

**ANALISIS PEMIKIRAN SASTRA NAJM AL-DÎN AL-THÛFÎ
DALAM AL-IKSÎR FÎ `ILMI AL-TAFSÎR**

Lalu Supriadi Bin Mujib
Universitas Islam Negeri Mataram, Indonesia
nasabila46@gmail.com

Abstract

The science of tafseer as an Islamic scientific discipline is growing and attracting the interest of examiners and observers of Qur'anic Studies from time to time, because the content of al-Qur'an is like the sea which never dries its water and will not stop its miracle. Also it is supported by its existence as the holy book of Islamic people and its position in first rank in understanding the teachings of Islam. The advancement of religious science and science with various styles and variety gives space the emergence of various models of approach in interpreting al-Qur'an. The literary approach model is one of the most important proposals for al-Qur'an examiners to explore the beauty of language and to discover the aspects of I'jaz (the miracle) of al-Qur'an. I'jaz functions as a proof that affirms the position of al-Qur'an as the words of Allah to distinguish it from human words. Various varieties of uslûb (language style) can be found in al-Qur'an and those are used in accordance with the conditions and context of cultural and social reality that happened when the al-Qur'an sent down. It does not just appear but it certainly contains the value and literary content to support its miracle.

Keywords: *Tafseer, Uslûb, Miracle, al-Qur'an*

Abstrak

Ilmu tafsir sebagai disiplin keilmuan Islam semakin berkembang dan menarik untuk dikaji karena karakter isi dan kandungan al-Qur'an bagaikan lautan yang tak pernah kering airnya dan tak akan habis keajaibannya. Juga didukung oleh eksistensinya sebagai kitab suci umat Islam dan kedudukannya yang menempati urutan pertama dalam memahami ajaran Islam. Kemajuan ilmu agama dan sains dengan berbagai corak dan ragamnya memberi ruang munculnya berbagai model pendekatan dalam menafsirkan al-Qur'an. Model pendekatan sastra adalah salah satu tawaran penting bagi para pengkaji al-Qur'an untuk menyelami keindahan bahasa dan menemukan aspek i'jâz (ke-mu'jizatan) al-Qur'an. I'jâz berfungsi menjadi bukti yang mempertegas posisi al-Qur'an sebagai firman Allah (Kalam Allah) untuk membedakannya dengan perkataan manusia. Beragam varian uslûb (gaya bahasa) bisa ditemukan dalam al-Qur'an dan itu dipergunakan sesuai dengan kondisi dan konteks realita sosial budaya yang berkembang saat turunnya al-Qur'an. Hal tersebut tidak muncul begitu saja namun dipastikan mengandung nilai dan muatan sastra untuk mendukung ke-mu'jizat-annya.

Kata Kunci: *Tafsir, sastra, Mu'jizat, al-Qur'an*

Pendahuluan

Ilmu tafsir berkaitan dengan upaya dan ikhtiar manusia untuk memahami dan menjelaskan pesan-pesan yang bersumber dari teks wahyu, yaitu al-Qur'an. Oleh karena itu, tidak dinafikan munculnya perbedaan pendekatan dalam menafsirkan al-Qur'an disebabkan perbedaan pemahaman terhadap teks yang ditafsirkan, metode analisa yang dipergunakan, serta realitas kondisi budaya dan konsentrasi keilmuan *mufassir*.

Bentuk pemahaman yang beragam ini, pada gilirannya menempatkan tafsir sebagai disiplin keilmuan yang senantiasa hidup bersamaan dengan perkembangan teori pengetahuan. Sebagaimana ditegaskan 'Abdullah Darraz, seperti yang dikutip oleh M. Quraish Shihab, bahwa al-Qur'an bagaikan intan, yang setiap sudutnya memancarkan cahaya yang berbeda dengan apa yang terpancar dari sudut lainnya.¹

Salah satu model penafsiran tersebut adalah tafsir sastra di mana metode ini berusaha untuk melihat al-Qur'an sebagai kitab sastra. Pada mulanya, model ini muncul dikarenakan gaya bertutur al-Qur'an yang komunikatif, dan pada saat yang sama sarat dengan simbol, mengundang pesona para pemerhati sastra Arab. Para pengkaji al-Qur'an menemukan aspek keindahan bahasa serta ungkapan yang dipakai oleh al-Qur'an yang lalu membuat mereka meyakini *i'jâz* (kemujizatan) al-Qur'an untuk membedakan antara firman Allah dan perkataan manusia.

Menurut al-Khuli, dengan menetapkan al-Qur'an dalam bingkai teori komunikasi bukan berarti menempatkan al-Qur'an sebagai teks biasa yang merupakan gubahan manusia, namun hanyalah sebuah media untuk mendekatinya secara ilmiah dengan tidak mepedulikan apakah yang mendekatinya tersebut seorang yang religius atau tidak.² Pendekatan sastra

dalam studi al-Qur'an menitikberatkan pada konsep ilmu *balâghah* yang terdiri dari *bayân*, *badi'* dan *ma'ânî* dengan bantuan perangkat linguistik-semantik, dan pendekatan ilmu bahasa arab seperti *nahwu* dan *Sharf* serta konteks dari teks al-Qur'an itu sendiri.

Pendekatan sastra di era kontemporer, mendapatkan perhatian yang lebih dengan kemunculan karya-karya baru di bidang ini. Seperti Amîn al-Khûlî (1895-1966 M) yang mengembangkan pemikiran *al-Manhaj al-Adabî*, lalu metode pemikirannya dikembangkan oleh Muhammad Ahmad Khalaf al-Lâh dalam *al-Fann al-Qashashî fî al-Qur'ân al-Karîm*, begitu juga Aisyah Abd al-Rahmân binti al-Syâti' (w. 1998 M), dalam *Tafsîr al-Bayâni li al-Qur'ân al-Karîm*, Muhammad Syukry Ayyad (w. 2001 M), dalam *Yaum al-Dîn wa al-Hisâb fî al-Qur'ân*. Tak ketinggalan di Indonesia pun muncul studi al-Qur'an yang menggunakan pendekatan sastra seperti dilakukan M. Nurkholis Setiawan dalam bukunya al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar.

Tafsir klasik yang menggunakan model pendekatan sastra dengan menekankan aspek *balâghah*, *bayân*, *ma'ânî*, dan kebahasaan adalah tafsir *al-Kasyâf* karya al-Zamakhsyari (497-538 H). Tafsir tersebut dinilai sebagai karya yang penting karena berjasa besar dalam melahirkan tafsir sastra pada masa itu dan setelahnya. Tak ketinggalan nama Fakhrudin al-Razi dalam kitabnya *Mafâtîh al-Ghaib*.

Selain al-Zamakhsyari, ulama klasik yang memiliki perhatian besar terhadap model pendekatan sastra adalah Najm al-Dîn al-Thûfi (657-716 H) dalam karyanya *al-Iksîr Fi 'Ilmi al-Tafsîr*. Selain dikenal sebagai tokoh dan pemikir Ushul Fiqih dengan teori *mashlahah mursalah*-nya,³ al-Thûfi juga berkontribusi dalam

¹M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah; Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, jilid 1 (Jakarta: Lentera Hati, 2000), xv.

²M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, Cet. 1 (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005), 2-3.

³Menurut al-Thûfi sumber hukum paling kuat secara *hierarki* adalah *nash* (teks al-Qur'an dan Hadits) dan *Ijmâ'*. Kalau keduanya (*nash* dan *ijmâ'*) menetapkan hukum yang sejalan makna dan spiritnya dengan yang dirumuskan oleh *mashlahah mursalah*, maka tidak ada persoalan. Tetapi kalau terjadi pertentangan (*nash* dan *ijmâ'* versus *mashlahah mursalah*), maka *mashlahah mursalah* harus didahulukan (diprioritaskan) dengan

meletakkan pendekatan sastra dalam menafsirkan al-Qur'an. Dalam karyanya tersebut al-Thûfi menekankan aspek estetika kebahasaan dengan cita rasa sastra yang terbentuk pada dirinya.

Jika kitab-kitab tafsir bercorak sastra yang ditulis oleh para *mufassir* sebelum al-Thûfi lebih dominan menggunakan metodologi deduktif, yaitu dimulai dari pemaparan ayat-ayat al-Qur'an kemudian dianalisa aspek sastra dan bahasanya, selanjutnya bermuara pada perumusan kaidah. Berbeda dengan al-Thûfi yang menghadirkan sesuatu yang baru, yaitu metodologi induktif dalam penulisan tafsir di mana ia memulai karyanya dengan meletakkan kaidah-kaidah sastra dan kebahasaan secara umum dan memadai setelah itu baru diaplikasikannya dalam ayat-ayat al-Qur'an.

