

**ANALISIS TENTANG METODE DAN CORAK
PENAFSIRAN M. IZZAT DARWAZAH DALAM KITAB
*AL-TAFSĪR AL-ḤADĪS***

SKRIPSI

Disusun Untuk Memenuhi Salah Satu Syarat
Guna Memperoleh Gelar Sarjana S1
dalam Ilmu Ushuluddin
Jurusan Tafsir Hadis



Oleh :

Muhamad Syuhada
(134211062)

**FAKULTAS USHULUDDIN DAN HUMANIORA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
SEMARANG
2017**

**ANALISIS TENTANG METODE DAN CORAK
PENAFSIRAN M. IZZAT DARWAZAH DALAM KITAB
*AL-TAFSĪR AL-ḤADĪŚ***

SKRIPSI

Disusun Untuk Memenuhi Salah Satu Syarat
Guna Memperoleh Gelar Sarjana S1
dalam Ilmu Ushuluddin
Jurusan Tafsir Hadis



Oleh :

Muhamad Syuhada
(134211062)

Semarang, 03 Mei 2017

Disetujui oleh:

Pembimbing I



Dr. H. In'amuzzahidin, M. Ag
NIP. 1977020 200312 1002

Pembimbing II



H. Ulin Ni'am Masruri, Lc., MA
NIP. 19770502 200901 1020

PENGESAHAN

Skripsi saudara **Muhamad Syuhada** No. Induk 134211062 telah dimunaqosahkan oleh Dewan Penguji Skripsi Fakultas Ushuluddin dan Humaniora Jurusan Tafsir Hadits UIN Walisongo Semarang pada tanggal: **07 juni 2017**


Dan telah diterima serta disahkan sebagai salah satu syarat memperoleh Gelar Sarjana dalam Ilmu Ushuluddin dan Humaniora.

An. Ketua sidang

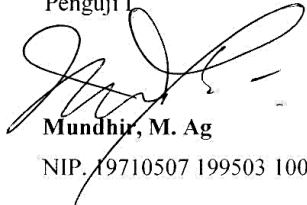

Dr. Syafi'i, Lc. Ag
NIP. 19650506 199003 1002




Pembimbing I


Dr. H. In'amuzzahidin, M. Ag
NIP. 1977020 200312 1002

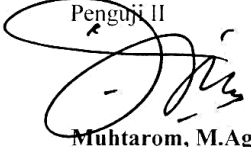
Penguji I


Mundhir, M. Ag
NIP. 19710507 199503 1001

Pembimbing II


H. Ulin Ni'am Masruri, Lc., MA
NIP. 19770502 200901 1020

Penguji II


Muhtarom, M.Ag
NIP.19690602 199703 1002

Sekretaris Sidang


Fitriyati, S.Psi. M.Si
NIP. 19690725 200501 2002

DEKLARASI

Dengan penuh kejujuran dan tanggung jawab, penulis menyatakan bahwa skripsi ini tidak berisi materi yang telah ditulis orang lain atau diterbitkan. Demikian juga skripsi ini tidak berisi satupun pikiran orang lain, kecuali informasi yang terdapat dalam referensi yang dijadikan rujukan.

Semarang, 10 Mei 2017

Penulis,



MUHAMAD SYUHADA
NIM. 134211062

MOTTO

إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا ﴿٩﴾

Artinya: *Sesungguhnya Al Quran ini memberikan petunjuk kepada (jalan) yang lebih Lurus dan memberi khabar gembira kepada orang-orang Mu'min yang mengerjakan amal saleh bahwa bagi mereka ada pahala yang besar.(Qs. Al-Isra;9)*

PERSEMBAHAN

Bismillahirrahmanirrahim

Alhamdulillah Rabb al-‘ālamīn, segala puja dan puji bagi Allah, dengan ketulusan hati dan ucapan terima kasih yang mendalam, penulis persembahkan kepada:

- Ayahanda Sutarno dan Ibunda Istiyani tercinta yang selalu memberikan kasih sayang dan mendoakan penulis sehingga dapat menyelesaikan pendidikan strata S1 dengan tepat waktu. Semoga mereka berdua selalu mendapatkan rahmat, pertolongan, dan perlindungan dari Allah.
- Yang penulis hormati dan muliakan, para *masyāikh* Yayasan Pondok Pesantren Awaluddin Kuo Mamuju dan Futuhiyyah Mranggen Demak, lebih khusus kepada KH. Muhammad Hanif Muslih, Lc dan keluarga. Semoga beliau senantiasa diberikan kesehatan dan umur yang panjang agar dapat mendidik para santri secara terus menerus dengan istiqamah.
- Yang penulis hormati Ibuk Sri Purwaningsih, M.Ag. selaku dosen wali yang selalu mengarahkan dan membimbing penulis, selama studi S1 di UIN Walisongo Semarang.
- Adik-adikku tercinta M Afif al-Ahyar dan Nilam Nur beserta seluruh keluarga besarku, yang turut mendoakan penulis.
- Rekan-rekan pengurus Pondok Pesantren Futuhiyyah Mranggen Demak yang penulis tidak bisa sebutkan namanya satu persatu.
- Seluruh santri Pondok Pesantren Futuhiyyah Mranggen Demak. Semoga selalu mendapat kemudahan, rahmat dan hidayah Allah dalam menuntut ilmu.
- Sahabat-sahabat Mak Maf-1 dan sahabat-sahabat di lingkungan Fakultas Ushuluddin, khususnya jurusan Tafsir Hadits 2013. Semoga diberikan kemudahan dalam menyelesaikan studi.
- Semua pihak yang ikut serta dalam membantu penyusunan skripsi ini. Semoga apa yang telah dilakukan dihitung sebagai amal salih.
- Para pembaca yang berbahagia, khususnya yang konsen dalam kajian ilmu al-Qur'an dan tafsir.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN

Penulisan transliterasi Arab-Latin dalam penelitian ini menggunakan pedoman transliterasi dari keputusan bersama Menteri Agama RI dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI no. 150 tahun 1987 dan no. 05436/U/1987. Secara garis besar uraiannya adalah sebagai berikut:

1. Konsonan

Huruf Arab	Nama	Huruf latin	Nama
ا	Alif	-	-
ب	Ba	b	Be
ت	Ta	t	Te
ث	Sa	ṣ	es dengan titik diatas
ج	Jim	j	Je
ح	Ha	ḥ	ha dengan titik di bawah
خ	Kha	kh	Ka-ha
د	Dal	d	De
ذ	Zal	z	ze dengan titik diatas
ر	ra'	r	Er
ز	Zai	z	Zet
س	Sin	s	Es
ش	Syin	sy	es-ye
ص	Sad	ṣ	es dengan titik di bawah
ض	d{ad	ḍ	de dengan titik dibawah
ط	Ta	ṭ	te dengan titik dibawah
ظ	Za	ẓ	ze dengan titik dibawah
ع	'ain	‘	koma terbalik diatas
غ	Ghain	g	Ge
ف	Fa	f	Ef
ق	Qaf	q	Ki

ك	Kaf	k	Ka
ل	Lam	l	El
م	Mim	m	Em
ن	Nun	n	En
و	Wau	w	We
ه	Ha	h	Ha
ء	Hamzah	'	Apostrof
ي	ya'	y	Ya

2. Vokal

a. Vokal Tunggal

Tanda Vokal	Nama	Huruf Latin	Nama
◌َ	fathah	A	A
◌ِ	Kasrah	I	I
◌ُ	dammah	U	U

b. Vokal Rangkap

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
ي	fathahdan ya	Ai	a-i
و	fathah dan wau	Au	a-u

Contoh:

كيف ————— **kaifa*

حول ————— *hauḷa*

c. **Vokal Panjang (*maddah*):**

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
آ	fathah dan alif	Ā	a dengan garis di atas
يَ	fathah dan ya	Ā	a dengan garis di atas
يِ	kasrah dan ya	Ī	i dengan garis di atas
وُ	ḍammah dan wau	Ū	u dengan garis diatas

Contoh:

قال → *qāla*

رمى → *ramā*

قيل → *qīla*

يقول → *yaqūlu*

3. **Ta Marbūṭah**

- Transliterasi Ta' Marbūṭah hidup adalah "t"
- Transliterasi Ta' Marbūṭah mati adalah "h"
- Jika Ta' Marbūṭah diikuti kata yang menggunakan kata sandang "ال" ("al-") dan bacaannya terpisah, maka Ta' Marbūṭah tersebut ditransliterasikan dengan "h".

Contoh:

روضة الأطفال → *raudatulatfal* atau *raudah al-atfal*

المدينة المنورة → *al-Madīnatul Munawwarah*, atau *al-madīnatul al-Munawwarah*

طلحة → *Ṭalḥatu* atau *Ṭalḥah*

4. **Huruf Ganda (*Syaddah* atau *Tasydid*)**

Transliterasi *syaddah* atau *tasydid* dilambangkan dengan huruf yang sama, baik ketika berada di awal atau di akhir kata.

Contoh:

نَزَلَ → *nazzala*

الْبِرِّ → *al-birr*

5. Kata Sandang “ال”

Kata Sandang “ال” ditransliterasikan dengan “al” diikuti dengan tanda penghubung “_”, baik ketika bertemu dengan huruf *qomariyah* maupun huruf *syamsiyyah*.

Contoh:

القلم	→	<i>al-qalamu</i>
الشمس	→	<i>al-syamsu</i>

6. Huruf Kapital

Meskipun tulisan Arab tidak mengenal huruf kapital, tetapi dalam transliterasi huruf kapital digunakan untuk awal kalimat, nama diri, dan sebagainya seperti ketentuan dalam EYD. Awal kata sandang pada nama diri tidak ditulis dengan huruf kapital, kecuali jika terletak pada permulaan kalimat.

Contoh:

وما محمد الا رسول → *Wa mā Muhammadun illā rasūl*

ABSTRAK

Al-Qur'an adalah kitab petunjuk umat manusia yang menuntut agar kandungannya dapat diaplikasikan dalam kehidupan sehari-hari. Sehingga sangatlah wajar jika sejak dulu para ulama klasik yang ahli di bidang studi al-Qur'an telah mencanangkan beragam kaidah dan perangkat untuk memahami dan mengejawantahkan kandungan al-Qur'an. Sayangnya para ulama klasik belum menghasilkan suatu metode penafsiran yang kreatif dan sistematis. Barulah pada masa modern bermunculan para sarjana muslim yang berusaha mensistematisasikan metode dan corak tafsir al-Qur'an. Hal ini membuktikan adanya proses dinamisasi yang terus berkembang dalam bidang studi metodologi tafsir al-Qur'an.

Tujuan akhir dari perumusan sebuah metode dan corak tafsir adalah sebagai suatu perangkat untuk menginterpretasi al-Qur'an dengan tepat dan benar, sekaligus dapat diketahui kecenderungan masing-masing penafsir al-Qur'an. Hal ini membuktikan bahwa kajian seputar metode dan corak tafsir al-Qur'an sangatlah penting (urgent). Berdasarkan kenyataan ini, peneliti merasa tergugah untuk meneliti salah satu dari sekian banyak kitab tafsir yang lahir pada abad Modern. Kitab tafsir yang peneliti maksud ialah kitab "*al-Tafsīr al-Ḥadīs*", sebuah kitab tafsir yang ditulis oleh seorang penafsir asal Palestina, M. Izzat Darwazah.

Kajian ini merupakan penelitian kepustakaan (Library research) yang sarannya adalah untuk mengetahui metode dan corak yang digunakan oleh M. Izzat Darwazah dalam kitab "*al-Tafsīr al-Ḥadīs*", serta mengungkapkannya karakteristik penafsiran M. Izzat Darwazah dalam kitab tafsir tersebut.

Adapun metode yang digunakan penulis meliputi pengumpulan data (primer, sekunder) kemudian mengolah data-data yang telah didapatkan dengan menggunakan metode *deskriptif-analitik*. Maksudnya penulis memaparkan dan menggambarkan data sesuai hasil temuannya, kemudian penulis melakukan analisis isi data tersebut dengan menggunakan pendekatan analisis isi (*Content Analysis*) Ini artinya penulis menyelami pemikiran M. Izzat Darwazah terhadap ayat-ayat yang ditafsirkan.

Setelah melakukan penelitian ini penulis berkesimpulan bahwa keunikan kitab tafsir Darwazah terletak pada bentuk atau model penulisan yang disusun berdasarkan kronologis turunya surah, sementara metode penafsirannya ialah metode analitis (*tahlili*), sedangkan kecenderungan dan hasil penafsirannya bercorak sosial-kemasyarakatan (*ijtima'i*). Selain itu juga, penulis menemukan sembilan karakteristik penafsiran M. Izzat Darwazah. *Pertama*, sikapnya yang sangat kritis terhadap riwayat-riwayat *asbāb al-nuzūl*. *Kedua*, menafsirkan al-Qur'an dengan mengambil makna yang umum. *Ketiga*, menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan tema-tema tertentu. *Keempat*, sangat kritis terhadap *mufassir-mufassir* lain. *Kelima*, penafsirannya yang terhindar dari fanatisme madzhab. *Keenam*, menafsirkan al-Qur'an dengan menolak konsep penghapusan (*nāsyikh wa mansyūkh*). *Ketujuh*, menafsirkan al-Qur'an dengan tidak menggunakan pendekatan tafsir sains. *Kedelapan*, menafsirkan al-Qur'an dengan rasionalitas yang terbatas. *Kesembilan*, mengkritik penafsiran-penafsiran para orientalis.

KATA PENGANTAR

Bismillahir Rahmannir Rahim

Segala puji bagi Allah Yang Maha Pengasih dan Penyayang, bahwa atas taufiq dan hidayah-Nya maka penulis dapat menyelesaikan penyusunan skripsi ini.

Skripsi ini berjudul **“al-Tafsīr al-Ḥadīṣ karya M. Izzat Darwazah” (Studi Analisis Metode dan Corak Penafsiran)**, disusun untuk memenuhi salah satu syarat guna memperoleh gelar Sarjana Strata Satu (S.1) Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri (UIN) Walisongo Semarang.

Dalam penyusunan skripsi ini penulis banyak mendapatkan bimbingan dan saran-saran dari berbagai pihak sehingga penyusunan skripsi ini dapat terselesaikan. Untuk itu penulis menyampaikan terima kasih kepada:

1. Yang terhormat Rektor UIN Walisongo Semarang Prof. Dr. H. Muhibbin, M.Ag selaku penanggung jawab penuh terhadap berlangsungnya proses belajar mengajar di lingkungan UIN Walisongo.
2. Yang terhormat Dr. Mukhsin Jamil, M.Ag selaku Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang yang telah merestui pembahasan skripsi ini.
3. Bapak M. Sya'rani, M.Ag dan Ibu Sri Purwaningsih, M.Ag, selaku Kajur dan Sekjur Ilmu al-Qur'an dan Tafsir UIN Walisongo Semarang.

4. Bapak Dr. H. In'am Muzahiddin, M.Ag, selaku Dosen Pembimbing I dan H. Ulin Ni'am, Lc. M.Ag selaku Dosen Pembimbing II yang telah bersedia meluangkan waktu, tenaga dan pikiran untuk memberikan bimbingan dan pengarahan dalam penyusunan skripsi ini.
5. Bapak/Ibu Pimpinan Perpustakaan Fakultas Ushuluddin, Perpustakaan UIN Walisongo beserta stafnya yang telah memberikan ijin dan layanan perpustakaan yang diperlukan dalam penyusunan skripsi ini.
6. Para Dosen Pengajar di lingkungan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo, yang telah membekali berbagai pengetahuan sehingga penulis mampu menyelesaikan penulisan skripsi.
7. Berbagai pihak yang secara tidak langsung telah membantu, baik moral maupun materi dalam penyusunan skripsi.

Pada akhirnya penulis menyadari bahwa penulisan skripsi ini belum mencapai kesempurnaan dalam arti sebenarnya, namun penulis berharap semoga skripsi ini dapat bermanfaat bagi penulis sendiri khususnya dan para pembaca pada umumnya.

Semarang, 10 Mei 2017

Penulis,

Muhamad Syuhada

NIM: 134211062

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL.....	i
PERSETUJUAN PEMBIMBING	ii
PENGESAHAN	iii
DEKLARASI.....	iv
MOTTO	v
PERSEMBAHAN.....	vi
TRANSLITERASI.....	vii
ABSTRAK	xi
KATA PENGANTAR	xiii
DAFTAR ISI.....	xv
BAB I PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang	1
B. Pokok Masalah	11
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian	12
D. Tinjauan Pustaka	12
E. Metode Penelitian.....	15
F. Sistematika Penelitian.....	17
BAB II METODE DAN CORAK TAFSIR DALAM BERBAGAI TINJAUAN PENDAPAT ULAMA	
A. Pengertian Tafsir	19
B. Sejarah Perkembangan Tafsir	22
C. Metode dan Corak Tafsir	25
1. Pengertian Metode dan Corak Tafsir	25

2. Perkembangan Metode dan Corak Tafsir.....	27
3. Berbagai Metode dan Corak Tafsir.....	29

**BAB III M. IZZAT DARWAZAH, KITAB TAFSĪR AL-ḤADĪS
DAN CONTOH PENAFSIRAN**

A. Biografi M. Izzat Darwazah	51
B. Karya-Karya M. Izzat Darwazah.....	54
C. Prinsip-Prinsip Penafsiran Menurut M. Izzat Darwazah	57
D. Pendapat M. Izzat Darwazah Terkait Metode Penafsiran dan Kitab Tafsir Mufassir Lain.....	67
E. Kitab TafsĪr al-Ḥadīś.....	70
1. Gambaran Umum Kitab TafsĪr al-Ḥadīś ...	70
2. Latar Belakang Penulisan Kitab	71
3. Sistematika Penulisan Kitab.....	74
4. Contoh Penafsiran.....	80
5. Sumber Kitab	89

BAB IV ANALISIS

A. Metode TafsĪr al-Ḥadīś	91
B. Corak TafsĪr al-Ḥadīś	102
C. Karakteristik Penafsiran M. Izzat Darwazah.....	104

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan.....	123
B. Saran-Saran	125

BAB 1

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Studi dan pembahasan tentang al-Qur'an tidak akan ada habis-habisnya. Selalu ada hal menarik dari setiap sisinya. Al-Qur'an layaknya sebuah permata yang memancarkan cahaya yang berbeda-beda sesuai dengan sudut pandang masing-masing.¹ Tak akan mungkin akal manusia yang terbatas memiliki kemampuan melakukan interpretasi yang dapat menghasilkan makna al-Qur'an secara sempurna. Sebagian dari hikmah terdalem bahwa Nabi Muhammad saw tidak menafsirkan keseluruhan surat dan ayat al-Qur'an adalah karena dengan prilaku keseharian Nabi itulah penafsiran yang paling efektif, akhlak Nabi mencerminkan kandungan al-Qur'an sepenuhnya. Demikian juga dengan para sahabat, mereka tidak menafsirkan keseluruhan al-Qur'an. Mereka mengikuti perilaku Nabi dan menjadikan al-Qur'an sebagai petunjuk praktis.² Di samping itu, keadaan demikian membuka pintu selebar-lebarnya kepada umat Islam bagi berlangsungnya kegiatan penafsiran yang sesuai dengan semangat zaman.

Setidaknya ada dua hal yang mendorong terus berlangsungnya aktivitas penafsiran al-Qur'an; pertama karena kebutuhan yang mendesak dalam upaya mengamalkan kandungan

¹M. Quraish Shihab, *Wawasan Al- Quran: Tafsir Tematik Atas Pelbagai Persoalan Umat*, Jakarta: PT Mizan Pustaka, 2013, h. 4

²Abdul Halim Mahmud, *al-Quran fi al-Syahr al-Ramaḍān*, Kairo: Dār al-Ma'ārif, tt, h. 5-6

al-Qur'an dalam kehidupan sehari-hari; kedua karena didorong oleh keinginan kuat untuk mengurai dan membuktikan nilai-nilai al-Qur'an dalam berbagai aspeknya.³

Proses penafsiran saat ini paling tidak menghadapi dua tantangan. *Pertama*, kecenderungan sebagian umat Islam untuk bersifat ekstrem dan ketat dalam memahami nash-nash agama dan mencoba memaksakan cara tersebut,. *Kedua*, kecenderungan lain yang juga bersifat ekstrem dengan bersikap longgar dalam beragama dan tunduk pada perilaku serta pemikiran negatif yang berasal dari budaya dan peradaban lain. Kecenderungan pertama boleh jadi lahir karena melihat kenyataan umat Islam saat ini yang berada dalam kemunduran dan keterbelakangan dalam segala bidang. Karena itu, untuk meraih sebuah kebangkitan dan kejayaan seperti yang pernah dicapai oleh Islam generasi terdahulu dapat dilakukan kepada sumber otoritatif dan khazanah klasik. Sayangnya cara mereka seringkali tidak tepat. Hanya memahami teks-teks keagamaan dengan cara mengambil makna dzahirnya saja (tekstual). Sementara itu, semangat untuk mengedepankan Islam sebagai agama yang selalu sejalan dengan perkembangan zaman telah mendorong sejumlah kalangan untuk mengimpor berbagai pemikiran dan filsafat dari budaya dan peradaban lain. Hingga tak jarang dari mereka yang tenggelam dan terbelenggu dalam pelbagai pemikiran dan aliran filsafat. Akibatnya mengorbankan

³Muhammad Arja Imroni, *Konstruksi Metodologi Tafsir al-Qurthubi*, Semarang: Walisongo Press, 2010, h. 5

teks-teks keagamaan demi penafsiran kontekstual.⁴ Oleh sebab itulah usaha dan perangkat untuk memahami al-Qur'an yang tepat dan sesuai dengan semangat zaman selalu dibutuhkan oleh umat Islam secara luas. Upaya-upaya untuk memahami kandungan ayat-ayat al-Qur'an ini sangatlah penting, mengingat al-Qur'an menamakan dirinya sebagai *hudan li al-nās*.⁵ Petunjuk al-Quran praktis itu bisa dicapai dengan pelbagai metode penafsiran.

