, h. 346

Dengan metode *isytiqāq* seperti yang dijelaskan di atas, Ibn 'Āsyūr menjadikannya media penafsirannya terutama dalam menjelaskan makna mufrodat. Adapun analisisnya mencakup beberapa bentuk kalimat antara lain:

i. **Isim Fa'il**²⁰⁸

Sebagai contoh dapat dilihat dari penafsirannya pada surah al-An'am ayat 45 berikut:

فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا^{٤٥} وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

Maka orang-orang yang zalim itu dimusnahkan sampai ke akar-akarnya. segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam. (QS. Al-An'am: 45)

Menurut Ibn 'Āsyūr kata *al-dābir* merupakan isim fa'il dari kata "*dabarahu min bāb kutab izā masyā min warāihi*" (dia membelakanginya mulai dari pintu, ketika ia berjalan dari arah belakangnya), mashdar kata tersebut adalah "*al-dubūr*" sedang kata "*dābir al-nās akharahum*" juga terbentuk dari kata dasar "*al-dubur*" yang memiliki arti "*al-warā'a*" (sisi belakang), seperti firman Allah berikut:

فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِّنَ اللَّيْلِ وَاتَّبِعْ أَدْبَارَهُمْ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ وَامْضُؤْ
حَيْثُ تُؤْمَرُونَ^{٦٥}

Maka pergilah kamu di akhir malam dengan membawa keluargamu, dan ikutlah mereka dari belakang dan janganlah seorangpun di antara kamu menoleh kebelakang dan teruskanlah perjalanan ke tempat yang di perintahkan kepadamu". (QS. Al-Hijr: 65)

²⁰⁸ Isim fa'il adalah sifat yang diambil dari fi'il ma'lum yang menunjukkan makna timbulnya sifat darinya atau menduduki posisi kejadian yang tidak tetap seperti kata kātib (penulis), mujtahid (orang yang berusaha dengan sungguh-sungguh).

Selanjutnya Ibn 'Āsyūr menjelaskan lafaz “*faqat 'u al-dābir*” merupakan kinayah dari kata “*zahāba al-jamī*” (keseluruhan) karena yang menjadi akar sesuatu merupakan permulaan dari segala yang mengikutinya, dan sesuatu dari akar sampai pada bagian paling akhir yang dinamakan *al-dābir*.

وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرَ أَنَّ دَابِرَ هَتُولَاءِ مَقْطُوعٌ مُّصْبِحِينَ ﴿٦٦﴾

Dan Telah kami wahyukan kepadanya (Luth) perkara itu, yaitu bahwa mereka akan ditumpas habis di waktu subuh. (QS. Al-Hijr: 66)

Dari pernyataan Ibn 'Āsyūr dengan ungkapannya: “Yang dimaksud “*dābir al-nās*” adalah penghulu dari manusia, dan kata *al-dābir* tersebut dicetak dari kata “*al-dubur*”, menunjukkan bahwa kata “*dābir*” merupakan kata yang dicetak dari mashdar “*al-dubur*” meskipun demikian Ibn 'Āsyūr tidak menganggap bahwa mashdar adalah asal kata.

Contoh lainnya ketika Ibn 'Āsyūr menafsirkan surah al-Mulk ayat 22 sebagai berikut::

أَفَمَنْ يَمْشِي مُكَبِّاً عَلَىٰ وَجْهِهِ ۖ أَهْدَىٰ أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٢٢﴾

“Maka apakah orang yang berjalan terjungkal di atas mukanya itu lebih banyak mendapatkan petunjuk ataukah orang yang berjalan tegap di atas jalan yang lurus?” (QS. Al-Mulk: 22)

Menurutnya kata “*al-Mukibbu*” merupakan isim fa'il dari kata kerja “*akabba*” kemudian menjadi “*kabba*” (jatuh tertelungkup). Hamzah pada kata “*akabba*” aslinya berfungsi sebagai akibat pada sesuatu (*al-mashīr*), seperti hamzah pada kata *aqsyā'a al-sahāb* (mendung itu menjadi tercerai berai) ketika ia masuk ke dalam keadaan tercerai berai (*al-Qasy'u*), seperti ucapan “*anfada al-qaum izā halakat mawāsiyuhum*” (kelompok itu telah terpisah-pisah ketika

hewan-hewan ternak mereka mati semua), dan “*armalū izā faniya zāduhum*” (mereka bergegas pergi saat persediaan makanan mereka telah habis).²⁰⁹

Sedangkan kata “*al-sawiyu*” bermakna menepati sikap benar-benar tegak lurus.

