

AUTENTIFIKASI DAN INFILTRASI DALAM TAFSIR ISHĀRĪ

Rifqatul Husna

Universitas Nurul Jadid, Probolinggo
rifqatulhusna@unuja.ac.id

Abstract: The ishārī interpretation is one of the style or form in the tafsir studies. On the one hand, ishārī was considered to have a positive impact on the interpretation of the al-Qur'an and on the other hand, it was considered a deviant kind of interpretation from al-maqāsid al-shar'iyah or even contrary to the al-Qur'an and hadīth as the main source in interpreting the al-Qur'an. Therefore, scholars make provisions, criteria, and requirement in interpretation. The mufassir classifies what is considered the main (*al-aṣīl*) or basis in an interpretation, and which is considered as abuses (*al-dakhīl*) in an interpretation. From this academic problem, the discipline of *al-aṣīl wa al-dakhīl fi al-tafsīr* was emergent. This research aims to aim to discover out meeting point the ishārī interpretation, whether it is true or worthy of being considered as al-dakhīl in interpretation or is it necessary to reconstruct the definition, type, or division in the knowledge of *al-aṣīl and al-dakhīl*? This study uses the content analysis method so that discussions and conclusions can be traced so that it can produce a neat and orderly conclusion, which in turn results in a conclusion that the ishārī interpretation will be considered and categorized as *al-aṣīl* if it meets several conditions: a) the interpretation does not contradict the meaning of *ẓābir* the end of the verse, b) the interpretation must not contradict reason and sharī'ah, and c) between the interpretation and the interpretation interpreted there is a relationship and correlation.

Keywords: *Tafsir Ishārī; al-Aṣīl; al-Dakhīl*

Pendahuluan

Al-Qur'an merupakan kitab petunjuk dan pedoman yang mengatur segala kebutuhan hidup umat Islam. Tidak hanya kebutuhan yang bersifat vertikal, namun juga segala kebutuhan yang bersifat horizontal. Sebagai kitab suci agama Islam, al-Qur'an berhadapan dengan para pemeluk agama Islam yang tersebar di berbagai belahan dunia. Pendidikan, karakter, lingkungan, dan budaya yang berbeda pastinya mempengaruhi pemikiran mereka dalam memahaminya. Oleh karena itu, beragam metode, corak, dan kecenderungan dalam menafsirkan al-Qur'an banyak kita temukan.

Al-Qur'an merupakan teks mati tanpa *mufassir* (penafsir) yang membuatnya berbicara. Nabi Muhammad saw. sebagai *al-mufassir al-awwal* (penafsir pertama), dapat dipastikan kebenarannya dalam menafsirkan al-Qur'an. Otoritas penafsiran pada masa ini, berada di tangan Nabi Muhammad saw. Segala bentuk penafsiran, bahkan segala yang menjadi perkataan, perbuatan, dan ketetapan beliau merupakan sesuatu yang mutlak kebenarannya. Hal ini, sebagaimana dalam QS. al-Nahl: 64 dan QS. al-Qiyamah: 17-19:

Dua ayat di atas, dapat diambil sebuah pengertian bahwa Nabi Muhammad saw. mendapat garansi dan legitimasi langsung dari Allah untuk menjelaskan wahyu al-Qur'an yang telah diturunkan pada manusia, agar al-Qur'an dapat menjadi petunjuk, rahmat, dan solusi untuk permasalahan hidup. Lewat ucapan, perilaku, dan sifat Rasulullah saw. semuanya menjadi wahyu dari Allah swt. Sesuai dengan firman Allah swt. dalam surah al-Najm: 3-4.

Setelah Rasulullah saw. wafat, perbedaan penafsiran di kalangan para sahabat mulai tampak, walaupun perbedaan tersebut tidak signifikan. Salah satu penyebab perbedaan di kalangan mereka adalah perbedaan pengetahuan penguasaan bahasa Arab, perbedaan intensitasnya dalam mendampingi Nabi Muhammad saw., perbedaan pengetahuan tentang adat dan budaya Jahiliyah, dan sebagainya.¹ Namun, kebanyakan penafsiran pada periode ini masih dapat dikompromikan.

Perbedaan penafsiran pada masa *tabi'in* (pengikut sahabat) semakin bertambah. Selain munculnya benih-benih perbedaan *mazhab*, terdapat beberapa sebab yang dianggap sebagai pemicu

¹ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an* (Yogyakarta: LSQ ar-Rahmah, 2012). 56

dalam perbedaan penafsiran. Di antaranya banyak kata-kata asing yang mempunyai dua makna atau lebih, beberapa perbedaan *qirā'ah* (bacaan),² dan lain sebagainya. Di antara mereka saling menjustifikasi bahwa pendapat merekalah yang paling benar. Hingga pada akhirnya, mereka memaksakan sebuah penafsiran untuk mendukung *mazhab* mereka sendiri. Tidak hanya itu, sebagian golongan bahkan memaksakan pada yang lain untuk meyakini penafsirannya.

Banyaknya *mazhab* pada masa ini, mengakibatkan munculnya beragam corak, mazhab, dan kecenderungan dalam menafsirkan al-Qur'an. Dari sisi ini, bisa dianggap, sebagai sisi positif dalam dunia penafsiran al-Qur'an. Banyaknya corak dan kecenderungan dalam menafsirkan al-Qur'an merupakan sebuah kekayaan akan khazanah dan pengetahuan. Keragaman tersebut, menjadikan keindahan dan kemujizatan al-Qur'an semakin terungkap dilihat dari berbagai sisi yang ada.³ Perbedaan yang bernilai positif jika disikapi dengan baik oleh umat Islam.

Namun pada kenyataannya—seiring dengan perkembangan dalam penafsiran al-Qur'an—terdapat beberapa golongan yang mengaku bagian dari Islam, tetapi mempunyai interpretasi yang sangat berbeda dengan penafsiran *jumbūh 'ulamā'* serta berbeda dengan mainstream pemahaman Islam. Mereka memberikan interpretasi yang melenceng dari *al-maqāṣid al-shar'īyyah* atau bahkan bertentangan dengan al-Qur'an dan hadis sebagai sumber utama dalam menafsirkan al-Qur'an.

Atas dasar inilah kemudian ulama' membuat ketentuan, kriteria, dan syarat-syarat dalam penafsiran. Ulama' tafsir memetakan, manakah yang dianggap pokok atau dasar dalam sebuah penafsiran, dan manakah yang dianggap sebagai penyelewengan dalam sebuah penafsiran. Dari sini kemudian lahirlah sebuah disiplin keilmuan al-Qur'an yang dikenal dengan

² Muhammad 'Umar Haji, *Mausu'ah Al-Tafsir Qabla 'Abd Al-Tadwīn* (Damaskus: Dār al-Maktabī, 2007). 287-290.

³ Sebagaimana yang diungkapkan oleh Abdullah Darrāz, bahwa: “ayat-ayat Al-Qur'an itu bagaikan batu permata yang setiap sudut-sudutnya dapat memancarkan berbagai ragam cahayanya. Cahaya-cahaya yang dipancarkannya itu tidak sama kesannya pada masing-masing sisi, tergantung pada sudut pandang orang yang melihatnya”. M Quraish Shihab, “*Membumikan*” *Al-Quran: Fungsi Dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat* (Tangerang: Mizan Pustaka, 2012). 107 dan 213.

ilmu *al-aṣīl wa al-dakbīl fī al-tafsīr*. sederhananya *al-aṣīl* (autentisitas) adalah sebuah penafsiran yang sesuai dengan al-Qur'an, hadis, perkataan sahabat dan *tabi'in*, dan akal yang dapat dipertanggung jawabkan, sedangkan *al-dakbīl* (infiltrasi) adalah sebuah penafsiran yang melenceng dari al-Qur'an, hadis, perkataan sahabat dan *tabi'in*, dan akal.

Al-Aṣīl dibagi menjadi dua bagian *al-aṣīl bi al-ma'thūr* dan *al-aṣīl bi al-ra'y*. Dasar atau yang asli dalam sebuah penafsiran dari sisi periwayatan dan yang asli dalam sebuah penafsiran dari sisi akal. Pun demikian dengan *al-dakbīl* terbagi menjadi dua bagian. *al-dakbīl bi al-ma'thūr* dan *al-dakbīl bi al-ra'y*, yaitu penyelewengan penafsiran al-Qur'an dari sisi periwayatan dan penyelewengan dari sisi akal.

Namun yang menjadi masalah kemudian adalah, sebuah penafsiran yang dianggap menyeleweng dari sisi akal, yaitu *al-dakbīl bi al-ra'yi*. Ulama' menyebutkan dengan jelas beberapa penafsiran yang termasuk dalam kategori *al-dakbīl bi al-ra'yi* ini. Sebagian ulama' menyebutkan bahwa penyelewengan tafsir ini sering dilakukan oleh *mufasssīr* kontemporer, kelompok *mutashabbihāt*, *mutajassimāt*, *ṣūfī falsafī*, kelompok mu'tazilah (*tafsīr mu'tazilī*) dan kelompok sufi. Baik, tafsir *ṣūfī naẓari* maupun tafsir *ṣūfī ishārī*.