Secara umum, produk ulama serta cendekiawan lainnya di bidang al-Qur'an sementara ini terkonsentrasi pada tafsir dan ilmu-ilmu al-Qur'an. Dalam perkembangannya, karya di bidang keilmuan tafsir melahirkan beragam metode penafsiran, corak penafsiran dan bentuk serta gaya baru penafsiran. Beragam metode dan corak penafsiran, mulai dari yang tradisional sampai modern telah dibahas oleh Ḥusain al-Dzahabi dalam bukunya *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. Buku ini sudah sangat populer bagi para pengkaji tafsir. Usaha lebih serius dan sistematis tentang metode dan corak penafsiran telah dilakukan oleh Abdul Hayy al-Farmawi dalam bukunya *al-Bidāyah fī al-Tafsīr Mauḍu'i: Dirāsah Manhajīyyah Mauḍu'īyyah*.

Secara umum kitab tafsir klasik dan modern menurut al-Farmawi bila ditinjau dari segi metode pembahasannya terbagi atas; 1). Tafsir *tahlili* (analisis); 2). Tafsir *ijmali* (global); 3). Tafsir

⁴Muchlis Hanafi, *Moderasi Islam: Menangkal Radikalisme Berbasis Agama*, Jakarta: Ikatan Alumni al-Azhar dan PSQ, 2013, h. 1

⁵Qs. Al-Baqarah: 185; Qs. Al- Imrān: 04, Qs. Yunūs: 57

muqāran (perbandingan); 4). Tafsir *mauḍu'i* (tematik).⁶ Sedangkan bila ditinjau dari corak penafsiran terdapat tujuh; 1). Tafsir corak *bi al-Ma'sūr* (riwayat); 2). Tafsir corak *bi al-ra'yi* (rasional); 3). Tafsir corak *ṣūfī* (intuitif); 4). Tafsir corak *fiqhī* (hukum); 5). Tafsir corak *falsafī* (filsafat); 6). Tafsir corak *'ilmī* (ilmu pengetahuan); 7). Tafsir corak adab *al-ijtima'ī* (sosial-kemasyarakatan).⁷

Sementara tafsir bila ditinjau dari bentuk dan gaya penulisan kitab terdapat tiga model penulisan; 1). Ada yang menulis kitab tafsir secara konvensional yang dikenal dengan model penyusunan sesuai *mushaf utsmani*; 2). Ada juga yang menulis kitab tafsir berdasarkan tema-tema besar dalam al-Qur'an; 3). Belakangan muncul model penulisan kitab tafsir berdasarkan kronologi turunya surat seperti yang telah dilakukan oleh M Izzat Darwazah dalam kitab tafsirnya "*al-Tafsīr al-Ḥadīṣ.*"

Dari sisi yang lain, tafsir bila dilihat dari pergeseran epistemologi dalam perspektif-perspektif "*The History of idea*" terdapat tiga bentuk; 1). Tafsir era formatif dengan nalar mitis; 2). Tafsir era afirmatif dengan nalar ideologi; 3). Tafsir era reformatif dengan nalar kritis.⁸

Pada perkembangan selanjutnya terdapat tiga tipologi penafsiran historis atas al-Quran; 1). Penafsiran historis yang

⁶Abdul Hayy al-Farmawi, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al Mauḍū'i: Dirāsah Manhajīyah Ma'ūḍū'iyyah, Mesir: Maṭba'ah al-ḥaḍārah al-'Arabiyyah*, 1997, h. 23-46

⁷*Ibid.*, h. 24; Husein al-Dzahabi, *Tafsīr Wa al-Wuḥassirūn*, juz 2, Kairo: Maktabah Wahbah, tt, h. 248-458

⁸Uraian lengkap disajikan oleh Abdul Mustaqim dalam bukunya "*Pergeseran Epistemologi Tafsir*," Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008

menitikberatkan pada upaya memahami pesan inti (main message) dari sebuah ayat. Istilah inti ini diistilahkan oleh penafsir kontemporer secara beragam. Fazlur Rahman (1919) menyebutnya dengan “ratio-legis”.⁹ Nasr Abu Zayd (1943) menyebutnya dengan “*al-Maghza*” (signifikansi)¹⁰. Muhammad Talbi (1921) mengistilahkan dengan “*al-Maqāṣid*” (maksud).¹¹ 2). Penafsiran historis yang lebih menekankan pada hubungan teks al-Quran dengan teks-teks lain di sekitar al-Quran. Model penafsiran ini sering digeluti oleh kalangan sarjana-sarjana barat, seperti Karel Steebrink dalam bukunya *The Jesus Verses of the Quran*. 3). Penafsiran historis yang lebih bertujuan untuk mengeksplorasi relasi antara wahyu dan realitas kehidupan, baik pra-Islam maupun masa kenabian Muhammad Saw. Tipe semacam ini dapat kita lihat pada cendekiawan kontemporer seperti M. Izzat Darwazah dalam kitab tafsirnya “*al-Tafsīr al-Ḥadīṣ*”.

Selama ini model tafsir yang disusun berdasarkan *tartib* surat dalam mushaf utsmani dan model tafsir yang disusun berdasarkan tema-tema tertentu lebih populer dibandingkan dengan tafsir yang disusun berdasarkan kronologis turunnya surat. Ini terjadi karena masih sangat minimnya para mufasir klasik sampai kontemporer yang mengenalkan tafsir model *nuzuli* ini kepada pasar intelektual Muslim. Bahkan sebagian Muslim diantara kita

⁹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformations of an Intellectual Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1982

¹⁰ Nasr Abu Zayd, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*, Cairo, 1994

¹¹ Muhammad Talbi, *‘Iyāl Allah, Afkār al-Jadīdah fi ‘Alaqaṭ al-Muslim bi Nafsihi wa bi al-Akharīn*, Tunis: Dar sarās al-Muntasyir, 1992

mungkin ada yang beranggapan bahwa penafsiran model *nuzuli* ini keliru karena tidak sesuai dengan *tartib mushaf* utsmani. Ini terbukti ketika seorang sarjana barat yang bernama Theodor Noldeke¹² melakukan studi tafsir model *nuzuli* ini sebagian umat Islam merasa bahwa al-Quran telah ternodai.

Padahal perdebatan mengenai susunan surat al-Qur'an sebenarnya sudah berlangsung pada masa ulama klasik. Perdebatan klasik itu terekam dengan baik oleh berbagai karya-karya *ulum al-Quran* klasik, semisal *al-Burhan fī 'ulūm al-Quran*, karya al-Zarkasi dan *al-Itqān fī 'ulūm al-Quran*, karya al-Suyūti. Perdebatan itu menyangkut sifat susunan *tartib suwar*, apakah susunan itu bersifat *tauqifi* atau *ijtihadi*.¹³ Ini artinya membuka peluang bagi para penafsir al-Quran untuk memilih metode penulisan yang tepat bagi berlangsungnya kegiatan penafsiran.

al-Syātibi dalam kitabnya *al-Muwāfaqāt* pernah berkata; sudah sepatutnya bahwa ayat atau surat madaniyyah diturunkan dalam rangka untuk memahami ayat atau surat makiyyah, begitu juga sebagian makiyyah terhadap makiyyah lainnya dan sebagian madaniyyah terhadap madaniyyah lainnya. Yang mana sesuai dalam koridor penurunannya. Jika tidak, maka tidak sah pemahaman seseorang terhadap al-Qur'an.¹⁴

¹² Noldeke, *Tārīkh al-Qur'an*, Cet. ke-2, Kuwait: al-Dār al-Nawādir, 2010

¹³ Jalaluddin al-Suyūti, *Tanāsūq al-Durār fī Tanāsūb al-Suwar*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt, h. 57

¹⁴ Al-Syatibī, *al-Muwāfaqat*, jilid 4, Kerajaan Arab Saudi: Dār Ibnu 'Affān, tt, h. 256

Diantara kelemahan penafsiran al-Qur'an berdasarkan runtutan surah dalam Muṣḥaf Uṣmāni seringkali menimbulkan pengulangan-pengulangan jika kosa kata atau kandungan pesan ayat atau surahnya mirip (sama) dengan ayat atau surah yang ditafsirkan.¹⁵ Selain itu, poin yang terpenting menurut Dardadi berdasarkan penilaian Abid al-Jabiri adalah membuat al-Qur'an menjadi tercerabut dari konteks asalnya, sekalipun menyertakan *asbāb al-Nuzūl*nya.¹⁶

Memang upaya untuk memahami al-Qur'an agar tak lepas dari konteks asalnya telah dilakukan oleh sejumlah ulama pengkaji al-Qur'an sejak zaman klasik. Namun upaya itu bukan berarti memberhentikan dinamisasi studi al-Qur'an dan terbebas dari kekurangan. Bagaimanapun kita harus tetap mengapresiasi pelbagai karya-karya klasik itu sambil terus mengupayakan hal yang lebih baik lagi.

Diantara buku paling awal yang membahas *asbāb al-Nuzūl* adalah al-Wāhidī (w. 1075).¹⁷ Sayangnya bahan-bahan tradisional terdapat beberapa cacat. Pertama tidak lengkap, dan kedua hanya menuturkan sebab-sebab pewahyuan untuk suatu bagian al-Qur'an yang relatif sedikit. Lebih lanjut, kebanyakan sebab-sebab

¹⁵Kata pengantar M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Quran Karim: Tafsir Atas Surat-Surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu*, Bandung: Pustaka Hidayah, Cet ke-1, 1997

¹⁶Ahmadi Fathur Rahman Dardadi, *Pemikiran Tafsir Abid al-Jabiri Dalam Fahm al-Quran al-Hakīm*, karya paper pada program studi agama dan filsafat Uin Sunan Kalijaga Yogyakarta, konsentrasi ilmu al-Qur'an dan Ḥadīṣ, h. 7

¹⁷Imām abi al-Hasan 'Alī bin Ahmad al-Wāhidī, *Asbāb al-Nuzūl*, Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, tt

pewahyuan merupakan peristiwa-peristiwa yang tidak penting dan tidak diketahui secara persis kapan terjadinya. Terakhir kurang konsisten.¹⁸ Penilaian lain datang dari Surve yang dilakukan oleh Andre Rippin atas karya-karya klasik tentang *asbōb nuzūl* menunjukkan bahwa, tak seperti kebanyakan karya-karya klasik tentang *naskh* yang penuh dengan berbagai penjelasan dan pembelaan yang terperinci, lengkap dengan nama tempat terjadinya peristiwa-peristiwa di dalam al-Quran, berbagai tulisan tentang *asbab nuzul* secara ketat membatasi diri hanya pada kejadiannya sendiri. Sedikitnya pembahasan mengenai *asbab* sebagai satu disiplin memperlihatkan tidak adanya perhatian serius pada sejarah dan kontekstualitas teks dalam pemikiran tradisional al-Quran.¹⁹

Oleh sebab itulah, lahirnya kitab tafsir yang disusun berdasarkan kronologis turunya surat menjadi sangat penting untuk melengkapi kekurangan dan kelemahan kitab-kitab *asbab al-nuzul*.

Diantara para sarjana dan cendekiawan Muslim yang menaruh perhatian dalam bidang ini adalah M. Izzat Darwazah,²⁰

¹⁸Ricard Bell, *Pengantar Studi al-Quran*, Cet ke-1, Jakarta:Rajawali Press, 1991, h. 174. Lihat juga pada “*Ulūm al-Quran: An Introduction To The Sciences of the Quran*” karya Ahmad Von Denfeer, Kuala Lumpur: The Islamic Foundation, tt, h. 92

¹⁹Farid Esack, *Membebaskan Yang Tertindas: al-Quran, Liberalisme, Pluralisme*, Bandung: Penerbit Mizan, 2000, h. 89

²⁰M Izzat Darwazah, *al-Tafsīr al-Hadīṣ Tartīb al-Suwar Hasba Nuzūl*, juz 1, Cet. Ke-2, Beirut: Dār al-Gharab al Islam, 2000

Ibnu Qarnas,²¹ Sayyid Qutub,²² Aisyah Abdurrahman,²³ Abdul Qodir Malahisy,²⁴ Ahmad As'ad Ali,²⁵ Abdurrahman Hambakah,²⁶ M Abid al-Jabiri,²⁷ dan M Quraish Shihab.²⁸

Tafsir dengan gaya penulisan seperti ini belum terlalu populer bagi pasar masyarakat Muslim disebabkan oleh beberapa kemungkinan. Kemungkinan pertama adalah karena merasa pelbagai persoalan kontemporer telah dapat terselesaikan dengan model penafsiran *tartib Mushaf* dan model tematik. Kemungkinan kedua karena masih jarang nya para sarjana dan cendekiawan Muslim yang mengkaji *tafsir tartib nuzūli*, Terutama para sarjana dan cendekiawan Muslim Indonesia. Terlebih khusus lagi di lingkungan akademis UIN Walisongo Semarang, tempat dimana penulis mengenyam dunia pendidikan strata S1.

Maka atas dasar inilah akhirnya penulis merasa tergugah untuk melakukan penelitian secara komprehensif terhadap salah satu kitab tafsir yang disusun berdasarkan kronologi turunnya

²¹Ibnu Qarnas, Ahsan al-Qaṣaṣ: *Tārikh al-Quran Kamā Warada Min al-Masdar Ma'a Tartib Suwar Hasba Nuzūl*, Beirut: Mansyurat al-Jamal, 2010

²²Sayyid Qutub, *Masyahid al-Qiyāmah*, Kairo: Dār al-Ma'ārif, tt

²³Aisyah 'Abdurrahman, *al-Tafsīr al-Bayāni li al-Quran al-Karīm*, Kairo: Dār al-Ma'ārif, Cet. ke-7, tt

²⁴Abdul Qodir Malahisy, *Bayān al-Ma'ānī*, Damaskus: Mathba'a Turkey, 1978

²⁵As'ad Ahmad Ali, *Tafsir al-Quran al-Murattab*, tp, tt

²⁶Abdurrahman Hambakah, *Ma'ārij al-Tafakkur wa Daqāiq al-Tadabbur*, Damaskus: Dār al-Qalam, 1420 H

²⁷M. Abid al-Jabiri, *Fahm al-Quran al-Hakīm*, Maroko: Dār al-Baiḍa, Cet. ke-1, 2008

²⁸M. Quraish shihab, *Tafsir al-Quran al-Karim: Tafsir Atas Surat-Surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu*, Bandung: Pustaka Hidayah, Cet. ke-1, 1997

surat. Dalam hal ini penulis lebih memilih salah satu tokoh yang bernama M. Izzat Darwazah.

M. Izzat Darwazah adalah mufasir modern yang berasal dari Palestina. Dalam khazanah keilmuan tafsir beliau seperti pemikir modern yang terlupakan. Padahal karya-karya yang sistematis dalam bidang studi al-Quran sangatlah banyak. Selain seorang penafsir al-Quran beliau juga adalah ahli sejarah dan aktivis politik. Hal inilah yang membuat penafsiran beliau semakin menarik untuk dikaji karena spesifikasi keilmuan yang beliau miliki.

Pemikir asal palestina ini menawarkan prinsip mendasar dalam tafsirnya bahwa al-Quran merupakan satu-satunya kitab suci yang mempunyai hubungan logis dan faktual dengan perjalanan kenabian dan lingkungan nabi Muhammad Saw.²⁹ Tentu saja hal itu dapat dicapai dengan menggunakan al-Quran tartib *nuzuli*. Menurutny, metode penulisan itulah yang paling baik untuk memahami al-Quran. Dengan cara seperti itu akan dapat diketahui sejarah kenabian dari waktu ke waktu, pada saat yang sama dapat mengikuti fase atau perkembangan pewahyuan al-Quran dengan cara yang lebih jelas dan teliti. Dengan perpaduan itu dapat menghubungkan al-Quran dengan konteksnya, relasinya, materi dan konsepnya. Pada akhirnya akan tersibak hikmah penurunan al-Quran (*Hikmah al-Tanzīl*).³⁰ Terkait hal ini, Abdullah Saeed yang

²⁹M. Izzat Darwazah, *al-Tafsīr al-Hadīṣ Tartīb al-Suwar Hasaba Nuzūl*, jilid 1, Cet. Ke-2, Beirut: Dār al-Gharab al-Islam, 2000, h. 142-146

³⁰*Ibid.*, h. 9

mengusung pendekatan kontekstual, misalnya memaparkan pentingnya memperhatikan konteks sosio-historis dalam memahami dan menafsirkan ayat-ayat al-Quran sehingga ditemukan etika dan hukum. Upaya itu dilakukan agar pesan utama ayat-ayat al-Quran dapat diaplikasikan pada masa kontemporer.³¹

Penting dicatat bahwa M Izzat Darwazah sama sekali tidak menolak, apalagi mengingkari susunan Muṣḥaf Uṣmāni. Darwazah hanya membedakan posisi al-Quran sebagai objek bacaan dan sebagai objek tafsir. Masih menurutnya, al-Quran sebagai objek bacaan sudah seharusnya dibaca sesuai dengan *tartīb muṣḥaf uṣmāni*, tetapi al-Quran sebagai objek tafsir adalah seni dan ilmu.³²

Tafsir model *tartīb nuzūli* ini sekaligus menjadi solusi atas kejenuhan sebagian diantara kaum Muslim yang hanya membaca kitab-kitab tafsir klasik dan modern dengan model yang konvensional.

Penelitian yang dimaksud, penulis tuangkan dalam karya skripsi yang berjudul **“Analisis Tentang Metode dan Corak Penafsiran M. Izzat Darwazah Dalam Kitab *al-Tafsīr al-Ḥadīṣ*”**

B. Pokok Masalah

Untuk mencapai dan menjadikan penelitian ini terarah dan lebih sistematis, maka dirumuskan permasalahan yang akan dikaji berdasarkan rumusan masalah sebagai berikut :

³¹Abdullah Saeed, *Interpreting the Quran* , New York: Routledge, 2006, h. 116

³²M. Izzat Darwazah, *al-Tafsīr al-Ḥadīṣ Tartīb al-Suwar Hasba Nuzūl*, jilid 1, op. cit., h. 9

1. Metode dan corak apakah yang digunakan oleh M. Izzat Darwazah dalam kitab *Tafsīr al-Ḥadīṣ*?
2. Bagaimanakah karakteristik penafsiran M. Izzat Darwazah?

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

1. Tujuan Penelitian
 - a. Untuk mengetahui metode dan corak penafsiran yang digunakan oleh M. Izzat Darwazah.
 - b. Dapat mengetahui perbedaan penafsiran M. Izzat Darwazah dengan Mufassir lain.
2. Manfaat Penelitian
 - a. Secara teoritis, karya ini diharapkan dapat menambah wawasan tentang metode dan corak penafsiran dalam kepustakaan ilmu al-Quran dan tafsir serta kajian-kajian terhadap isu-isu kontemporer sekaligus.
 - b. Secara praktis, hasil pembahasan ini diharapkan mampu memberikan kontribusi pada upaya memahami al-Quran secara tepat dan selaras dengan semangat zaman.
 - c. Dalam aspek kehidupan beragama, diharapkan hasil penelitian ini dapat menambah kekuatan dan keteguhan iman serta ketakwaan kita sebagai orang Muslim modern yang inklusif, toleran dan damai dalam tindakan.