Kata ini mengikuti wazan “fa’īl” (فَاعِلٌ) yang maknanya diberlakukan seperti wazan “fāil” (فَاعِلٌ) seperti firman Allah:

يَتَأْتِبِ إِيَّيْ قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبَعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا ﴿٤٣﴾

Wahai bapakku, Sesungguhnya Telah datang kepadaku sebahagian ilmu pengetahuan yang tidak datang kepadamu, Maka ikutilah aku, niscaya Aku akan menunjukkan kepadamu jalan yang lurus. (QS. Maryam: 43)

Kemudian ia menjelaskan huruf “*am*” (atau) pada ayat أَمَّنُ يَمْشِي سَوِيًّا

merupakan huruf ‘*athaf*, sebagai padanan dari *hamzah istifham*. Sedangkan huruf

“*man*” yang pertama pada ayat أَمَّنُ يَمْشِي مُكِبًّا dan “*man*” kedua pada أَمَّنُ يَمْشِي سَوِيًّا

keduanya merupakan isim maushul yang menunjukkan perbedaan sifat antara golongan mukmin dengan golongan musyrik. Pendapat lain menyatakan bagian pertama menunjukkan kebodohan dari Abu Jahl sedangkan yang kedua menggambarkan kedudukan Nabi saw dan para sahabatnya.²¹⁰

Dalam uraian diatas, Ibn ‘Āsyūr mengadakan analisis kebahasaan sebelum menarik makna kedua lafaz. Ia menjelaskan pada bagian pertama, masuknya hamzah dalam fi’il dan fungsinya dalam pembentukan makna lalu ia mendatangkan contoh dari kalam arab lainnya yang serupa. Sedangkan pada bagian kedua yaitu kata *al-sawiyu* yang berarti tegak lurus dengan menambahkan ayat al-Qur’an lainnya sebagai penguat. Kemudian ia menjelaskan maksud huruf “*am*” dan “*man*” dalam ayat di atas. Setelah selesai dalam analisi mufrod

²⁰⁹ Ibnu ‘Āsyūr, al-Taḥrīr wa al-Tanwīr..., juz 29, h. 46

²¹⁰ Ibid., juz 29, h. 47

kemudian ia melanjutkan dengan menjelaskan makna yang terkandung dalam ayat.

ii. Isim Maf'ul

Selain analisis *mashdar* dan *isim fa'il*, Ibn 'Āsyūr menjadikan *Isim Maf'ul* sebagai wasilah dalam memahami teks al-Qur'an. Termasuk juga *mashdar* yang mengikuti wazan *isim maf'ul* juga lafaz yang memiliki makna *maf'ul*. Dengan menganalisis lafaz tersebut, Ibn 'Āsyūr hendak mengungkapkan maksud dari teks. Sebagai contoh penafsirannya pada ayat berikut:

قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا وَقَدْ بَلَغْتُ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيًّا ﴿٨﴾

“Zakaria berkata: "Ya Tuhanku, bagaimana akan ada anak bagiku, padahal isteriku adalah seorang yang mandul dan Aku (sendiri) Sesungguhnya sudah mencapai umur yang sangat tua". (QS. Maryam: 8)

Ibn 'Āsyūr menjelaskan bahwa lafaz عِتِيًّا menduduki posisi maf'ul dari lafaz بَلَغْتُ lafaz ini berasal dari kata الْعُتِيُّ dengan membaca dhammah pada 'ain fi'il. Asal lafaz ini adalah عَتُوٌّ yang merupakan mashdar dari fi'il madhi عَتَا yang mengikuti wazan فُعُولٍ. Karena berkumpulnya dua huruf “wawu” dalam satu kalimat dianggap sesuatu yang berat dalam pengucapan (*al-tsaqilah*) maka dhammah pada *ain fi'il* diganti dengan “kasrah” kemudian huruf “wawu” yang pertama diganti huruf “ya”. Selanjutnya Ibn 'Āsyūr menjelaskan makna عِتِيًّا adalah الْيَبْسُ (*layu atau kering*) yang kemudian dimaknai laki-laki tua renta. Ia juga menegaskan mengetahui asal kata ini sangat penting agar bisa membedakan asla kata عِتِيًّا dari lafaz عَتِيٌّ yang bermakna laki-laki yang sudah tua yang sudah

sangat rapuh, bukan dari lafaz **الْعُتُو** yang berarti laki-laki tua yang penuh kesombongan.²¹¹

iii. Sighot Mubalaghah

Ini merupakan isim musytaqāt yang dijadikan Ibn 'Āsyūr sebagai bahan kajian kebahasaannya dari sisi lafaz dengan menjelaskan maknanya serta perubahan bentuk dan perubahan maknanya juga maksudnya.



وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ



يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ

Dan kepunyaan-Nyalah segala yang di langit dan di bumi. dan malaikat-malaikat yang di sisi-Nya, mereka tiada mempunyai rasa angkuh untuk menyembah-Nya dan tiada (pula) merasa letih. Mereka selalu bertasbih malam dan siang tiada henti-hentinya. (QS. Al-Anbiyā': 19-20)

Kata **يَسْتَحْسِرُونَ** berasal dari mashdar **الِاسْتِحْسَارِ** yang bermakna letih.