Tafsir *Ishārī* adalah mentakwilkan al-Qur'an dengan makna yang bukan makna lahiriyahnya karena adanya isyarat samar yang diketahui oleh para penempuh jalan spiritual dan tasawuf yang mampu memadukan antara makna-makna tersebut dengan makna lahiriyah yang juga dikehendaki oleh ayat.⁴ Para Ulama berbeda pendapat mengenai tafsir *ishārī* ini. Di antaranya ada yang membenarkan dan menganggap sebagai tafsir *mahmūdah*, terpuji atau dapat diterima, dan ada yang tidak membenarkannya dan menganggap sebagai tafsir *madhmūmah*, tercela dan tidak dapat diterima. Ada yang beranggapan sebagai kesempurnaan iman dan kebersihan kema'rifatan, ada pula yang berasumsi sebagai suatu penyelenwengan dan penyesatan dari ajaran Allah swt.

Oleh karena itu, dalam penelitian ini penulis ingin mengkaji lebih jauh tentang *al-aṣīl* dan *al-dakbīl* dalam ilmu tafsir secara lebih jelas dan rinci. Demikian pula pembahasan tentang *tafsīr ishārī*

⁴ Yunus Hasan Abidu, *Tafsīr Al-Quran Sejarah Tafsīr Dan Metode Para Mufasssīr*, Terj. Oleh Qodirun Nur Dan Ahmad Musyafiq Dari Judul Asli *Dirasat Wa Mabāhīts Fī Tarīkh Al-Tafsīr Wa Manābij Al-Mufasssīrīn* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2007). 9

sebagai salah satu corak atau metode yang dianggap oleh sebagian ulama' sebagai tafsir yang tercela, menyeleweng dari al-Qur'an. Dengan pembahasan dua tema tersebut diharapkan pembagian dan pengelompokan dari *al-aṣīl* dan *al-dakḥīl* lebih jelas dan rinci. Pun demikian dengan pembahasan mengenai *tafsir isḥārī*, sehingga dapat lebih dipahami apakah *tafsir isḥārī* memang benar atau layak dianggap sebuah penafsiran yang menyeleweng, ataukah justru perlu adanya konstruksi ulang terhadap defenisi, jenis, maupun pembagian dalam ilmu *al-aṣīl* dan *al-dakḥīl*.

Sebagai pisau analisa, dalam penelitian ini penulis akan menggunakan metode *content analysis* (analisis konten/isi) agar pembahasan dan kesimpulan bisa runut sehingga bisa menghasilkan sebuah kesimpulan yang rapi dan tertata.

***Al-Aṣīl* dalam Penafsiran al-Qur'an**

Pengertian *al-Aṣīl*

Al-Aṣīl secara etimologi merupakan antonim dari kata *al-dakḥīl* yang bermakna "*asfalu kulli shay'*" (yang paling mendasar). *Al-Aṣīl* menurut bahasa adalah sesuatu yang memiliki asal yang kuat atau asal usul yang pasti. Bila dikatakan *rajulun aṣīl* hal itu berarti pemuda yg memiliki asal-usul atau silsilah, dan memiliki akal yang *thābit*.⁵ *Al-aṣīl* dalam istilah Arab berarti sesuatu yang memiliki landasan yang kuat, pondasi yang kokoh, baik yang indrawi maupun maknawi atau sesuatu yang memiliki asal yang kuat dalam objek yang dimasukinya.

Sedangkan definisi *al-aṣīl* secara terminologi banyak pendapat yang diutarakan pada ulama. Ada yang mengatakan bahwa yang dimaksud dengan *al-aṣīl* adalah tafsir yang berlandaskan kepada Al-Qur'an dan hadis, atau pendapat sahabat dan tābi'īn atau berdasarkan ijtihad dan *ra'y* yang sesuai dengan kaidah bahasa Arab dan kaidah syari'ah.⁶ Ada juga yang mengatakan bahwa *al-aṣīl* adalah tafsir yang ruh dan nafasnya bersandarkan pada al-Qur'an, hadis, pendapat sahabat dan tābi'īn.⁷

⁵ Ibn Manẓūr, *Lisān Al-Arab* (Kairo: Dar al-Ma'arif, t.th), I., 71.

⁶ Muhammad Atiyah Aram, *Al-Sabil Ila Ma'rifat Al-Asil Wa Al-Dakḥil Fi Al-Tafsir* (Mesir: Zaqaziq, 1998). 45.

⁷ 'Abd al-Wahhāb Abd Wahhāb Fāyed, *Al-Dakḥil Fi Tafsir Al-Qur'an Al-Karīm* (Kairo: Maktabah H}ad}ārah al-'Arabiyah, t.th.). juz I, 13.

Dari dua pendapat di atas, maka bisa dikatakan bahwa *tafsir al-aṣīl* ialah tafsir yang berlandaskan *al-Qur'an*, hadis, *aqwāl al-ṣahābah* (perkataan sahabat), *aqwāl al-ṭabi'in* (perkataan pengikut sahabat), dengan penukilan yang otentik (*ṭhubūt maqbūl*) atau dengan menggunakan *al-ra'y al-mahmūd*,⁸ yang kesemuanya jelas dan dapat dipertanggung jawabkan.

Pembagian *al-Aṣīl*

Melihat dari sumber yang digunakan dalam tafsir *al-aṣīl*, maka tafsir ini dibagi kepada dua macam, yaitu *al-aṣīl al-naql* dan *al-aṣīl al-ra'y*. *Al-Aṣīl al-naql*⁹ yaitu penafsiran yang berlandaskan pada empat *maṣḍar* pertama dari tafsir *al-aṣīl* yaitu *al-Qur'an*, hadis, *aqwāl al-ṣahābah* (perkataan sahabat), dan *aqwāl al-ṭabi'in* (perkataan *ṭabi'in*), dengan penukilan yang otentik (*ṭhubūt maqbūl*), dengan rincian sebagai berikut:

1. Tafsir *al-Qur'an* dengan *al-Qur'an*
2. Tafsir *al-Qur'an* dengan hadis
3. Tafsir *al-Qur'an* dengan *Aqwāl al-Ṣahābah*
4. Tafsir *al-Qur'an* dengan *Aqwāl al-Ṭabi'in*

Sedangkan *al-aṣīl bi al-ra'y*, yaitu seperti yang dikemukakan pada poin sebelumnya, terlihat bahwa sumber penafsiran terakhir bagi tafsir *al-aṣīl* ialah *al-ra'y al-mahmūd*. Jenis penafsiran dikatakan menggunakan *al-ra'y al-mahmūd* apabila:

1. Sesuai dengan tujuan *al-sbar'i*.
2. Jauh dan terhindar dari kesalahan dan kesesatan.
3. Dibangun atas dasar kaidah kebahasaan (bahasa Arab) yang tepat, dengan mempraktikkan gaya bahasa (*uṣṭūb*) dalam memahami *naṣ* *al-Qur'an*.
4. Tidak mengabaikan (memperhatikan) kaidah-kaidah penafsiran yang sangat penting, seperti *asbāb al-nuzūl* dan ilmu *munāsabah*.

Syekh M. Said M. 'Aṭīyyah 'Aram dalam kitab *al-Sabīl ila Ma'rifaṭi al-Aṣīl wa al-Dakḥīl fi al-Tafsīr* menambahkan bahwa syarat *al-aṣīl bi al-ra'y* di sini adalah:

⁸ 'Abd al-Wahhāb Al-Najjār, *Usūl Al-Dakḥīl Fi Tafsīr Āy Al-Tanzīl* (Kairo: t.tp, 2001). 13

⁹ Muhammad Atīyyah 'Aram, *Al-Sabīl Ila Ma'rifaṭ Al-Aṣīl Wa Al-Dakḥīl Fi Al-Tafsīr*. 7

1. Yang dimaksud dengan *al-ra'y* di sini adalah *al-ra'y al-mahmūd*, yakni pikiran yang dapat diterima dan tidak bertentangan dengan syari'at atau *ma'thūr*.
2. *Ra'y* dilakukan ketika sudah tidak ada dalil syari'at atau *ma'thūr* yang membahasnya. "*La Ijtihada ma'a al-Naṣ*". Selama masih ada *naṣ*, maka ijtihad tidak dianggap.
3. *Tafsir bi al-Ma'thūr (naṣ qaṭ'i)* tidak mungkin bertentangan dengan *al-ra'y al-mahmūd*¹⁰

Contoh *al-Aṣīl*

1. Bentuk Penafsiran al-Qur'an dengan al-Qur'an

Q. S. Al-Mā'idah [5]: 1

أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُنْتَلَى عَلَيْكُمْ...

“Dihalalkan bagimu binatang ternak, kecuali yang akan dibacakan padamu....”

Kata *illā mā yutlā 'alaikum* ditafsirkan dengan ayat al-Qur'an yang lain, dalam Q.S al-Mā'idah [5]: 3, yaitu:

حُرِّمَتْ عَلَيْكَ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهْلِيَ لِعَٰبِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ
وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى

النُّصَبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ....