Abdul Kadir Husein berkomentar bahwa karya al-Thûfi muncul berkat penelitian yang mendalam terhadap sastra arab dan ilmu tafsir dan tidak dipengaruhi secara langsung oleh pemikiran-pemikiran para sastrawan apalagi 'mengekor' model pemikiran pendahulunya.⁴ Al-Thûfi mensinyalir bahwa karyanya ini dipersembahkan bagi orang-orang yang tidak berpikir *jumûd* (kaku), tidak mudah terperdaya oleh sesuatu yang mustahil, karena seseorang akan dikenal oleh kebenaran yang dibawanya, bukan sebaliknya kebenaran itu dikenal dengan seseorang.⁵

Sekalipun kitab *al-Iksîr Fi 'Ilmi al-Tafsîr* bukan berbentuk kitab tafsir yang menafsirkan semua ayat-ayat al-Qur'an secara berurutan, namun

cara *takhshîs* (mengkhususkan makna salah satunya) dan *bayân* (menjelaskan makna salah satunya) bukan dengan cara menafikan atau tidak menggunakannya sama sekali. Sebagaimana terjadi pada sumber hukum as-Sunnah yang bisa didahulukan dari al-Qur'an dengan cara *bayân*. Hal itu terjadi karena *mashlahah mursalah* adalah tujuan akhir dari pemberlakuan hukum syara' terhadap *mukallaf* sedangkan sumber-sumber hukum Islam yang lain adalah sarana yang dipergunakan untuk memahami tujuan tersebut. Konklusinya tujuan harus didahulukan dari sarana (Lalu Supriadi, *Studi Biografi dan Pemikiran Ushul Fikih Najm al-Dîn al-Thûfi*, Cet. 1 [Yogyakarta: SUKA Press, 2013], 140).

⁴Abdul Kadir Husain, *Mukaddimah tahqiq al-Iksîr Fi 'Ilmi al-Tafsîr* (Beirut: Dar al-Auza'i, 1409 H), 11.

⁵al-Thûfi, *al-Iksîr Fi 'Ilmi al-Tafsîr*, Ed: Dr. Abdul Kadir Husain (Beirut: Dar al-Auza'i, 1409 H), 27.

dalam penulisanannya banyak memuat tentang ilmu-ilmu tafsir khususnya *fashâhah*, *balâghah*, *bayân*, *badi'*, dan *ma'ânî* lalu diaplikasikan dalam sejumlah ayat-ayat al-Qur'an. Dengan latar belakang demikian, penelitian ini bertujuan untuk memahami setting biografi al-Thûfi dan konsep pemikirannya dalam tafsir sastra.

Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan menerapkan metode deskriptif-analitis, yaitu berusaha mendeskripsikan substansi pemikiran al-Thûfi dalam tafsir. Metode yang digunakan dalam mengumpulkan data adalah penelitian kepustakaan (*library research*), yaitu penelitian yang dilakukan dengan bertumpu pada data-data kepustakaan tanpa ujian empirik⁶. Teks-teks yang dikaji adalah buku-buku karya al-Thûfi sebagai sumber data primer, dan karya-karya penulis lain mengenai al-Thûfi sebagai sumber data sekunder. Buku sekunder tersebut digunakan sebagai bahan analisis terhadap pemikiran al-Thûfi. Buku-buku al-Thûfi sebagai sumber primer adalah seperti: *al-Iksîr Fi 'Ilmi al-Tafsîr*, Sementara buku-buku dan artikel-artikel lain dijadikan sebagai sumber sekunder untuk mengenal dan menganalisa latar belakang pemikiran al-Thûfi, antara lain adalah *al-Durar al-Kâminah* karya Ibnu Hajar al-Asqalâni, *Syazarât al-Zahab* karya Ibnu al-'Ammâd al-Hanbali, *Bughyah al-Wu'âth* karya al-Suyûthi, *Dzail Thabaqât al-Hanâbilah* karya Ibnu Rajab, *al-Uns al-Jalâl*, *al-Durr al-Munaddlad* dan *al-Manhaj al-Ahmadi* karya al-'Ulaimi.

Data yang terkumpul dianalisis dengan menggunakan metode analisis isi (*content analysis*),⁷ yaitu menganalisis makna yang terkandung dalam keseluruhan pemikiran al-Thûfi sehingga diperoleh suatu pemahaman yang akurat, utuh dan mendalam tentang pemikirannya

⁶Noeng Muhajir, *Metode Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000), 158.

⁷Imam Suprayogo dan Tobroni, *Metodologi Penelitian Sosial-Keagamaan* (Bandung: Rosda, 2003), 71.

dalam tafsir sastra. Analisa data dilakukan dengan menggunakan prosedur deskripsi untuk mengenal sosok al-Thûfi dan tema penelitian ini dan interpretasi untuk memahami konsep pemikiran yang ditawarkan.

Sketsa Biografis Najm al-Dîn al-Thûfi

Beliau adalah Sulaimân Bin `Abd al-Qawiy Bin `Abd al-Karîm Bin Sa`îd. Dikenal juga dengan nama Abu al-Rabî` atau Ibnu Abi al-`Abbas. Alias Najm al-Dîn al-Thûfi. Lahir di Thûfi, nama sebuah desa di daerah Sharshâr Baghdad. Para sejarawan muslim beragam versi mengenai tahun kelahirannya. Setelah melalui penelusuran sejarah akhirnya peneliti menyimpulkan kelahirannya pada tahun 657 H.⁸

Berbeda halnya dengan tahun kelahirannya, para sejarawan sepakat mengenai tahun wafatnya, yaitu pada bulan Rajab tahun 716 H karena beliau memulai penulisan karyanya *al-Ta`yîn Fî Syarh al-Arba`în al-Nawawiyah* pada hari Senin 13 Rabi`ul Akhir dan selesai pada hari Selasa 28 Rabi`ul Akhir tahun 713 H di Kota Qûsh daerah Sha`îd Mesir. Data sejarah lain bahwa al-Thûfi pergi haji tahun 714 H dan menetap di Mekah tahun 715 H, terakhir adalah beliau menulis bukunya *al-Isyârât al-Ilâhiyah Ilâ al-Mabâhith al-Ushûliyah* selama bulan Rabi`ul Awwal dan Rabi`ul Akhir tahun 716 H di Baitul Maqdis Palestina.⁹

Perjalanan intelektualnya dimulai pada tahun 691 H, ketika beliau tiba di Baghdad, ibukota Daulah Abbasiyah yang kala itu pusat peradaban dan ilmu pengetahuan. Di kota tersebut ia menuntut ilmu bersama pelajar-pelajar yang datang dari berbagai penjuru. Tercatat sejumlah nama ulama yang pernah mengajarnya secara langsung, di antaranya Taqiy al-Dîn al-Zarîrâtî, Abu Abd Ilâh al-Moushilî, `Ali Nâshîr al-Faruqî,

al-Rasyîd Bin al-Qâsim, Ibnu al-Thabbâl dan Abu Bakar al-Qalânîsî.

Berbagai disiplin ilmu berhasil dikuasainya, seperti *Tafsir* dan *Ilmu Tafsir*, *Fiqih* dan *Ushul Fiqih*, *Hadits*, *Ushuluddin*, *Bahasa Arab*, *ilmu Jadal* (debat), dan *ilmu Mantiq* (logika). Dua disiplin ilmu yang terakhir ini berpengaruh besar dalam membentuk karakter kepribadiannya, seperti berani berbeda pendapat dan sangat bebas berpikir dan itu tampak jelas dalam karya-karyanya. Di Bagdhad beliau mulai cenderung menekuni mazhab Ahmad bin Hanbal karena sejak kecil beliau memiliki hubungan emosional dan keilmuan yang sangat dekat dengan ulama-ulama Hanbali.

Pada tahun 704 H, beliau melanjutkan perjalanan intelektualnya ke Syam (kini Suriah) dan berguru kepada sejumlah ulama. Di antaranya belajar ilmu hadits dari Sulaimân Bin Hamzah, Bahasa Arab dari Ibnu Taimiyah dan Ibnu Taimiyah pun pernah belajar ilmu *nahwu* dari al-Thûfi dan bertemu dengan ulama-ulama lain, seperti Abu al-Hajjâj al-Mizzi, Abu Muḥammad al-Brâzali dan Abu al-Fath. Lalu pada tahun 705 H, beliau pindah ke Kairo dan berguru kepada `Abd al-Mu`min Bin Khalaf, Sa`d al-Dîn al-Hârîtsiy dan belajar kitab *nahwu*-nya Sîbawâih dari Abu Hayyan. Semua ini membuat al-Thûfi dihormati dan disegani para ulama. Salah seorang gurunya bernama Sa`d al-Dîn al-Hârîtsiy ketika mengetahui kedatangan al-Thûfi ke Kairo, beliau menyambutnya dengan baik dan memberinya jadwal untuk mengajar di beberapa madrasah, antara lain madrasah *al-Shâlihiyah*, madrasah *al-Manshûriyah*, dan madrasah *al-Nâshiriyah*.

Selang beberapa waktu tiba-tiba muncul konflik internal antara al-Thûfi dan sang guru *Sa`d al-Dîn al-Hârîtsiy* yang saat itu menjabat ketua *qâdli* yang berimplikasi retaknya hubungan antara sang guru dengan muridnya. Bermula dari sikap al-Thûfi yang tampaknya berseberangan pendapat dengan apa yang diputuskan al-Hârîtsiy dalam salah satu kuliahnya. Al-Thûfi kala itu memegang teguh pendapatnya sehingga membuat

⁸Lalu Supriadi, *Studi Biografi dan Pemikiran Ushul Fikih Najm ad-Din at-Thufi*, 25.