Penambahan sin dan ta' pada lafaz ini memiliki fungsi *mubalaghah* di dalam sifat sehingga makna lafaz tersebut yaitu malaikat tidak pernah sama sekali merasa letih dalam menjalani tugas mereka yang sangat berat. Maka lafaz **الِاسْتِحْسَارِ** disini dikaitkan dengan tugas para malaikat yang sangat berat tetapi semua itu tidak menjadikan mereka letih menjalankannya.²¹²

مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ
كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ ۗ أَنْظَرَ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ أَنْظَرَ أَنِّي



يُؤْفِكُونَ

²¹¹ Ibn 'Āsyūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*..., juz 16, h. 71

²¹² Ibn 'Āsyūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr* ..., jus 17, h. 36

Al masih putera Maryam itu hanyalah seorang Rasul yang Sesungguhnya Telah berlalu sebelumnya beberapa rasul, dan ibunya seorang yang sangat benar, kedua-duanya biasa memakan makanan. perhatikan bagaimana kami menjelaskan kepada mereka (ahli Kitab) tanda-tanda kekuasaan (Kami), Kemudian perhatikanlah bagaimana mereka berpaling (dari memperhatikan ayat-ayat kami itu). (QS. Al-Maidah: 75)

Lafaz **الصِّدِّيقَةُ** merupakan sighthat mubalaghah. Asal dari lafaz ini merupakan fi'il tsulasi mujarrod kemudian mendapat tambahan berupa tasydid. Maka maknanya mubalaghah pada sifat kejujurannya dalam menjalankan janjinya kepada Tuhannya. Ia merupakan sifat yang memegang teguh kepercayaan serta kejujuran saat berjanji dengan manusia lainnya. Seperti ketika mensifati Nabi Ismail pada surah Maryam ayat 54 dan Yusuf pada surah Tahrir ayat 12 juga seperti pensifatan kepada Abu Bakar dengan julukan al-Shiddiq.²¹³

Dalam uraian diatas, Ibn 'Āsyūr menjelaskan asal kata yang menjadi salah satu sighthat *mubalaghah* dan menyertakan contoh lainnya dalam kalam arab beserta penguat dari ayat al-Qur'an lainnya.

iv. Tashrif

Dalam menjelaskan makna mufrodat lafaz dalam al-Qur'an, Ibn 'Āsyūr selain menganalisis dari sisi-sisi yang sudah disebutkan sebelumnya, ia juga menganalisis dari sisi *tashrif* lafaz. Ia juga menyebutkan pendapat-pendapat ulama nahwu dari kalangan *bashrah*, *kuffah*, dan *Andalusia*.

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِن تُبَدَ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ وَإِن تَسْأَلُوا
عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْءَانُ تُبَدَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا ۗ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ ﴿١١﴾

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu menanyakan (kepada Nabimu) hal-hal yang jika diterangkan kepadamu akan menyusahkan

²¹³ Ibn 'Āsyūr , *al-Tahrīr wa al-Tanwīr* ..., juz 6, h. 286

kamu dan jika kamu menanyakan di waktu Al Quran itu diturunkan, niscaya akan diterangkan kepadamu, Allah memaafkan (kamu) tentang hal-hal itu. Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyantun. (QS.. al-Māidah: 101)

Menurut penafsiran Ibn 'Āsyūr mengenai lafaz أَشْيَاءٌ bahwa lafaz ini memiliki makna *taksir* (memperbanyak) pada lafaz شَيْءٍ yang berarti sesuatu yang wujud baik berupa dzat maupun sifat yang menunjukkan dzat tersebut. Banyak orang yang tidak mengerti lalu menyatakan bahwa lafaz أَشْيَاءٌ merupakan bentuk jamak dari lafaz شَيْءٍ yang berwazan فَعْلٌ. Dan mereka mentashrif lafaz فَعْلٌ ketika mu'tal ain fi'ilnya jika di jadikan jamak maka akan mengikuti wazan أَفْعَالٌ seperti lafaz بَيْتٍ وَشَيْخٍ. sehingga mereka menyatakan lafaz أَشْيَاءٌ adalah jamak dengan tambahan berupa hamzah di awal lafaz yang berfungsi sebagai makna jamak. Hal ini salah, karena lafaz أَشْيَاءٌ yang ada dalam al-Qur'an merupakan lafaz yang tidak dapat menerima *tashrif*. Dan hal ini telah banyak dibahas oleh sejumlah ulama ahli bahasa. Sebagai contoh pendapat al-Kisāiy yang menyatakan lafaz أَشْيَاءٌ merupakan lafaz yang menganut wazan فَعْلَاءٌ yang tidak menerima tashrif. Ia merupakan lafaz yang bermakna jamak *ghairu munsharif* (jamak yang tidak menerima *tashrif*). Sedangkan menurut al-Khalil dan Sibawih bahwa lafaz أَشْيَاءٌ merupakan isim jamak dari lafaz شَيْءٍ seperti lafaz طَرَفَاءٌ dan حَلَفَاءٌ. Asal lafaz أَشْيَاءٌ adalah شَيْئَاءٌ. Sedang huruf mad diakhir lafaz merupakan tanda *ta'nits* yang tidak bisa ditashrif. Maka lafaz أَشْيَاءٌ merupakan lafaz *ghair munsharif*.²¹⁴

Dalam contoh di atas, Ibn 'Āsyūr menolak pendapat yang menyatakan kata “asyyā” berasal dari Syai' yang *mu'tal ain* seperti kata *bait* dan *syaiikh*.