“Diharamkan bagimu memakan bangkai, darah, daging babi, daging hewan yang disembelih atas nama selain Allah, yang tercekik, yang dipukul, yang jatuh, yang ditanduk, dan yang diterkam binatang buas, kecuali yang sempat kamu menyembelohnya, dan diharamkan bagimu yang disembelih untuk berhala, dan diharamkan pula mengundi nasib dengan anak panah”

2. Bentuk penafsiran al-Qur'an dengan hadis:

Contoh hadis Rasulullah yang men-*takhsīs*-kan *al-zulm* dalam Q.S. al-An'ām [6]: 82 dengan *al-shirk* dalam Q.S. Luqmān [31]: 13:

أخرج الشيخان من حديث ابن مسعود رضي الله عنه قال: لما نزلت (الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبَسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ) (الأنعام: 82)، قلنا: يا رسول الله، أين لا يظلم نفسه؟،

¹⁰ Ibid. 30

قال: ليس كما تقولون، "لَمْ يَلْبَسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ" بشرِكٍ أو لم تسمعوا إلى قول لقمان لابنه ((يَا بَنِيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ)) (لقمان: 13).¹¹

Al-Dakhil* dalam Penafsiran Al-Qur'an Pengertian *al-Dakhil

Secara bahasa kata kerja yang terdiri dari huruf *dal*, *keha'* dan *lam* dengan penglafalan *dakhila* bermakna bagian dalamnya rusak, ditimpa oleh kerusakan dan mengandung cacat.¹² Menurut Ibnu Manẓūr *al-Dakhil* adalah kerusakan yang menimpa akal atau tubuh.¹³

Al-Dakhil mempunyai ragam makna. Diantaranya: a) orang yang berafiliasi kepada yang bukan komunitasnya, b) tamu juga disebut *al-dakhil* karena ia masuk ke rumah tuan rumah, c) bermakna *kata serapan* (semua kata serapan dalam bahasa Arab juga disebut *al-dakhil*, d) terakhir orang asing yang masuk ke daerah orang lain untuk tujuan eksploitasi juga disebut *ad-dakhil*.

Sedangkan secara istilah *al-dakhil* menurut Ibrāhīm Khalīfah adalah penafsiran al-Qur'an yang tidak memiliki sumber yang jelas dalam Islam, baik itu tafsir yang menggunakan riwayat-riwayat hadis yang lemah dan palsu, ataupun menafsirkannya dengan teori-teori sesat sang penafsir (karena sebab lalai ataupun disengaja).¹⁴ Dengan kata lain, *al-dakhil* adalah sebuah penafsiran yang tidak memiliki landasan yang kuat dan ilmiah, baik dari al-Qur'an, hadis, pendapat sahabat dan pengikutnya, maupun akal yang dapat dipertanggung jawabkan.

Penyebab Munculnya *al-Dakhil*

Setelah mencermati ayat-ayat al-Qur'an dan *asbab al-nuzūl*-nya, dapat dipahami bahwa *al-dakhil* telah ada pada masa turunnya al-Qur'an meskipun hanya sedikit dan terus berkembang seiring

¹¹ Hadis ini dikeluarkan oleh al-Bukhārī dalam *S}ab}ib} al-Bukhārī, kitāb al-Anbiyā', bāb (قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى: وَأَخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا)*, hadis nomor 3360, 6/389, dan *kitāb al-tafsīr, bāb (وَلَمْ يَلْبَسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ)*, hadis nomor 4629, 8/294. Rujuk juga hadis nomor 3428, 4776, 6918, 6937. Hadis ini juga dikeluarkan oleh Muslim dalam *S}ab}ib} Muslim, kitāb al-Imān, bāb S}idqu al-Imān wa Iktibāsuh*, hadis nomor 197, 1/114.

¹² Ibrāhīm Mustafā, *Al-Mu'jam Al-Wasūt* (Turki: Dār al-Da'wah, 1990). 275.

¹³ Ibn Manẓūr, *Lisān Al-'Arab* (t.tp: Dār al-Ma'rifah, t.tp.). 241.

¹⁴ Ibrāhīm Khalīfah, *Al-Dakhil Fi Al-Tafsīr* (Kairo: Dār al-Bayān, t.t.).I, 2.

berjalannya waktu. Sehingga muncul beragam contoh dan corak yang dapat kita temui sampai saat ini. *Al-Dakhil* ini masuk ke dalam tafsir al-Qur'an setelah Nabi Muhammad saw. wafat, disebabkan oleh dua faktor:

1. Faktor eksternal, yaitu faktor yang ditimbulkan oleh Yahudi, Nasrani, Komunis, Filosof Eksistensialisme dan faham-faham lain yang ingin merusak Islam secara sistematis melalui penafsiran al-Qur'an. Hal ini akan berakibat bercampur aduknya tafsir al-Qur'an dengan pemikiran-pemikiran yang menyesatkan yang sebenarnya tidak berasal dari Islam.
2. Faktor internal, yaitu faktor yang ditimbulkan oleh orang-orang yang mengaku bagian dari Islam, tetapi mempunyai interpretasi yang sangat berbeda dengan penafsiran *jumbūr* ulama serta berbeda dengan mainstream pemahaman Islam. Mereka memberikan interpretasi yang melenceng dari *maqāsid al-shar'īyah*, seperti penafsiran yang diberikan oleh aliran Ahmadiyah, Shi'ah, Jaringan Islam Liberal (JIL) dan penafsiran saintifik seperti yang dilakukan oleh Nazwar Syamsu.

Dari penjelasan di atas, dapat ditarik benang merah bahwa autentisitas tafsir al-Qur'an bergantung pada validitas data dan sumber yang dipakai oleh mufassir, sehingga penafsiran yang berlandaskan pada data-data valid dan dapat dipertanggung jawabkan bisa dikategorikan sebagai penafsiran yang objektif atau *al-aṣil*.

Pembagian *al-Dakhil*

Sebagaimana *al-aṣil*, *al-dakhil* juga ada dua bagian, yaitu *al-dakhil bi al-ra'y* dan *al-dakhil fi al-manqūl*.

1. *Al-Dakhil fi al-manqūl*

Al-Dakhil dalam riwayat ini mempunyai beberapa bentuk, yaitu:

- a. Ḥadīth-ḥadīth *mauḍū'*
- b. Ḥadīth-ḥadīth *ḍa'if*
- c. *Athar* yang dinisbahkan kepada sahabat namun ia *mauḍū'* atau juga *ḍa'if*.
- d. *Athar* sahabat yang diketahui bahwa itu diambil dari riwayat *isrā'īliyyāt* dan bersimpangan dengan al-Qur'an dan hadis.

- e. *Athar* sahabat yang diperselisihkan dan tidak ditemukan keyakinan tentang kebenarannya.
- f. Riwayat dari *tabi'in*, namun *mauḍū'*, *ḍa'if*, dan bagian dari *isrā'iliyyāt*.
- g. Dalil-dalil yang *ta'arud* secara hakiki, sehingga tidak dimungkinkan untuk dilakukan *al-jam'u*.

2. *Al-Dakhil fī al-Ra'y*

Al-Dakhil jenis ini mempunyai pengertian segala sesuatu dalam tafsir yang muncul dari pendapat yang *mazmūm* atau tercela, yang tidak memenuhi persyaratan-persyaratan yang wajib dipenuhi oleh seseorang yang hendak menafsirkan al-Qur'an. Bentuk-bentuk *al-dakhil fī al-ra'y* ada tujuh, yaitu:¹⁵

- a. *Al-Dakhil* karena faktor kesalahan pemahaman akibat kurang terpenuhinya syarat-syarat ijtihad, tetapi penafsirannya didasari niat yang baik.
- b. *Al-Dakhil* karena faktor pemutar balikan logika dan pengabaian makna literal. *Al-Dakhil* karena faktor ini sering dilakukan oleh kelompok Mu'tazilah dan sebagian filosof Muslim.
- c. *Al-Dakhil* karena kekakuan dalam penggunaan makna literal dan pengabaian logika. *Al-Dakhil* karena faktor ini sering dilakukan oleh kelompok *Musyabbihah* dan *Mujassimah*.
- d. *Al-Dakhil* karena faktor pemaksaan dan ekstremitas dalam pengungkapan makna-makna filosofis yang mendalam. *Al-Dakhil* karena faktor ini sering dilakukan oleh kelompok sufi *falsafi*.
- e. *Al-Dakhil* karena faktor pemaksaan dalam menonjolkan kemampuan dalam bahasa deklinasi. *Al-Dakhil* karena faktor ini sering dilakukan oleh sebagian ahli bahasa.
- f. *Al-Dakhil* karena faktor pengungkapan aspek-aspek mukjizat al-Qur'an yang diada-adakan dan aneh, khususnya aspek ilmiahnya. *Al-Dakhil* karena faktor ini sering dilakukan oleh sebagian ilmuwan yang menguasai ilmu-ilmu kontemporer.
- g. *Al-Dakhil* karena faktor pengingkaran terhadap ayat-ayat al-Qur'an dan merusak Islam.

¹⁵ Ibid. 14.