D. Tinjauan Pustaka

Karya-karya tulis yang telah dihasilkan dengan tema *studi analisis metode dan corak penafsiran* sudah relatif banyak, meskipun pembahasan yang ada masih bersifat umum. Di antara

tujuan pembahasannya meliputi pengertian *metode dan corak penafsiran* sekaligus contohnya.

Sejauh penelusuran peneliti di lingkungan akademis UIN Walisongo, hanya ada satu yang pernah membahas beliau. Yakni tulisan saudara Nauval Baskara (NIM 64211030) mengenai *konsep makiyyah dan madaniyyah (Studi of M Izzat Darwaza's Concept on Makki wa Madani)* tahun 2010.

Sementara di luar lingkungan akademis UIN Walisongo Semarang, peneliti menemukan beberapa karya penelitian dan buku-buku yang pernah membahas pemikiran M. Izzat Darwazah. *Petama*, tesis saudara M. Syuhada Subir dengan judul “*Metodologi Tafsir al-Qur'an M. Izzat Darwazah; kajian tentang penafsiran al-Qur'an Berdasarkan Tartib Nuzuli*” tahun 2009, Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Tesis ini berisi tentang metodologi tafsir *nuzuli* Darwazah secara umum. *Kedua*, terjemahan saudara Faried F Saeonong yang menerjemah artikel Ismail K Panowala dengan judul “*Muhammad Izzat Darwaza's principles of modern exegis; A Contribution toward Quranic Hermeneutics*” dalam jurnal Studi Al-Quran, vol. 1, Januari 2006. Jurnal ini hanya sekedar menerjemahkan konsep ideal al-Qur'an Darwazah yang tertulis dalam pengantar tafsirnya yang berjudul “*al-Qur'an al-majid*” dan terdapat sedikit komentar penerjemah. *Ketiga*, buku saudara Aksin Wijaya dengan judul “*Sejarah Kenabian dalam perspektif tafsir nuzuli M. Izzat Darwazah*” yang diterbitkan oleh Penerbit Mizan Bandung 2016. Pembahasan buku ini lebih focus pada sejarah kenabian yang ditinjau dengan tartib

nuzuli Darwazah. *Keempat*, M. Ali Ridha al-Asfahani dalam bukunya yang berjudul “*Manāhij al-Tafsīr wa Ittijāhātu*” telah mengelompokkan corak tafsir Darwazah, tetapi hanya menyinggungnya sepintas saja, tanpa penjelasan yang detail. *Kelima*, Abdul Majid Abdul Salam dalam bukunya yang berjudul “*Ittijāhah al-Tafsīr fi al-‘Aşri al-Ḥadīs*” juga telah menyinggung persoalan penafsiran Darwazah yang serupa dengan kecenderungan *mufasssir-mufasssir* tradisional (salafy) yang banyak menggunakan riwayat-riwayat *bi al-ma’tsur*.

Karya-karya tersebut masih bersifat umum dan relatif singkat dalam menguraikan biografi M Izzat Darwazah, terutama yang berkaitan dengan latar belakang keilmuannya, aspek inilah yang masih sangat mungkin untuk dilengkapi, dan inilah yang akan penulis lakukan dalam penelitian ini. Selain itu, penelitian-penelitian itu tidak terfokus pada metode dan corak serta karakteristik penafsiran M. Izzat Darwazah dalam kitab *al-Tafsīr al-Ḥadīs*.

Inilah salah satu bukti bahwa penelitian yang akan dilakukan berbeda dengan penelitian-penelitian yang telah ada sebelumnya. Dengan demikian nampak jelas pentingnya penelitian yang akan dilakukan penulis, dan dengan pemaparan karya-karya yang telah ada dapat diketahui bahwa penelitian yang akan dilakukan penulis adalah benar-benar bersifat baru.

E. Metode Penelitian

Kegiatan penelitian ini bersifat penelitian kepustakaan (*Library Research*), sehingga data yang diperoleh adalah berasal dari kajian teks atau buku-buku yang relevan dengan pokok/rumusan masalah di atas.³³

Oleh karena itu langkah pertama yang dilakukan oleh penulis ialah mengumpulkan data-data dari buku-buku, majalah, jurnal, dan artikel yang berkaitan dengan tema yang dibahas. Teknik pengumpulan data ini terdiri dari data primer dan data sekunder. Data primer yang dimaksud dalam penelitian ini adalah kitab *Tafsīr al-Ḥadīs*. Sedangkan data sekunder adalah data pendukung khususnya yang memberikan informasi tambahan, baik yang bersumber dari tulisan Darwazah sendiri dan yang berasal dari literatur lain yang mempunyai keterangan dengan pembahasan seputar topik yang dikaji.

Setelah data-data terkumpul, maka tahap selanjutnya adalah mengelola data-data tersebut sehingga penelitian dapat terlaksana secara rasional, sistematis, dan terarah. Adapun metode-metode yang penulis gunakan adalah: metode deskriptif-analitik.³⁴ Dengan cara deskriptif dimaksudkan untuk menggambarkan penafsiran M Izzat Darwazah terhadap ayat-ayat al-Quran sehingga dapat diketahui metode dan corak penafsiran M Izzat Darwazah. Penelitian ini juga menggunakan metode analisis isi (*Content*

³³Sutrisno Hadi, *Metodologi Research*, jilid I, Yogyakarta: Andi Offset, 1995, h. 9

³⁴Sudarto, *Metode Penelitian*, Jakarta: Rajawali, 1996, h. 65

Analysis), yaitu sebuah analisis terhadap makna dan kandungan yang terdapat pada keseluruhan teks karya M. Izzat Darwazah. Dalam analisis ini, penulis menyusun prosedur sistematis yang dirancang untuk mengkaji informasi yang terekam dengan pendekatan bahasa, normatif, sejarah, sosial dan komparatif.³⁵

Adapun langkah-langkah penelitian yang dilakukan oleh peneliti adalah :

Pertama, menghimpun pemikiran M. Izzat Darwazah dalam bidang ilmu al-Quran dan Tafsir dalam sejumlah karya-karyanya. Dan sebagai pembanding, penulis juga mengemukakan pemikiran lain seputar ilmu al-Quran dan Tafsir dari cendekiawan Muslim lain sebatas pembanding dan dengan kapasitas yang minimal sehingga terhindar dari mengulangi materi-materi pokok.

Kedua, melakukan analisis terhadap pemikiran-pemikiran tersebut sehingga ditemukan metodologi yang digunakan oleh M. Izzat Darwazah dalam menafsirkan al-Quran. *Ketiga*, melakukan analisis yang lebih mendalam terhadap penafsiran M. Izzat Darwazah pada sejumlah ayat-ayat al-Quran sehingga menjadi jelas metode dan juga corak yang digunakan, serta dapat mengetahui perbedaan penafsiran M. Izzat Darwazah dengan sejumlah mufasir modern lainnya.

³⁵Michael H. Walizer, *Metode Analisis Penelitian*, jilid II, terj. Arief Sadiman, Jakarta: Erlangga, 1991, h. 48

F. Sistematika Penulisan

Sistematika di sini dimaksudkan sebagai gambaran atas pokok bahasan dalam penulisan skripsi, sehingga dapat memudahkan dalam memahami dan mencerna masalah-masalah yang akan dibahas. Adapun sistematika tersebut adalah sebagai berikut :

Bab pertama merupakan pendahuluan yang berfungsi untuk menyatakan gambaran keseluruhan isi skripsi ini secara global, yang di dalamnya memuat penjelasan yang jelas serta padat. Atas dasar itu deskripsi skripsi diawali dengan memuat latar belakang permasalahan, yakni M. Izzat Darwazah sebagai salah satu ulama tafsir modern yang menggunakan perangkat “historis” sebagai pisau analisis penafsirannya, sehingga kitab tafsirnya-pun disusun berdasarkan kronologis turunnya surat. Model penulisan tafsir seperti memiliki keunikan tersendiri dibandingkan dengan penulisan tafsir konvensional yang ada selama ini.

Bab kedua merupakan landasan teori. Menguraikan pengertian, sejarah dan perkembangan tafsir dari masa ke masa. Menjelaskan beragam metode dan corak penafsiran al-Quran secara detail.

Bab ketiga, dalam bab ini dipaparkan biografi M. Izzat Darwazah, kitab tafsir al-Hadīs, prinsip-prinsip penafsiran M. Izzat Darwazah, pendapat M. Izzat Darwazah terkait metode dan kitab tafsir *mufassir* lain, contoh penafsiran dan diakhiri dengan pembahasan sumber kitab tafsir al-hadīs.

Bab keempat, merupakan analisis atas penafsiran M Izzat Darwazah yang kemudian penulis simpulkan dalam metode dan corak serta ciri-ciri penafsiran dalam kitab tafsirnya.

Bab kelima, bagian penutup, yang merupakan akhir rangkaian pembahasan yang telah terangkum dalam sebuah kesimpulan-kesimpulan, kemudian beberapa saran dan harapan yang sebaiknya dilakukan untuk menyempurnakan skripsi ini.

BAB II

METODE DAN CORAK TAFSIR DALAM BERBAGAI TINJAUAN PENDAPAT ULAMA

A. Pengertian Tafsir

Kata “tafsir” diambil dari kata “*fassara-yufassiru-tafsīran*” yang berarti keterangan atau uraian. Meskipun kata “tafsir” bisa berarti untuk menjelaskan sesuatu di luar al-Qur’an, namun sudah lazim jika tafsir identik dengan al-Quran.¹ Menurut Rasihon Anwar dengan mengutip pendapat Al Jurjani menjelaskan bahwa kata “tafsir” secara bahasa adalah “*al-kasyf wa al-izhār*” yang artinya menyingkap (membuka) dan melahirkan. Pada dasarnya pengertian tafsir secara bahasa tidak akan lepas dari kandungan makna “*al-īdāh*” (menjelaskan), *al-bayān* (menerangkan), *al-kasyf* (mengungkapkan), *al-izhār* (menampakkan), dan *al-ibānah* (menjelaskan).²

Menurut M. Quraish Shihab, dengan mengutip pendapat Ahmad Ibnu Faris (w. 395 H), seorang pakar ilmu bahasa menjelaskan dalam bukunya “*al-maqāyis fi al-lughah*” bahwa Pada mulanya kata tafsir ialah kata-kata yang terdiri dari ketiga huruf *fa-sin-ra* mengandung makna keterbukaan dan kejelasan. Dari sini kata *fasara* serupa dengan *safara*. Hanya saja yang pertama

¹ Muhammad Shalih Utsaimin, *Syarah fi al-Tafsīr*, Riyāḍ: Mamlakah al-‘Arabiyyah, 1434, h. 177

² Rosihon Anwar, *Ulūm al-Qur’an*, Bandung: CV. Pustaka Setia, Cet. ke-2, 2010, h. 209

mengandung arti menampakkan makna yang dapat dijangkau akal, sedangkan yang kedua, yakni *safara*, menampakkan hal-hal yang bersifat material dan indrawi. Jika anda menyifati wanita dengan safirah, maka itu berarti bahwa dia menampakkan dari bagian tubuhnya apa yang mestinya ditutupi. Patron kata tafsir yang terambil dari kata *fasara* mengandung makna kesungguhan membuka atau keberulang-ulangannya membuka, sehingga itu berarti kesungguhan membuka dan berulang-ulangnya upaya untuk membuka apa yang tertutup, menjelaskan apa yang musykil atau sulit dari makna sesuatu, antara lain kosa kata. Sedangkan menurut istilah ialah penjelasan tentang maksud-maksud firman Allah sesuai dengan kemampuan manusia. Tafsir itu lahir dari upaya yang sungguh-sungguh dan berulang-ulang untuk menarik dan menemukan makna-makna pada teks ayat al-Quran serta menjelaskan apa yang masih samar sesuai kemampuan dan kecenderungan penafsir.³

Perlu diketahui bahwa ada sebagian ulama klasik yang berpendapat bahwa takwil berarti sama dengan tafsir. Meskipun begitu banyak juga ulama mutakhir yang berpendapat ada perbedaan yang sangat jelas antara tafsir dan takwil. Menurut al-Suyuti dalam bukunya *Al-Itqān fi ulūm al-Qur'an* seperti yang dikutip oleh Ali Şabuni, tugas tafsir ialah untuk mengungkap makna-makna yang dzahir, sedangkan tugas takwil ialah

³ M Quraish Shihab, *Kaedah Tafsir*, Tangerang: Lentera Hati, 2013, h. 9

mengungkap makna-makna yang tersembunyi, rahasia ketuhanan yang halus, yang terkandung dalam ayat al-Quran.⁴

Ada beberapa hal yang harus digaribawahi terkait dengan definisi tafsir al-Quran, diantaranya yakni:

Pertama. Sang penafsir harus bersungguh-sungguh dan berulang-ulang berupaya untuk menemukan makna yang benar dan dapat dipertanggungjawabkannya. Penafsiran bukanlah pekerjaan sampingan. Penafsiran al-Quran tidak boleh dilakukan tanpa dasar atau sekedar kira-kira, karena yang ditafsirkan adalah firman Allah dan karena ia dapat berdampak besar dalam kehidupan duniawi dan ukhrawi.

Kedua. Sang penafsir tidak hanya menjelaskan makna yang dipahaminya, tetapi hendaknya juga berusaha menyelesaikan kesamaran makna lafadz dan kandungan ayat. Namun tidak diperkenankan memaksakan pendapat.

Ketiga. Karena tafsir adalah hasil upaya manusia sesuai kemampuan dan kecenderungannya, maka tidak dapat dihindari adanya peringkat-peringkat kualitas dan corak penafsiran. Masing-masing menimba dan mempersembahkan apa yang ditimbanya. Agar bermanfaat bagi kehidupan manusia.⁵

⁴ Muhammad Ali Shabuni, *al-Tibyān fi 'Ulum al-Qur'an*, Indonesia: Dār al-Kutub al-'Arabiyyah, tt, h. 66. lihat juga uraian lebih lengkap terkait perbedaan tafsir dan takwil yang ditulis oleh dua pakar klasik, Az Zarkasy, *al-Burhan fi 'Ulūm al-Qur'an*, juz 2, Kairo: Dār al-Turās, 1984, h. 146; al-Suyuthi, *al-Itqān fi al-'Ulūm al-Qur'an*, juz 6, Riyād: Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'udiyah, tt, h. 2261

⁵ M. Quraish Shihab, *Kaedah Tafsir*, *op. cit.*, h. 10

B. Sejarah Perkembangan Tafsir

Periodisasi perkembangan tafsir dengan berdasarkan standar yang terbentuk dari hasil kerja penafsiran dan perenungan makna al-Qur'an yang dilakukan para mufasir sejak zaman Rasul saw hingga sampai pada tingkat yang paling maju seperti yang ditulis oleh Fahmi Salim dengan mengutip pendapat Muhammad Iffat Syarqowi dalam bukunya "*al-fikr al-dīni fi al-muwājahāh al-‘aṣr*" sebagai berikut:

Pertama, periode tafsir **praktis-aplikatif**. Ini adalah ciri khas tafsir Rasulullah saw, para sahabat dan tabi'in. Karakter ilmiah itu muncul dari kenyataan bahwa generasi ini berpegang teguh pada dasar yang berupa keinginan menjelaskan ayat-ayat dan surah-surah secara ilmiah, gamblang dan sederhana. Di dalam jenjang ini seorang pengkaji mampu membedakan diantara dua generasi, yaitu: A). Generasi yang selalu diam berkenaan dengan ayat yang tidak ada riwayatnya dari Rasul. B). Generasi yang berpegang pada penukilan dari Rasul saw, sahabat, dan tabi'in. Namun terkadang menggunakan syair pra Islam sebagai alat bantu atau terkadang berijtihad terhadap hal yang belum diketahui. Dalam pandangan Syarqowi, tafsir Thabari (w. 310 H) dianggapnya sebagai tafsir yang sempurna dalam model ini.⁶

Kedua, periode **takwil-teoritis**. Apabila jenjang terdahulu begitu perhatian pada lafadz, sehingga merupakan tafsir atas kosakata, maka jenjang ini mulai mencari makna, kompleksitas

⁶ Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi al-Quran Kaum Liberal*, Jakarta: Perspektif Kelompok Gema Insani, 2010, h. 98

susunan kalimat, dan konteks al-Qur'an. Karena itu kita punya alasan menjadikan tiga abad pertama berikutnya sebagai jenjang yang baru bila pemikiran yang terkumpulkan dan jumlah yang tersusun serta makna secara umum menjadi perhatian penting dalam jenjang takwil teoritis ini. Disini as-Syarqowi menyebut tiga kitab tafsir sebagai model takwil teoritisnya, yakni: tafsir al-Razi (w. 606 H), al-Zamakhshari (w. 538 H) dan Ibnu Arabi (w. 638). Dari contoh demikianlah kita bisa melihat bagaimana penakwilan menjadi sangat bebas, begitu pula dengan pemikiran rasional yang sangat berkembang.⁷

Ketiga, periode **stagnasi tafsir**. As-Syarqowi memberikan penanggalan ini mulai abad ketujuh hijriyah sampai kebangkitan zaman modern. Hal ini disebabkan kejadian-kejadian besar yang bertubi-tubi menimpa umat Islam telah menghentikan kreativitas mereka dalam berbagai bidang, setidaknya menurut mayoritas para ahli sejarah. Dan jadilah ilmu tafsir, sastra dan seni hanya sebatas pengulangan atas masa yang sudah berlalu, atau sekedar kompilasi atas yang masih tercecceh atau merinci yang sifatnya yang masih global. As-Syarqowi mencontohkan tafsir Ibnu Katsir, kitab ini menurut penilaian Ibnu Hajar lebih sibuk dengan kajian hadits sehingga Ibnu Katsir lebih banyak disebut pakar hadits dari pada pakar tafsir.⁸

Keempat, tafsir **era modern**. Gerakan tafsir modern berbeda dengan sebelumnya yang sungguh-sungguh ingin

⁷ *Ibid.*, h. 99

⁸ *Ibid.*, h. 100

menjawab segala problem kemanusiaan modern yang aktual. Jika penafsir klasik dalam menyelesaikan persoalan pada zamannya dengan penelitian kontemplatif-filosofis sehingga pergolakannya hanya terkesan dalam dunia pemikiran teoritis saja. Sementara para penafsir modern mulai condong kepada usaha-usaha konkrit dan praktis untuk menghadapi bagian yang banyak diderita oleh umat. Penafsir modern secara umum lebih banyak menyadari kondisi umatnya dibandingkan dengan penafsir klasik. Pada masa modern ini ada tiga aliran yang dengan lantang menyuarakan pembaharuan Islam. Sebut saja: a). Aliran yang berkeinginan menghidupkan kembali pemahaman sosiologis kosa kata al-Quran sehingga didapatkan nilai-nilai kemasyarakatan guna menancapkan aqidah yang benar serta nilai-nilai kemasyarakatan yang sesuai dengan generasi dan daerahnya masing-masing . Aliran ini dimotori oleh M Abduh dan muridnya, Rasyid Ridla. Dengan motivasi dibukanya kembali pintu ijtihad yang telah tertutup dan tidak tertutup dengan perkembangan zaman. B). Aliran yang berkeinginan menghubungkan teori-teori sains modern dengan teks al-Quran. Model penafsiran ini dapat kita lihat pada Thanthawi Jauhari.⁹ C). Aliran ketiga ini diwakili M Amin al-Khuli yang mengusung “metode susastra” yang mana metodenya itu ia masukkan dalam proyek pembaharuannya dalam

⁹ *Ibid.*, h. 101

bidang *nahwu, balaghoh*, tafsir dan sastra. Dengan keyakinannya juga bahwa al-Qur'an adalah kitab sastra teragung.¹⁰

Berdasarkan kenyataan tafsir era modern diatas, Menurut as-Syarqowi, melihat bahwa meskipun hasil kerja mereka pada dasarnya hanya merupakan pengolahan dari hasil kerja para penafsir pendahulu, tetapi mereka memiliki titik inovasi lain yang patut dihormati, Yakni:

1. Mereka memilih pemikiran dari sekian banyak pemikiran yang sudah dihadirkan oleh para pendahulu.
2. Menguatkan pilihan tersebut dengan argumen yang jelas.
3. Menerapkan pemikiran teks untuk disesuaikan dengan konteks zaman modern.
4. Menghubungkannya dengan kondisi masyarakat modern dan memperhatikan kondisi faktual dimana mereka hidup didalamnya.¹¹

C. Metode dan Corak Tafsir

1. Pengertian Metode dan Corak Tafsir

Metode yang dalam bahasa arab diistilahkan dengan “*manhaj*” yang berasal dari kata “*nahju*” secara etimologi memiliki arti jalan, jalan yang terang atau lurus.¹² Sedangkan

¹⁰ Muhammad Husein Ali al-Shagir, *al-Mabādi al-'Ammah li Tafsir al-Qur'an Baina Nazariya wa al-Taṭbiq*, Beirut: Dār al-Muarrikh al-'Arabi, 2000, h. 145-146

¹¹ Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi al-Qur'an Kaum Liberal*, *op. cit.*, h. 100

¹² al-Raghib al-Asfahani, *Mufradāt al-Alfāz al-Qur'an*, Damaskus: Dār al-Qalam, 2009, h. 825; Ahmad Ibnu Faris, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, juz 5, tt, h. 361

corak yang diambil dari istilah bahasa arab “*laun*” secara bahasa memiliki arti warna, seperti warna putih, hitam dan lain-lain.¹³ Namun ada juga yang menggunakan istilah “*al-ittijah*” yang berarti orientasi dan kecenderungan.