²¹⁴ Ibn 'Āsyūr, al-Tahrīr wa al-Tanwīr ..., juz 7, h. 66-67

Kemudian keduanya dijamakkan dengan mengikuti wazan *af'āla* menjadi *asyyā'* seperti lafaz *abyāt* dan *asyyākh*'. Tetapi dalam ayat ini menurut al-Kisāiy dari Kuffah dan al-Khalil dan Sibawaih menyatakan bahwa lafaz *asyyā'* tidak bisa di *tashrif*. Maka Ibn 'Āsyūr lebih memilih pendapat ini karena didukung oleh pendapat-pendapat tadi.

2) AL-I'rāb:

Perhatian Ibn 'Āsyūr dalam kajian linguistik al-Qur'an sangat tinggi. Selain lafaz, analisis terhadap i'rāb juga sangat diperhatikannya sebagai media interpretasi teks al-Qur'an guna mengungkap makna dan *maqāshid* (tujuan) teks. Dalam kajiannya ini, Ibn 'Āsyūr memaparkan pendapat sarjana-sarjana dibidang ilmu nahwu (gramatikal bahasa Arab) dari berbagai aliran. Di setiap aliran *nahwiyin* memiliki karakter yang berbeda dalam menetapkan kaidah dan menganalisis sebuah teks. Mereka menggunakan teks al-Qur'an, qira'at dan hadits nabi sebagai dasar menentukan kaidah kebahasaan.

Seperti yang telah kami sampaikan sebelumnya, Ibn 'Āsyūr dalam karya tafsirnya *al-Tahrīr wa al-Tanwīr* banyak merujuk kepada pendapat ulama nahwu dari berbagai aliran meliputi: Bashrah, Kufah, Baghdad, Andalusia dan Mesir. Sebagai contoh bentuk interpretasinya terhadap kata “*ghair*” pada surah al-Fatihah: 7:

صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ



(yaitu) jalan orang-orang yang Telah Engkau beri nikmat kepada mereka; bukan (jalan) mereka yang dimurkai dan bukan (pula jalan) mereka yang sesat. (QS. Al-Fatihah: 7)

Ibn 'Āsyūr menyatakan:

“Berdasarkan kesepakatan kesepuluh Imam Qira’ah (Qurra’ al-‘Asyarah), kalimat “ghair” dibaca jer. Ia merupakan sifat atau badal dari “*lillazīna an’amta ‘alaihim*”. Baik ia sebagai sifat atau badal, keduanya posisi itu menunjukkan maksud pengertian teks yang sama. Dalam al-Kasasyāf lebih memilih mendahulukan makna badal yang berfungsi sebagai peringkas ucapan (ikhtishār al-kalam) dan juga menjelaskan sifat yang terkandung di dalamnya. Al-Zamakhsyari seakan hendak mendeskripsikan informasi yang ada di balik kata “ghair” yang belum diketahui secara pasti. Dan apabila dengan badal tidak bisa, maka cara lainnya dengan menjadikan kata “ghairi al-maghḍūbi” merupakan sifat dari kata “*allazīna*”. Demikian pula Imam Sibawaih dan dinukil oleh Abū Hayān, mengi’rabinya dengan jer dan memposisikannya sebagai sifat. Menurutnya memposisikan badal pada sifat merupakan pendapat yang lemah karena badal merupakan pengganti dari bentuk yang dibadali dan itu harus berupa isim dzat sehingga terlihat al-Zamakhsyari dalam hal ini hendak mentakwil makna “ghair al-maghḍūb” dengan kalimat “*allazīna salamū min al-ghaḍab*” (yaitu orang-orang yang selamat dari kemurkaan). Tetapi menurutku, al-Zamakhsyariy bukan hendak mentakwil tetapi dia hendak menjelaskan makna kata tersebut.”²¹⁵

Dalam contoh penafsiran Ibn 'Āsyūr tersebut, ia menjelaskan perbincangan mengenai kedudukan kata “ghair” yang dibaca jer pada ayat di atas. Ulama nahwu berbeda dalam menghukumi posisi kata tersebut yakni sebagai *sifat* atau *badal*. Lalu Ibn 'Āsyūr menyampaikan pendapat al-Zamakhsariy dari kalangan ulama Baghdad yang lebih mengutamakan makna *badal* daripada *sifat*. Seakan ia hendak menjelaskan informasi yang tersembunyi di balik kata itu. Menurutnya, informasi itu merupakan badal dari kata “*allazīna an’amta*” yang sudah disebutkan sebelumnya sehingga asumsi al-Zamakhsyari ini mengarahkan kepada sebuah takwil terhadap suatu kelompok tertentu. Tetapi menurut Ibn 'Āsyūr, buka takwil yang hendak ditempuh oleh al-Zamakhsyari sebagaimana

²¹⁵ Ibn 'Āsyūr, al-Tahrīr wa al-Tanwīr ..., juz 1, h. 195

pendapat Imam Sibawaih dan Abu Hayyan, melainkan sebuah penjelasan (*mubayyan*) terhadap kata tersebut.