⁹Musthafa Zaid, *al-Mashlahah Fi at-Tasyri' al-Islami Wa Najm al-Din al-Thufi*, cet. 2 (Beirut: Darul Fikr Al Arabi, 1384 H), 68-69

al-Hâritsiy berang dan ditafsirkan sebagai pelecehan terhadap sang guru.

Permasalahan menjadi meluas dan berkembang, anak sang guru yang bernama Syams al-Dîn `Abd al-Rahmân mengadukan permasalahan ini ke Badr al-Dîn Bin al-Habbal (petugas berwenang ketika itu), sehingga dengan cepatnya al-Thûfi dituduh memiliki kecenderungan pemikiran Rafidlah (Syi'ah) dan tiba-tiba muncul tulisan tangannya berisikan pelecehan terhadap Abu Bakar dan Umar bin Khatthab. Akhirnya al-Thûfi dihukum ta'zir, dipukul dan dicopot dari tugas mengajar dan dipenjara beberapa hari lalu dikeluarkan dari penjara. Setelah itu beliau meninggalkan Kairo – menurut penuturan Ibnu Rajab – beliau dibuang ke Syam. Beliau hanya menetap beberapa saat di kota Syam setelah itu pergi ke Kota Qûsh di Sha`îd Mesir.¹⁰

Di Qûsh beliau berhasil menyelesaikan penulisan bukunya *al-Sha`iqah al-Gadlabiyah Fî al-Raddi `Alâ Munkir al-`Arabiyah*. Kemudian dari Qûsh beliau menuju Hijaz pada akhir tahun 714 H, lalu melaksanakan ibadah haji dan menetap berpindah-pindah antara Kota Makkah dan Madinah tahun 715 H, dan terakhir ke Palestina. Di Palestina beliau menulis bukunya *al-Isyârât al-Ilâhiyah Ilâ al-Mabâhith al-Ushûliyah* beberapa saat sebelum wafat.

Al-Thûfi adalah tokoh ensiklopedi terkemuka dan penulis produktif dalam berbagai disiplin ilmu. Karya-karyanya memperkaya perpustakaan Islam dan menjadi referensi-referensi yang tak ternilai harganya. Ibnu Rajab menghitung karya-karyanya dalam berbagai disiplin ilmu mencapai angka 53 buah,¹¹ sementara al-Ulaimi menghitungnya 34 buah.¹² Di antara buku-buku tersebut adalah: *al-Iksîr Fî Qawâ'id al-Tafsîr*,

al-Ta`yîn Fî Syarah al-Arba`în al-Nawawiyah, al-Intishârât al-Islâmiyah Fî Kasyf al-Syubah al-Nashrâniyah, al-Isyârât al-Ilâhiyah Ilâ al-Mabâhith al-Ushûliyah, al-Bulbul (Mukhtashar Raudlah al-Nâzhir Fî Junnah al-Manâzhir), Syarah Mukhtashar Raudlah al-Nâzhir Fî Junnah al-Manâzhir, al-Sha`iqah al-Gadlabiyah Fî al-Raddi `Alâ Munkir al-`Arabiyah.

Tafsir dan Takwil dalam Studi al-Qur'an

Tafsir dan takwil berperan penting dalam studi al-Qur'an karena keduanya merupakan instrumen untuk bisa memahami al-Qur'an secara benar sesuai dengan yang diinginkan oleh Allah swt. Karena al-Qur'an diturunkan dengan menggunakan Bahasa Arab, maka untuk memahami isi dan kandungannya diperlukan wawasan dan pengetahuan yang luas tentang Bahasa Arab, kondisi sosial dan budaya masyarakat Arab ketika turunnya al-Qur'an serta dinamika perkembangan ilmu pengetahuan.

Jika dikalkulasikan di dalam al-Qur'an, kata takwil terungkap sebanyak tujuh belas kali, sedangkan kata tafsir tidak lebih dari satu kali, sehingga popularitas takwil dalam Bahasa Arab sejak turunnya al-Qur'an sepuluh kali lipat lebih besar dari penggunaan tafsir. Dari sekian jumlah itu, kata takwil digunakan untuk bermacam-macam. Ada yang terkait dengan pembacaan terhadap peristiwa mimpi, seperti yang dilakukan Nabi Yusuf, pembicaraan terhadap peristiwa yang akan terjadi seperti yang dilakukan oleh Hidir dan ada pula pembacaan terhadap bahasa (teks) yang membuat makna samar (ambigu), terutama yang terkait dengan ayat-ayat *mutasyâbihât* dalam al-Qur'an. Dari sekian bentuk penakwilan itu yang populer di kalangan generasi Pasca Nabi adalah bentuk takwil ketiga.¹³

Menurut Muḥammad `Ali al-Shâbûnî, tafsir adalah menjelaskan makna ayat-ayat al-Qur'an yang jelas maksud dan tujuannya sedangkan

¹⁰Lalu Supriadi, *Studi Biografi dan Pemikiran Ushul Fikih Najm ad-Din at-Thufi*, 28.

¹¹`Abd al-Rahmân Ibnu Rajab, *Dzail Thabaqah al-Hanâbilah*, Jilid 2 (Beirut: Dâr al-Ma`rifah, t.t), 366.

¹²`Abd al-Rahmân Bin Muhammad al-Ulaimi, *al-Manhaj al-Ahmadî Fî Tarâjum Ashâb al-Imâm al-Ahmad*, Jilid 5, Cet. 1 (Beirut: Dâr Shâdir, 1997), 5.

¹³Nashr Hamid Abu Zaid, *Menalar Firman Tuhan; Wacana Majaz dalam al-Qur'an Menurut Mu'tazilah*, ter. Abdurrahman Kasdi dan Hamka Hasan (Bandung: Mizan, 2003), 267.

takwil adalah mengungkap makna ayat-ayat al-Qur'an yang samar yang membutuhkan penggalian dan perumusan makna karena mengandung kemungkinan makna lain.¹⁴ Menurut al-Thûfi tafsir adalah menguraikan bagian-bagian dari makna teks sehingga bisa dipahami secara baik dan bermanfaat, sedangkan takwil adalah menjelaskan tempat kembalinya suatu makna dari teks.¹⁵

Menurut hemat penulis, definisi yang dikemukakan al-Thûfi tidak secara jelas membedakan antara tafsir dan takwil. Hal ini terlihat ketika al-Thûfi menggunakan kata tafsir untuk mengungkapkan makna ayat-ayat al-Qur'an yang masih bersifat samar. Bisa saja ini muncul karena beliau kala itu mengikuti *trend* ulama *mutaqaddimîn* yang menurut al-Shâbûnî tidak membedakan antara pengertian tafsir dan takwil, berbeda dengan ulama *muta'akhirîn*.¹⁶

Menurut al-Thûfi, sekalipun secara umum tafsir dan takwil memiliki makna yang sama, namun secara spesifik penggunaannya berbeda. Takwil dalam penggunaannya bersifat umum karena berkaitan dengan ayat-ayat al-Qur'an¹⁷ maupun yang bukan ayat-ayat al-Qur'an.¹⁸ Sementara tafsir¹⁹ khusus berkaitan dengan ayat-ayat al-Qur'an dan kandungan maknanya. Berdasarkan argumen ini para ahli tafsir mendefinisikan tafsir sebagai upaya menjelaskan objek *lafazh* (teks), sedangkan takwil adalah upaya menjelaskan makna yang terkandung dalam teks.²⁰

¹⁴M. Ali al-Shabuni, *al-Tibyan Fi 'Ulum al-Qur'an* (Beirut: Alam al-Kutub, 1405 H), 67.

¹⁵al-Thûfi, 28-29.

¹⁶al-Shabuni, 66.

¹⁷"Tidak ada yang mengetahui takwilnya kecuali Allah" (QS. Ali Imran [3]: 7).

¹⁸"Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya" (QS. al-Nisa' [4]: 59; dan "tidakkah mereka hanya menanti-nanti bukti kebenaran (al-Qur'an) itu" (QS. al-A'raf [7]: 53).

¹⁹"dan mereka (orang-orang kafir itu) tidak datang kepadamu (membawa) sesuatu yang aneh, melainkan Kami datangkan kepadamu yang benar dan penjelasan yang paling baik" (QS. al-Furqan [25]: 33).

²⁰al-Thûfi, 28-29.

Karakteristik dan Metodologi Tafsir al-Thûfi

Kemunculan kitab *al-Iksîr Fi 'Ilmi al-Tafsîr* bermula dari kegelisahan akademik yang dialami al-Thûfi yang tidak menemukan pada masa hidupnya suatu referensi komprehensif berkaitan dengan disiplin ilmu tafsir yang bercorak sastra dan kebahasaan yang bisa langsung diaplikasikan dalam menafsirkan al-Qur'an. Menurut asumsi al-Thûfi, sebagaimana disebutkan dalam *Muqaddimah al-Iksîr Fi 'Ilmi al-Tafsîr*²¹ bahwa kitab-kitab tafsir bercorak sastra yang ditulis oleh para *mufassir* sebelumnya lebih dominan menggunakan metodologi deduktif, yaitu dimulai dari pemaparan ayat-ayat al-Qur'an setelah itu baru dianalisa aspek sastra dan bahasanya.