Adapun metode menurut terminologi adalah alat khusus yang darinya diambil kemanfaatan untuk menjelaskan dan mengungkapkan makna, pesan inti al-Qur’an. Sedangkan corak adalah warna penafsiran seorang penafsir yang terpengaruh dari paham keagamaan, madzhab teologi, madzhab fiqih, aliran sufi, filsafat dan keilmuan modern. Mungkin kita akan bertanya, apa sebenarnya perbedaan mendasar antara metode dan corak tafsir. Perbedaan-perbedaan tersebut terangkum sebagai berikut:

- a. Fokus metode adalah bagaimana suatu ayat al-Qur’an dapat diketahui makna dan maksudnya dengan tepat.
- b. Alat-alat yang digunakan metode tafsir berbasis akal dan riwayat-riwayat shahih.
- c. Fokus corak adalah semua hal yang terkait dengan kepribadian seorang penafsir.
- d. Pembahasan corak mengenai hasil penafsiran yang paling dominan dalam suatu kitab tafsir. Dengan analisis yang demikian, kita bisa menentukan corak tafsir dengan tepat.¹⁴

¹³ *Ibid.*, h. 751

¹⁴ Muhammad Ali Ridāi al-Iṣfahāni, *Durūs fi al-Manāhij wa al-Ittijāh al-Tafsiriyyah*, Iran: Markaz al-‘Alami li al-Dirāsah al-Islamiyyah, 1383, h. 19

2. Perkembangan Metode dan Corak Tafsir

Sejak kelahiran Islam sebenarnya benih-benih ilmu tafsir telah ada dan dipergunakan oleh Nabi saw sebagai seorang penafsir awal. Metode yang digunakan untuk menafsirkan al-Quran Nabi adalah menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an itu sendiri. Setelah Nabi meninggal dunia, para keluarga Nabi dan sahabat Nabi masih menggunakan cara yang sama seperti yang dilakukan oleh Nabi. Ditambah dengan riwayat-riwayat yang berasal dari Nabi saw. Setelah itu, datang masa tabi'in dan tabiut tabi'in yang menggunakan daya akal lebih dominan dibandingkan para sahabat. Bahkan sampai ada kecenderungan menolak riwayat-riwayat yang berasal dari Nabi. Inilah yang disebut tafsir *bi al-ra'yi*.¹⁵

Dimulai Pada abad ke-2 dan ke-3, kitab-kitab tafsir pada umumnya masih menggunakan metode periwayatan. Hanya kitab tafsir Ibnu Jarir ath-Thabarilah yang tersisa dari abad ke-3 ini.

Pada ke-4 sampai ke-7, ketika disiplin keilmuan sudah tersusun dengan matang dan terjadi penerjemahan buku-buku dari luar peradaban Islam, khususnya dari perbendaharaan Yunani, maka muncullah metode-metode dengan kecenderungan menggunakan seperangkat filsafat yang berbasis pada akal. Permasalahan yang dominan dibahas terkait dengan teologi. Dari sinilah, kelompok-kelompok teologi mulai menafsirkan al-Qur'an untuk mencari penafsiran

¹⁵ *Ibid.*, h. 19-20

yang mendukung teologinya masing-masing. Pada abad ini juga, di tangan para sufi (asketis) muncul penafsiran dengan kecenderungannya. Pada abad ke-6 dan 7 juga lahir dengan kecenderungan madzhab fiqih.

Selanjutnya pada abad ke-8 dan setelahnya, tafsir dari sisi metodologi mengalami masa-masa yang statis, terjadi kemandekan pemikiran dalam bidang tafsir. Kendati usaha untuk menulis tetap masih berlangsung. Baru pada abad ke-14, metode untuk menafsirkan al-Qur'an kembali digalakkan oleh sejumlah tokoh Islam reformis-modernis seperti M. 'Abduh (w. 1905), Rasyid Riḍa (1935), dan para pengikutnya. Dari sinilah Tafsir yang berorientasi pada kemasyarakatan dan integrasi keilmuan abad modern (unity of science) muncul di pasar intelektual penafsiran al-Qur'an.¹⁶

Perkembangan paling mutakhir terkait dengan metode penafsiran al-Qur'an ialah metode tafsir sastra¹⁷ dan hermeneutika al-Qur'an.¹⁸

Ada beberapa faktor yang mendorong lahirnya metode dan corak tafsir. Diantaranya adalah: a). Watak dasar al-Qur'an: *yufassiru ba'dhum ba'dan*, b). Menggunakan

¹⁶Teungku Muhammad Hasbi Ash Shidieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an dan Tafsir*, Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 2000, h. 215-226

¹⁷ M. Nur Kholis Setiawan, *al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, Yogyakarta: elSAQ Press, 2005, h. 8-9

¹⁸ Amin al-Khuli dan Nashr Hamid Abu Zayd, *Metode Tafsir Sastra*, terj. Khoiron najib, Yogyakarta: Adab Press, 2004, h. 151-152; Fahrudin Faiz, *Hermeneutika al-Qur'an*, Yogyakarta: elSAQ Press, 2005, h. 5

riwayat-riwayat yang berasal dari Rasul saw sebagai alat penafsiran, c). Lahirnya madzhab-madzhab fiqih dan teologi, d). Adanya kecenderungan untuk mendukung pendapat dan hawa nafsunya sendiri, e). Masuknya pemikiran filsafat dan keilmuan lain dari peradaban di luar Islam, f). Perbedaan sumber dan alat penafsiran, g). Spesifikasi keilmuan yang dimiliki oleh penafsir, h). Gaya penulisan kitab tafsir yang berbeda.¹⁹

3. Berbagai Metode dan Corak Tafsir al-Qur'an

a. Metode Tafsir al-Qur'an

1) Metode Global (*ijmali*)

Sementara pakar menganggap bahwa metode ini merupakan metode yang pertama kali hadir dalam sejarah perkembangan metodologi tafsir. Hal ini didasarkan pada kenyataan bahwa persoalan bahasa pada era Nabi Muhammad saw dan para sahabatnya bukanlah menjadi penghambat dalam memahami al-Qur'an. Tidak saja karena mayoritas sahabat adalah bangsa arab dan ahli bahasa, tetapi juga mereka mengetahui secara baik latar belakang turunnya ayat (*asbāb al-nuzūl*) dan bahkan menyaksikan serta terlibat langsung dalam situasi dan kondisi umat Islam ketika ayat-ayat al-Qur'an diturunkan.

Realitas sejarah yang demikian sangat kondusif dalam menyuburkan persemaian metode global, karena

¹⁹ Muhammad Ali Ridāi al-Ishfahani, *op. cit.*, h. 22-25

sahabat tidak memerlukan penjelasan yang rinci dari Nabi, tetapi cukup dengan isyarat dan uraian sederhana. Sebagaimana yang dilakukan beliau ketika menafsirkan kata “*dzulm*” dengan “*syirik*.” Boleh dikatakan bahwa pada awal-awal Islam menjadi satu-satunya opsi dalam memahami dan menafsirkan al-Qur’an. Prosedur metode global yang praktis dan mudah dipahami rupa-rupanya turut memotivasi ulama tafsir belakangan untuk menulis kitab tafsir dengan menerapkan metode ini. Diantara mereka adalah Jalal al-Din al-Mahalli (w. 864 H) dan jalal al Din al-Suyuti (w. 911 H) yang mempublikasikan kitab tafsirnya di bawah judul *tafsir al-jalalain*. Lebih jauh, akar dari metode penafsiran ini barangkali merujuk kitab tafsir yang diatributkan pada sahabat ‘Abd Allah bin ‘Abbas, *al-Miqbās fi Tafsīr Ibn Abbas*, yang ditulis oleh Fairuzabadi (w. 1414 M). Namun orisinalitas kitab tafsir ini masih diragukan. Pada era modern, kecenderungan metode global ini diikuti oleh Muhammad Farid Wajdi dalam karyanya *Tafsīr al-Qur’an al-karīm dan al-Tafsīr al-Wasīṭ* yang dipublikasikan oleh tim Majma’ al-Buḥūs al-Islamiyyah²⁰

Dengan demikian, yang dimaksud dengan metode tafsir global ialah suatu metode tafsir yang menafsirkan ayat-ayat al-Qur’an dengan cara mengemukakan makna

²⁰ Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir Kontemporer Dalam Pandangan Fazlur Rahman*, Jakarta: Sulthan Taha Press, 2007, h. 45-46

global. Pengertian tersebut menjelaskan ayat-ayat al-Quran secara ringkas tapi mencakup bahasa yang populer, mudah dimengerti dan enak dibaca. Sistematika penulisannya menurut susunan ayat-ayat di dalam mushaf. Di samping itu, penyajiannya tidak jauh dari gaya bahasa al-Qur'an sehingga pendengar dan pembaca seakan-akan masih tetap mendengar atau membaca al-Qur'an, padahal apa yang didengar dan dibacanya itu adalah tafsirnya.²¹

Dalam metode global, seorang *mufassir* langsung menafsirkan al-Qur'an dari awal sampai akhir tanpa perbandingan dan penetapan judul. Pola serupa dengan metode analitis. Namun, metode analitis tentu saja lebih rinci pembahasannya. Sehingga sang penafsir dalam metodenya lebih bisa mengekspresikan pendapat dan idenya. Sebaliknya di dalam metode global sang penafsir tidak memiliki ruang untuk mengekspresikan gagasan-gagasannya. Selain itu, ketika menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an seorang penafsir meneliti dan menyajikan latar belakang turunnya ayat dengan cara mengkaji hadis, *atsar* dan pendapat ulama' salaf.²²

Keunggulan metode ini dibanding metode-metode lain terletak pada karakternya yang simplistik dan mudah dimengerti. Tidak mengandung elemen yang berbau

²¹ Hamdani, *Pengantar Studi al-Qur'an*, Semarang: CV. Karya Abadi Jaya, 2015, h. 134

²² *Ibid.*, h. 135

israiliyat dan lebih mendekati bahasa al-Qur'an. Sementara kelemahannya ialah menjadikan petunjuk al-Qur'an bersifat parsial dan tidak ada ruang untuk mengemukakan analisis yang memadai. Pada gilirannya, menimbulkan ketidakpuasan pakar al-Qur'an dan memicu mereka untuk menemukan metode lain yang dipandang lebih baik dari metode global ini.²³

2) Metode Analitis (*tahlili*)

Metode *tahlili* sesuai dengan artinya sebagai metode analisis dimaksudkan untuk menjelaskan ayat-ayat dari berbagai aspeknya dan mengungkapkan setiap sarannya dengan rinci, ayat demi ayat, surat demi surat, sesuai yang tercantum dalam mushaf al-Qur'an.²⁴

Menurut M. Quraish Shihab, metode ini berusaha menjelaskan kandungan ayat-ayat al-Qur'an dari berbagai seginya, sesuai dengan pandangan, kecenderungan dan keinginan mufasirnya yang dihidangkan secara runtut sesuai dengan perurutan ayat-ayat dalam mushaf. Biasanya yang dihidangkan itu mencakup pengertian umum kosa kata ayat, hubungan ayat dengan ayat sebelumnya, sebab turunnya ayat, makna global ayat, hukum yang dapat ditarik, yang tidak jarang menghadang aneka pendapat ulama madzhab. Ada juga yang menambahkan uraian tentang aneka *qiraat*, *i'rab* ayat-ayat yang ditafsirkan, serta keistimewaan

²³ Ahmad Syukri Saleh, *op. cit.*, h. 47

²⁴ Munzir Haitami, *Pengantar Studi al-Qur'an: Teori dan Pendekatan*, Yogyakarta: PT. Lkis Printing Cemerlang, 2002, h. 45

susunan kata-katanya. Sementara pakar, Malik bin Nabi berpendapat bahwa tujuan utama para ulama menggunakan metode ini adalah untuk meletakkan dasar-dasar rasional bagi pemahaman dan pembuktian kemukjizatan al-Qur'an.²⁵

Tafsir analitis ternyata memiliki istilah lain juga, yang dalam pandangan Muhammad Baqir Shadr disebut dengan tafsir *juz'i* (parsial). Menurutny, sejarah penafsiran *juz'i* ini berasal dari para sahabat Nabi. Pada mulanya, ia terdiri dari tafsiran beberapa ayat saja yang kadang-kadang mencakup penjelasan mengenai kosa katanya. Dengan berlalunya waktu, dirasakan kebutuhan akan tafsir yang mencakup keseluruhan isi al-Qur'an. Karenanya pada akhir abad ketiga dan awal keempat hijriyah, ahli-ahli tafsir seperti Ibnu Majah, at-Thabari dan lain-lain, lalu mengkaji keseluruhan isi al-Qur'an dan membuat model-model yang paling maju dalam tafsir *juz'i*.

Adapun kekurangan tafsir *juz'i* menurut Muhammad Baqir Shadr diantaranya yaitu: pada masa-masa awal perhatian utama tafsir *juz'i* diberikan penuh pada makna harfiah ayat-ayat, sehingga tidak diberikan perhatian yang cukup terhadap koordinasi ayat-ayat, meskipun dalam kasus tertentu dijelaskan. Sang penafsir memiliki informasi yang tercerai berai, tetapi dia tidak memiliki mata rantai untuk mengkoordinasikan informasi ini dan disuguhkan pandangan al-Qur'an yang berkenaan dengan persoalan kehidupan. Sementara itu, gaya penafsiran *juz'i* yang tak koheren telah membawa kepada banyak pertentangan madzhab dalam

²⁵ M. Quraish shihab, *Kaidah Tafsir, op. cit.*, h. 378

masyarakat Islam. Setiap kelompok menafsirkan al-Quran sesuai pendapat madzhabnya. Selain itu ia juga tidak pernah membiarkan dirinya untuk melakukan penyelidikan secara mandiri atas makna-makna al-Qur'an. Itu terjadi karena kecenderungan kepada riwayat-riwayat. Sebenarnya, perbedaan mendasar antara tafsir juz'i dengan tematik adalah ruang gerak penafsir. Sang penafsir model juz'i hanya mendengarkan dan mencatat. Itu artinya sang penafsir pasif. Dengan kata lain tafsir juz'i tak bersangkutan paut dengan realitas dan kehidupan. Dalam tafsir *maudlu'i*, al-Qur'an dan realitas bergabung bersama, sebab tafsir *maudlu'i* berawal dari realitas dan berujung pada al-Qur'an.²⁶

Kekurangan lain yaitu apa yang diuraikan dalam kitab *tahlili*, di samping tidak jarang bertele-tele, dirasakan adanya semacam "belunggu yang mengikat masa sesudahnya," karena tidak jarang para mufasirnya menghidangkan pendapat secara teoritis dan mengesankan itulah pesan al-Qur'an yang harus diindahkan pada setiap zaman dan tempat. Namun, kelemahan terbesar kitab-kitab tafsir *tahlili* adalah kurangnya rambu-rambu metodologis yang harus diindahkan oleh mufasir ketika menarik makna ayat-ayat al-Qur'an, bahkan terkesan ketika menyodorkan hidangannya seakan-akan ingin meluapkan semua yang ada di

²⁶ Muhammad Baqir Shadr, *Paradigma dan Kecenderungan Sejarah Dalam al-Qur'an*, terj. M.s. Nasrullah, Jakarta: Shadra Press, 2010, h. 66-76; *al-Tafsir al-Maudu'i wa al-Falsafah al-Ijtima'i fi al-Madrasah al-Qur'aniyyah*, Beirut: al-Dār al-'Alamiyyah, 1989, h. 16-19

benak mufasir sehingga mengakibatkan kejenuhan pembaca. Pada saat yang sama pembahasannya tidak tuntas.²⁷

3) Metode Perbandingan (*muqāran*)

Sebenarnya istilah tafsir perbandingan ini tidak dijumpai dalam buku-buku ulama *mufassirin* atau pakar ilmu-ilmu al-Qur'an klasik. Sementara itu juga tidak ditemukannya pembahasan mandiri mengenai tafsir perbandingan ini dari sebuah buku karya ulama salaf maupun modern. Kecuali dari sebagian pengkaji tafsir, seperti Syekh Ahmad Kūmi, dalam bukunya *al-tafsir al-mauḍu'i li al-Qur'an al-karim*,²⁸ menurutnya, tafsir perbandingan ialah menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an dengan cara mengumpulkan kitab-kitab karya *mufassirin*, yang diambil pendapatnya, lalu dibuat bahan pertimbangan untuk memahami ayat tersebut. Selain itu, juga memperbandingkan kecenderungan serta metode para mufasirnya. Dan juga pembahasan tertuju pada ayat al-Qur'an dan hadis yang secara lahiriyah bertentangan atau mungkin juga memperbandingkan pertentangan antara al-Qur'an dengan kitab samawi lainnya.²⁹

Jadi, macam-macam model tafsir perbandingan ini dapat disimpulkan sebagai berikut:

²⁷ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, *op. cit.*, h. 379

²⁸ Mushtafa Ibrahim al-Musyini, *al-Tafsir al-Muqārin Dirāsah Ta'ṣiliyyah*, dalam jurnal al-Syari'ah wa al-Qānūn, no. 26, 2006, h. 147

²⁹ Ahmad al-Kumi dan M. Ahmad al-Qasim, *al-Tafsir al-Mauḍu'i li al-Qur'an al-Karim*, tp, tt, h. 17. Adapun ulama-ulama yang datang setelahnya hanya menukil secara harfiah. Ulama-ulama yang dimaksud ialah al-Farmawi: *Bidayah fi al-Tafsir al-Mauḍu'i*, Ahmad Jamal: *Dirāsah fi al-Tafsir al-Mauḍu'i*, Musthafa Muslim: *Mabāhis fi al-Tafsir al-Mauḍu'i*, Fahd al-Rumi: *Buḥūs fi 'Uṣul al-Tafsir wa Manāhijuhu*

- a) Membandingkan ayat al-Qur'an dengan hadis yang secara lahiriyah terlihat adanya pertentangan.
- b) Membanding antara ayat dengan ayat yang karena ada kesesuaian atau secara lahiriyah terlihat ada perbedaan.
- c) Membandingkan pendapat para ulama tafsir atas ayat yang sama.
- d) Membandingkan ayat al-Qur'an dengan kitab samawi lain.³⁰
- e) Membandingkan ayat-ayat al-Qur'an yang memiliki persamaan atau kemiripan redaksi dalam dua kasus atau lebih, dan juga ayat yang berbeda bagi suatu kasus yang sama.
- f) Tafsir al-Qur'an dengan metode ini mempunyai cakupan yang luas. Ruang lingkup kajian dari masing-masing aspek itu berbeda-beda. Ada yang berhubungan dengan redaksi dan konotasi atau kalimat yang dikandungnya.³¹

Namun, diantara sekian banyak ciri-ciri tafsir perbandingan tersebut, yang paling memungkinkan untuk dinamakan ke dalam model tafsir perbandingan ini menurut Mahmud Ma'ruf dalam disertasinya ialah: pertama, memperbandingkan ayat-al-Qur'an dengan ayat al-Qur'an yang sesuai atau yang secara lahiriyah terdapat pertentangan. Kedua, memperbandingkan pendapat para

³⁰Fahd Abdur Rahman Sulaiman al-Rumi, *Buḥūs fi Uṣul al-Tafsir wa Manāhijuhu*, Riyāḍ: Maktabah Šaubah, 1419 H, h. 60-62

³¹Hamdani, *op. cit.*, h. 137-138

ulama tafsir.³² Yang jelas letak perbedaannya terletak pada model perbandingannya (komparatif).

Diantara kelebihan tafsir perbandingan yang patut kita apresiasi ialah: a) Memberikan wawasan yang relatif lebih luas kepada pembaca bila dibandingkan dengan metode-metode lain. Di dalam penafsiran ayat al-Qur'an dapat ditinjau dari berbagai disiplin keilmuan sesuai dengan keahlian mufasirnya. b) Membuka pintu untuk selalu bersikap toleransi terhadap pendapat orang lain yang kadang jauh berbeda dari pendapat kita dan tidak mustahil ada kontradiktif. Dapat mengurangi fanatisme yang berlebihan kepada suatu madzhab atau aliran tertentu. c). Tafsir dengan metode ini sangat berguna bagi mereka yang ingin mengetahui perbedaan pendapat ulama tentang suatu ayat. d). Dengan metode ini mufasir didorong untuk mengkaji berbagai ayat, hadits, dan pendapat mufasir lain.