Selanjutnya Ibn 'Āsyūr menjelaskan, kata “*ghair*” tidak menunjukkan kelompok tertentu sebab dalam kata “*maghdūb*” di idhafahkan dengan “*AL jinsiyah*” yang menunjukkan makna *nakirah*. Meskipun, ia merupakan kata makrifat dengan diidhafahkan kepada “*AL*” tetapi makna yang terbentuk seperti *nakirah* karena dalam makna tersebut tidak merujuk pada sesuatu yang khusus. Dan jika kata “*ghair*” diberlakukan sebagai “*nafi*” (pengecualian) maka hal itu akan bertentangan dengan isim yang disifati (*al-maushuf*) yaitu kata “*allazīna an'amta*”. Hal ini karena sesuatu yang disebut *nafi* (pengecualian) berarti ia berlawanan dengan yang dinafikan, contoh “*alaika bi al-harakah ghair al-sukūn*. Maka memberikan i'rab *nafi* pada kata “*ghair*” tidak tepat, karena sewaktu seseorang dianugerahi kenikmatan, maka dia tentu telah dijauhkan dari kemurkaan” dan ini sesuai dengan pendapat beberapa ulama antara lain Ibn Hisyam (Mesir) dan, Ibn al-Sirāj al-Sairāfiy (Bashrah).²¹⁶

c) Analisis Balaghah al-Qur'an

Dalam penafsirannya, Ibn 'Āsyūr mengungkap persoalan ilmu balaghah beserta cabang-cabangnya yang terdapat dalam al-Qur'an. Diantaranya *tasybih* dan *isti'arah* menurut Ibn 'Āsyūr dapat ditemukan dalam ayat-ayat berikut:

وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا [مَرْيَمَ: 4] وَاخْفِضْهُمَا جَنَاحَ الدُّلِّ [الْإِسْرَاءَ: 24] وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ [يس: 37] ابْلَعِي مَاءَكِ [هُود: 44] صِبْغَةَ اللَّهِ [الْبَقَرَةَ: 138]

²¹⁶ Ibn 'Āsyūr, al-Tahrīr wa al-Tanwīr ..., juz 1, h. 196

Sedangkan cabang balaghah berupa *tamtsil* diantaranya terdapat pada surah al-Baqarah ayat 266 berikut:

أَيُّودُ أَحَدِكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّنْ نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا
الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاءُ فَأَصَابَهَا
إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ ۗ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ
تَتَفَكَّرُونَ ﴿٢٦٦﴾

Apakah ada salah seorang di antaramu yang ingin mempunyai kebun kurma dan anggur yang mengalir di bawahnya sungai-sungai; dia mempunyai dalam kebun itu segala macam buah-buahan, Kemudian datanglah masa tua pada orang itu sedang dia mempunyai keturunan yang masih kecil-kecil. Maka kebun itu ditiup angin keras yang mengandung api, lalu terbakarlah. Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepada kamu supaya kamu memikirkannya.” (QS. al-Baqarah 266)

Ayat di atas mengandung sempurnanya dalam hal penyerupaan (*al-tasybih*) untuk menunjukkan kerugian yang sangat besar bagi orang yang menafkahkan hartanya karena riya, serta membangga-banggakan tentang pemberiannya kepada orang lain, dan menyakiti hati orang.²¹⁷

Begitu juga dengan perumpamaan kesempurnaan sifat Allah atas hambanya pada surah al-Nur ayat 35 berikut:²¹⁸

﴿ اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ۗ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۗ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ
الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبْرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا
يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۗ نُورٌ عَلَى نُورٍ ۗ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ ۗ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَلَ
لِلنَّاسِ ۗ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣٥﴾

Allah (Pemberi) cahaya (kepada) langit dan bumi. perumpamaan cahaya Allah, adalah seperti sebuah lubang yang tak tembus, yang di dalamnya ada Pelita besar. Pelita itu di dalam kaca (dan) kaca itu seakan-akan bintang (yang bercahaya) seperti mutiara, yang dinyalakan dengan minyak dari pohon yang berkahnya, (yaitu) pohon zaitun yang tumbuh

²¹⁷ Ibnu 'Asyūr, al-Tahrīr wa al-Tanwīr..., juz 1, h. 109

²¹⁸ *Ibid.*

tidak di sebelah timur (sesuatu) dan tidak pula di sebelah barat(nya), yang minyaknya (saja) hampir-hampir menerangi, walaupun tidak disentuh api. cahaya di atas cahaya (berlapis-lapis), Allah membimbing kepada cahaya-Nya siapa yang dia kehendaki, dan Allah memperbuat perumpamaan-perumpamaan bagi manusia, dan Allah Maha mengetahui segala sesuatu. (QS. al-Nūr: 35)

d) Analisis dengan Perbandingan Madzhab Fiqh

Dalam menafsirkan satu ayat hukum, Ibn 'Āsyūr menyampaikan banyak pendapat fuqaha dan Imam-Imam Madzhab (*aimmah al-mazāhib*) dengan dikuatkan riwayat hadits Nabi, atsar sahabat dan tabi'in.