Al-Thûfi ingin menghadirkan metodologi induktif dalam penulisan tafsir yang tentu berbeda. Ia memulai karyanya dengan meletakkan kaidah-kaidah sastra dan kebahasaan secara umum, lalu diaplikasikannya dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an. Dengan ini maka kitab *al-Iksîr Fi 'Ilmi al-Tafsîr* merupakan kontribusi akademik dalam bidang tafsir dan sastra yang sangat penting yang membuka cakrawala berpikir para *mufassir* klasik pada masa itu dan turut memperkaya khazanah keilmuan Islam.

Berdasarkan pemetaan studi al-Qur'an yang dikenal luas di kalangan *mufassir* dan pengkaji al-Qur'an²² ditemukan bahwa kitab *al-Iksîr Fi 'Ilmi al-Tafsîr* secara umum menggunakan metode *maudlu'i*, yaitu metode tafsir yang menyandarkan materi-materi tafsir fokus pada tema atau topik tertentu, yaitu masalah kemukjizatan al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan sastra dan bahasa. Sedangkan pendekatan yang dipergunakan adalah tafsir *Bi al-Ra'yi* adalah pendekatan tafsir yang banyak menggunakan dalil-dalil *aqliyah* (rasio) untuk menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Menurut al-Zarqani salah satu ciri dari metode tafsir *Bi al-Ra'yi* adalah perhatiannya terhadap makna

²¹al-Thûfi, 27.

²²Abd al-Hayyi al-Farmawi, *al-Bidayah fi al-Tafsîr al-Maudlu'i: Dirasah Manhajiyah Maudlu'iyah* (Kairo: al-Thiba'ah al-Hadlarah al-Arabiyah, 1970), 23.

kata dan kedudukannya dalam suatu kalimat.²³ Sedangkan ditinjau dari corak penafsirannya, tafsir al-Thûfi menggunakan metode tafsir *Adabi*, yaitu corak tafsir yang menggunakan analisis sastra dan kebahasaan untuk menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Dengan demikian, maka dalam konteks ini layak menyejajarkan al-Thûfi dengan para *mufassir* klasik yang hidup sebelumnya yang dikenal sebagai pelopor tafsir *Bi al-Ra'yi* yang bercorak *Adabi* semisal al-Zamakhshari dalam tafsirnya *al-Kasyâf* dan Fakhru al-Din al-Razi dalam tafsirnya *Mafâtih al-Ghaib*.²⁴

Sebagai kitab tafsir yang lahir pada zaman keemasan Islam, maka instrumen sastra seperti *Bayân*, *Ma'âni*, *Fashâhah*, *Balâghah*, serta kaidah-kaidah kebahasaan seperti *Nahwu*, *Sharf* dan *Arudl* akan banyak ditemukan dalam kitab *al-Iksîr Fi 'Ilmi al-Tafsîr*. Hal ini yang membuatnya memiliki keistimewaan yang membedakannya dengan mufassir-mufassir lain. Al-Thûfi banyak mengungkap teori-teori dan konsep-konsep tentang tafsir dan sastra disertai aplikasinya dalam ayat-ayat al-Qur'an. Sebagai contoh ketika menafsirkan QS. al-Rum: 47, yang berbunyi: *wa kâna haqqan 'alainâ nashr al-mu'minîn* (benar-benar Kami menolong orang-orang yang beriman). Al-Thûfi memaparkan tentang letak keserasian susunan kata dan kalimat dalam ayat tersebut melalui *uslûb taqdim wa ta'khîr* (susun balik). Pada ayat di atas asal susunan kalimatnya adalah *wa kâna nashr al-mu'minîn haqqan 'alainâ* (pertolongan kepada orang-orang beriman benar-benar Kami lakukan), di mana frasa *nashr al-mu'minîn* berkedudukan sebagai isim *kâna*, sementara *haqqan* menjadi khabar *kâna*. Dengan susunan yang ada dalam ayat memberikan implikasi penekanan makna terhadap frasa *haqqan 'alainâ*, sedangkan *nashr al-mu'minîn* tidak mendapatkan prioritas atau penekanan makna. Susunan kalimat seperti terdapat dalam

ayat ini membawa kepada arti bahwa pertolongan dari Allah benar-benar terjadi dan hanya akan diberikan kepada orang-orang yang beriman.

Menurut al-Razi, *uslûb taqdim wa ta'khîr* pada ayat di atas bermaksud memberi kabar gembira bahwa Allah pasti menolong orang-orang mukmin sekaligus menegaskan kepastian pertolongan tersebut dengan menggunakan kata *'alâ* yang bermakna *luzûm* (kemestian). Masih menurut al-Razi, kemenangan orang-orang kafir terhadap orang-orang muslim dalam peperangan bukanlah kemenangan yang sebenarnya, karena kemenangan sebenarnya terwujud di akhir pertarungan. Bukti logisnya adalah jika salah satu dari dua pasukan kalah dalam berperang, kemudian pasukan yang kalah tersebut membalas kekalahannya dan akhirnya memenangkan pertarungan tersebut, maka dialah pemenang sebenarnya. Sebagaimana terjadi pada kisah Nabi Musa yang mengalami kekalahan dari Fir'aun dan bala tentaranya, namun pada akhirnya Fir'aun dan pasukannya tenggelam di laut, maka pada konteks ini sekalipun Nabi Musa kalah, namun sebenarnya dialah pemenang sebenarnya dalam pertarungan tersebut.²⁵

Paparan tentang rahasia-rahasia *balaghah* yang terkandung dalam al-Qur'an dipaparkan al-Thûfi secara logis, argumentatif, dan dialogis dengan menggunakan bahasa yang ilmiah, lugas, tajam, dan setiap statemen teori didukung oleh fakta dan data ilmiah. Diskusi akademis dalam tafsirnya dilakukan dengan menggunakan premis-premis silogisme yang dikenal dalam dunia filsafat khususnya *Mantiq* (logika). Konsep dan teori yang diajukan didukung oleh alasan-alasan logis bahkan untuk memperjelas kerangka berpikirnya yang masih umum al-Thûfi membuat klasifikasi-klasifikasi untuk memperjelasnya. Hampir semua wacana pemikiran yang menghiasi kitabnya didiskusikannya secara dialogis.

Al-Thûfi pada beberapa tempat menggunakan redaksi *Fa in Qulta* (jika engkau bertanya),

²³Muhammad Abdul Azim al-Zarqani, *Manahil al-Irfan Fi Ulum al-Qur'an* (Kaio: Isa Babi al-Halabi, t.t), 528.

²⁴M. Hasbi as- Shiddiqie, *Pengantar Ilmu al- Qur'an dan Tafsir* (Jakarta, Bulan Bintang, 1989), 205.

²⁵Fakhr al-Din Al-Razi, *Mafâtihul Gaib*, Juz, 25 (Beirut: Darul Fikr, cet. 1, 1981), 133-134.

lalu setelah pertanyaan itu selesai al-Thûfi menjawab *Qultu* (aku menjawab). Jika mengutip pendapat yang tidak jelas sumbernya al-Thûfi menggunakan kata *Fa in Qîla* (jika dikatakan). Untuk menetapkan posisi statemen tentang suatu teori atau konsep, al-Thûfi menggunakan redaksi *Idza Tsabata Hâdza* atau *Idza Taqarrara Hâdza* (jika ini sudah menjadi ketetapan). Semua konsep yang dibangun al-Thûfi berkaitan dengan penekanan unsur dan elemen sastra dan kebahasaan dalam al-Qur'an bermuara pada satu tujuan, yaitu terpenuhinya unsur *I'jaz al-Qur'an* (kemukjizatan al-Qur'an).

Al-Thûfi tidak lupa menjelaskan pijakan yang wajib dipergunakan sebagai dasar untuk menafsirkan al-Qur'an, yaitu: (1) Dalil akal jika bersifat pasti kebenarannya, (2) *Nash* hadits yang memiliki level mutawatir, (3) *Ijma'* Ulama, dan (4) *Hadits ahad* yang memiliki derajat hasan atau shahih. Kaidah pertama dan kedua menjadi penting karena bisa menghasilkan pengetahuan yang pasti kebenarannya, sedangkan kaidah yang ketiga dikarenakan *Ijma'* dipastikan memiliki sandaran hukum, baik dari *Nash* atau yang lain. Sementara kaidah yang keempat hadits ahad karena menghasilkan pengetahuan yang mengacu kepada dugaan kuat.²⁶

Menurut al-Thûfi adapun orang yang tidak menjadikan pijakan ini sebagai dasar dalam menafsirkan al-Qur'an bagaikan seseorang yang memiliki pedang tajam, namun karena tangannya yang sakit pedang itu tidak bisa diraihny.²⁷

Klasifikasi Ayat-ayat al-Qur'an

Dalam menafsirkan al-Qur'an, al-Thûfi mengklasifikasikan ayat-ayat al-Qur'an menjadi dua, *Pertama*, ayat-ayat al-Qur'an yang jelas susunan *lafazh* (kata) dan maknanya karena hanya menunjuk kepada satu makna²⁸. Menurut

al-Thûfi ayat-ayat al-Qur'an jenis pertama ini tidak membutuhkan penafsiran. *Kedua*, ayat-ayat al-Qur'an yang tidak jelas susunan *lafazh* dan maknanya karena adanya kemungkinan makna lain.²⁹ Misalnya, kata "*qurû*"³⁰ yang berarti suci dan haid, kata *'As'asa*³¹ yang berarti maju dan mundur, kata *lâ yamassuhu*³² yang berarti larangan untuk tidak menyentuh al-Qur'an³³ dan berita untuk tidak menyentuh al-Qur'an.³⁴ Juga terdapat pada ayat-ayat yang berbicara tentang sifat-sifat Allah.³⁵ Menurut al-Thûfi, jenis kedua ini membutuhkan penafsiran untuk bisa memahami isi dan kandungannya.