Sementara dari sisi kelemahannya ialah: a). Penafsiran dengan metode ini tidak diberikan kepada para pemula yang baru mempelajari tafsir, karena pembahasannya terlalu luas. b). Metode ini kurang bisa diandalkan untuk menjawab permasalahan sosial yang tumbuh ditengah masyarakat, karena metode ini lebih mengutamakan perbandingan dari pada pemecahan masalah. c). Metode ini terkesan lebih banyak menelusuri penafsiran-penafsiran

³² Disertasi Ma'ruf 'Aqil al-'Ani, *Tafsir Muqārān: Dirāsah Ta'siliyyah Taṭbiqiyah*, konsentrasi Uṣūl al-Dīn, Kulliyah al-'Ulūm al-Islamiyyah, Jāmi'ah Baghdad, 2013, h. 84

yang pernah dilakukan oleh para mufasir lama dari pada mengemukakan penafsiran-penafsiran baru.³³

Karya-karya tafsir yang termasuk dalam metode ini sangatlah banyak, dari masa klasik seperti at-Thabari (w. 310 h) hingga masa semacam Ibnu ‘Asyur (w. 1393 H).

4) Metode Tematik (*mauḍu’i*)

Menurut Abdu al-Satar, tafsir tematik ialah ilmu yang membahas masalah-masalah (wacana) al-Qur’an, yang disatukan berdasarkan makna dan tujuan, dengan cara mengumpulkan ayat yang berbeda-beda, mengkajinya dengan bentuk yang tertentu, dan dengan syarat tertentu, untuk menjelaskan makna dan mengeluarkan kandungan ayat-ayat al-Qur’an. Selanjutnya, beliau membagi tafsir tematik ini ke dalam dua varian. Pertama, ialah tafsir tematik umum, tafsir ini disusun berdasarkan kesatuan sebuah tujuan belaka, bukan karena kesatuan makna. Contohnya *Tafsir Ahkam al-Qur’an* karya al-Jashas (370 H) dan *al-Dustur al-Qur’ani fi Syuun al-Hayat* karya Muhammad Izzat Darwazah (1305 H). Kedua, tafsir tematik khusus, adanya kesatuan tujuan dan makna sehingga hubungan antara ayat satu dengan lainnya berdekatan. Contohnya seperti *al-Yahudi fi al-Qur’an* karya Muhammad Izzat Darwazah dan *al-Shabru fi al-Qur’an* karya Yusuf al-Qardlowi. Dari dua bentuk tafsir tematik ini, menurut Abdu al-Satar, bentuk pertama tidak termasuk dalam tafsir tematik

³³ Hamdani, *op. cit.*, h. 139

yang dia inginkan karena pokok persoalannya bukan pada kesamaan pembahasan ayat.³⁴

Sementara menurut M. Quraish Shihab, secara umum metode tafsir tematik ini dalam perkembangannya mengambil dua bentuk penyajian. Pertama, menyajikan kotak yang berisi pesan-pesan al-Qur'an yang terdapat pada ayat-ayat yang terangkum pada satu surat saja. Biasanya kandungan pesan diisyaratkan oleh nama surat yang dirangkum pesannya, selama nama tersebut berasal dari informasi Nabi saw. kedua, model tematik dengan penyajian menghimpun seluruh ayat-ayat yang memiliki kesatuan pembahasan.³⁵

Dari dua bentuk tafsir tematik yang dikemukakan oleh M. Quraish Shihab ini, belakangan sejumlah penafsir hanya mempopulerkan dan menerapkan metode tafsir tematik yang kedua.

Pemikiran dasar dari metode tematik diarahkan pada kajian pesan al-Qur'an secara menyeluruh, dan menjadikan bagian-bagian terpisah dari ayat atau surat al-Qur'an menjadi satu kesatuan yang utuh dan saling berkaitan.

Prosedur penafsiran al-Qur'an dengan metode tematik dapat dirinci sebagai berikut:

- a) Menentukan bahasan yang akan diteliti secara tematik.
- b) Mengoleksi ayat-ayat yang sesuai dengan topik pembahasan.

³⁴ Abdul al-Satar, *al-Madkhal ila al-Tafsir al-Mauḍu'i*, Kairo: Dār al-Tauzi' wa al-Nasyr al-Islamiyyah, 1991, h. 20-25

³⁵ M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Quran, Tafsir Tematik Atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2013, h. xiii

- c) Menyusun ayat berdasarkan ayat-ayat berdasarkan kronologisnya, karena dengan cara seperti ini akan diketahui antara ayat makiiyyah yang berhubungan dengan prinsip-prinsip umum dan madaniyyah yang berhubungan dengan persoalan syariat Islam.
- d) Merujuk kitab-kitab tafsir, asbab al-nuzul, petunjuk lafadz dan penggunaannya, hubungan antara lafadz dalam jumlah, antara jumlah-jumlah dalam satu ayat dan seluruh ayat yang terkait dengan topik pembahasan untuk memahami kandungan ayat.
- e) Setelah memberikan perhatian yang cukup, maka harus ditentukan kandungan atau makna ayat yang pokok-pokok.
- f) Kemudian melewati cara tafsir *ijmali* (global) untuk melakukan pemikiran pada pembahasan yang dikaji, tidak boleh membatasi pada petunjuk bahasa saja, melainkan lebih kepada upaya petunjuk-petunjuk al-Qur'an dari nash-nashnya. Begitu juga dengan bantuan hadis dan pendapat sahabat. Jika terdapat pertentangan ayat, maka harus diselesaikan.
- g) Harus menetapkan metode ilmiah yang jelas ketika merencanakan topik pembahasan.
- h) Tujuan penafsiran ialah untuk mengungkap kebenaran al-Qur'an dengan bahasa yang mudah dipahami dan menjawab persoalan umat.³⁶

³⁶ Mushtafa Muslim, *Mabāhis fi al-Tafsir al-Mawḍu'i*, Damaskus: Dār al-Qalam, 2006, h. 37-39

Dari sekian banyak metode yang berkembang di masa kontemporer, nampaknya metode ini merupakan metode yang banyak diminati oleh para mufasir kontemporer.

Penafsiran dengan metode tematik ini memiliki beberapa kelebihan. Pertama, metode tematik mencoba memahami ayat-ayat al-Qur'an sebagai satu kesatuan, tidak secara parsial ayat per-ayat, sehingga memungkinkan kita memperoleh pemahaman mengenai konsep al-Qur'an secara holistik dan utuh. Dengan metode *maudlu'i* ini mengharuskan seseorang untuk memahami ayat-ayat al-Qur'an secara proporsional, sehingga menempatkan suatu ayat pada tempatnya tanpa memaksakan pra-konsepsi tertentu kepada ayat tertentu dari al-Qur'an. Dengan demikian, pemahaman ayat-ayat al-Qur'an model ini akan berbeda secara diametral dengan model pemahaman tradisional yang cenderung parsial, sehingga bisa menegaskan kesan pertentangan antar ayat yang demikian dominan dalam penafsiran tradisional.

Kedua, metode tematik ini bisa bersifat praktis bisa langsung bermanfaat bagi masyarakat, karena mereka bisa memilih tema-tema tertentu untuk dikaji. Seseorang bisa mengkaji problem tertentu yang terjadi di masyarakat dengan merujuk pada konsep al-Qur'an melalui metode ini. Cara ini bukan saja mengantarkan pada pemahaman yang relatif lebih objektif mengenai pandangan al-Qur'an atas problem tertentu dalam masyarakat, namun juga

lebih efisien karena mengesampingkan pembahasan terhadap ayat-ayat yang tidak relevan dengan objek yang dikaji.³⁷

Sementara dari sisi Kekurangan metode tematik ialah: pertama, memenggal ayat al-Qur'an. Yang dimaksud dengan memenggal ayat ialah suatu kasus yang terdapat di dalam suatu ayat atau lebih mengandung banyak permasalahan yang berbeda. Misalnya, petunjuk tentang shalat dan zakat. Biasanya kedua ibadah ini disebutkan secara bersama dalam satu ayat. Dan jika ingin membahas tentang zakat, maka mau tidak mau pembahasan mengenai shalat akan terlepas. Padahal keduanya saling berhubungan. Kedua, membatasi pemahaman ayat: dengan diterapkannya judul penafsiran, maka pemahaman suatu ayat menjadi terbatas pada permasalahan yang dibahas tersebut. Akibatnya mufasir terikat oleh judul itu. Padahal tidak mustahil satu ayat itu dapat ditinjau dari berbagai aspek, karena seperti yang dinyatakan Darraz bahwa, ayat al-Qur'an itu bagaikan permata yang setiap sisinya memancarkan cahaya. Jadi dengan diterapkannya judul pembahasan, berarti yang akan dikaji hanya dari satu dari sudut permata tersebut.³⁸

b. Corak Tafsir al-Qur'an

1) Corak Tasfir al-Sufi

Tafsir ini juga memiliki istilah padanan lain semisal *irfani* dan *isyari*. Pada dasarnya metode penafsiran tafsir *shufi*

³⁷Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008, h. 94-95

³⁸Hamdani, *op. cit.*, h. 143-144

ini lebih menitikberatkan pada makna batin dan rahasia dibalik ayat-ayat al-Qur'an.³⁹ Penafsir yang mengikuti kecenderungan ini biasanya berasal dari kaum sufi yang lebih mementingkan makna batin dibandingkan makna *zahir*.

Dalam pendekatan sufistik terdapat dua model pendekatan pemahaman yang berbeda, yaitu pendekatan *sufistik nadzhary* dan pendekatan *sufistik amaly*.⁴⁰ Secara sederhana pendekatan *sufistik nadzhary* lebih menekankan pemaknaan kata dengan melihat makna batinnya, atau dapat pula diartikan pendekatan yang dibangun atas dasar teori-teori *sufistik*, seperti konsep *wahdah* al-wujudnya Ibnu Arabi. Sedangkan pendekatan *sufistik amaly* adalah menakwilkan ayat-ayat al-Qur'an dari sudut batinnya, atau berdasarkan isyarat-isyarat tersirat yang tampak dalam suluk seorang sufi.⁴¹ Kita dapat model Pendekatan ini pada tokoh sufi al-Tusturi.

Letak perbedaan yang paling mencolok diantara kedua model pendekatan sufistik ini ialah, pendekatan *sufistik nadzhary* berangkat dari teori-teori yang dimilikinya sebagai alat untuk menafsirkan, bahkan cenderung sebagai alat justifikasi, selain itu cenderung menganggap hanya penafsirannya yang paling benar. Sedangkan pendekatan *sufistik amaly* bukan berangkat dari teori-teori yang dimiliki oleh seorang sufi, melainkan

³⁹ Salim al-Shafar, *Naqd Manhaj Tafsir wa al-Mufassirin al-Muqāran*, Lebanon: Dār al-Hādī, tt, h. 210

⁴⁰ Husein al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufassirōn*, Juz 2, Kairo: Maktabah Wahbah, tt, h. 251

⁴¹ Hamdani, *op. cit.*, h. 149

melalui suluk atau latihan-latihan spiritual (*riyāḍah*), selain itu tidak cenderung menganggap hanya penafsirannya yang paling benar.⁴²

Terdapat beberapa syarat agar tafsir sufi ini dapat diterima. Pertama, tidak menafikan makna dzahir ayat. Kedua, terdapat argumentasi syariat yang menguatkannya. Ketiga, tidak bertentangan dengan syariat dan akal. Keempat, tidak menjustifikasi hanya pemahaman batin yang benar.⁴³ Kelima, terdapat tanda-tanda tersirat dalam suatu lafadz.⁴⁴ Diantara kitab-kitab yang masyhur dalam menggunakan pendekatan tafsir *shufi* ini sebagai berikut: tafsir al-Naisaburi, tafsir al-Tustari, tafsir Ibnu Arabi,⁴⁵ dan tafsir al-Alusy.⁴⁶

2) Corak Tafsir Falsafi

Pendekatan Corak falsafi atau filosofis ini ialah upaya-upaya penafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan filosofis. Dalam faktanya, penafsiran ini dilakukan setelah buku-buku filsafat Yunani kuno banyak diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. Selain itu juga karena banyak tokoh Islam yang berhasil mempelajari dan mengembangkan teori filsafat yang

⁴² Al-Dzahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrīn*, juz 2, *op. cit.*, h. 261

⁴³ Muhammad Husein Ali al-Shaghir, *op. cit.*, h. 116

⁴⁴ Musa'id bin Sulaiman al-Thayyar, *Fuṣul fī Uṣul al-Tafsīr*, Riyāḍ: Dār al-Nasyr al-Nadauli, 1661, h. 76

⁴⁵ Menurut Muhammad Abduh, ini bukan tafsir Ibnu Arabi, melainkan tafsir Abdu l Razaq al-Qasyani (w. 830 H)

⁴⁶ Sayyid Riyadh al-Hakim, *'Ulūm al-Qur'an: Dirāsah al-Manhajīyah*, Qum: Dār al-Hilal, 2014, h. 246-247

dirasakan serasi dan sesuai dengan tuntutan agama. Singkat penafsiran dengan analisis disiplin keilmuan filsafat.⁴⁷

Dalam perkembangannya, corak tafsir falsafi ini tidak lantas diterima oleh seluruh umat Islam. Secara umum terdapat tiga golongan yang menonjol dalam menyikapi hal tersebut. Pertama, golongan yang menolak filsafat secara keseluruhan. Karena menurut mereka, terdapat pertentangan antara filsafat dan agama. Golongan ini dipelopori oleh imam Ghozali.⁴⁸ Kedua, golongan yang mencoba mengkombinasikan antara filsafat dan agama. Apabila pemikiran filsafat sejalan dengan agama, maka akan diterima. Sebaliknya, apabila terdapat pertentangan dengan agama, maka filsafat harus ditolak. Golongan ini diwakili oleh imam Fakhrudin al-Razi. Ketiga, golongan yang secara keseluruhan menerima filsafat. Sehingga menempatkan filsafat di atas al-Qur'an karena kekagumannya atau fanatismenya pada filsafat. Model pendekatan demikianlah yang menafsirkan al-Qur'an secara salah dan tersesat.⁴⁹

Asumsi-asumsi dasar mengenai tafsir falsafi adalah sebagai berikut: a). Adanya ayat-ayat al-Qur'an yang memiliki banyak kata-kata tertentu yang dapat ditafsirkan dan kemungkinan besar sejalan dengan teori-teori filsafat, b). Ada sebagian umat Islam yang merasa pentingnya disiplin keilmuan filsafat dan mampu mengkompromikan antara filsafat dan agama.⁵⁰

⁴⁷ al-Dzahabi, *Tafsīr wa al-Mufasssirōn*, juz 2, *op. cit.*, h. 308-309

⁴⁸ al-Farmawi, *op. cit.*, h. 34

⁴⁹ al-Dzahabi, *Tafsīr wa al-Mufasssirōn*, juz 2, *op. cit.*, h. 309-310

⁵⁰ Hamdani, *op. cit.*, h. 155

3) Corak Tafsir *Fiqhi*

Tujuan pokok al-Qur'an diturunkan yakni untuk meluruskan aqidah melalui ayat-ayat yang berhubungan dengan kepercayaan (tauhid) dan menguatkan suluk (perjalanan hidup manusia) dengan ayat-ayat yang berhubungan dengan hukum-hukum syari'at.⁵¹ Tafsir ayat ahkam pada dasarnya hanya merupakan sebagian dari keseluruhan tafsir al-Qur'an yang tidak dapat dipisahkan.

Yang dimaksud corak tafsir *fiqhi* ialah tafsir yang pembahasannya berorientasi pada persoalan hukum Islam. Tafsir jenis ini dapat dijumpai banyak sekali dalam sejarah Islam, apalagi setelah madzhab fiqih berkembang pesat, sehingga tidak jarang terdapat suatu kitab tafsir yang disusun berdasarkan kecenderungan madzhab fiqih tertentu.⁵² Sebut saja *Aḥkām al-Qur'an* karya al-Jashos yang disusun berdasarkan madzhab Hanafi, tafsir *Aḥkām al-Qur'an* karya Ibnu Arabi dan *al-Jami' li al-Aḥkām* al-Qur'an karya Qurtubi dari madzhab Maliki, *Aḥkām al-Qur'an* karya Abu Bakar al-Baihaqi dan *al-Iklīl fi Istinbāt al-Tanzīl* karya al-Suyuthi dari madzhab Syafi'i, *Zād al-Masīr fi al-'Ilmi al-Tafsīr* karya Ibnu Jauzi, dan gagasan ini dilanjutkan oleh ulama-ulama modern seperti Ali Shabuni dengan karyanya *Rawāi' al-Bayān: Tafsīr Ayat al-Aḥkām* dan masih banyak lagi.⁵³

⁵¹ Musa'id Muslim, *Manāḥij al-Mufasssīrīn*, Kairo: Dār al-Ma'rifah, 1980, h. 137

⁵² Muhammad Hadi Ma'rifah, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrīn*, juz 2, *op. cit.*, h. 817

⁵³ Fahd Abdur Rahman Sulaiman al-Rumi, *op. cit.*, h. 94-95

Bila ditelusuri dengan cermat dan kritis, antara fiqih dan tafsir ayat ahkam terdapat perbedaan disamping terdapat persamaannya. Perbedaannya menurut penilaian John Burton bahwa tafsir merupakan catatan terhadap proses dialog antara mufasir dengan teks ayat, sedangkan fiqih merupakan hasil dari persekutuan antara inputan teks ayat dengan kontribusi pemahaman manusia. Berbeda lagi dengan Amin Summa, menurutnya, perbedaan itu terletak dalam hal kelahirannya. *Tafsīr Ahkām* jauh lebih dulu dibandingkan fiqih. Selain itu, perbedaan yang mendasar dan substansial adalah terletak pada analisis keilmuannya. *Tafsīr ahkām* lebih bersifat dogmatis—instruktif, filosofis dan global; sedangkan fiqih lebih bersifat normative, teknis dan detail.⁵⁴

4) Corak *Tafsir ‘Ilmi*

Tafsir ‘ilmi sebagai salah satu corak tafsir yang menempatkan terminologi ilmiah berdasarkan ungkapan-ungkapan dalam ayat-ayat al-Qur’an atau berusaha mendeduksi berbagai ilmu serta pandangan-pandangan filosofis al-Qur’an. Ada juga yang mendefinisikan sebagai tafsir yang mencoba memindahkan semua pengetahuan kemanusiaan yang memungkinkan terhadap penafsiran al-Qur’an.⁵⁵

Di dalam al-Qur’an banyak sekali ayat-ayat yang menunjukkan fenomena-fenomena alam dengan tujuan agar

⁵⁴ Mohammad Arja Imroni, *Konstruksi Metodologi al-Qurtubi*, Semarang: Walisongo Press, 2010, h. 19

⁵⁵ Hamdani, *op. cit.*, h. 152

manusia mau merenungkannya. Seperti ayat-ayat yang berhubungan dengan penciptaan bumi, langit, manusia, jin dan malaikat. Berbicara tentang awan, hujan, gunung, laut, tumbuh-tumbuhan dan tata surya (astronomi).⁵⁶ Dan masih banyak lagi. Bukankah itu semua adalah bukti dakwah ilmiah al-Qur'an.⁵⁷

Bagaimanapun corak tafsir *ilmi* tidak lepas dari perbedaan pandangan ulama, antara ulama yang menerima dan menolaknya. Diantara ulama yang paling awal menggunakan metode ini adalah imam al-Ghazali dan imam al-Suyuthi dan Abu Fadl al-Mursi.⁵⁸ Kemudian gagasan ini dilanjutkan oleh syekh Ṭanṭāwī Jauhari. Diantara sejumlah ulama yang menolak seperti al-Syatibi dan Amin al-Khulli dan lain sebagainya.