Ibn 'Āsyūr tidak sekedar menukil pendapat fuqaha, tetapi ia berupaya melakukan perbandingan diantara lain:

- a. Pendapat antar Imam Mazhab seperti Abu Hanifah, Malik dan al-Syafi'i.
- b. Pendapat antara Imam Mazhab dengan fuqaha di daerah tertentu seperti Abu Hanifah dengan Laits bin Sa'ad.
- c. Pendapat antar dua mazhab bertentangan seperti Malikiyah dan Syafi'iyah.
- d. Pendapat Imam Mazhab dengan fuqaha dari kalangan tabi'in
- e. Riwayat Ahmad bin Hanbal dalam "Musnad Ahmad" dan Imam Malik dalam "al-Muwāṭa".

Sebagai contoh penafsirannya pada ayat berikut:

وَأَمِنُوا بِمَا آنَزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ ۗ وَلَا تَشْتَرُوا بِعَاقِبَتِي ثَمَنًا قَلِيلًا
وَأَيُّ فَاتَّقُونَ ﴿٤١﴾

Dan berimanlah kamu kepada apa yang Telah Aku turunkan (Al Quran) yang membenarkan apa yang ada padamu (Taurat), dan janganlah kamu menjadi orang yang pertama kafir kepadanya, dan janganlah kamu menukarkan ayat-ayat-Ku dengan harga yang rendah, dan Hanya kepada Akulah kamu harus bertakwa. (QS. Al-Baqarah: 41)

Terkait dengan ayat di atas, Ibn 'Āsyūr menguraikan beberapa permasalahan yang sering dibahas oleh para mufassir dan fuqaha yaitu tentang hukum menerima upah mengajar al-Qur'an dan ilmu keagamaan. Dari masalah ini, lalu muncul masalah *furu'iyah* lainnya yang terkait dengan hukum menerima upah mengajar suatu ilmu dan upah menjalankan ibadah seperti menjadi *mu'addin* di masjid.²¹⁹

Menurutnya, jumhur ulama membolehkan mengambil upah mengajar al-Qur'an dan fiqh serta ilmu lainnya. Diantara mereka adalah: al-Hasan, 'Atha', al-Sya'biy, Ibn Sīrīn, Mālik, al-Syafi'iy, Aḥmad bin Hanbal, dan Abū Tsauri. Hujjah mereka dalam membolehkan berdasarkan hadits shahih riwayat Ibn 'Abbās.²²⁰

219

²²⁰ Redaksi lengkap hadits tersebut:

حَدَّثَنِي سَيِّدَانُ بْنُ مُضَارِبِ أَبُو مُحَمَّدٍ الْبَاهِلِيُّ حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ الْبَصْرِيُّ هُوَ صَدُوقٌ يُوسُفُ بْنُ يَزِيدَ الْبَرَاءِ قَالَ حَدَّثَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ الْأَخْنَسِ أَبُو مَالِكٍ عَنِ ابْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ نَفَرًا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرُّوا بِمَاءٍ فِيهِمْ لَدِيغٌ أَوْ سَلِيمٌ فَعَرَضَ لَهُمْ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْمَاءِ فَقَالَ هَلْ فِيكُمْ مِنْ رَاقٍ إِنْ فِي الْمَاءِ رَجُلًا لَدِيغًا أَوْ سَلِيمًا فَانْطَلِقْ رَجُلٌ مِنْهُمْ فَقَرَأَ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ عَلَى شَاءِ فَبَرَأَ فَجَاءَ بِالشَّيْءِ إِلَى أَصْحَابِهِ فَكَرَهُوا ذَلِكَ وَقَالُوا أَخَذْتَ عَلَيَّ كِتَابَ اللَّهِ أَجْرًا حَتَّى قِيمُوا الْمَدِينَةَ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَخَذَ عَلَيَّ كِتَابَ اللَّهِ أَجْرًا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ أَحَقَّ مَا أَخَذْتُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا كِتَابَ اللَّهِ

Telah menceritakan kepada kami Sidan bin Muddzarib Abu Muhammad Al Bahili telah menceritakan kepada kami Abu Ma'syar Al Bashri dia adalah seorang yang jujur yaitu Yusuf bin Yazid Al Barraq dia berkata; telah menceritakan kepadaku 'Ubaidullah bin Al Ahnas Abu Malik dari Ibnu Abu Mulaikah dari Ibnu Abbas bahwa beberapa sahabat Nabi shallallahu 'alaihi wasallam melewati sumber mata air dimana terdapat orang yang tersengat binatang berbisa, lalu salah seorang yang bertempat tinggal di sumber mata air tersebut datang dan berkata; "Adakah di antara kalian seseorang yang pandai menjampi? Karena di tempat tinggal dekat sumber mata air ada seseorang yang tersengat binatang berbisa." Lalu salah seorang sahabat Nabi pergi ke tempat tersebut dan membacakan al fatihah dengan upah seekor kambing. Ternyata orang yang tersengat tadi sembuh, maka sahabat tersebut membawa kambing itu kepada teman-temannya. Namun teman-temannya tidak suka dengan hal itu, mereka berkata; "Kamu mengambil upah atas kitabullah?" setelah mereka tiba di Madinah, mereka berkata; "Wahai Rasulullah, ia ini