Menurut al-Thûfi, klasifikasi al-Qur'an seperti ini menjadi penting karena empat alasan:³⁶ *Pertama*, al-Qur'an diturunkan dengan menggunakan Bahasa Arab dan masing-masing dari dua klasifikasi tersebut mengandung unsur sastra yang jika tidak dipergunakan dalam al-Qur'an berdampak pada tidak terpenuhinya level keindahan berbahasa. Jika keindahan berbahasa tidak ditemukan dalam gaya bahasa al-Qur'an, maka bisa menjadi faktor tidak terpenuhinya unsur ke-mu'jizatan al-Qur'an.

Kedua, Allah menurunkan ayat-ayat al-Qur'an yang jelas susunan *lafazh* dan maknanya agar umat Islam bisa menerapkan isi dan

²⁹Terdapat suatu kata dalam al-Qur'an yang menunjuk kepada dua makna atau lebih. Jenis ini memberikan ruang bagi para mufassir untuk berbeda pendapat dalam menafsirkan ayat al-Qur'an sesuai dengan perbedaan latar belakang keilmuan, karakter pemahaman terhadap teks yang ditafsirkan, metode analisa dan kesimpulan.

³⁰"Dan para istri yang diceraiakan (wajib) menahan diri mereka menunggu tiga kali quru'" (QS. al-Baqarah [2]: 228).

³¹"Demi malam apabila telah larut" (QS. al-Takwir [81]: 17).

³²"Tidak ada yang menyentuhnya selain hamba-hamba yang disucikan" (QS. al-Waqi'ah [56]: 79).

³³Larangan menyentuh al-Qur'an bagi orang yang tidak berwudu'.

³⁴Berita yang tidak memiliki implikasi hukum. Oleh karenanya pendapat ini membolehkan seseorang yang tanpa berwudlu' untuk menyentuh al-Qur'an.

³⁵"Padahal kedua tangan Allah terbuka" (QS. al-Maidah [5]: 64); "tetapi wajah Tuhanmu yang memiliki kebesaran dan kemuliaan tetap kekal" (QS. ar-Rahman [55]: 27); "aku telah melimpahkan kepadamu kasih sayang yang datang dari-Ku dan agar engkau diasuh di bawah pengawasan-Ku" (QS. Thaha [20]: 39); "aku tidak mengetahui apa yang ada pada-Mu" (QS. al-Maidah [5]: 116).

³⁶al-Thûfi, 34-35.

²⁶al-Thûfi, 40.

²⁷Ibid., hal. 43

²⁸"dan Kami turunkan hujan dari langit lalu Kami beri minum kamu dengan (air) itu dan bukanlah kamu yang menyimpannya" (QS. Al-Hijr [15]: 22).

kandungannya secara langsung dalam kehidupan sehari-hari tanpa berpikir keras, sementara ayat-ayat al-Qur'an jenis kedua dimaksudkan agar umat Islam ber-*ijtihad* (berusaha dan berpikir keras) untuk menggali maknanya. Masing-masing dari kedua kelompok tersebut mendapatkan ganjaran pahala dari Allah Swt sesuai dengan kapasitas penghambaan kepada Allah, di mana kelompok pertama dituntut untuk menerapkan kandungannya berdasarkan pemahaman secara langsung, sementara kelompok kedua dituntut mengimani ayat-ayat al-Qur'an yang tidak dipahami maknanya secara langsung, namun kedua-duanya merupakan bentuk ibadah yang dilakukan secara benar untuk membedakan orang yang taat, maksiat, kafir, dan beriman.

Ketiga, sebagai bentuk cobaan yang jika tidak disikapi dengan benar akan membuat penentangannya menjadi jatuh dalam kesesatan, padahal sebenarnya yang dituntut dari manusia adalah tunduk dan patuh kepada semua hal yang difirmankan Allah dalam al-Qur'an. *Keempat*, adanya hikmah yang tidak ditampakkan Allah kepada manusia berdasarkan prinsip bahwa Allah tidak mengerjakan sesuatu secara sia-sia, namun mengandung hikmah (kebijaksanaan).

Urgensi *al-Bayân*

Menurut al-Thûfî, *al-Bayân* merupakan ilmu yang sangat penting dan berharga dalam mengkaji al-Qur'an karena seseorang tidak akan mampu menyelami aspek estetika (keindahan) bahasa al-Qur'an tanpa menggunakan pendekatan *al-Bayân*.³⁷ *Al-Bayân* berkaitan dengan kejelasan *lafazh* dan makna suatu ungkapan dan itu bisa berbeda-beda tingkatannya sesuai dengan kualitas susunan kalimat yang dipergunakan.

Semakin jelas penggunaan lafaz dan makna suatu kalimat, maka semakin mudah dipahami oleh orang yang diajak berbicara (*audiens*). Dengan ini objek dari ilmu *al-Bayân* adalah

³⁷cara mengungkapkan bahasa dengan redaksi kalimat yang beragam, di mana yang sebagian lebih jelas penunjukan maknanya atau lebih berkesan dari yang lain.

makna. Tingkatan *al-bayân* yang paling tinggi adalah menunjukkan keinginan dan maksud dengan ungkapan yang sangat jelas.

Al-Thûfî menyatakan urgensi *al-Bayân* karena banyaknya ayat-ayat al-Qur'an yang menegaskan hal tersebut.³⁸ Di antaranya adalah QS. al-Rahman: 1-5, Allah menyebut kata *al-Bayân* ketika memuji diri-Nya dan mengungkapkan tanda-tanda kebesaran-Nya mulai dari mengajarkan al-Qur'an, menciptakan manusia, matahari dan bulan yang beredar pada garisnya dan bersujudnya bintang dan pohon dan lain sebagainya. Pada hadits *Inna minal bayâni lasihrâ* Rasulullah mendeskripsikan *al-Bayân* sebagai perkataan yang memiliki pengaruh kuat di hati, seperti sihir yang membuat orang menjadi terhipnotis dan tidak sadar.

Al-Qur'an diturunkan sesuai dengan kaidah ilmu *al-Bayân* bahkan para pengkaji *al-Bayân* menyempurnakan disiplin keilmuan ini dari al-Qur'an. Jika tidak demikian maka akan berdampak pada tidak terpenuhinya sifat kesempurnaan pada al-Qur'an.

Keindahan Struktur Kata dan Makna

Keindahan kata dapat diperoleh jika ia ringan diucapkan dan merdu jika didengarkan. *Lafazh* (kata) dalam Bahasa Arab terkadang terdiri dari satu kosa kata (*mufrad*), dan terkadang tersusun dari dua kosa kata atau lebih (*murakkab*) sehingga berbentuk kalimat lengkap. Standar keindahan kosa kata jenis pertama diketahui dengan beberapa hal: (1) keluar dari *makhraj* (tempat/jalan keluarnya) huruf yang berjauhan letaknya. Pada umumnya huruf-huruf yang keluar dari *makhraj* yang berjauhan letaknya mengindikasikan keindahan kata karena ia mudah diucapkan, dan sebaliknya kosa kata yang huruf-hurufnya keluar dari *makhraj* yang berdekatan letaknya mengindikasikan kejelekan kata karena sulit diucapkan. (2) kosa kata yang dipergunakan sudah dikenal dan dipakai secara luas di kalangan

³⁸Al-Thûfî, 66-69.

masyarakat Arab, termasuk kosa kata yang terdapat dalam al-Qur'an. Jika tidak demikian, maka kosa katanya tidak akan bisa dipahami oleh orang yang diajak berbicara (audiens) ketika diturunkan. (3) tidak memiliki makna yang ambigu, dalam artian tidak dipergunakan dengan dua makna; makna yang baik dan makna yang jelek. (4) tersusun dari kosa kata yang paling sedikit susunan hurufnya, yaitu *al-Tsulâtsi* (tiga huruf) sementara *al-Rubâ`i* dan *al-Khumâsi* itu agak berat diucapkan. Oleh karena itu, kosa kata yang dipergunakan dalam al-Qur'an kebanyakan berbentuk *al-Tsulâtsi*. Sedangkan yang *al-Rubâ`i* sangat sedikit jumlahnya lalu yang *al-Khumâsi* dipergunakan untuk nama-nama yang berasal dari bahasa `ajam seperti *Ibrâhim*, dan *Ismâ`il*.