5) Tafsir Corak Adab *Ijtima'i* (sastra-kemasyarakatan)

Menurut M. Quraish Shihab dengan mengutip pendapat al-Farmawi yang menyatakan bahwa corak ini lebih menitikberatkan pada penjelasan ayat-ayat al-Qur'an pada segi ketelitian redaksinya, kemudian menyusun kandungannya dalam suatu redaksi yang indah dengan penonjolan segi-segi petunjuk al-Qur'an bagi kehidupan manusia, serta menghubungkan pengertian ayat-ayat tersebut dengan hukum-hukum alam yang berlaku dalam masyarakat dan pembangunan dunia tanpa menggunakan istilah-istilah disiplin ilmu, kecuali dalam batas-batas yang sangat

⁵⁶ Fahd Abdur Rahman Sulaiman al-Rumi, *op. cit.*, h. 96

⁵⁷ al-farmawi, *op. cit.*, 35

⁵⁸ al-Dzahabi, *Tafsīr wa al-Mufasssīrōn*, juz 2, *op. cit.*, h. 349-352

dibutuhkan. Tokoh utama corak ini, bahkan yang berjasa meletakkan dasar-dasarnya adalah syekh Muhammad Abduh.⁵⁹

Abduh dan Ridla menjadikan *al-Manār* sebagai pijakan bagi pembaharuan agama dan sosial yang mereka cita-citakan. Pembaharuan yang diungkapkan dalam buku itu adalah mengembalikan kejayaan Islam yang telah diraih oleh umat Islam terdahulu.

Untuk melihat kerangka (frame) tafsir corak adab *ijtima'i* ini mungkin perlu memperhatikan cara-cara mereka berdua menafsirkan al-Qur'an. *Pertama*, kajian semantik untuk mengetahui arti kata-kata yang digunakan oleh al-Qur'an. *Kedua*, pengetahuan tentang *i'rab* dan uslub. *Ketiga*, pengetahuan manusia sepanjang sejarahnya. *Keempat*, pengetahuan tentang latar belakang kenapa manusia seluruhnya diberikan petunjuk yang berupa al-Qur'an. *kelima*, mengetahui sejarah hidup Nabi dan para sahabatnya, beserta pengetahuan, perbuatan dan tindakan mereka dalam urusan dunia dan akhirat.⁶⁰

Gagasan ini diteruskan oleh sejumlah pakar tafsir modern seperti Ahmad Mushtofa al-Maraghi dalam karyanya yang berjudul *Tafsir al-Maraghi*, Mahmud Syaltut dalam karyanya *Tafsir al-Qur'an al-Karim* dan Sayyid Qutub dalam karyanya *fi Dzilal al-Qur'an*.

⁵⁹ M. Quraish Shihab, *Rasionalitas al-Qur'an, Studi Kritis atas Tafsir al-Manar*, Jakarta: Penerbit Lentera Hati, 2006, h. 25

⁶⁰ Faris Pari, dkk, *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam kajian Qur'an dan Hadis (teori dan aplikasi)*, Yogyakarta: lembaga penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2012, h. 105-108

Demikianlah uraian singkat mengenai beragam metode dan corak tafsir yang berkembang selama ini. Tidak mustahil bila di luar sana masih terdapat sejumlah metode dan corak tafsir yang tidak sempat penulis tuangkan pada bab ini karena keterbatasan pengetahuan penulis sendiri. Sebuah uraian singkat yang jauh dari kesempurnaan bukan.

BAB III
M. IZZAT DARWAZAH, KITAB *TAFSĪR AL-ḤADĪS*
DAN CONTOH PENAFSIRAN

A. Biografi M. Izzat Darwazah

1. Riwayat Hidup M. Izzat Darwazah

M. Izzat Darwazah adalah salah satu dari pejuang politik Arab. Dia bukanlah tokoh politik yang hanya diam melihat peristiwa-peristiwa yang terjadi di kawasan Arab atau hanya sekedar menyaksikan perkembangan peristiwa-peristiwa politiknya saja, melainkan terlibat langsung dan ikut dalam pergerakan Arab untuk melawan para penjajah dan kaum zionis.¹

Nama lengkapnya adalah Muhammad Izzat bin ‘Abdul Hadi bin Darwis bin Ibrahim bin Hasan Darwazah. Dia dilahirkan pada sabtu , 11 syawwal 1305 H/Juni 1887 di kota Nablus, Palestina. Setelah itu dia mendapatkan kewargaan Suriah, menetap di Damaskus sampai wafat pada 1404 H/1984. Setelah berumur lima tahun, Darwazah belajar membaca, menulis dan belajar tajwid al-Qur’an. Setelah berhasil meraih ijazah untuk tingkat dasar pada 1900. Darwazah melanjutkan studinya ke tingkat tsanawiyah (i’dadi) di madrasah Rusydiyah dan lulus pada 1906. Ini merupakan level pendidikan tertinggi di kala itu. Karena

¹ M. Izzat Darwazah, *Muzakkarāt Darwazah*, jilid 1, Beirut: Dār al-Garb al-Islāmi, 1993, h. 5

persoalan ekonomi, Darwazah tidak bisa melanjutkan studinya. Saat itu, dia berumur 16 tahun.

Kendati tidak di lembaga formal, semangat Darwazah untuk mencari ilmu tidak pernah surut. Sambil bekerja, dia belajar secara otodidak. Dia membaca kitab-kitab klasik dan modern yang dia punya, baik berbahasa arab maupun bahasa asing. Dia juga membaca sastra, syair, sejarah, biografi-biografi para intelektual ternama, belajar ilmu eksakta, hak asasi manusia, ekonomi, politik dan ilmu-ilmu humaniora lainnya. Darwazah juga membaca karya-karya filsuf barat seperti Herbert Spencer, juga membaca karya-karya pemikir modern seperti Muhammad Abduh, Rasyid Ridla, Musthafa Shadiq Rafi'i, Syakib Arsalan, George Zaidan, Syibli Syamis, Qasim Amin, dan lain sebagainya. Selain itu, dia juga membaca karya-karya berbahasa Turki, Prancis, dan sebagainya. Pada 1960, Darwazah terpilih menjadi anggota lembaga surat-menyurat berbahasa Arab di Mesir, anggota di majelis tinggi untuk seni, sastra, dan ilmu-ilmu sosial milik liga Arab.²

Dalam usianya yang relatif masih muda, Darwazah mulai terlibat pergerakan-pergerakan melawan penjajah, tepatnya pada tahun 1908-1918, 1918-1919 (pergerakan melawan penjajah di Palestina), 1919-1920 (pergerakan di Syria) dan begitu juga pada 1920-1937, 1937-1939 serta

² Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian Dalam Perspektif Tafsir Nuzuli M. Izzat Darwazah*, Bandung: Penerbit Mizan, 2016, h. 33-34

1946-1948 Darwazah kembali aktif terlibat dengan pergerakan Arab.

Selain aktif dalam dunia pergerakan Arab, pada tahun 1906-1918 Dawazah juga pernah menjabat sebagai sekretaris departemen umum Beirut dan sekretaris muktamar Syiria. Di bidang pemerintahan Darwazah juga menduduki tempat yang cukup strategis, diantaranya dia pernah menjabat sebagai kepala sekolah Madrasah al-Najah al-Wathaniyyah, dan kepala urusan wakaf Palestiana pada tahun 1921-1937. Kemudian pada akhir tahun 1937 ketika Majelis Tinggi Islam dibubarkan dan Darwazah dituduh sebagai aktor dari pemberontak rakyat Palestiana oleh Inggris, maka sejak saat itulah Darwazah tidak lagi menjabat sebagai aparat pemerintah.³

Karena terlibat revolusi, Darwazah ditahan. Dia menghabiskan masa tahanannya di Mazzah selama 4 bulan, dan 1 tahun di Qal'ah Damaskus. Justru di dalam tahanan yang lamanya kira-kira 5 tahun, Darwazah mulai menghafalkan al-Qur'an dan mulai menuangkan gagasan-gagasannya, terutama sejak dalam tahanan di Damaskus. Setelah hijrah ke Turki selama 1941-1945 karena persoalan politik dalam dan luar negeri, dia mulai menulis buku-buku yang berhubungan dengan tafsir. Selain itu juga, dia menulis seputar gerakan Arab modern, Turki modern dan karya

³ M. Izzat Darwazah, *Sīrah Rasūl, Šuwar Muqtabasah min al-Qur'an al-Karim*, jilid 1, Beirut: Mansyurah al-Maktabah al-‘Ašriyyah, h. a

tentang faktor-faktor yang mendorong terjadinya perang dunia kedua.

Kendati menulis beragam karya dalam segala bidang. Darwazah memiliki dua kecenderungan utama: sejarah dan tafsir. Darwazah mengisahkan empat karya intinya dalam pengantar tafsirnya. Dua disiplin keilmuan yang menjadi arah dan kecenderungan Darwazah ini bukanlah sebagai dua disiplin yang terpisah. Darwazah mengkaji sejarah tidak sama pada umumnya dengan para ahli sejarah yang merujuk pada sumber-sumber sejarah. Melainkan dengan menjadikan al-Qur'an sebagai sumber primernya dan menempatkan sumber-sumber sejarah pada level sekunder. Dia menulis tafsir berdasarkan sejarah turunnya, dan mengkaji sejarah kenabian sesuai dengan al-Qur'an tertib nuzuli. Disinilah, kemudian dia memilih al-Qur'an sesuai dengan tartib nuzul dalam karya monumenalnya, *al-tafsir al-ḥadīs*. Sementara itu juga, Darwazah merupakan pemikir asal palestina yang terang-terangan mengkritik para orientalis atau pemikir lain yang dia nilai melenceng dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an.⁴

B. Karya-Karya M. Izzat Darwazah

Sebagai seorang intelektual M. Izzat Darwazah sepenuhnya sadar bahwa proses transformasi ilmu pengetahuan tidak hanya sekedar disampaikan dengan cara lisan (retorika verbal) saja, melainkan juga melalui bahasa tulis. Bahkan yang terakhir ini jangkauannya lebih luas dan memberikan pengaruh

⁴ Aksin Wijaya., *op. cit*, h. 34

bertahan lama bila dibandingkan dengan retorika verbal. Karya adalah sebuah kenangan abadi setelah kematian datang menjemput. Tidak demikian dengan keturunan (anak) yang hanya hidup dalam masa tertentu. Tepatnya pada tahun 1948, ketika Darwazah memberhentikan perjuangan politiknya karena ketidakmampuan fisiknya lagi. Dan memilih untuk tetap berjuang dengan bahasa lisan dan tulisan.⁵ Ini semua membuktikan bahwa M. Izzat Darwazah adalah seseorang intelektual muslim yang memiliki jiwa Nasionalisme yang cukup tinggi sekaligus sebagai seorang intelektual yang sangat produktif untuk menghasilkan sebuah karya. Seperti para pendahulunya “ulama salaf al-shalih” yang begitu produktif. Inilah salah satu tradisi literasi yang terus dijaga oleh M. Izzat Darwazah. Berikut penulis cantumkan karya-karya yang telah dihasilkan sepanjang hidupnya dalam bidang pemikiran Islam dan al-Qur’an:

1. *‘Aṣr al-Nabi Wabi’atuhu Qabla bi’sah: Ṣuwar Muqtabasah Min al-Qur’an (masa dan keadaan Nabi sebelum menjadi rasul: berdasarkan al-Qur’an)*, cetakan pertama, 1365, Damaskus
2. *Sīrah al-Rasul: Ṣuwar Muqtabatsah Min al-Qur’an al-Karim wa Taḥlilat wa Dirāsah Qur’aniyyah (sejarah Nabi: studi analisis al-Qur’an)*, 1948, Kairo
3. *Al-Yahūd fi al-Qur’an al-Karim (yahudi di dalam al-Qur’an)*, 1949, Damaskus

⁵*Ibid.*, h. b

4. *Al-Mar'ah fi al-Qur'an wa al-Sunnah (perempuan di dalam al-Qur'an dan sunah/hadis)*, 1950
5. *Al-Qur'an wa Ḍaman al-Ijtima'i (al-Qur'an dan tanggung jawab sosial)*, 1951
6. *Al-Qur'an al-Majīd (pengantar ilmu tafsir al-Qur'an)*, 1952
7. *Al-Dustūr al-Qur'ani fi Syu'un al-Ḥayah: Dirāsah wa al-Qawā'id Qur'aniyyah fi Syu'un al-Siyāsah wa al-Ijtihādiyyah wa al-tabsyiriyyah wa al-Qaḍaiyyah wa al-Māliyyah wa al-Ijtimā'iyyah wa al-Uswariyyah wa al-Akhlāqiyyah (undang-undang al-Qur'an dalam persoalan kehidupan)*, 1956, Kairo
8. *Al-Tafsīr al-Ḥadīs: Tartīb al-Ṣuwar Ḥasaba al-Nuzūl (tafsir modern berdasarkan kronologis turunya surah)*, 1381, Kairo
9. *Al-Islām wa al-Isytirākiiyyah (Islam dan persekutuan)*, 1388
10. *Al-Qur'an wa al-Mubassyrūn (al-Qur'an dan missionaris)*, 1392, Damaskus
11. *Al-Qur'an wa al-Mulhidūn (al-Qur'an dan para ateis)*, 1393, Damaskus
12. *Al-Jihad fi Sabīlillah fi al-Qur'an wa al-Ḥadīs (jihad menurut al-Qur'an dan hadis)*, 1395, Damaskus
13. *Al-Qawā'id al-Qur'aniyyah wa al-Nabawiyyah fi Tanzhim al-Ṣalah Baina Muslimīn wa Ghair al-muslimīn (kaedah-kaedah al-Qur'an dan hadis yang mengatur hubungan umat Islam dan non-Islam)*, 1982, Damaskus
14. *Al-Qawā'id al-Islāmiyyah al-Dusturiyyah fi Syu'un al-Ḥayah (kaedah-kaedah/perundang-undangan Islam dalam persoalan kehidupan)*

15. *Majmū'ah Maqālat Islāmiyyah (kumpulan perkataan Islam yang tersebar di majalah Islam Kuwait)*, 1965, Damaskus⁶

C. Prinsip-Prinsip Penafsiran Menurut M. Izzat Darwazah

1. Al-Qur'an dan sejarah kenabian Muhammad saw

Sesungguhnya al-Qur'an adalah mata rantai yang sempurna terhadap sejarah dan perkembangan kenabian, sejak mulai awal penerimaan wahyu sampai berakhirnya wahyu turun, yang sebagiannya terhadap sebagian yang lain saling berhubungan dan menafsirkan.⁷

Darwazah menekankan adanya hubungan erat antara al-Qur'an dan biografi Nabi. Ia tegaskan bahwa al-Qur'an sangat reflektif terhadap fase-fase kehidupan Nabi. Hubungan ini membantu para pembaca agar lebih baik memahami segala hal yang berhubungan dengan al-Qur'an tanpa kehilangan latar aktualnya. Sejumlah bagian al-Qur'an melukiskan posisi Nabi yang berhadapan dengan sejumlah kelompok oposisi seperti penduduk Mekkah, yahudi dan kalangan hipokrit (munafiq) di Madinah.⁸

Al-Qur'an menggambarkan sikap Muhammad saw terhadap kaum masyarakat Arab dan non Arab, terhadap

⁶ M. Izzat Darwazah, *Mudzakarāt*, op. cit, h. 10-12

⁷ M. Izzat Darwazah, *Tafsīr al-Ḥadīṣ Tartīb Ṣuwar Ḥasaba al-Nuzūl: al-Qur'an al-Majīd*, jilid 1, Cet. Ke-2, Beirut: Dār al-Garb al-Islami, 2000, h. 142

⁸ Ismail k. Poonawala, *Hermeneutika al-Qur'an: Mengenal Kitab Tafsīr al-Ḥadīṣ Karya Izzat Darwazah*, Jurnal Studi al-Qur'an, vol. 1, no. 1, Januari 2016, h. 130

orang-orang musyrik dan ahli kitab, terhadap orang-orang Islam dan munafik, begitu pula sebaliknya, sikap orang-orang kafir dan umat Islam terhadap Muhammad saw dan sebagainya.⁹

2. Al-Qur'an dan Lingkungan Nabi

Penelitian terhadap hubungan erat antara lingkungan Nabi dengan misinya pada satu sisi, dan antara pewahyuan al-Qur'an dengan kondisi pra Islam disisi lain adalah sangat penting untuk memahami materi-materi yang berhubungan dengan al-Qur'an. Pada tingkat pertama, keadaan yang membutuhkan misi kenabian merupakan keadaan terbaik pada masa pra-Islam. Pesan al-Qur'an lebih ditunjukkan pada Arab pra-Islam dalam hal kepercayaan, budaya dan praktik-praktik yang lainnya.¹⁰

Penelitian serius terhadap al-Qur'an menurut Darwazah akan menemukan hubungan yang logis dan faktual antara al-Qur'an dengan tradisi-tradisi, sosial ekonomi, keyakinan-keyakinan, pemikiran-pemikiran dan ilmu pengetahuan yang berkembang di masyarakat Arab pra-kenabian Muhammad saw. Misalnya, secara sosio-ekonomi, al-Qur'an berbicara tentang kekuasaan dan kekayaan yang beredar secara tidak merata di kalangan masyarakat Arab. Kekayaan hanya beredar di kalangan pembesar dan orang-orang kaya Makkah yang menjadi pelopor penolakan dakwah nabi Muhammad saw. Mereka khawatir dengan gerakan Muhammad

⁹ M. Izzat Darwazah, *Tafsīr al-Ḥadīṣ Tartīb Ṣuwar Ḥasaba al-Nuzūl: al-Qur'an al-Majid*, jilid 1, *op. cit.*, h. 142-143

¹⁰ Ismail k. Poonawala, *op. cit.*, h. 131

yang mulai menyinggung dan mengangkat derajat kaum lemah, tertindas, dan budak. Menawarkan konsep kesetaraan dan persaudaraan antara umat manusia tanpa melihat status sosial dan keagamaan mereka.¹¹

3. Bahasa al-Qur'an

Bahasa arab dengan segala bagiannya seperti kosa kata, idiom, gaya dan sintaksisnya, merupakan bahasa lingkungan komunitas keluarga Nabi, familier dan dipahami oleh lingkungan era kenabian dan pra-Islam.¹² Penelitian terhadap sisi ini membantu kita untuk memahami idiom secara lebih baik. Al-Qur'an ditunjukkan bagi masyarakat Arab yang mengenal dan memahami bahasa Arab. Bahasa itu juga merefleksikan intelektualitas, agama, sosial dan kemajuan material mereka. Meskipun al-Qur'an ditunjukkan bagi seluruh Arab, sejak didominasi oleh suku Quraish Mekkah, bahasa al-Qur'an sangat mengakomodir dialek Quraish yang dikembangkan dalam lebih dari satu periode. Dialek itu dapat diterima oleh non-Arab sebagaimana kata-kata Arab dari dialek lainnya. Inilah yang menjadi alasan mengapa al-Qur'an mengandung berbagai dialek Arab. Selanjutnya ia membantah bahwa bahasa al-Qur'an tidak jelas, kompleks dan sulit dipahami.¹³

Sayangnya Darwaza tidak menjelaskan bagaimana makna asli kosa kata dan eksperesi al-Qur'an sebagaimana yang dipahami umat Nabi dapat ditelusuri. Apakah ia mencakup sumber-sumber

¹¹ Aksin Wijaya, *op. cit.*, h. 79

¹² M. Izzat Darwazah, *Tafsīr al-Ḥadīṣ: al-Qur'an al-Majid*, jilid 1, *op. cit.*, h. 147

¹³ *Ibid.*, h. 155-156

extraneous seperti sajak-sajak pra-Islam yang terekam pada masa-masa berikutnya, yang menggunakan sejumlah karakteristik kosa kata dan stalistika yang berbeda dengan al-Qur'an? Leksikon Arab pada masa-masa berikutnya yang memanfaatkan perkembangan semantik, tidak banyak membantu. Petunjuk terbaik untuk menyelesaikan masalah ini adalah al-Qur'an sendiri. Penting juga dicatat bahwa Darwaza berupaya meminimalisir teori i'jaz, lebih khusus lagi, aspek stilistiknya. Ia katakan bahwa idiom-idiom tingginya tidak dapat dipahami oleh semua generasi Arab. Baginya, hakikat i'jaz al-Qur'an mengandung spiritualitas dan segala cabang-cabangnya.¹⁴

4. Al-Qur'an; antara prinsip dan media

Menurut Darwazah, kandungan al-Qur'an terbagi menjadi dua hal yang berbeda. Pertama pesan yang bersifat prinsip. Kedua, pesan yang bersifat sarana. Pesan yang bersifat prinsip merupakan tujuan utama al-Qur'an dan risalah kenabian Muhammad saw, seperti ajaran yang bersifat prinsipil, kaidah-kaidah, syariat, dan hukum. Kewajiban meyakini adanya Allah, allah yang maha esa, allah mahasuci, allah tidak beranak. Allah memiliki sifat yang sempurna. Allah mempunyai hal penuh untuk mengatur alam raya ini. Kewajiban kepada hari akhir, kitab dan rasulnya. Melaksanakan bentuk beribadah kepadanya, baik dalam bentuk dasar-dasarnya, perintah dan larangannya, hukum-hukmnya, akhlaknya, sosial, politik, dan ekonomi. Sedangkan pesan al-