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِنَّ أَحَقَّ مَا أَخَذْتُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا كِتَابُ اللَّهِ»

Nabi saw. telah bersabda: "Sesungguhnya upah yang paling berhak kalian ambil adalah upah karena (mengajarkan) kitabullah." (HR. Bukhari, No. 5296)

Menurut ulama, konteks hadits tersebut tidak menempati konteks keharaman yang ditunjukkan pada ayat. Karena yang dimaksud haramnya *al-isytirā'* (membeli ayat Allah) pada ayat itu maknanya bersifat majaz dan tidak ada dalam pembelajaran (*al-ta'lim*) upaya barter dan jual beli meraih keuntungan. Ibn Rusyd menukil ijma' penduduk Madinah (fuqaha Madinah) tentang kebolehan dalam hal itu. Dalam "*al-Mudawwanah*" disebutkan: "Tidak masalah adanya upah terhadap pengajaran al-Qur'an."²²¹

Ibn 'Asyūr juga menjelaskan beberapa pendapat ulama lainnya antara lain Ibn Syihāb dan sejumlah golongan fuqaha dari kalangan tabi'in Madinah didukung oleh Abu Hanifah dan Ishāq Ibn Rāhawiyah menolak kebolehan menerima upah dengan berpegang pada ayat tersebut. Menurut mereka, pengajaran al-Qur'an merupakan suatu pengabdian dan ibadah seperti shalat dan puasa, maka tidak diperkenankan mengambil upah darinya. Hal ini juga didasarkan pada riwayat Abu Hurairah:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «دَرَاهِمُ الْمُعَلِّمِينَ حَرَامٌ»

"Nabi saw bersabda: "Dirham (sebagai upah) para pengajar itu haram"

Juga riwayat 'Ubadah bin al-Shāmat, bahwa ia berkata:

mengambil upah atas kitabullah." Maka Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam bersabda: "Sesungguhnya upah yang paling berhak kalian ambil adalah upah karena (mengajarkan) kitabullah." (HR. Bukhari, No. 5296)

²²¹ Ibnu 'Asyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*..., juz 1, h. 459

«عَلِمْتُ نَاسًا مِنْ أَهْلِ الصُّفَّةِ الْقُرْآنَ وَالْكِتَابَةَ فَأَهْدَى إِلَيَّ رَجُلًا مِنْهُمْ قَوْسًا فَسَأَلْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: «إِنَّ سَرَّكَ أَنْ تُطَوَّقَ بِهَا طَوْقًا مِنْ نَارٍ فَأَقْبَلْهَا»

Aku mengajarkan membaca al-Qur'an dan menulis kepada orang-orang dari ahli Suffah, lalu seseorang dari mereka menghadiahiku sebuah busur. Kemudian kutanyakan pada Nabi saw, lalu Beliau bersabda: “jika kau senang menerimanya untuk kau kalungkan sebagai kalung dari api neraka, maka terimalah.”

Menanggapi pendapat di atas, Ibn 'Āsyūr menukil pendapat al-Qurṭubiy yang menyatakan bahwa konteks ayat tersebut ditujukan pada orang yang menentukan upah mengajar dan ia tidak bersedia melakukan jika tidak sesuai dengan yang ditentukannya. Sayangnya tidak ada dalil yang diajukan al-Qurṭubiy mengenai jawabannya tersebut.²²²

Menurut Ibn 'Āsyūr, riwayat-riwayat yang melarang menerima upah tersebut, konteksnya terjadi pada awal penyebaran dakwah Islam, dimana pada saat itu pemeluk Islam masih sedikit dan kebanyakan mereka belum memiliki kemampuan mengajarkan al-Qur'an sehingga Nabi melarang para pengajar al-Qur'an untuk menerima upah darinya. Sedang pada riwayat Ibn 'Abbās yang memperbolehkan upah mengajar al-Qur'an, terjadi pada situasi ajaran Islam sudah menyebar di berbagai penjuru dan umat Islam sudah banyak yang menghafal al-Qur'an. Yang jelas, menurut Ibn 'Āsyūr, ayat pelarangan di atas jauh dari pembahasan tentang pengajaran al-Qur'an tersebut.²²³

e) Analisis dengan Filasafat dan Sains

Ibn al-'Arabi menolak adanya perpaduan antara ilmu filsafat dan sains dengan al-Quran karena dalam filsafat sering terjadi percampuran kesesatan