M. Atiyyah menyebutkan bahwa kelompok *al-dakhil fi al-ra'y* ini pada umumnya dapat dibagi menjadi dua golongan: (1) Aliran Mu'tazilah dan Şūfiyah. Aliran ini masih tergolong pada aliran yang baik sejauh tidak bertentangan dengan kaidah penafsiran *bi al-Ra'y*, dan (2) aliran-aliran yang bertentangan dengan agama dan dianggap keluar dari agama. Yang termasuk aliran-aliran ini adalah aliran *Bāṭiniyyah*, *Babiyah*, *Bahā'iyyah*, *Qādiyāniyyah*.¹⁶

Contoh *al-Dakhil*

1. *Al-Dakhil bi al-ma'thūr*

وَالَّتَيْنِ وَالزَّيْتُونَ (١) وَطُورِ سَيْنِينَ (٢) وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ (٣) لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ (٤) ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ (٥) إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ (٦) فَمَا يُكَذِّبُكَ بَعْدُ بِالذِّينِ (٧) أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمَ الْحَاكِمِينَ (٨)

Salah satu contoh *al-dakhil* yang dinisbatkan kepada sahabat dengan cara berdusta adalah hadis yang diriwayatkan oleh Anas bin Mālik r.a. tentang betapa gembiranya Rasulullah saw. tatkala turunnya surah *al-tin*, sehingga para sahabat berhasrat untuk menanyakannya kepada Ibnu Abbās perihal penafsiran surah *al-tin*, kemudian Ibnu Abbās menafsirkan, bahwa (الَّتَيْنِ) adalah negeri Shām, (والزيتون) adalah negeri Palestina, (وطور سينين) adalah tempat dimana Allah berbicara dengan Nabi Musa a.s., (وهذا البلد الأمين) adalah Makkah, (لقد خلقنا) ثم رددناه أسفل (الإنسان في أحسن تقويم) adalah Muhammad saw., (إلا الذين آمنوا) (سافلين) adalah penyembah tuhan *lāta* dan *użza*, (فلهم أجر غير ممنون) adalah Abū Bakar dan Umar, (فما يكذبك بعد بالدين) adalah Alī bin Abī Ṭālib, dan (أليس الله بأحكم الحاكمين) bukankah Allah swt. telah mengutus kepada seorang nabi dan menjadikan engkau wahai Muhammad saw. sebagai hamba yang bertakwa. Hadis ini dalam sanadnya terdapat nama Muḥammad bin Banan al-Thaqafī dan dia adalah seorang yang dinyatakan sebagai orang yang memalsukan hadis.¹⁷

2. *Al-Dakhil bi al-ra'y*

¹⁶ Muhammad Atiyyah Aram, *Al-Sabil Ila Ma'rifat Al-Asil Wa Al-Dakhil Fi Al-Tafsir*. 153.

¹⁷ Ibid. 167-168.

Pengingkaran terhadap al-Qur'an tidak hanya kita temukan dari luar Islam, tapi tidak sedikit dari orang Islam sendiri mengingkarinya. Contoh dari model *dakbil* ini diantaranya:

- Q. S. al-Māidah [5]: 38

والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله، والله عزيز حكيم

“Adapun orang laki-laki maupun perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) balasan atas perbuatan yang mereka lakukan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa, Maha Bijaksana”

- Q. S. al-Nur [24]: 2

الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة، ولا تأخذكم بهما في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر، وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين

“pezina perempuan dan pezina laki-laki, deralah masing-masing dari keduanya seratus kali, dan janganlah rasa belas kasihan kepada keduanya mencegah kamu untuk (menjalankan) agama (hukum) Allah, jika kamu beriman kepada Allah dan hari kemudian, dan hendaklah (pelaksanaan) hukuman mereka disaksikan oleh sebagian orang-orang yang beriman”

Seorang penulis menulis artikel dengan judul *al-Tashbīr al-Maṣri wa Ṣilatuh bi al-Fiqh al-Islāmī* dalam majalah *al-Ghorrā'*. Menurutnya perintah potong tangan dalam Q.S. al-Māidah [5]: 38 dan perintah mengeksekusi pezina dengan hukuman dera dalam Q.S. al-Nūr [24]: 2 bukanlah wajib, melainkan perintah mubah. Perintah itu boleh diabaikan dengan menggantinya dengan hukuman lain. Pihak yang berwenang diberi kebebasan dalam memilih hukuman yang dikenakan atas pencuri dan pezina, yang disesuaikan dengan waktu dan tempat. Yang disebut oleh ayat di atas adalah hukuman maksimal. Pendapat ini sejalan dengan sifat hukum Islam yang mengutamakan kemudahan dan keringanan.¹⁸

¹⁸ Muhammad Husein Al-Dhahabī, *Al-Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn* (Beirūt: Dār al-Hadīth, 2005). II, 505-506.

Selanjutnya al-Dhahabī menjelaskan bahwa pendapat di atas didasari oleh pengingkaran terhadap al-Qur'an. Tidak ada indikasi dalam kedua ayat dan hadis ṣahīḥ yang mendukung pendapat yang keliru ini.¹⁹

Tafsir Sufi (*Ishārī*)

Pengertian dan Sejarah Tafsir Sufi

Tafsir sufi adalah tafsir yang ditulis oleh seorang sufi. Dalam definisi yang lain, tafsir sufi (*al-tafsīr al-ṣūfī*) adalah tafsir yang dibangun atas dasar-dasar teori sufistik yang bersifat falsafi atau tafsir yang dimaksudkan untuk menguatkan teori-teori sufistik dengan menggunakan metode ta'wil dengan mencari makna batin (makna esoteris).²⁰

Sebagian ulama berkata bahwa, tafsir sufi adalah "*tafsīr al-Qur'an al-karīm 'alā ṭarīqah arbāb al-mujābadāt wa al-aḥwāl*": Tafsir sufi adalah menafsirkan al-Qur'an berdasarkan metode para sufi yang ahli *mujābadah* (bersungguh-sungguh dalam beribadah) dan telah mencapai *aḥwāl* (pengalaman spiritual karena kesungguhan mereka dalam beribadah).

Berkembangnya sufisme dalam dunia Islam bermula dari praktik-praktik *ṣūbūd* (asketisme) yang dilakukan oleh generasi awal Islam semenjak munculnya konflik kepentingan politis sepeninggal Nabi Muḥammad saw. Di samping praktik semacam ini terus berlanjut tumbuh dan berkembang hingga masa-masa berikutnya, oleh kalangan tertentu praktik semacam ini diteorisasikan dan dicarikan dasar-dasar teori mistiknya. Itulah mengapa kemudian muncul teori *khauf*, *raja'*, *maḥabbah*, dan lain sebagainya.²¹ Dengan demikian berkembanglah dua sayap sufisme dalam dunia Islam, yaitu para praktisi (*'amalī*) yang lebih mengedepankan sikap praktis mendekati Allah swt., dan para teosof yang lebih konsern atau fokus dengan teori-teori mistisnya (*naẓarī*) yang lebih bersifat filosofis-teoritis.

Kedua model sufisme di atas itu yang kemudian menjadi latar belakang atau membawa dampak tersendiri dalam dunia penafsiran al-Qur'an. Akibatnya lahirlah dua model penafsiran sufistik ini

¹⁹ Ibid. 207

²⁰ Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an*. 125.

²¹ Ibid. 127

yang kemudian dikenal dengan istilah tafsir *ṣūfi ishārī* dan tafsir *ṣūfi nazārī*.²²

Tafsir *Ṣūfi Nazārī*

Tafsir sufi *nazārī* adalah tafsir sufi yang dibangun untuk mempromosikan dan memperkuat teori-teori mistik yang dianut *mufasssir*. Dalam menafsirkannya itu, *mufasssir* membawa al-Qur'an melenceng jauh dari tujuan utamanya yaitu untuk kemaslahatan manusia, tetapi yang ada adalah penafsiran pra konsepsi untuk menetapkan teori mereka. Al-Dhahabī mengatakan bahwa tafsir sufi *nazārī* dalam praktiknya adalah penafsiran al-Qur'an yang tidak memperhatikan segi bahasa serta apa yang dimaksudkan oleh *shara'*.²³

Ulama yang dianggap kompeten dalam tafsir tasawuf teoritis (*nazārī*) yaitu Muhyiddin Ibn al-'Arabī. Ibn al-'Arabī adalah seorang sufi yang dikenal dengan paham *wahdah al-wujūd*-nya. *Wahdah al-wujūd* dalam teori sufi adalah paham adanya persatuan antara manusia dengan Tuhan.

Demikian pula dengan apa yang dilakukan oleh al-Hallāj ketika menjustifikasi teori *ḥulūl* berbasis pada ayat tentang perintah Allah swt. agar malaikat sujud kepada Adam a.s.

- Q. S. Al-Baqarah [2]: 34

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ

“Dan ingatlah ketika Kami berfirman kepada para malaikat: “Sujudlah kamu kepada Adam,” maka sujudlah mereka kecuali Iblis; ia enggan dan takabbur. Dan ia termasuk golongan orang-orang yang kafir”

Seolah tubuh Adam a.s. telah dijadikan ingkarnasi Tuhan. Sehingga Iblis diperintahkan untuk sujud kepada Nabi Adam a.s.

Contoh Tafsir Sufi *Nazārī*

- Q. S. Maryam [19]: 57

وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا

²² Fahd bin 'Abd al-Rahmān bin Sulaimān al-Rūmī, *Ittijāb Al-Tafsīr Fi Al-Qam Al-Rābi' 'AsḤr* (Riyād: Muassasah al-Risālah, 1997). I, 366.

²³ Al-Dhahabī, *Al-Tafsīr Wa Al-Mufasssirīn*. II, 238.

“Dan Kami angkat martabatnya (Idris a.s.) ke tempat yang tinggi”.

Ibnu ‘Arabi menafsirkan keberadaan Nabi Idris a.s. dalam ayat ini dengan pandangan beliau bahwa tempat yang tinggi adalah tempat beredarnya ruh alam benda-benda langit (*falak*) yaitu *falak* matahari. Di situlah kedudukan ruhani nabi Idris a.s.²⁴

Jika diperhatikan pola penafsiran ini dipengaruhi oleh filsafat emanasi yang mengajarkan bahwa alam ini terjadi dari pancaran akal pertama yang kemudian membentuk *falak-falak* yang bertingkat-tingkat.

- Q. S. al-Nisā’ [4]: 1

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ

“Wahai sekalian manusia bertaqwalah kalian kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari satu diri (jenis).”