¹⁴ Ismail k. Poonawala, *op. cit.*, h. 132-133

Qur'an yang bersifat sarana seperti kisah-kisah, amsal, janji, ancaman, intimidasi, bujuk rayuan, kecaman, debat, berargumentasi dan lain sebagainya. Perbedaan pesan prinsip dan sarana tidak berarti menempatkan posisi prinsip di atas sarana, akan tetapi menempatkan posisi sarana sebagai penguat terhadap pesan pokok. Pesan pokok adalah tujuan utama al-Qur'an, tetapi pesan pokok membutuhkan sarana.¹⁵ Pesan-pesan prinsip disimbolkan dengan ayat muhkamat dan pesan-pesan sarana disimbolkan dengan ayat mutasyabihat.¹⁶

5. Kisah-kisah al-Qur'an

Menurut Darwazah, kisah-kisah, berita-berita tentang peristiwa sejarah masa lalu, nabi-nabi dengan mukjizat mereka, serta berbagai siksaan yang menimpa kaum yang menentang para nabi Allah, bukanlah sesuatu yang asing bagi masyarakat Arab yang menjadi audiens dan pendengar al-Qur'an. Baik yang mendengarkan langsung atau tidak, baik cerita itu diceritakan dengan penjelasan umum atau sudah terperinci. Apakah cerita itu terdapat dalam kitab-kitab ahli kitab atau yang beredar dikalangan mereka, baik yang masih sesuai atau sudah ada tambahan dalam al-Qur'an. Atau juga cerita-cerita yang tidak terdapat dalam kitab mereka. Misalnya tentang kisah-kisah umat terdahulu dan nabi-nabi mereka. Baik nama-nama dalam cerita-cerita tersebut terdapat dalam kitab suci mereka, seperti kisah nabi Ibrahim, pengendalian

¹⁵ M. Izzat Darwazah, *Tafsīr al-Ḥadīṣ Tartīb Suwar Ḥasaba al-Nuzūl: al-Qur'an al-Majid*, jilid 1, *op. Cit.*, h. 157-158

¹⁶ M. Izzat Darwazah, *al-Qur'an wa al-Mulhidūn*, Damaskus: al-Maktab al-Islāmi, 1973, h. 129-147

jin dan angin oleh nabi Sulaiman, qarun, hamba shaleh bersama Musa dan al-Masih, atau berhubungan dengan umat-umat dan negeri-negeri Arab dan nabi-nabi yang namanya tidak disebutkan dalam kitab mereka, seperti kisah kaum 'ad, tsamud, saba', syua'ib, luqman, dan dzulkarnain. Kisah-kisah itu bukan semata-mata menceritakan dirinya sendiri, tetapi ada yang lebih penting dari itu ialah pesan-pesan moral yang dikandungnya dan diungkapkan dengan sangat bervariasi.¹⁷

6. Malaikat, jin, alam dan kehidupan akhirat dalam al-Qur'an

Malaikat dan jin yang disebutkan al-Qur'an, juga bukanlah sesuatu yang asing bagi masyarakat Arab.¹⁸ Kitab ini juga merefleksikan kepercayaan Arab pra-Islam seperti makhluk halus itu. Mereka percaya bahwa malaikat adalah anak perempuan Tuhan. Mereka kemudian menjadikan malaikat sebagai perantara mereka dengan Tuhan. Sementara itu, jin ditakuti karena mereka yakin bahwa jin adalah sumber kejahatan. Malaikat dianggap sumber segala harapan, sedangkan jin adalah malapetaka. Darwaza menekankan bahwa kedua-duanya ialah untuk mendukung misi kenabian, bukan karena diri mereka sendiri. Ia tambahkan bahwa makhluk-makhluk itu tidak dapat dicerna akal, karenanya pembaca atau mufasir tidak perlu berpanjang lebar dalam menjelaskan proses penciptaan makhluk-makhluk tersebut. Cukuplah dengan mengatakan bahwa mereka adalah kategori yang tidak nampak dan

¹⁷ *Ibid.*, h. 147-148

¹⁸ *Ibid.*, h. 193

tidak bisa dilihat oleh pancera indra. Yang terpenting adalah dipercayai sebagai sebuah keyakinan.¹⁹

Al-Qur'an berbicara tentang alam, proses penciptaannya, fungsi dan manfaatnya untuk kehidupan manusia dan keturunannya. Ragam gambaran tentang alam beserta segala isinya, seperti langit, bumi, udara, lautan, gunung, tumbuh-tumbuhan, hewan dan sebagainya. Semua itu membuktikan betapa besarnya kekuasaan Allah. Dia mahakuasa. Dia berkuasa mencipta dan mengatur alam yang besar ini. Al-Qur'an banyak menyinggung masalah ini dengan ungkapan yang sangat beragam, seperti sebuah ungkapan yang bernada pertanyaan.²⁰

Al-Qur'an juga banyak berbicara tentang kehidupan setelah kematian, kehidupan akhirat, seperti tentang surga dan neraka dengan segala penggambarannya. Bagi Darwazah, itu semua adalah perkara samar yang tidak mungkin diketahui bentuk materi dan rahasianya oleh manusia, hanyalah Allah saja yang mengetahuinya. Itu semua sebagai sarana agar manusia takut dan tambah bertakwa kepada Allah.²¹

7. Esensi dan sifat Allah

Seluruh sifat-sifat fisik Tuhan yang disebutkan dalam al-Qur'an digunakan untuk memperkirakan makna kekuasaan, pengetahuannya dan lain sebagainya. Karenanya, ia tidak dapat dipahami secara tekstual. Penyebutan karakter manusia yang

¹⁹ Ismail K. Poonawala, *op. cit.*, h. 137

²⁰ M. Izzat Darwazah, *al-Qur'an wa al-Mulhidūn*, *op. cit.*, h. 211

²¹ *Ibid.*, h. 220

berasal dari tuhan, hanya digunakan sebagai bahasa metafora. Selain itu, hal ini menunjukkan bagaimana bahasa manusia dimana al-Qur'an diwahyukan dapat dimanfaatkan untuk mengekspresikan konsep spiritualitas yang agung itu. Ayat-ayat al-Qur'an yang memberi pengertian bahwa Allah berbeda dengan makhluknya, Allah tidak dapat dilihat dan sebagainya, di sisi lain, sebaliknya dianggap sebagai ayat-ayat yang mengekspresikan esensiNya. Hal ini menjadi sangat penting bagi pembaca. Di samping melibatkan dirinya pada perdebatan filosofis tentang esensi dan sifat Tuhan. Pembaca sebaiknya membiarkan ayat-ayat tekstual tersebut. Dan mencoba memahami keinginan dibalik pengungkapan al-Qur'an. Penggunaan term-term dalam ayat-ayat mutsyabihat karena secara psikologis manusia membutuhkan Tuhan yang dekat dengan kehidupan mereka. Sehingga ayat-ayat al-Qur'an pun sebenarnya ketika memberikan penjelasan tentang esensi dan sifat-sifat Tuhan dengan bahasa yang dekat dengan keseharian mereka. Jadi, tidak perlu berdebat masalah ini secara berlebih-lebihan.²²

8. Kaitan unit-unit al-Qur'an dengan konteksnya

Kebanyakan unit-unit kecil (yang terdiri dari beberapa ayat saja dalam satu surah) dan unit-unit besar (yang terdiri dari banyak ayat dalam beberapa surah) al-Qur'an dari sisi konteks saling berhubungan, baik urutannya, temanya, keindahan gaya bahasanya dari segi turunnya. Karena itu, pemahaman terhadap al-Qur'an baik untuk mengungkapkannya maknanya, situasi zamannya, tema-

²² Ismail K. Poonawala, *op. cit.*, h. 138; M. Izzat Darwazah, *Tafsir al-Hadis: al-Qur'an al-Majid*, jilid 1, *op. cit.*, h. 188-189

temanya, khususnya, keumumannya, ajarannya, orientasinya, dan hukum-hukum yang dikandungnya hanya bisa dipahami dengan mudah dan benar jika melihat dan menghubungkan dengan konteksnya. Pemahaman al-Qur'an tanpa melibatkan konteks tersebut, misalnya hanya memahami ayat demi ayat, ungkapan demi ungkapan dan kalimat demi kalimat dengan sendiri-sendiri tanpa mengaitkan dengan konteks dan munasabahny akan membuahkan pemahaman yang tidak komprehensif. Darwazah lebih lanjut mencontohkan surah al-shafat ayat 96 yang berbunyi: “*wa allahu khalaqakum wa maa ta'maluuna,*” ayat ini menjadi bahan perdebatan para teolog Islam. Secara tekstual ayat ini memberikan pemahaman bahwa Allah yang menciptakan manusia dan sekaligus perbuatannya. Padahal jika kita hubungkan dengan konteksnya tidaklah demikian. Ayat tersebut berhubungan dengan serangkaian cerita nabi Ibrahim dan kaumnya yang menyembah berhala. Jika diucapkan dalam bahasa kita kira-kira seperti ini: Allah itu yang telah menciptakan kalian dan juga materi alat-alat yang telah kalian perbuat untuk membuat berhala yang kalian sembah itu.²³

Salah satu faedah yang didapatkan dari cara ini ialah untuk menghilangkan nash-nash yang secara zhahir terkesan bertentangan dan penetapan ayat-ayat yang diulang-ulang dengan gaya bahasa yang beragam karena ada kecocokan serta mengetahui munasabah ayat. Lebih khusus lagi terkait dengan kisah-kisah,

²³ M. Izzat Darwazah, *Tafsīr al-Ḥadīṣ Tartīb Suwar Ḥasaba al-Nuzūl: al-Qur'an al-Majid*, jilid 1, *op. cit.*, h. 189-190

mau'idzah, peringatan, kabar gembira, ayat-ayat tentang alam dan kehidupan akhirat.²⁴

9. Tafsir al-Qur'an dengan al-Qur'an

Cara terbaik dan terotentik memahami al-Qur'an, implikasi, instruksi dan suasana pewahyuan adalah dengan al-Qur'an sendiri. Mengingat bagian-bagiannya saling berhubungan. Metode tafsir ini dapat diterapkan sejauh mungkin, tanpa melalaikan kosa kata, gaya, perspektif, ordonansi, prinsip dan media-medianya. Hal ini menjadi penting karena akan membimbing pembaca melawan spekulasi dan makna yang dipaksakan. Metode ini juga memungkinkan pembaca untuk membedakan antara tafsir yang benar dan salah, sambil membaca berbagai tafsir secara teliti. Darwaza juga menekankan bahwa hukum yang berlaku mesti perlu dipertimbangkan ketika makna dan implikasi ayat-ayat khusus diragukan. Ia menutup pembahasan ini dengan mengutarakan bahwa metode dan petunjuk yang ia utarakan bukanlah sebuah penemuannya secara murni, tetapi diperoleh dari karya-karya mufasir awal. Sayangnya, para mufasir awal itu belum ada yang menggunakan metode ini secara utuh. Mayoritas karya tafsir dikenal karena penjelasan linguistik dan gramatikalnya, eksplorasi yuridis dan teologisnya dan tafsir naratifnya.²⁵

Sebagian dari faedah terbesar bagi seorang pembaca seperti yang sudah diterangkan diatas, yakni; membantu pembaca agar lebih berhati-hati dan cermat terhadap hasil penafsir, selanjutnya,

²⁴ *Ibid.*, h. 194

²⁵ Ismail K. Poonawala, *op. cit.*, h. 140-141

pembaca akan mengetahui ayat-ayat berdasarkan konsep nasikh wa mansukh, mengetahui perkembangan yang bermacam-macam terkait dengan perjalanan dakwah dan sejarah kenabian, serta mengetahui penetapan hukum syariat al-Qur'an yang gradual.²⁶

D. Pendapat M. Izzat Dawazah Terhadap Kitab Tafsir dan Metode Penafsiran Mufassir Lain

Pertama, penilaian atau komentar M. Izzat Darwazah terkait dengan riwayat-riwayat sebab turunnya ayat al-Qur'an (asbāb al-nuzul). Menurutnya, riwayat asbab al-nuzul telah banyak ditulis oleh para mufassir dalam berbagai kitab tafsirnya dan pada masa yang beragam. Tetapi kebanyakan dari mereka tidaklah melakukan kritik dan uji validitas atas riwayat-riwayat yang mereka dapat. Terdapat banyak riwayat yang saling bertentangan, mengalami banyak perubahan, dan tidak sesuai dengan ruh (spirit) suatu ayat atau bahkan tidak sesuai dengan banyaknya ayat yang saling berhubungan atau juga dikumpulkan dalam satu topik pembahasan al-Qur'an. Menurut para pengkritik yang tercerahkan, banyaknya riwayat-riwayat yang tidak bisa kita pegangi begitu saja terjadi kira-kira pada abad ketiga pertama, ketika perbedaan pandangan politik madzhab, teologi, fiqih mulai muncul. Riwayat-riwayat yang ada sengaja dipelencengkan untuk mendukung pendapat madzhab dan golongannya masing-masing.²⁷

²⁶ M. Izzat Darwazah, *Tafsīr al-Ḥadīṣ Tartīb Suwar Ḥasaba al-Nuzūl: al-Qur'an al-Majid*, Jilid 1, *op. cit.*, h. 201

²⁷ *Ibid.*, h. 205

Kedua, komentar Darwazah terkait dengan riwayat-riwayat yang terdapat dalam kitab-kitab tafsir. Menurutnya, bahwa kitab tafsir yang paling awal dan lengkap dalam hal memuat riwayat-riwayat tersebut adalah karya Ibnu Abbas, kitab ini sering kali dibuat rujukan oleh para mufasir. Kitab tafsir Ibnu Abbas ini memuat riwayat yang berasal dari Abi al-Shalih dari al-Kalbi. Yang mana penafsirannya mengarah pada penjelasan bahasa, sebab-sebab turunnya, dan takwil-takwil sejarah. Selain Ibnu Abbas, para mufasir juga menggunakan riwayat-riwayat yang berasal dari para ulama'nya generasi tabi'in dan tabiu' tabi'in seperti Mujahid, Dahak, Qatadah, Hasan al-Bashri, Ikrimah, dan lain sebagainya. Bahkan saking banyaknya riwayat-riwayat ini juga sama tidaklah dikritik dan diuji coba validitasnya. Kitab tafsir dalam kategori ini yang sering Darwazah kritik ialah seperti *Tafsir al-Khazin*, *al-Kasyaf*, *Tafsir Ibnu Abbas*.²⁸

Ketiga, komentar Darwazah terkait dengan kisah-kisah yang terdapat dalam kitab-kitab tafsir. Menurutnya, banyak dari para mufasir yang menjelaskan ayat al-Qur'an dengan kisah-kisah yang dinisbatkan kepada para sahabat dan tabi'in. Namun, banyak dari mereka yang hanya sekedar menduga-duga, bahkan berbohong. Ada juga yang menisbatkan kepada para periwayat yang tidak diketahuinya. Singkatnya banyak kisah-kisah yang tidak sesuai dengan petunjuk dan termuat dalam kandungan ayat al-Qur'an.²⁹

Keempat, komentar Darwazah terkait dengan penafsiran para mufassir terhadap ayat-ayat kauniyah, jin dan malaikat. Menurutnya,

²⁸ *Ibid.*, h. 210

²⁹ *Ibid.*, h. 218

banyak diantara para mufasir yang menaruh perhatian terkait dengan ayat-ayat kauniyah (fenomena alam), malaikat, jin, iblis, dan penciptaan Adam dan Hawa dari penjelasan, isyarat-isyarat, pengingat dan penetapan yang berasal dari riwayat yang bersumber dari sahabat dan tabi'in, juga dari periwayat yang tidak jelas, yang semua itu dilakukan tanpa kritik dan uji validitas riwayat.³⁰

Kelima, komentar Darwazah terkait dengan fanatisme mazhab masing-masing mufassir. Menurutnya, sebagian dari para mufasir menjadikan hasil penafsirannya sebagai perantara (wasilah) untuk perdebatan mengenai madzhab, khususnya terkait dengan persoalan-persoalan teologi (kalam). Perhatian mereka itu semisal terkait dengan masalah Ketuhanan dan perbuatan manusia pasti akan sangat terlihat sangat dominan dan mencolok.³¹

Keenam, komentar Darwazah terkait dengan cara penafsiran al-Qur'an pada aspek kerahasiaan dan rumus-rumusny (batiniyyah). Menurutnya, sebagian dari para mufasir dan para pengkaji al-Qur'an menjelaskan ayat-ayat dengan perhatian dan penjelasan yang hanya sekedar menduga-duga berdasarkan rahasia (asrar) dan rumus (rumuz). Tergugah untuk melakukan kajian huruf-huruf, kalimat-kalimat, dan tarkib Qur'aniyyah dengan maksud untuk mendapatkan makna ayat sesuai rahasia dan rumus yang dikandungnya.³²

Ketujuh, komentar Darwazah terkait dengan penafsiran yang sangat luas dan menyimpang. Menurutnya, sebagian mufasir ada juga

³⁰ *Ibid.*, h. 225

³¹ *Ibid.*, h. 232

³² *Ibid.*, h. 239

yang menafsirkan al-Qur'an dengan penjelasan dan pembahasan yang bermacam-macam, seperti akal (rasionalitas), alam, teologi, fisika, fiqih dan filsafat. salah satu tafsir yang merepresentasikan model penafsiran ini adalah "*Mafātih al-Ghaib*" karya Fakhruddin al-Razi. Karya tafsirnya ditulis dengan gaya bahasa yang cukup ilmiah, dia adalah sosok ulama yang berprestasi karena kedalaman ilmu pengetahuannya. Namun, celah dari penafsirannya adalah karena terlalu lebarnya persoalan yang dibahas, sehingga pembaca seakan-akan lupa kalau sedang membaca kitab tafsir. Karena menurut M. Izzat Darwazah tafsir yang paling baik adalah mengungkap petunjuk al-Qur'an terkait dengan pokok-pokok agama, hukum-hukum agama, dan pesan-pesan yang mengantarkan manusia kepada kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat. Begitu pula dengan kitab tafsir modern seperti "*al-manar*" karya Muhammad Abduh dan Rasyid Riḍa. Menurut Darwazah penafsiran *al-manar* condong pada masalah perdebatan, khususnya terkait dengan hubungan Islam dan Nashrani. Demikian itu juga sama dengan kitab tafsir *al-Maraghi*, yang banyak mengambil riwayat-riwayat dan perkataan ḍa'if (lemah).³³

E. Kitab *Tasīr al-Ḥadīṣ*

1. Gambaran Umum Kitab *Tafsīr al-Ḥadīṣ*

Kitab *al-Tafsīr al-Ḥadīṣ* adalah salah satu dari sekian banyaknya produk-produk penafsiran abad modern. Kitab tafsir tersebut secara bahasa memiliki arti yang selaras dengan kata "abad modern," yaitu tafsir modern. Sebuah kitab tafsir

³³ *Ibid.*, h. 249

yang ditulis oleh tokoh Islam reformis Palestina, yang bernama M. Izzat Darwazah (1305-1400 H), bermadzhab Sunni/al-‘Asyari. Kitab tersebut ditulis pada tahun 1380 H dengan menggunakan Bahasa Arab. Pertama kali cetak dan diterbitkan oleh Dār Ihya’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, Beirut, dengan jumlah kitab sebanyak 12 jilid dan dicetak untuk yang kedua kalinya oleh Dār al-Gharb al-Islami, Beirut, dengan jumlah kitab sebanyak 10 jilid.³⁴

2. Latar Belakang Penulisan Kitab

Semenjak Darwazah hidup dalam sebuah penjara perhatiannya terhadap kitab karya-karya ulama klasik begitu besar. Dari pembacaan kritisnya inilah kemudian melahirkan karya-karya yang ikut mewarnai kebendaharaan intelektual Islam. Kecenderungannya untuk menulis tafsir tepatnya ketika ia berada di Turki sampai akhir 1945 karena tidak diizinkan pulang oleh penguasa Inggris. Di Damaskus, tepatnya di Muzzah ia telah mulai menulis benih-benih kajian al-Qur’an sebanyak tiga karya. Barulah di Turki ia kembali mulai fokus menyusun kitab tafsir, berbekal dengan perpustakaan yang rak-rak bukunya dipenuhi oleh sejumlah karya-karya ulama klasik yang tak terhitung jumlahnya.