²²² *Ibid.* juz 1, h. 460

²²³ *Ibid.*

dalam akidah dan hal itu yang ditakutkan oleh para ahli hikmah. Begitu juga al-Syatibiy menolak perbagai pembahasan ilmu alam atau anggapan bahwa ilmu itu ada dalam al-Qur'an. Berbeda dengan sebagian mufassir yang memahami bahwa surah al-Nahl ayat: 89 sebagai dalil akan universalitas kandungan al-Qur'an meliputi seluruh cabang ilmu pengetahuan, al-Syatibiy memahaminya bahwa maksud kata *al-bayān* disitu tidak semua ilmu pengetahuan tetapi hanya menjelaskan segala sesuatu yang berkaitan dengan hukum syariah.

Mengenai penolakan al-Syatibi diatas, Ibn 'Āsyūr menegaskan keberatannya dengan mengajukan beberapa argument sebagai berikut:²²⁴

- 1) Dalam menjelaskan hal-hal yang berkaitan dengan berbagai ilmu pengetahuan dan informasi-informasi penting lainnya, al-Qur'an berangkat dari landasan dalil yang kuat sebagaimana yang disampaikan pada surah Hūd ayat: 49.
- 2) Pada dasarnya *maqāshid al-Qur'an* kembali pada tujuan dakwah secara umum yaitu menunjukkan kemukjizatannya kepada manusia. Maka sudah seharusnya di dalamnya memuat hal-hal yang berfaidah untuk meslahatan seluruh umat manusia disepanjang masa. Meskipun hal itu baru bisa dipahami oleh umat manusia di era modern.
- 3) Sesungguhnya ulama klasik sudah menegaskan bahwa keajaiban al-Qur'an tidak akan habis meskipun sepanjang masa digali terus maknanya.

²²⁴ Ibn 'Āsyūr, dalam muqaddimaha ke empat kitab al-Tahrīr wa al-Tanwīr..., juz 1, h. 42-43

- 4) Kesempurnaan kemukjizatan al-Qur'an dalam memuat berbagai kandungan makna beserta kemukjizatan lafaznya tidak akan hilang selama pengkaji bosan dalam mengkajinya.
- 5) Kemampuan pembaca dalam memahami kandungan al-Qur'an berangkat dari pemahaman makna dasar teks yang dipahami oleh mereka. Maka adapun makna tambahan darinya akan menjadikan suatu generasi untuk berupaya menggalinya dan itu tidak diketahui oleh generasi sebelumnya. Bukankah banyak terjadi seorang penerima ilmu pengetahuan lebih pandai daripada penyampainya.
- 6) Tidak adanya pembahasan ilmu kealaman (*kauniyyah*) oleh para ulama klasik karena hal itu bukan focus tujuan mereka dalam menafsirkan al-Qur'an pada saat itu.

Selanjutnya Ibn 'Āsyūr menyatakan hubungan ilmu pengetahuan dengan al-quran ada empat relasi:²²⁵

- 1) *Pertama*, ilmu pengetahuan memuat informasi yang terdapat dalam al-quran seperti kisah Nabi dan umat terdahulu, juga pendidikan etika, fikih, akidah, dan dasar-dasar ilmu bahasa arab dan balaghahnya.
- 2) *Kedua*, ilmu pengetahuan yang dapat membantu menambah wawasan mufassir dalam upaya interpretasi teks al-quran seperti ilmu hikmah, dan ilmu kealaman.
- 3) *Ketiga*, ilmu pengetahuan yang menunjukkan isyarat eksistensinya dalam al-qur'an seperti ilmu bumi, kedokteran, dan ilmu mantiq

²²⁵ *Ibid.*

- 4) *Keempat*, ilmu pengetahuan yang tidak ada hubungan langsung dengan al-quran ada karena ia batal seperti ilmu nجوم ada juga karena ia tidak secara pasti diketahui dalam al-quran seperti ilmu al-'Arudh

Salah satu alat bantu tafsir yang digunakan Ibn 'Āsyūr dalam proses interpretasinya berbasis nalar adalah analisis keilmuan filsafat dan humaniora dengan level tertentu sebagaimana yang telah ia nyatakan dalam muqaddimah keempatnya.²²⁶

Menurut Ibn 'Āsyūr, dalam upaya menafsirkan al-Qur'an ada tiga jalan yang ditempuh mufassir, yaitu: *Pertama*, mencukupkan dengan makna tekstual al-Qur'an. Dengan analisis linguistik seorang mufassir berupaya mengali makna suatu teks al-Qur'an. *Kedua*, berupaya mengeksplorasikan teks al-Qur'an menjadi cabang-cabang disiplin ilmu keagamaan, seperti akidah, fikih, akhlak dan lain sebagainya. *Ketiga*, menjadikan perangkat ilmu ilmiah (sains) sebagai media tafsir mengali hikmah tujuan (*maqāshid*) teks al-Qur'an.²²⁷

²²⁶ *Ibid.* juz 1, h. 42

²²⁷ *Ibid.*