Ibnu ‘Arabī menafsirkan ayat ini dengan: “Bertaqwalah kepada Tuhanmu. Jadikanlah bagian yang *ẓābir* dari dirimu sebagai penjaga bagi Tuhanmu. Dan jadikanlah bagian batinmu yang adalah Tuhanmu itu, sebagai penjaga bagi dirimu. Karena perkaranya adalah perkara celaan dan pujian, maka jadilah kalian pemelihara-Nya dalam celaan, dan jadikanlah Dia pemelihara kalian dalam pujian, niscaya kalian akan menjadi orang-orang yang paling beradab di seluruh alam”.²⁵ Jika diperhatikan tafsiran ini mengandung unsur *wahdah al-wujūd*.

Sedangkan untuk kitab-kitab tafsir sufi *naẓarī* ini, tidak kita temukan atau tidak seperti kitab-kitab penafsiran lain yang khusus memberikan penafsiran al-Qur’an dari ayat ke ayat secara khusus, sebagaimana tafsir *ishārī*. Tafsir *naẓarī* ini kita temukan dalam bentuk penafsiran-penafsiran atau teks-teks yang terpisah. Seperti penafsiran Ibn ‘Arabī, yang meyardarkan beberapa teori-teori tasawufnya dengan al-Qur’an. Karya tafsir Ibn al-‘Arabi di antaranya *al-Futūḥāt al-Makkiyah* dan *al-Fuṣūṣ*.²⁶

²⁴ Mannā’ Khalīl Al-Qattān, *Mabahith Fi ‘Ulum Al-Qur’An* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000). 356.

²⁵ Ibid. 356.

²⁶ Fahd bin ‘Abd al-Rahmān bin Sulaimān al-Rūmī, *Ittijāb Al-Tafsīr Fi Al-Qam Al-Rābi’ ‘AsḤr*. I, 367

Tafsir Sufi *Ishārī* (*faiḍī*)

Tafsir sufi *ishārī* adalah pentakwilan ayat-ayat al-Qur'an yang berbeda dengan makna lahirnya sesuai dengan petunjuk khusus yang diterima para tokoh sufisme, tetapi antara kedua makna tersebut dapat dikompromikan.²⁷

Sedangkan menurut Husein al-Dhahabī, tafsir *faiḍī* atau *ishārī* adalah penakwilan ayat-ayat Al-Quran dengan makna yang berbeda dari makna lahiriahnya berdasarkan tuntutan isyarat-isyarat tersembunyi yang tampak kepada para penempuh jalan spiritual (*arbāb al-sulūk*). Mungkin juga makna batiniah dan makna lahiriah itu diaplikasikan secara bersama-sama.²⁸ Menurut aliran ini ayat memiliki dua makna, makna *ẓāhir* dan makna batin yang berupa isyarat samar. Isyarat tersebut hanya dapat ditangkap oleh Nabi Muhammad saw. atau para wali atau *arbāb al-sulūk* (orang-orang yang menapaki jalan untuk mendekati Allah swt.).

Beberapa hal yang menjadi asumsi dasar mereka dengan menggunakan tafsir *ishārī* adalah:²⁹

1. bahwa al-Qur'an mencakup apa yang *ẓāhir* dan batin. Makna lahir (*ẓāhir*) dari al-Qur'an adalah teks ayat sedangkan makna batinnya adalah makna isyarat yang ada di balik makna tersebut. Sebagaimana sebuah hadis yang diriwayatkan oleh al-Faryabi dari Hasan dari Nabi Muhammad saw., bahwa Rasulullah saw. bersabda:

لكل آية ظهر وبطن ولكل حرف حد ولكل حد مطلع

“Setiap ayat itu mempunyai makna dhaahir dan batin, dan setiap huruf itu mempunyai batasan dan setiap batasan ada tempat melihatnya.”

2. Sebagaimana hadis riwayat Imam Bukhārī dari Ibnu Abbās, ketika Ibnu Abbās ditanya tentang maksud surat al-Nashr ayat pertama. Sebagian Para pembesar atau pemuka perang Badar mengatakan bahwa maksud dari ayat tersebut adalah arti/maksud dari ayat tersebut hendaknya kita banyak memuji Allah swt. dan membaca

²⁷ Ibid. 267

²⁸ Al-Dhahabī, *Al-Tafsir Wa Al-Mufasssiran*. I, 245.

²⁹ Fahd bin 'Abd al-Rahmān bin Sulaimān al-Rūmī, *Ittijāb Al-Tafsīr Fī Al-Qam Al-Rābi' 'AsHr*. I, 369.

istighfār (karena sudah diberi kemenangan oleh Allah swt.) dan sebagian yang lain diam. Kemudian Umar meminta pendapat Ibnu Abbās tentang maksud dari ayat tersebut. Ibnu Abbās mengatakan atau justru pendapatnya tidak sama. Bahwa maksud dari ayat tersebut adalah sebuah isyarat bahwa ajal Rasulullah saw. sudah dekat.³⁰

3. إن القرآن ذوشجون وفنون وظهور وبطن لا تنتضي عجائبه ولا تبلغ غايته فمن أوغل فيه برفق نجا ومن أخبر فيه يعنف هوى أخبار وأمثال وحلال وحرام وناسخ ومنسوخ ومحكم ومتشابه وظهر و بطن فظهره التلاوة وبطنه التأويل فجالسوا به العلماء وجانبوا به السفهاء
- Abdullah bin Abbās juga pernah berkata: “Al-Qur’an punya rasa sedih dan seni (bisa diartikan cabang), punggung dan perut (yang jelas dan yang samar), seluruh keajaibannya tidak akan tercapai, batasnya tidak akan terjalani, maka barang siapa yang memasukinya dengan ramah (punya sandaran) maka ia akan selamat, tapi barang siapa memasukinya dengan kasar (tidak punya pegangan) maka ia akan celaka. Al-Qur’an juga punya kabar, permissalan, halal dan haram, *nāsikh* dan *mansūkh*, *mukām* dan *mutshābih*, *ẓāhir* dan batin, *ẓāhir*-nya adalah bacaannya (yang *ẓāhir* adalah seperti yang tertulis) dan yang batin adalah ta’wil, karena itu pergauliah ulama (untuk mengetahui hal itu), dan jauhilah orang-orang bodoh.

Pembagian Tafsir *Ishārī*

Dari beberapa tafsir dan mufassir yang ada, diklasikasikan jenis dan model tafsir *ishārī* menjadi beberapa bagian:

1. *Mufassir* yang menafsirkan semua tafsirnya dengan tafsir *ishārī*
2. *Mufassir* yang menggunakan tafsir *ishārī* di sebagian kecilnya, dan mayoritas penafsirannya menggunakan penafsiran *ẓāhir*
3. *Mufassir* yang mayoritas menggunakan tafsir *ishārī* akan tetapi tidak meninggalkan atau menyandarkan pada makna *ẓāhir*
4. *Mufassir* yang menjadikan tafsirnya atau penafsirannya dengan tafsir *ishārī* dan sama sekali tidak menunjukkan pada makna *ẓāhir*
5. *Mufassir* yang menggabungkan antara tafsir *ishārī* dan tafsir *ṣūfī*

Beberapa karya tafsir *Ishārī*³¹

³⁰ Ibid. I, 369.

³¹ Ibid. I, 376.

1. *Bayān al-Sa'ādah fī Maqāmāt al-Tbādah*, karya Sulṭān Muhammad bin Haidar al-Janabadhī
2. *Asrār al-Qur'ān*, karya Sayyid Muhammad Maḍī Abū al-'Azāim
3. *Dīyā' al-Akwān fī Tafsīr al-Qur'ān*, karya Ahmad Sa'ad al-'Aqqād
4. *Al-Tafsīr al-o Munīr li Ma'ālim al-Ta'wīl*, karya Muḥammad Nawawī al-Jāwī
5. *Al-Waridab al-Ilāhiyah*, karya Muhammad bin Abd al-Ghina al-Baythar

Contoh Tafsir *Ishārī*

Al-Tasturi menafsirkan firman Allah swt.

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ
يَرْجِعُونَ

“Telah nampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan Karena perbuatan tangan manusia.”

Menafsiri ayat ini al-Tasturi mengatakan: “Allah swt. mengumpamakan anggota tubuh ini bagaikan daratan dan mengumpamakan hati ini bagai lautan. Lautan itu lebih memberikan manfaat dan lebih membahayakan. Inilah ungkapan ayat secara batin, tidaklah kamu memerhatikan bahwa hati itu dinamakan dengan *al-qalb*, karena artinya adalah sesuatu yang berbolak-balik dan sesuatu yang terombang-ambing setelah tenggelam.”³²

Tafsir *Ishārī* Sebagai *Al-Aṣīl* Dan *Al-Dakhīl*

Lahirnya cabang ilmu *al-aṣīl* dan *al-dakhīl* dalam ilmu tafsir merupakan salah satu bentuk perhatian ulama' dalam menjaga keotentikan maksud dari ayat yang dikehendaki al-Qur'an. Demikian juga dengan lahirnya tafsir *ishārī* yang semakin memperkaya dan menampakkan keindahan dan kemukjizatan al-Qur'an. Oleh karena itu, kita sebagai umat Islam seharusnya menjaga dan menghargai pemikiran para ulama' tersebut dengan menyikapinya secara positif, selama tidak bertentangan dengan al-

³² Ahmad Fawaid and Thoriqotul Faizah, “A Sociolinguistic Analysis of Sword Verses,” *Al Quds Jurnal Studi Al-Qur'an Dan Hadis* 5 (2021): 119–40, <https://doi.org/10.29240/alquds.v5i1.2315>.