Keindahan kosa kata yang tersusun dari dua atau lebih dalam kalimat lengkap adalah adanya keterkaitan dan ketersambungan makna antara kosa kata pembentuk kalimat tersebut. Karena semakin dekat kaitan makna antara satu kosa kata dengan yang lainnya dalam suatu kalimat, maka semakin terpenuhi unsur *fashâhah*-nya. Tanpa ini suatu kalimat bagaikan susunan tubuh yang terdiri dari dua bentuk, yaitu manusia berkepala kuda dan kuda bertangan manusia, atau seperti tubuh manusia yang tidak memiliki kaki dan tangan.

Setiap kosa kata mesti diletakkan sesuai dengan posisinya yang tepat. Jika tidak, maka akan menjadi rancu dan bagaikan untaian kalung emas yang setiap untaianya diletakkan bukan pada tempatnya, maka itu akan membuat ia menjadi jelek dan buruk sekalipun berharga pada dirinya.

Menurut al-Thûfî, makna itu lebih mulia dibandingkan lafazh karena tujuan seseorang mengungkapkan perkataannya adalah agar maksud dan tujuannya bisa sampai secara jelas kepada audiens. Alasan tersebut dibuktikan dengan beberapa hal: *Pertama*, para pembicara memiliki kemampuan yang sama dalam mengenal *lafazh-lafazh* yang dipergunakan untuk berbicara, namun mereka memiliki cita rasa yang berbeda dalam tingkat kejelasan makna yang bisa sampai kepada

audiens. Hal tersebut muncul karena perbedaan mereka dalam penggunaan makna. *Kedua*, maksud dan tujuan dari ilmu *al-Bayân* adalah mengasah keterampilan berpikir dan berimajinasi, dan itu terealisasi berdasarkan pemahaman mereka terhadap makna. Dengan ini, maka keindahan makna akan muncul jika seseorang menggunakan kata-kata yang mengandung makna *tasybîh*, *majâz* (metafora), *kinâyah*, dan lain sebagainya dalam pembicaraannya.³⁹

Elemen-elemen Formatif Sastra

Beragam varian *uslûb* (gaya bahasa) bisa ditemukan dalam al-Qur'an, seperti *Tasybîh*, *Majâz*, *Isti`ârah*, *Kinâyah*, *Ithnâb*, *Ijâz*, *Taqdîm*, *Ta`khîr*, *Takhshîsh*, *Ta`mîm*, dan lain sebagainya. Semua bentuk *uslûb* di atas dipergunakan sesuai dengan kondisi dan konteks realita sosial budaya yang berkembang saat turunnya al-Qur'an. Secara logika, jika *uslûb-uslûb* tadi dipergunakan tanpa alasan yang jelas dan tepat, maka berdampak pada lemahnya *uslûb* dan redaksi kalimat yang dipergunakan, dan untuk selanjutnya berakibat pada kesia-siaan *uslûb* bahasa yang dipergunakan al-Qur'an. Selanjutnya akan memunculkan pandangan bahwa al-Qur'an tidak layak diberikan label kitab suci yang memiliki mu`jizat.

Al-Thûfî mengeluarkan statemen bahwa semua bentuk *uslûb* (gaya bahasa) yang dipergunakan al-Qur'an dipastikan mengandung nilai dan muatan sastra untuk mendukung ke-mu`jizat-annya⁴⁰. Jika dilakukan komparasi antara tafsir al-Thûfî dengan kitab-kitab tafsir yang dikarang sebelumnya, semisal *Al-Kasyâf* karya al-Zamakhshyari dan *Mafâtiḥul al-Gaib* karya Fakhr al-Din al-Razi, ditemukan antara kitab-kitab tafsir tersebut saling memasuki dalam arti masing-masing kitab tafsir saling melengkapi. Jika ada penafsiran terhadap suatu ayat yang tidak ditemukan pada tafsir al-Razi, maka bisa saja akan ditemukan pada tafsir Zamakhshyari atau al-Thûfî dan begitu sebaliknya.

³⁹al-Thûfî, 132.

⁴⁰Ibid., 71.

Takhshîsh

Sebagai contoh QS. Ali Imran [3]: 40⁴¹ Allah menyampaikan berita gembira kepada Nabi Zakariya dengan kelahiran Yahya as. lalu di akhir ayat tersebut Allah menyatakan *kadzâlika Allah yaf'alu ma yasyâ'* (demikian Allah berbuat apa yang dikehendaki-Nya). Sementara pada QS. Ali Imran [3]: 47,⁴² Allah memberi kabar gembira kepada Maryam dengan kelahiran Isa as. Lalu di akhir ayat tersebut Allah menyatakan *kadzaliki Allah yakhluqu ma yasya'* (demikian Allah menciptakan apa yang dikehendaki-Nya). Pada kedua ayat ini al-Thûfî memaparkan tentang *uslûb takhshish* (pengkhususan) di mana kata *yakhluqu* (menciptakan) lebih khusus maknanya dibandingkan kata *yaf'alu* (melakukan), karena tidak semua perlakuan/perbuatan bisa dinamakan menciptakan.⁴³

Pada ayat-ayat seperti ini jika tidak ada kondisi dan konteks yang jelas dan tepat yang menuntut untuk menggunakan *uslûb* tadi, maka *uslûb takhsîs* pada kedua ayat di atas menjadi sia-sia dan itu mustahil terjadi pada firman Allah. Penjelasan dari ayat-ayat di atas adalah sebagai berikut bahwa kisah Maryam melahirkan Isa as. dan kisah istri Zakariya melahirkan Yahya as. sama-sama sebagai suatu keajaiban yang luar dari kebiasaan. Karena kelahiran Yahya as. terjadi ketika ayahnya sudah berumur tua dan pikun serta ibunya dalam kondisi yang tidak bisa melahirkan (mandul). Sementara di sisi lain, kelahiran Isa as. terjadi dari sang ibu Maryam yang tidak pernah disentuh oleh laki-laki. Kisah Maryam lebih khusus dan

menakjubkan karena beberapa hal: *Pertama*, cara berpikir logis yang mengatakan bahwa setiap anak yang lahir tanpa ayah⁴⁴ adalah keajaiban, tetapi tidak semua keajaiban bersumber dari anak yang lahir tanpa ayah. *Kedua*, kelahiran anak tanpa ayah adalah mu'jizat, sementara kelahiran anak dari ayah yang berumur tua dan pikun serta ibu yang mandul bukanlah mu'jizat tetapi paling tidak *karâmah* karena kondisi yang sama terjadi juga pada Ibrahim as. dan Sarah yang melahirkan Ismail as. *Ketiga*, semua mu'jizat adalah peristiwa menakjubkan dan luar dari kebiasaan, tetapi tidak semua kejadian yang di luar dari kebiasaan bisa disebut mu'jizat. Oleh karenanya, pemilihan kata *yakhluqu* (menciptakan) pada kisah Maryam dan *yaf'alu* (berbuat/melakukan) pada kisah Zakariya adalah tepat dan sesuai dengan konteksnya. Dengan ini, maka penggunaan *uslûb takhsîs* pada kondisi dan konteks yang menuntut untuk itu adalah tepat dan diperkuat oleh beberapa alasan: (1) pada dasarnya semua hukum fiqih mengacu kepada *illat* (alasan/sebab), hukum itu akan muncul ketika *illat* hukumnya ada. (2) penyebutan hukum setelah sifat yang sesuai adalah bagian dari alasan. Misalnya pada ayat "*al-dzâniyatu wa al-dzâni fajlidu kulla wahidin minhumâ*" QS. al-Nur [24]: 2⁴⁵; "*wa al-sâriqu wa al-sâriqatu faqta'u aidiyahumâ*" QS. al-Maidah [5]: 38,⁴⁶ di mana pada ayat yang disebutkan pertama mengenai hukuman cambuk bagi pelaku zina; pezina perempuan disebutkan lebih dahulu dari pezina laki-laki, sementara pada ayat yang disebutkan kedua mengenai hukuman potong tangan bagi pelaku pencurian; pencuri laki-laki disebutkan lebih dahulu dari pencuri perempuan karena pada kasus zina pada umumnya perempuanlah yang lebih dahulu meluap-luap nafsu syahwatnya (nafsu biologisnya) sehingga menggoda laki-laki untuk melakukan zina, sedangkan pada kasus

⁴¹ "Dia (Zakariya) berkata: Ya Tuhanku bagaimana aku bisa mendapat anak sedang aku sudah sangat tua dan istriku pun mandul? Dia (Allah) berfirman: Demikianlah Allah berbuat apa yang Dia kehendaki."