Qur'an dan hadis. Banyaknya pendapat, tidak justru disikapi dengan semakin memperuncing perbedaan. Seharusnya mengambil sisi positif, dengan cara mengkropomikan pendapat jika hal tersebut memungkinkan. Jika tidak, hendaknya saling menghargai dengan tidak menjustifikasi pendapat sendirinyalah yang paling benar.

Dalam kitabnya yang berjudul *al-Ittijāhāt al-Tafsīr* Fahd Rumī menjabarkan dengan luas dan detail tentang beragam kecenderungan dalam penafsiran al-Qur'an. Diantaranya, kecenderungan penafsiran dari sisi *aqāidi* (teologi), ilmiah, *'aqliyah* (logika), dan *adabī* (sastra). Dari berbagai sisi tersebut mempunyai metode-metode tersendiri dalam menafsirkan al-Qur'an. Seperti, metode tafsir *abl al-sunnah wa al-jamā'ah*, shi'ah, dan sufi.

Tafsir *ishārī* merupakan salah satu jenis penafsiran sufi yang kontroversial di kalangan ulama. Sebagian menerima dan sebagian lain menolak. Bahkan, bagi ulama yang menolaknya, kemudian tafsir ini dikategorikan sebagai bentuk penyelewengan dalam tafsir (*al-dakhil fi al-tafsīr*).

Hasil pemikiran seseorang pastinya sedikit banyak dipengaruhi oleh pendidikan, budaya, lingkungan, keluarga, dan sebagainya. Demikian juga dengan kecenderungan penafsiran yang dipakai oleh seorang *mufassir*. Sebut saja Sa'id Nursi, salah satu *mufassir* yang terkenal dengan kitab tafsirnya *al-Rasā'il al-Nūr*. Semasa hidupnya ia memiliki dua konsep jihad yang kontras. Sehingga beliau dijuluki dengan Sa'id Lama dan Sa'id Baru. Sa'id Lama meleburkan dirinya dalam perang fisik karena menurutnya saat itu manusia masih biadab dan lebih menonjolkan perjuangan fisik. Kemudian konsep jihad Sa'id berubah, dengan jihad *al-'Ilmi*, yang dengan ini kemudian beliau mendapat julukan Sa'id Baru. Dalam jihad ilmi, tujuannya membela al-Qur'an dari ancaman dan serangan. Beliau menguatkan pendiriannya untuk membuktikan "keajaiban Al-Quran", lewat kitab *Rasā'il al-Nūr* yang ditulisnya. Kedua konsepnya berbeda, namun tidak ada yang bertentangan dengan *al-maqāsid al-shar'iyah* al-Qur'an.

Melihat contoh di atas, sangat disayangkan jika hasil pemikiran dan keyakinannya tentang konsep jihad yang berbeda, kemudian di salahkan hanya karena tidak sejalan dengan konsep jihad yang kita yakini.

Hal tersebut selaras dengan hasil penafsiran para sufi, yang mereka tuangkan dalam metode tafsir sufi *ishārī*. Tafsir sufi *ishārī*, lahir dari pengalaman spiritual melalui *riyāḍah*, zuhud, tawakkal, *wara'*, dan *mahabbah* seorang *mufassir* sufi kepada Allah swt. Tafsir semacam ini apabila didasari *istinbāṭ* yang bagus, sesuai dengan kaidah bahasa Arab dan memiliki dalil penguat yang menunjukkan kebenarannya tanpa ada yang menentang, penafsirannya di sini dapat diterima.

Dilihat dari sisi kepribadian seorang *mufassir*, justru tafsir *ishārī* merupakan penafsiran yang istimewa. Karena, kualitas dari sang *mufassir* yang selalu mendekatkan diri kepada Allah swt. Peneliti sepakat dengan yang diungkapkan oleh al-Suyūṭī dalam kitabnya *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, ia berpendapat bahwa seorang *mufassir* yang dapat menafsirkan al-Qur'an dengan makna batin, pastinya sudah terlebih dahulu menyelami makna *ẓāhir*. Ia menganalogikan pada seseorang yang ingin berada di sebuah rumah. Seseorang yang ingin masuk ke dalam rumah, pasti melewati pintu untuk memasukinya. Pintu tersebut diibaratkan sebagai makna *ẓāhir* dan ruangan di dalam rumah diibaratkan dengan makna batin.³³

Dalam diskursus ilmu tasawuf memang dikenal tingkatan *sharī'ah*, *ṭarīqah*, *haqīqah*. *Sharī'ah* yang dimaksud adalah aturan-aturan lahir yang ditentukan misalnya seperti hukum halal, haram, sunah, makruh dan sebagainya. Termasuk pula amaliah seperti shalat, puasa, zakat, haji dan sebagainya. Sedangkan *ṭarīqah* yaitu jalan lurus yang ditempuh oleh seorang *salik* untuk mendapatkan *kerīḍa'an*-Nya dalam rangka mengerjakan syari'at, seperti sikap *ikhlas*, *muqārabah*, *muhāsabah* *tajarrud*, *'isyq*, *hub* dan sebagainya. Sedangkan *haqīqah* yaitu kebenaran sejati dan mutlak yang merupakan puncak perjalanan spiritual seseorang.

Dalam kitab *Bidayah al-Aẓkiyā'* disebutkan bahwa hubungan ketiga dataran (*sharī'ah*, *ṭarīqah*, dan *haqīqah*) digambarkan sebagai berikut:

فشریعة کسفینه و طریقه کالبجر ثم حقیقه در علی

“*Sharī'ah* itu ibarat perahu, sedangkan *ṭarīqah* bagai lautan dan *haqīqah* itu inti mutiaranya yang mahal.”

³³ Fahd bin 'Abd al-Rahmān bin Sulaimān al-Rūmī, *Ittibāḥ Al-Tafsīr Fī Al-Qam Al-Rābi'* 'AsHr. I, 374.

Dalam *syarh* kitab tersebut dijelaskan bahwa meskipun seseorang telah mencapai tingkatan *haqīqah* ia tetap terkena *taklif* (tugas) syari'at untuk menjalankan ibadah yang diwajibkan oleh al-Qur'an dan hadis.³⁴

Jika dianalogikan pada jenjang dalam *shari'ah*, *ṭarīqah* dan *haqīqah*, maka seseorang tidak mungkin mencapai *haqīqah*, sebelum ia melewati *shari'ah* dan *ṭarīqah*. Perumpamaannya *shari'ah* adalah kapal, *ṭarīqah* adalah lautan, dan *haqīqah* adalah mutiaranya. Seseorang tidak akan memperoleh mutiara jika ia tidak menggunakan alat (perahu), pun tidak mungkin seseorang dapat mengambil intan-mutiara di dalamnya jika tidak ada lautan. Demikian juga dengan tafsir *ishārī*. *Mufasssir* tidak mungkin dapat memberikan penafsiran terhadap makna batin, jika makna *ẓāhir* belum dikuasainya.

Selain tafsir sufi, termasuk kelompok yang cenderung melakukan *al-dakḥīl* dalam sebuah penafsiran adalah kelompok *mutashābihāt* dan *mutajassimāt*. Al-Zamksharī berpendapat bahwa tafsir *ishārī* merupakan *al-dakḥīl*. Sedangkan sebagian ulama' lain mengatakan bahwa al-Zamkshari merupakan *mufasssir al-dakḥīl*. Jika di antara mazhab tafsir saling mengklaim dirinya benar dan yang lain salah, bagaimana dengan hadis Rasulullah saw. yang berbunyi “*īkhtilāf ummati rahmah*”. Hendaknya menyikapi segala perbedaan dengan ramah dan saling menghargai. Selain itu, perlu pula bagi seorang ulama' khususnya *mufasssir*, memperhatikan tatakrama bagi seorang *mufasssir*. Diantaranya berniat baik dan tujuan benar, berakhlak baik, taat dan beramal, *tawadlu'* dan lemah lembut, bersikap tenang dan mantap, berjiwa mulia, dan sebagainya.³⁵

Tidak semua penafsiran yang menggunakan makna batin merupakan penafsiran *ishārī* yang tercela. Karena tafsir *ishārī* di sini terbatas dengan beberapa syarat dalam penafsirannya. Antara lain

³⁴ Sherly Dwi Agustin, “WACANA MISOGINIS DALAM DISKURSUS TAFSIR AKADEMIS (KAJIAN EPISTEMOLOGIS ATAS JURNAL TAHUN 2010-2019),” *MUŞHAF: Jurnal Tafsir Berwawasan Keindonesiaan* 1, no. 1 (2020): 25–52.

³⁵ Ahmad Fawaid and Nafi'ah Mardlatillah, “Bias Ideologis Tafsir Hizb Al-Tahrir,” *MAGHZA: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 5, no. 2 (2020): 184–209, <https://doi.org/10.24090/maghza.v5i2.4243>.

seperti yang dikemukakan oleh Ibn al-Qayyim dalam *Manna' Khalil al-Qaththan*, antara lain³⁶:

1. Penafsiran yang tidak berentangan dengan makna *ẓāhir* ayat
2. Penafsiran yang tidak boleh bertentangan dengan akal dan *sharī'ah*.
3. Antara penafsiran dan lafaz yang ditafsirkan memang ada hubungan dan korelasi

Fahd Rumī menambahkan tolak ukur keabsahan tafsir *ishārī*, yakni “makna batin bukanlah satu-satunya makna yang benar atau yang dikehendaki oleh al-Qur’an”, bahkan terlebih dahulu harus mengakui dan mempercayai terhadap adanya makna *ẓāhir*³⁷.

Dalam kitabnya, *al-Muwāfaqāt*, al-Shaṭībī mengungkapkan bahwa penafsiran al-Qur’an itu bisa diungkap dari dua sisi makna, yaitu makna lahir (*ẓāhir*) dan batin (*baṭīn*). Makna batin dapat diterima jika memenuhi dua syarat, yaitu a) makna batin dimaksud harus *ṣahīb*, sesuai dengan makna lahir dan sejalan dengan kaidah bahasa Arab; b) harus ada *shahid* lain yang mendukung ke-*ṣahīb*-an makna batin tersebut.³⁸ Senada dengan al-Shaṭībī, Yahya ibn Hamzah al-Alawī juga memberi dua syarat agar tafsir batin dapat diterima, yaitu syarat redaksional (*lafẓiyah*) dan syarat *content* (*maknawiyah*). Syarat redaksional meliputi bahasa Arab dan syarat *content* meliputi dasar-dasar syariat Islam yang bersumber dari al-Qur’an, hadis, ijma’, dan logika.³⁹

Dalam hal ini, selama penafsiran tersebut memenuhi beberapa syarat yang telah diungkapkan, maka penafsiran tersebut merupakan tafsir *ishārī*. Sedangkan jika bertentangan dengan persyaratan yang ada, maka ia termasuk tafsir batin atau tafsir *ishārī* yang *maẓmūmah* dan tidak dapat diakui sebagai sebuah penafsiran. Yang seperti inilah yang kemudian bisa dikatakan pada kategori *al-dākhil* lawan *al-aṣīl*.

³⁶ Abdul Fatah, “RELASI JIH Ā D DAN SABAR PERSPEKTIF MUHAMMAD HUSEIN T }ABA ’ T. AB ĀI DALAM TAFSIR AL-MIZ Ā N Abdul Fatah UIN Sunan Kalijaga , Yogyakarta .” 1 (n.d.): 76–108.

³⁷ Al-Rumi, *Ittījah...*, juz I, 363.

³⁸ Abd Basid, “PENINGKATAN TARIF HIDUP LAYAK MELALUI PRODUKTIVITAS BEKERJA PERSPEKTIF AL-QUR’AN,” *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur’an Dan Hadis* 21, no. 1 (2020): 173–92.

³⁹ Diana Khotibi, “Tentang Kebebasan Perempuan,” *Jurnal Tafsir Berwawasan Keindonesiaan Volume* 1, no. 2 (2020): 109–44.

Contoh penafsiran *ishārī* yang keluar dari koridor di atas seperti penafsiran Nu'mān ibn Muḥammad al-Tamīmī⁴⁰ atas surah al-Nahl [16]: 80:

وَاللّٰهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ جُلُودِ الْاَنْعَامِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ اِقَامَتِكُمْ وَمِنْ اَصْوَابِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَاثًا وَمَتَاعًا اِلَىٰ حِينٍ

“Dan Allah menjadikan bagimu rumah-rumahmu sebagai tempat tinggal dan Dia menjadikan bagi kamu rumah-rumah (kemah-kemah) dari kulit binatang ternak yang kamu merasa ringan (membawa)nya di waktu kamu berjalan dan waktu kamu bermukim dan (dijadikan-Nya pula) dari bulu domba, bulu unta dan bulu kambing, alat-alat rumah tangga dan perhiasan (yang kamu pakai) sampai waktu (tertentu)”.

Menurut Nu'mān al-Tamīmī kata *buyūt* (rumah-rumah) pada ayat di atas ditafsiri secara *bāṭinī* sebagai wali-wali Allah yakni para imam, kata *sakan* (tempat tinggal) sebagai ilmu para wali Allah yang menyebabkan tenangnya hati orang mukmin, yaitu ilmu takwil. Sementara kata *julūd* (kulit), *aṣwāf* (bulu domba), *ambār* (bulu unta), dan *ash'ār* (bulu kambing) ditafsiri sebagai kewajiban-kewajiban agama yang dilakukan secara *continū* oleh umat manusia sampai ajal tiba.⁴¹

Penafsiran al-Tamīmī di atas dianggap *al-dakḥil* karena makna batin yang ia pakai keluar jauh dari makna lahir sehingga jauh panggang dari api untuk dikorelasikan dengan makna lahirnya.

Selain penafsiran al-Tamīmī di atas penafsira Ibn 'Arabī terhadap Q.S. al-Baqarah: 6-7 juga diannggap *al-dakḥil* oleh ulama':

⁴⁰ Nu'mān al-Tamīmī adalah penyebar faham bāt}iniyah yang hidup pada masa dinasti Fāt}imiyah. Ia menjadi seorang qād}ī dan pembantu setia khalifah al-Mahdi Billah, pendiri Dinasti Fāt}imiyah. Pada masa pemerintahan al-Qāim bi Amrillah, ia menjadi hakim di Tarablis, kemudian pada masa khalifah III, al-Mans}ūr Billah ia dinobatkan sebagai hakim di wilayah Mans}ūriyah dan pada masa khalifah IV, al-Mu'iz Lidinillah, ia dinobatkan sebagai hakim agung (qād}ī al-qud}āt) sekaligus kepala para da'i Dinasti Fāt}imiyah (Fāyed, *al-Dakḥil*, juz 2, 120-121).

⁴¹ Khoirul Anas, “QAṢAṢ QUR'ĀNI DALAM TAFSIR AL-BAQARAH KH ZAINI MUN'IM:“TELAAH KISAH PENCIPTAAN NABI ADAM SEBAGAI KHALĪFAH,” *MUṢḤAF: Jurnal Tafsir Berwawasan Keindonesiaan* 1, no. 1 (2020): 179–201.

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ. حَتَّمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ

“Sesungguhnya orang-orang kafir, sama saja bagi mereka, kamu beri peringatan atau tidak kamu beri peringatan, mereka tidak juga akan beriman. Allah telah mengunci-mati hati dan pendengaran mereka, dan penglihatan mereka ditutup. Dan bagi mereka siksa yang amat berat”.

Menafsiri dua ayat di atas Ibn ‘Arabī berkata:

“Wahai Muḥammad sesungguhnya rasa cinta orang-orang kafir kepada-Ku telah menutup hati mereka. Maha baik engkau beri peringatan dengan ancaman dari-Ku, atau tidak engkau beri ancaman, mereka tetap tidak akan beriman kepadamu. Mereka tidak akan memikirkan selain diri-Ku walaupun engkau memperingatkan. Mereka tetap tidak akan mendengar dan memperhatikan peringatanmu itu. Bagaimana mungkin mereka beriman kepadamu, sementara Aku telah mencap dan menetapkan hati mereka bahwa tidak ada ruang dalam hati mereka selain diri-Ku. Pendengaran mereka Aku sumpal sehingga mereka tidak akan mendengar pembicaraan kecuali dari-Ku. Penglihatan mereka aku tutup dengan keagungan-Ku sehingga mereka tidak akan melihat selain kepada-Ku. Aku ridha kepada mereka, maka aku tidak akan memarahi mereka untuk selamanya”.⁴²

Menurut Fayed penafsiran di atas telah memutarbalikkan pemahaman, karena secara lahiriyah berbicara tentang sifat buruk kaum kafir yang tidak mau mendengarkan peringatan dan ajaran Nabi, tapi ternyata oleh Ibn ‘Arabī difahami sebaliknya, di mana menurutnya ayat di atas berisi tentang pujian Allah kepada orang-orang kafir.⁴³

Dua contoh penafsiran di atas, al-Tamīmī dan Ibn ‘Arabī, merupakan contoh tafsir *ishārī* yang bertentangan dengan akal dan syariat. Sedangkan contoh tafsir *ishārī* yang bertentangan dengan

⁴² Abū Su’ūd, *Irshād ‘Aql Al-Sālim Ilā Mazāyā Al-Kitāb Al-Karīm* (Beirūt: dār Ihyā’ al-‘Arabī, t.th.). 199

⁴³ Fāyed, *Al-Dakbūl Fī Tafsīr Al-Qur’ān Al-Karīm*. I., 178-179.

kaidah Bahasa Arab bisa ditemukan seperti pada penafsiran al-Junayd al-Baghdādī ketika menafsirkan Q.S. al-A’la: 6 dan Q.S. al-A’rāf: 169. Ketika menafsiri Q.S. al-A’la: 6 (سَنُقَرِّئُكَ فَلَا تَنْسَى), al-Baghdādī berkata: “لَا تَنْسَ الْعَمَلَ بِهِ” (janganlah kamu lupa mengamalkannya) dan ketika menafsirkan Q.S. al-A’rāf: 169 (وَدَرَسُوا مَا فِيهَا), ia berkata: “تَرْكُوا الْعَمَلَ بِهِ” (mereka tidak mengamalkannya).⁴⁴

Penafsiran al-Baghdādī terhadap dua ayat di atas dianggap *al-dakbīl* karena, pada kasus ayat pertama, al-Baghdādī memahami sebagai susunan kalimat larangan (*nahy*), padahal secara gramatikal ayat pertama tersebut merupakan kalimat *kehabār*, yang artinya “فَمَا تَنْتَسِي” (maka kamu tidak akan lupa). Hal ini dibuktikan dengan posisi kata تَنْسَى yang dibaca panjang tanpa harus membuang huruf *illat ya’* di akhir. Seandainya kalimat tersebut dimaksudkan sebagai *nahy*, maka tentunya ia akan dibaca *jazm* dengan membuang huruf *illat ya’* di akhir (فَلَا تَنْسَ).