⁴² "Dia (Maryam) berkata: Ya Tuhanku bagaimana mungkin aku akan mempunyai anak padahal tidak ada seorang laki-laki pun yang menyentuh-ku? Dia (Allah) berfirman: Demikianlah Allah menciptakan apa yang dikendaki. Apabila Dia hendak menetapkan sesuatu Dia hanya berkata kepadanya "Jadilah" maka jadilah sesuatu itu."

⁴³ Menciptakan adalah membuat dari yang tidak ada menjadi ada, sedangkan mengerjakan/melakukan bisa dipergunakan untuk membuat dari yang tidak ada menjadi ada, atau membuat yang sudah ada menjadi lebih baik dan lebih bagus.

⁴⁴ Tanpa melalui hubungan suami istri.

⁴⁵ "Pezina perempuan dan pezina laki-laki deralah masing-masing dari keduanya seratus kali."

⁴⁶ "Adapun orang laki-laki maupun perempuan yang mencuri potonglah tangan keduanya (sebagai) balasan atas perbuatan yang mereka lakukan dan sebagai siksaan dari Allah."

pencurian pada umumnya laki-laki yang paling awal mencari kesempatan untuk melakukan pencurian.

Isti'arah

Secara jelas al-Thûfi melakukan pemisahan dan perbedaan antara *isti'arah* dan *kinayah*. Hal tersebut dilacak melalui definisi yang dikemukakannya tentang *isti'arah* yaitu penggunaan suatu kata bukan pada makna dasar (asli), namun pada makna baru dengan maksud mempertinggi derajat ungkapan sekaligus untuk memperkuat makna yang dimiliki ungkapan tersebut. Dengan kata lain, *isti'arah* adalah bentuk *tasybih* yang dibuang salah satu dari dua unsur *tasybihnya*, yaitu *musyabbah* atau *musyabbah bih*.⁴⁷ Contohnya: *ra'aitu bahran fi al-sûq* (saya melihat orang pemurah itu di pasar).⁴⁸ Kata *bahran* yang makna aslinya adalah laut dipinjam untuk dipergunakan pada makna baru, yaitu orang pemurah karena adanya relasi kesamaan makna antara keduanya.

Berbeda dengan pendapat al-Syarif al-Radhi,⁴⁹ sebagaimana dikemukakan M. Nurkholis Setiawan, yang tidak secara jelas membedakan istilah *isti'arah* dan *kinayah*. Dengan kata lain, al-Radhi mempergunakan *kinayah* sebagai penunjukan mekanisme *isti'arah* atau elemen pembangunnya. Relasi sekaligus perbedaan keduanya terlihat dalam uraian al-Jurjani yang memasukkan *kinayah* sebagai cabang dari

⁴⁷Lalu Supriadi, *Pengantar Ilmu Balaghah*, cet. 2 (Jakarta: Tunas Ilmu, 2012), 46.

⁴⁸Kata *bahran* makna aslinya (hakikinya) adalah laut dan dalam redaksi/konteks kalimat ini tidak dimaknai seperti itu, namun dipinjam dan dipergunakan untuk makna baru (majazi), yaitu seorang pemurah. Peminjaman kata dilakukan karena adanya 'alaqah *musyabbahah* (unsur kesamaan) antara makna asli (hakiki) dan makna baru (majazi), yaitu seorang pemurah tidak akan khawatir kehabisan hartanya ketika memberi sebagaimana laut yang tidak khawatir kehabisan airnya ketika mengalir. Syarat lain adalah adanya *qarīnah* (susunan/redaksi kalimat) yang mencegah suatu kata dari makna asli tersebut secara logika. Artinya, secara logis tidak masuk seseorang melihat laut berjalan di pasar.

⁴⁹Seorang ulama yang banyak meneliti tentang majaz, wafat pada tahun 404 H.

majaz.⁵⁰ Sebagai contoh *isti'arah* pada ayat "*fa adzaqahallahu libas al-ju'i wa al-khaufi bima kanu yashna'un*" (QS. al-Nahl: 112).⁵¹ Kata *al-libās* (pakaian) adalah kata yang dipinjam untuk dipergunakan pada kata *al-Ju'* (kelaparan) dan *al-Khauf* (ketakutan). Untuk membuktikan terjadinya peminjaman kata tersebut, maka dipergunakan salah satu dari kemestian *al-Ju'* dan *al-Khauf*, yaitu kata *dzauq* (merasakan). Jadi seakan-akan Allah menyerupakan rasa lapar dan takut dengan makanan yang tidak enak rasanya dan dengan pakaian yang menutupi seluruh tubuh mereka. Atau makna ringkasnya adalah kelaparan dan ketakutan meliputi mereka seperti halnya pakaian meliputi tubuh mereka.

Pada ayat "*wa isyta'ala al-ra'su syaiba*" (QS. Maryam [19]: 4),⁵² terdapat kesesuaian/kecocokan makna antara putihnya rambut kepala karena uban dengan api yang menyala-nyala pada kayu bakar, karena sama-sama cepat melalap dan menyebar sedikit demi sedikit sehingga tidak meninggalkan sisa sedikitpun. Pemilihan kata *isyta'ala* (membakar) pada konteks ayat ini mengacu secara maknawi kepada kata rambut yang memutih (*syaiib*), meskipun secara leksikal mengacu kepada kata *ra's*. Makna dasar dari ungkapan di atas adalah rambut memutih, tetapi dengan struktur kalimat dalam ayat, maknanya berkembang menjadi rambut kepala memutih dengan tidak meninggalkan sisa sehelai rambutpun. Pengertian ini, atau *isyta'ala* tidak dapat dicapai dengan ungkapan *isyta'ala syaib al-ra'si* atau *isyta'ala syaib fi al-ra's*.⁵³

Begitu juga pada QS. Yasin [36]: 37,⁵⁴ berpisahannya malam dari siang sedikit demi sedikit

⁵⁰M. Nurkholis Setiawan, 220.

⁵¹"Karena itu Allah menimpakan kepada mereka bencana kelaparan dan ketakutan disebabkan apa yang mereka perbuat." Kelaparan dan ketakutan meliputi mereka seperti halnya pakaian meliputi tubuh mereka.

⁵²"dan kepalaku telah dipenuhi uban."

⁵³Husein Aziz, "Kontekstualisasi Kemukjizatan Sastrawi Al-Qur'an", *Islamica: Jurnal Studi Keislaman* 11, no. 2 (2017): 393.

⁵⁴"dan suatu tanda (kebesaran Allah) bagi mereka adalah malam; kami tanggalkan siang dari (malam) itu, maka seketika itu mereka (berada dalam) kegelapan."

dan terbitnya mentari di waktu subuh bagaikan menyatu dengan tangkai malam. Lalu dipinjam kata *salkhu* yang menunjukkan arti terpisahnya daging yang menyatu menjadi dua sedikit demi sedikit seperti terjadi pada binatang yang yang ditanggalkan/dilepas kulit dari dagingnya.

Kināyah

Menurut al-Thûfi, pada ayat “*wa la taj’al yadaka maglulatan ila ‘unuqika wa la tabsutha kullal basthi*” (QS. al-Isra’ [17]: 29),⁵⁵ orang *bakhil* (kikir) dikinayahkan dengan orang yang membelenggu tangannya di leher, karena ia tidak mau memberi atau berbagi rezeki yang dikaruniakan Allah kepada mereka sebagaimana orang yang terbelenggu tangannya tidak bisa/mampu mengulurkan tangannya untuk memberi. Kondisi orang yang terbelenggu tangannya adalah kondisi yang tidak pantas dan siapapun akan membenci perbuatan itu. Lalu kondisi tersebut disertai perasaan sakit bagi orang yang terbelenggu. Pen-deskripsian seperti ini dimaksudkan agar setiap orang menjauhi perbuatan kikir dan sebagai peringatan bahwa perbuatan tersebut membawa *mudlarat* (kerusakan) dan menimbulkan rasa sakit.

Al-Razi mengatakan bahwa ayat tersebut menggunakan *uslûb majaz*, disebutkan *sabab* (sebab perbuatan itu muncul), yaitu tangan tetapi yang diinginkan adalah akibat dari sebab itu sendiri yaitu *bakhil*. Pemilihan kata tangan dilakukan pada konteks ini karena ia merupakan alat untuk mengerjakan banyak aktivitas seperti memberi dan berinfak.⁵⁶

Menurut al-Thûfi pada kata “*lamastum al-nisa*” (QS. al-Nisa’: 43), menggunakan *uslûb kinayah* dari kata *jima*’ (bersenggama). Sebagaimana dipertegas oleh Ibnu Abbas, Mujahid dan Qatadah. Implikasi hukum fikih

yang muncul adalah batal wudu’ seseorang jika ia melakukan hubungan badan/ bersenggama dengan istrinya. Jika tidak melakukan hubungan badan/ bersenggama, maka tidak membatalkan wudhu’. Pada konteks ayat ini dipilih kata *lamastum* dan tidak dipergunakan kata *jima*’ karena faktor/unsur malu karena terlalu vulgar.