Selanjutnya, pada penafsiran ayat kedua, al-Baghdādī menafsir kata “دَرَسُوا” dengan “تَرْكُوا” (mereka meninggalkan), padahal yang dimaksudkan dengan *darasū* pada ayat tersebut adalah *al-dars* yang berarti *al-tilāwah* (membaca atau mempelajari) sebagaimana dalam Q.S. Ali ‘Imrān [3]: 79.

Oleh karena itu, terkait tentang tafsir *ishārī* pada penelitian ini, antara *al-aṣīl* dan *al-dakbīl*, peneliti cenderung pada simpulan bahwa pada dasarnya tafsir *ishārī* merupakan penafsiran yang *aṣīl* atau dasar, bukan merupakan penafsiran yang menyeleweng (*al-dakbīl*). Kecuali jika penafsiran tersebut tidak dapat menerima beberapa syarat yang telah dikemukakan di atas. Justru yang perlu diperhatikan adalah pemakai tafsir *ishārī*. Artinya kita harus selektif dalam memilih sebuah penafsiran, kepada siapa tafsir tersebut diajarkan. Diupayakan, tafsir *ishārī* diberikan kepada mereka yang terlebih dahulu sudah mengetahui makna *ḥabīr*.

Hemat peneliti, ilmu *aṣīl* dan *dakbīl* merupakan sebuah disiplin ilmu yang sangat penting dan diperlukan sebagai salah satu upaya untuk menjaga keotentikan dari maksud al-Qur’an atau penafsiran, walaupun Allah swt. sendiri juga sudah akan menjaga al-Qur’an (*Innā Nabnu Naẓẓalnā al-Dhīkr wa Innā Labū Labāfiẓūn*), tapi kita

⁴⁴ Basid, “PENINGKATAN TARIF HIDUP LAYAK MELALUI PRODUKTIVITAS BEKERJA PERSPEKTIF AL-QUR’AN.”

selaku umat Islam juga harus ada upaya penjagaan atau sebagai bentuk perhatian terhadap al-Qur'an.

Selanjutnya, yang perlu diperhatikan adalah perlulah kiranya dalam klasifikasi atau pembagian *al-dakḥil bi al-ra'y* tidak perlu menjustifikasi manakah faham atau aliran yang merupakan *al-dakḥil* atau bukan. Cukup kiranya dengan mengutarakan syarat, kriteria, norma-norma, kategorisasi manakah yang dianggap *al-dakḥil bi al-ra'y* dan yang tidak. Sekalipun diharuskan memberikan contoh agar lebih jelas, selayaknya mengutarakannya dengan detail atau dengan kalimat yang lebih rinci, jelas, dan dengan bahasa yang lebih dapat diterima oleh semua kalangan. Menjadikan perbedaan sebuah kekayaan, bukan pertentangan. Sehingga tercipta perbedaan dalam Islam yang lebih ramah dan humanis.

Kesimpulan

Dari penjelasan di muka bisa disimpulkan bahwa tafsir *ishārī* bukanlah termasuk tafsir yang menyeleweng (*al-dakḥil*). Keberadaannya merupakan bentuk ke'jazan al-Qur'an. Selain itu, tafsir *ishārī* merupakan bentuk penafsiran yang menunjukkan keluwesan al-Qur'an yang tidak hanya bisa dibaca dan ditafsirkan dengan makna *ẓāhir* saja, melainkan juga bisa dengan makna batin. Namun yang perlu digaris bawahi bahwa makna batin bukanlah satu-satunya makna yang benar atau yang dikehendaki oleh al-Qur'an. Lebih dari itu, tafsir batin (*ishārī*) akan dianggap dan masuk kategori *al-aṣil* jika memenuhi beberapa syarat, yaitu: a) penafsirannya tidak berentangan dengan makna *ẓāhir* ayat, b) penafsirannya tidak boleh bertentangan dengan akal dan *sharī'ah*, dan c) antara penafsiran dan lafaz yang ditafsirkan memang ada hubungan dan korelasi.

Daftar Pustaka

- Abidu, Yunus Hasan. *Tafsir Al-Quran Sejarah Tafsir Dan Metode Para Mufasir*, Terj. Oleh Qodirun Nur Dan Ahmad Musyafiq Dari Judul Asli *Dirasat Wa Mababits Fi Tarikh Al-Tafsir Wa Manahij Al-Mufasirin*, Jakarta: Gaya Media Pratama. Jakarta: Gaya Media Pratama, 2007.
- Agustin, Sherly Dwi. "WACANA MISOGINIS DALAM DISKURSUS TAFSIR AKADEMIS (KAJIAN EPISTEMOLOGIS ATAS JURNAL TAHUN 2010-2019)."

- MUŞĤAF: Jurnal Tafsir Bermawasan Keindonesiaan* 1, no. 1 (2020): 25–52.
- Al-Dhababī, Muhammad Husein. *Al-Tafsir Wa Al-Mufasssirun*. Beirut: Dār al-Hadīth, 2005.
- Al-Najjār, ‘Abd al-Wahhāb. *Usūl Al-Dakhīl Fī Tafsir Āy Al-Tanzīl*. Kairo: t.tp, 2001.
- Al-Qattān, Mannā’ Khalīl. *Mabāhib Fī ‘Ulūm Al-Qur’ān*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2000.
- Anas, Khoirul. “QAŞAŞ QUR’ĀNI DALAM TAFSIR AL-BAQARAH KH ZAINI MUN’IM:“TELAHAH KISAH PENCIPTAAN NABI ADAM SEBAGAI KHALĪFAH.” *MUŞĤAF: Jurnal Tafsir Bermawasan Keindonesiaan* 1, no. 1 (2020): 179–201.
- Basid, Abd. “PENINGKATAN TARIF HIDUP LAYAK MELALUI PRODUKTIVITAS BEKERJA PERSPEKTIF AL-QUR’AN.” *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur’an Dan Hadis* 21, no. 1 (2020): 173–92.
- Fahd bin ‘Abd al-Rahmān bin Sulaimān al-Rūmī. *Ittijāb Al-Tafsir Fī Al-Qarn Al-Rābi’ ‘AsĤr*. Riyāḍ: Muassasah al-Risālah, 1997.
- Fatah, Abdul. “RELASI JIH Ā D DAN SABAR PERSPEKTIF MUHAMMAD HUSEIN T } ABA ’ T } AB ĀĪ DALAM TAFSIR AL-MIZ Ā N Abdul Fatah UIN Sunan Kalijaga , Yogyakarta.” 1 (n.d.): 76–108.
- Fawaid, Ahmad, and Thoriqotul Faizah. “A Sociolinguistic Analysis of Sword Verses.” *Al Quds Jurnal Studi Al-Qur’an Dan Hadis* 5 (2021): 119–40. <https://doi.org/10.29240/alquds.v5i1.2315>.
- Fawaid, Ahmad, and Nafi’ah Mardlatillah. “Bias Ideologis Tafsir Hizb Al-Tahrīr.” *MAGHZA: Jurnal Ilmu Al-Qur’an Dan Tafsir* 5, no. 2 (2020): 184–209. <https://doi.org/10.24090/maghza.v5i2.4243>.
- Fāyed, ‘Abd al-Wahhāb Abd Wahhāb. *Al-Dakhīl Fī Tafsir Al-Qur’an Al-Karīm*. Kairo: Maktabah H}ad}ārah al-‘Arabiyah, n.d.
- Haji, Muhammad ‘Umar. *Mausu’ah Al-Tafsir Qabla ‘Abd Al-Tadwin*. Damaskus: Dār al-Maktabī, 2007.
- Ibn Manzūr. *Lisān Al-‘Arab*. t.tp: Dār al-Ma’rifah, n.d.
- Khalīfah, Ibrāhīm. *Al-Dakhīl Fī Al-Tafsir*. Kairo: Dār al-Bayān, n.d.
- Khotibi, Diana. “Tentang Kebebasan Perempuan.” *Jurnal Tafsir*

- Berwawasan Keindonesiaan Volume 1*, no. 2 (2020): 109–44.
- Manẓūr, Ibn. *Lisān Al-Arab*. Kairo: Dar al-Ma’arif, n.d.
- Muhammad Atiyyah Aram. *Al-Sabīl Ilā Ma’rifat Al-Asīl Wa Al-Dakḥīl Fī Al-Tafsīr*. Mesir: Zaqaziq, 1998.
- Mustafā, Ibrāhīm. *Al-Mu’jam Al-Wasīṭ*. Turki: Dār al-Da’wah, 1990.
- Mustaqim, Abdul. *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur’an*. Yogyakarta: LSQ ar-Rahmah, 2012.
- Shihab, M Quraish. “Membumikan” *Al-Quran: Fungsi Dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*. Tangerang: Mizan Pustaka, 2012.
- Su’ūd, Abū. *Irshād ‘Aql Al-Salīm Ilā Maẓāyā Al-Kitāb Al-Karīm*. Beirut: dār Ihyā’ al-‘Arabī, n.d.