Berbeda dengan Ibnu Mas’ud dan al-Nakha’i yang menafsirkan ayat di atas dengan menggunakan *uslûb haqiqat* (makna asli dari suatu kata sebelum terjadinya perubahan dan perkembangan makna), yaitu menyentuh. Implikasi hukum fikih yang muncul dari penafsiran tersebut adalah batalnya wudu’ seseorang jika ia menyentuh badan/tubuh perempuan lain yang bukan mahramnya.⁵⁷

Menurut al-Thûfi, kata “*ashabul yamin*” pada ayat “*wa ashabul yamin ma ashabul yamin fi sidrin makhduud*” (QS. al-Waqi’ah: 28) adalah kinayah untuk penduduk surga sedangkan *ashabul al-syamal* pada ayat *wa ashabul syamal ma ashabul syamal* adalah kinayah bagi penduduk neraka. Tangan kanan dipergunakan untuk memuliakan, sementara tangan kiri dipergunakan untuk menghina. Sementara itu *ashabul yamin*, menurut ar Razi terdapat tiga makna dari kata tersebut; *Pertama*, orang yang mengambil kitab catatan amal perbuatannya pada hari kiamat dengan menggunakan tangan kanan, *Kedua*, orang yang memiliki kekuatan, dan *Ketiga*, pemilik cahaya.⁵⁸

Pada QS. al-Hujurat [49]: 12,⁵⁹ orang yang meng-*gibah* (menyebut kejelekan seseorang di belakang) dikinayahkan dengan orang yang memakan daging bangkai manusia, karena *gibah* berarti menyobek kehormatan seseorang sebagaimana orang yang memakan daging binatang dipastikan menyobek/memisahkan kulit dari dagingnya. Kemudian level penyerupaan tadi dinaikkan lagi menjadi daging saudaranya karena biasanya seseorang akan sangat menjaga hak-hak

⁵⁵“dan janganlah engkau jadikan tanganmu terbelenggu pada lehermu dan jangan (pula) engkau terlalu mengulurkannya (sangat pemurah) nanti kamu menjadi tercela dan menyesal.”

⁵⁶Fakhr al-Din al-Razi, *Mafâtiḥ Gaib*, Juz, 23, cet. 1 (Beirut: Darul Fikr, 1981), 196.

⁵⁷Ibid., Juz, 10, 115-116.

⁵⁸Ibid., Juz, 15, 120.

⁵⁹“apakah ada di antara kamu yang suka memakan daging saudaranya yang sudah mati? Tentu kamu merasa jijik.”

saudaranya. Kemudian dinaikkan lagi levelnya bahwa daging itu adalah bangkai karena seseorang tidak mengetahui dirinya di-*gibah* sebagaimana bangkai tidak merasa kesakitan secara zahir ketika dagingnya dimakan. Kemudian terakhir dinyatakan bahwa perbuatan tersebut menjijikkan agar orang takut mengerjakannya.

Menurut al-Razi, terdapat pesan sastra al-Qur'an bahwa kehormatan seseorang ibarat/bagaikan darah dan daging. Karena kehormatan seseorang lebih mulia dari dagingnya. Jika orang yang berakal normal tidak mau memakan daging manusia, maka sebenarnya dia tidak akan mau merusak kehormatan orang lain karena itu lebih menyakitkan. Apalagi jika yang dimakan itu daging saudaranya.⁶⁰

Pada QS. Fussilat: 21, al-Thûfi menafsirkan kata *julud* pada ayat "*wa qalu li juludihim lima syahidtum 'alaina*" dengan *furuuj*, yang maknanya alat kelamin, berbeda dengan al-Zamakhsyari yang menafsirkannya dengan *jawarih* (anggota tubuh).⁶¹

Kesimpulan

Al-Thûfi menawarkan metode dan konsep baru dalam menafsirkan al-Qur'an dan turut berkontribusi memperkaya khazanah keilmuan Islam. Sekalipun corak dan ragam tafsir yang dipergunakan terdapat kesamaan dengan para *mufasssir* sebelumnya, yaitu tafsir sastra namun secara metodologis berbeda. Jika para *mufasssir* sebelum al-Thûfi semisal al-Zamakhsyari dalam karyanya *al-Kasyâf* dan Fakhrudîn al-Râzi dalam karyanya *Mafâtiḥ al-Ghaib* menggunakan metodologi deduktif dalam penulisan tafsirnya, maka berbeda dengan al-Thûfi yang menggunakan metodologi induktif.

Sikap kritis dan ilmiah dari seorang *mufasssir* sangat dituntut dalam menafsirkan al-Qur'an, karena karakter isi dan kandungan al-Qur'an yang setiap sudutnya memancarkan cahaya

yang berbeda dengan sudut lainnya. Aspek ini menjadi faktor penting yang menyebabkan kajian terhadap al-Qur'an selalu menarik dan mengalami perkembangan dan kebaruan secara terus menerus dari masa ke masa.

Menafsirkan al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan sastra merupakan bagian dari aspek *i'jâz* (ke-mu'jizatan) al-Qur'an yang semakin memperkokoh keyakinan umat Islam terhadap kebenaran ajaran agama yang dipeluknya karena didukung oleh bukti-bukti ilmiah dan kejadian yang luar biasa.

Daftar Kepustakaan

- Akhmad Muzakki. *Kesusastraan Arab; Pengantar Teori dan Terapan*. Cet.1. Yogyakarta: Ar Ruzz Media, 2006.
- Ali, Muhammad Kurdi. *al-Islâm Wa al-Hadhârah al-Arabiyyah*. Jilid 1. Cet. I. 1355.
- al-Atsîr, Muhammad bin. *al-Kâmil Fî al-Târîkh*. Jilid 12. Beirut: Dâr Shadir, 1402.
- al-Farmawi, Abd al-Hayyi. *al-Bidayah fi al-Tafsir al-Maudlu'i: Dirasah Manhajiyah Maudlu'iyah*. Kairo: al-Thiba'ah al-Hadlarah al-Arabiyyah, 1970.
- al-Ghazali, Imam. *al-Musthasyfa Min 'Ilmi al-Ushul*. Cet. 1. Kairo: Mathba'ah Amiriyah, 1322.
- Husein Aziz. "Kontekstualisasi Kemukjizatan Sastrawi Al-Qur'an." *Islamica: Jurnal Studi Keislaman* 11, no. 2 (2017).
- Husein, Thaha. *al-Taujih al-Adabi*. Kairo: Dar al-Kitab al-Arabi, 1952.
- Ibnu Katsîr. *al-Bidâyah wa al-Nihâyah*. Jilid 13. Beirut: Maktabah al-Ma'ârif, 1409.
- Ibnu Rajab, Abd al-Rahmân. *Dzail Thabaqah al-Hanâbilah*. Jilid 2. Beirut: Dâr al-Ma'rifah, t.th.

⁶⁰Fakhr al-Din al-Razi, Juz 14, 188.

⁶¹al-Zamakhsyari, *al-Kasyâf*, Juz, 18, cet. 3 (Beirut: Darul Ma'rifah, 2009), 89.

- Imam Suprayogo dan Tobroni. *Metodologi Penelitian Sosial-Keagamaan*. Bandung: Rosda Karya, 2003.
- Lalu Supriadi. *Pengantar Ilmu Balagh*. Jakarta: Tunas Ilmu, 2012.
- . *Studi Biografi dan Pemikiran Ushul Fikih Najm al-Dîn al-Thûfî*. Cet. 1. Yogyakarta: SUKA Press, 2013.
- M. Hasbi as-Shiddiqie. *Pengantar Ilmu al- Qur'an dan Tafsir*. Jakarta: Bulan Bintang, 1989.
- M. Quraish Shihab. *Tafsir al-Misbah; Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*. Jilid 1. Jakarta: Lentera Hati, 2000.
- M. Nur Kholis Setiawan. *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*. Cet. 1. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005.
- Moh. Nazir. *Metode Penelitian*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 1988.
- Noeng Muhajir. *Metode Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000.
- al-Râzi, Fakhr al-Dîn. *Mafâtîh al-Ghaib*. Cet. 1. Beirut: Darul Fikr, 1981.
- al-Shabuni, M. Ali. *al-Tibyan Fi 'Ulum al-Qur'an*. Beirut: Alam al-Kutub, 1405.
- al-Thûfî, Najm al-Dîn. *al-Iksîr Fî 'Ilmi al-Tafsîr*. Ed: Dr. Abdul Kadir Husain. Beirut: Dar al-Auza'i, 1409.
- al-'Ulaimi, Abd al-Rahmân Bin Muhammad. *al-Manhaj al-Ahmadi Fî Tarâjum Ashâb al-Imâm al-Ahmad*. Jilid 5. Cet. 1. Beirut: Dâr Shâdir, 1997.
- Zaid, Musthafa. *al-Mashlahah Fi at-Tasyri' al-Islami Wa Najm al-Din al-Thûfî*. Beirut: Darul Fikr Al Arabi, 1384.
- Zaid, Nashr Hamid Abu. *Menalar Firman Tuhan; Wacana Majaz dalam al-Qur'an Menurut Mu'tazilah*. ter. Abdurrahman Kasdi dan Hamka Hasan. Bandung: Mizan, 2003.
- al-Zamakhsyari. *al-Kasyâf*. Cet. 3. Beirut: Darul Ma'rifah. 2009.