Setelah menulis tiga karya, yakni pertama, *aṣr al-Nabi wa bi’atuhu qabla bi’šah*; kedua, *sirah al-Rasul: šuwar muqtabasah min al-Qur’an*; dan ketiga, *al-Dustūr al-Qur’ani fi syu’un al-ḥayyah*, terlintas dalam benak Darwazah untuk menulis karya tafsir

³⁴ Muhammad ‘Ali iyazi, al-Mufassirūn, *Hayātuhum wa Manhajuhum*, tp, tt, h. 452

secara sempurna (lengkap). Dengan tujuan mendeskripsikan al-Qur'an secara lengkap setelah sebelumnya telah menulis dan mendeskripsikan al-Qur'an secara tematik. Sebagaimana dalam ketiga buku tersebut. Dengan menyusun kitab tafsir lengkap Darwazah ingin menyingkap hikmah penurunan al-Qur'an, prinsip-prinsip Mendasar dan kandungannya secara umum melalui gaya dan susunan yang baru. Pilihan tafsir dengan model ini diharapkan dijangkau oleh para pemuda yang mengeluh dengan gaya penafsiran tradisional. Penafsiran tradisional telah membuat mereka berpaling dari kitab suci agamanya. Keadaan demikianlah yang menurut Darwazah cukup memprihatinkan dan menggelisahkan dunia Islam.³⁵

Dengan demikian sebenarnya terdapat empat karya inti dari pemikiran Darwazah terkait disiplin keilmuan al-Qur'an dan tafsir. *Karya pertama* yang berhubungan dengan sejarah Nabi sebelum ditulis, *karya kedua* berisi tentang sejarah kenabian dalam perspektif al-Qur'an, sementara *karya ketiga* terkait dengan aturan-aturan (undang-undang) al-Qur'an bagi kehidupan kehidupan manusia. Ketiga karya itu benar-benar mencerminkan kecenderungan tafsir tematik yang digunakan oleh Darwazah. Karena ketiga karya itu bersifat parsial, timbulah keinginan yang kuat untuk menyusun kitab tafsir yang komprehensif dengan tujuan yang paling inti ialah untuk mengungkapkan sisi al-Qur'an dari hikmah penurunan dan prinsip-prinsip mendasarnya. Selain itu

³⁵ M. Izzat Darwazah, *Tafsir al-Ḥadīṣ Tartīb Ṣuwar Ḥasaba al-Nuzūl*, jilid 1, *op. cit.*, h. 5

juga, keinginan yang kuat untuk menyusun tafsir lengkap disebabkan oleh faktor banyaknya kitab tafsir tradisional yang terlalu mengulas suatu ayat dengan ulasan yang panjang lebar, bahkan tak jarang keluar dari kandungan dan konteks ayat. Hal ini yang mengakibatkan para pemuda Islam merasa jenuh dengan kitab tafsir tradisional, alih-alih memutus hubungannya dengan kitab sucinya. Sehingga dengan buah karya tafsirnya yang lengkap dapat memberi solusi atas problem penafsiran yang melanda umat Islam. Proyek dan kerja tafsirnya yang lengkap akan sesuai dengan apa yang ia harapkan, jika ditulis dengan berdasarkan kronologis turunnya ayat.

Ketika ia telah selesai menyusun kitab tafsirnya dan hijrahnya kembali ke Turki, Darwazah membuat pengantar tafsirnya yang berjudul “al-Qur’an al-Majīd.” Pengantar tafsirnya ditulis di kota Bursah. Pengantar yang ia tulis mengandung empat bab; 1) al-Qur’an: gaya, wahyu dan efeknya, 2) kompilasi al-Qur’an: qira’at dan susunannya, 3) metodologi memahami al-Qur’an, dan 4) komentar terhadap karya-karya dan metodologi mufasir. Karyanya ini bisa disebut jembatan yang menghubungkan keempat karyannya tersebut. Di dalamnya ia memberikan penjelasan tentang metode terbaik untuk memahami al-Qur’an. Dikatakan jembatan bagi keempat karyanya dikarenakan keempat karya tersebut adalah rangkaian unit pemikiran Darwazah. Sebagai rangkaian utuh pembahasan yang terdapat dalam pengantarnya tidak mesti mengikuti urutan penulisan keempat karya tersebut. Yang jelas secara prinsip dan mengikuti logika bahwa sebuah

pemikiran ditentukan oleh metode-metodenya. Kendati karya tafsirnya ditulis belakangan.³⁶

3. Sistematika Penulisan Kitab *Tafsir al-Ḥadīṣ*

Darwazah membuat mekanisme kerja tafsirnya yang terdiri dari beberapa unsur-unsur sebagai berikut:

Pertama, membagi al-Qur'an menjadi unit-unit besar maupun kecil, baik dari segi makna, sistem maupun konteksnya. Jumlah unit-unit itu bisa jadi hanya satu ayat, beberapa ayat, atau hubungan antara ayat yang panjang-panjang.

Kedua, memberi penjelasan secara ringkas kalimat-kalimat, ungkapan-ungkapan yang dinilainya asing dan tidak populer yang ada dalam al-Qur'an. Aspek bahasa, gramatikal dan sastranya tidak perlu dibahas secara mendalam jika tidak terlalu dibutuhkan.

Ketiga, menjelaskan pengertian ayat secara jelas dan global terhadap unit-unit al-Qur'an sesuai kebutuhan. Aspek kebahasaannya tidak perlu dibahas secara mendalam jika tidak terlalu dibutuhkan. Jika ungkapan setiap unit-unit itu sudah demikian jelas dari segi bahasa dan sistemnya, maka tidak perlu lagi diberikan penjelasan. Cukup mendeskripsikan tujuan dan pengertian-pengertiannya saja.

Keempat, memberikan petunjuk ringkas terhadap riwayat yang berkaitan dengan kronologis turunnya ayat, pengertian dan hukumnya, menghadirkan riwayat dan pendapat-pendapat yang

³⁶ Aksin Wijaya, *op. cit.*, h. 78

diperlukan, serta memberi komentar ringkas terhadap hal-hal yang memang membutuhkan komentar.

Kelima, menampilkan secara ringkas unsur-unsur yang ada di dalam al-Qur'an seperti hukum-hukum, prinsip-prinsip dasar, tujuan-tujuan, pengajaran, arahan hukum syariat, akhlaknya, sosial masyarakat dan ajarannya yang bersifat spiritual. Juga meneliti situasi perkembangan kehidupan dan konsep-konsep tentang manusia.

Keenam, menampilkan gambaran-gambaran tentang lingkungan masyarakat Arab pra dan era kenabian Muhammad, karena ia membantu memahami situasi, perjalanan, dan perkembangan dakwah kenabian. Kejelasan turunnya al-Qur'an membantu menampilkan ragam maksud-maksud al-Qur'an.

Ketujuh, memberi perhatian terhadap unit-unit al-Qur'an yang bersifat sarana dan penegasan. Juga tujuan dari gaya dengan ungkapan tertentu seperti ungkapan yang bersifat kritis, analitis, apresiatif, penjelasan, bujuk rayuan, intimidatif, persuasif, pemberian contoh, penyerupaan, ancaman, pujian dan yang bersifat mengingatkan. Tidak perlu dibahas panjang lebar, cukup dibahas sesuai kebutuhan dan tentu saja tidak keluar dari kandungan awal al-Qur'an itu sendiri.

Kedelapan, menghubungkan sebagian jumlah al-Qur'an dengan sebagian lainnya atau hubungan surah-surah berdasarkan konteksnya, tema dan konsepnya. Dengan tujuan untuk menampilkan sistem al-Qur'an. Sistem ini menjadi perhatian

khusus, karena ia banyak membantu memahami pesan al-Qur'an, situasi turunnya dan ruang lingkupnya.

Kesembilan, meminta bantuan pada lafadz-lafadz, struktur dan kumpulan unit-unit sebelum menafsirkan, menjelaskan, mengkontekstualisasikan dan menggali pengertiannya, tujuannya, penegasannya, gambaran dan bukti-buktinya, selama itu semua bersifat mungkin dan niscaya. Dengan cara itu akan diketahui banyak ayat yang bersifat mutlak, muqoyyad, 'am dan khas. Karena banyak ayat yang jumlahnya terlihat berbeda, namun memiliki kesesuaian lafadz dan makna serta maksud ayat. Setelah itu, meminta bantuan atas riwayat-riwayat dan pendapat para mufasir yang sejalan dengan konsep dan konteksnya. Apabila hal demikian bersifat mungkin.

Kesepuluh, menghubungkan dengan surah-surah yang ada sebelumnya ketika menafsiri sejumlah unit-unit al-Qur'an berikut tujuan-tujuannya jika ia bersifat mungkin, niscaya dan cukup membantu mungurangi pengulangan dan berpanjang lebar pembahasan.

Kesebelas, menjelaskan kandungan ayat al-Qur'an dengan gaya bahasa yang mudah dipahami oleh kalangan umat Islam dan menjauhi penggunaan lafadz-lafadz yang asing dan sulit dipahami.

Keduabelas, menjelaskan kalimat-kalimat, petunjuk-petunjuk dan tema-tema penting yang diulang-ulang dengan penjelasan secukupnya pada awal pembahasan, serta menghubungkan penjelasan awal dengan penjelasan lain pada

tempat lain dengan cara menghindari penjelasan yang sudah-sudah.³⁷

Ketigabelas, sebelum menafsirkan pada setiap surah-surah memberikan pengantar singkat terkait kandungan ayat, keistemewaannya, penjelasan tentang surah makiyyah dan madaniyyah dan uraian tartib surah berdasarkan kronologisnya.³⁸

Menurut Aksin Wijaya, Darwazah dalam menulis kitab tafsirnya yang sesuai tartib nuzul berpedoman pada mushaf Musthafa Nadif yang masyhur dengan sebutan Qudar Ugly.³⁹ Ugly membagi al-Qur'an menjadi dua kategori: makiyyah yang berjumlah 86 surah dan madaniyyah yang berjumlah 28 surah. Sedang susunan al-Qur'an sesuai tartib nuzul menurut Ugly sebagai berikut:

Makiyyah: 1) al-‘Alaq; 2) al-Qalam; 3) al-Muzammil; 4) al-Mudaşşir; 5) al-Fātihah; 6) al-Masad; 7) al-Takwir; 8) al-A’la; 9) al-Lail; 10) al-Fajr; 11) al-Ḍuḥa; 12) al-Syarḥ; 13) al-‘Aşr; 14) al-‘Adiyat; 15) al-Kauşar; 16) al-Takaşur; 17) al-Mā’un; 18) al-Kāfirūn; 19) al-Fīl; 20) al-Falaq; 21) al-Nās; 22) al-Ikhlāş; 23) al-Najm; 24) ‘Abasa; 25) al-Qadr; 26) al-Syams; 27) al-Burūj; 28) al-Tin; 29) al-Qurasyi; 30) al-Qāri’ah; 31) al-Qiyāmah; 32) al-Humazah; 33) al-Mursālat; 34) Qaf; 35) .) al-Balad; 36) al-Ṭarīq; 37) al-Qamar; 38) Şad; 39) al-A’rāf; 40) al-Jin; 41) Yasīn; 42) al-

³⁷ M. Izzat Darwazah, *Tafsir al-Hadīs Tartīb Şuwar Ḥasaba al-Nuzūl*, jilid 1, *op. cit.*, h. 6-8

³⁸ Fatimah Mardini, *al-Tafsīr wal al-Mufasssīrūn*, Damaskus: Bait al-Ḥikmah, 2009, h. 162

³⁹ Aksin Wijaya, *op. cit.*, h. 119

Furqān; 43) Fāṭir; 44) Maryam; 45) Ṭāha; 46) al-Wāqiah; 47) al-Syu'arā; 48) al-Naml; 49) al-Qaṣaṣ; 50) al-Isrā'; 51) Yūnus; 52) Hūd; 53) Yūsuf; 54) al-Ḥijr; 55) al-An'ām; 56) al-Şāffat; 57) Luqmān; 58) Saba'; 59) al-Zumar; 60) Ghafir; 61) Fuṣṣilāt; 62) al-Syura; 63) al-Zuhruf; 64) al-Dukhan; 65) al-Jāsyiyah; 66) al-ahqāf; 67) al-żariyat; 68) al-Ghōsyiyah; 69) al-Kahfi; 70) al-Nahl; 71) Nūh; 72) Ibrahīm; 73) al-Anbiya'; 74) al-Mu'minūn; 75) al-Sajadah; 76) al-Ṭūr; 77) al-Mulk; 78) al-Hāqqah; 79) al-Ma'ārij; 80) al-Naba'; 81) al-Nazi'āt; 82) al-Infiṭār; 83) al-Insyiqāq; 84) al-Rūm; 85) al-ʿAnkabūt; 86) al-Muṭaffifīn.

Madaniyyah: 87) al-Baqarah; 88) al-Anfāl; 89) Ali Imrān; 90) al-Aḥzāb; 91) al-Mumtahanah; 92) al-Nisā'; 93) al-Zalzalah; 94) al-Hadīd; 95) Muhammad; 96) al-Ra'du; 97) al-Raḥman; 98) al-Insān; 99) al-Ṭalaq; 100) al-Bayyinah; 101) al-Ḥasr; 102) al-Nūr; 103) al-Ḥajj; 104) al-Munāfiqūn; 105) al-mujādalah; 106) al-Ḥujurāt; 107) al-Tahrīm; 108) al-Taghabun; 109) al-Şaff; 110) al-Jumu'ah; 111) al-Faṭḥ; 112) al-Mā'idah; 113) al-Taubah; 114) al-Naşr.

Akan tetapi, Darwazah tidak sepenuhnya menggunakan susunan Ugly. Dia membuat susunan yang sedikit berbeda, yakni:

Makiyyah: 1) al-Fātihah; 2) al-ʿAlaq; 3) al-Qalam; 4) al-Muzammil; 5) al-Mudaşşir; 6) al-Masad; 7) al-Takwīr; 8) al-A'la; 9) al-Lail; 10) al-Fajr; 11) al-Ḍuḥā; 12) al-Syarh; 13) al-ʿAşr; 14) al-ʿĀdiyūt; 15) al-Kauşar; 16) al-Takaşur; 17) al-Mā'un; 18) al-Kāfirūn; 19) al-Fīl; 20) al-Falaq; 21) al-Nās; 22) al-Īkhlāş; 23) al-Najm; 24) 'Abasa; 25) al-Qadr; 26) al-Syams; 27) al-Burūj; 28) al-

Tīn; 29) al-Quraisy; 30) al-Qāri’ah; 31) al-Qiyāmah; 32) al-Humazah; 33) al-Mursalāt; 34) Qaf; 35) al-Balad; 36) al-Ṭariq; 37) al-Qamar; 38) Ṣad; 39) al-A’rāf; 40) al-Jin; 41) Yasin; 42) al-Furqān; 43) al-Fāṭir; 44) Maryam; 45) Ṭōha; 46) al-Wāqī’ah; 47) al-Syu’arō; 48) al-Naml; 49) al-Qaṣas; 50) al-Isrā’; 51) Yunūs; 52) Hūd; 53) Yūsuf; 54) al-Ḥijr; 55) al-An’ām; 56) al-Ṣaffat; 57) Luqmān; 58) Saba’; 59) al-Zumar; 60) Ghafir; 61) Fuṣṣilat; 62) al-Syu’arā; 63) al-Zuhuf; 64) al-Dukhān; 65) al-Jāsiyah; 66) al-Ahqāf; 67) al-Zariyat; 68) al-Ghāsiyah; 69) al-Kahfi; 70) al-Nahl; 71) Nūh; 72) Ibrahīm; 73) al-Anbiya’; 74) al-Mu’minūn; 75) al-Sajdah; 76) al-Ṭūr; 77) al-Mulk; 78) al-Ḥāqqah; 79) al-Ma’ārij; 80) al-Naba’; 81) al-Nazi’āt; 82) al-Infiṭār; 83) al-Insiyiqāq; 84) al-Rūm; 85) al-‘Ankabūt; 86) al-Muṭaffifīn; 87) al-Ra’du; 88) al-Rahman; 89) al-Insān; 90) al-Zalzalah.⁴⁰

Madaniyyah: 91) al-Baqarah; 92) al-Anfāl; 93) al-Imrān; 94) al-Aḥzāb; 95) al-Mumtahanah; 96) al-Nisā’; 97) al-Ḥadīd; 98) Muhammad; 99) al-Ṭalaq; 100) al-Bayyinah; 101) al-Ḥasyr; 102) al-Nūr; 103) al-Ḥajj; 104) al-Munāfiqūn; 105) al-Mujādalah; 106) al-Ḥujurāt; 107) al-Tahrīm; 108) al-Taghabun; 109) al-Ṣaf; 110) al-Jumu’ah; 111) al-Fath; 112) al-Māidah; 113) al-Taubah; 114) al-Naṣr.⁴¹

⁴⁰ Pada cetakan edisi pertama, surah makiyyah berjumlah 90, sedangkan edisi keduanya, surah makiyyah berjumlah 91. Urutan yang berbeda, edisi kedua dimulai: 88) al-Ḥajj; 89) al-Rahman; 90) al-Insān; 91) al-Zalzalah

⁴¹ Pada edisi pertama, surah madaniyyah berjumlah 24, sedangkan edisi keduanya berjumlah 23. Urutan yang berbeda, di mulai dari surah 94) al-Aḥzab diganti dengan al-Ḥasyr; 95) al-Jumu’ah; 96) al-Aḥzab; 97) al-Nisā’;

Dari data susunan di atas, dapat ditemukan adanya perbedaan antara Ugly yang dijadikan pegangan oleh Darwazah dengan susunan surah hasil Darwazah sendiri. Jika Ugly menjadikan surat al-‘Alaq sebagai surat pertama, sedangkan Darwazah lebih memilih surah al-fātīhah sebagai surah pertama. Dengan argumentasi bahwa meskipun al-fūtīhah bukan surah yang pertama turun, tapi ia merupakan surah yang turun pertama kali secara lengkap setelah al-‘Alaq. Selain itu surah al-Fōtīhah merupakan surah pembuka kitab (fātīhah al-kitab) dan seringkali, bahkan wajib dibaca pada setiap raka’at dalam shalat.

Perbedaan lainnya adalah terkait dengan posisi surah al-zalzalah, al-Insān, al-Rahman, al-Ra’du dan al-Ḥajj. Sementara Ugly menjadikan surah-surah itu sebagai kategori surah madaniyyah. Sebaliknya Darwazah memasukkan surah-surah itu ke dalam kategori makiyyah.⁴²

4. Contoh Penafsiran

Untuk mengetahui metode dan corak penafsiran M. Izzat Darwazah secara pasti, maka pertama-tama penulis akan memberikan contoh penafsiran terlebih dahulu. Yang kemudian akan penulis analisis metode dan corak penafsirannya secara komprehensif dan holistik. Berikut contohnya:

98) Muhammad; 99) al-Ṭalaq; 100) al-Bayyinah; 101) al-Nūr; 102) al-Munāfiqūn; 103) al-Mujādalah; 104) al-Hujūrūt; 105) al-Taḥrīm; 106) al-Taghabun; 107) al-Faḥ; 108) al-Ṣaf; 109) al-Faḥ; 110) al-Mōidah; 111) al-Mumtahanah; 112) al-Ḥadīd; 113) al-Taubah; 114) al-Naṣr

⁴² Aksin wijaya, *op. cit.*, h. 121

Misalnya surah al-Fātihah, dalam pengantarnya, Darwazah memberikan uraian singkat terkait kandungan surah al-Fātihah secara umum. Menurut Darwazah, di dalam surah al-fātihah mengandung pengertian tentang penegasan pujian kepada Allah, ketuhanan Allah bagi alam raya, luasnya rahmat Allah, pengajaran untuk beribadah, memohon pertolongan dan mencari hidayah kepada Allah yang Maha Esa serta memohon perlindungan kepadaNya agar terhindar dari jalan yang tersesat dan yang dimurkaiNya.

Banyak hadis Nabi yang menjelaskan bahwa surah Fātihah adalah surah yang pertama kali turun dengan lengkap. Mayoritas ulama tafsir berpendapat bahwa surah al-fātihah memiliki keindahan bahasa yang agung (bara'ah istihlal rai'ah li al-Qur'an). Mungkin itulah yang menjadi hikmah atas peletakan surah pertama dalam mushaf dan dibaca dalam setiap raka'at dalam shalat. Selain itu juga, disebutkan berulang-ulang kali sebagai gaya bahasa dalam beberapa awal surah seperti surah seperti al-Kahfi, Saba' dan Faṭir.⁴³

Setelah menjelaskan sekelumit pengantar al-fātihah, Darwazah menjelaskan kosa kata yang dinilainya perlu diberi penjelasan lebih lanjut.

Pertama, seperti kata “*al-rahīmān dan al-rahīm*”, yang pertama (*al-rahīmān*) berarti nikmat Tuhan yang agung, sedangkan yang kedua (*al-rahīm*) nikmat Tuhan yang terperinci, atau juga kata “*al-rahīmān*” dapat bermakna pemberi nikmat kepada semua makhlukNya di bumi, sementara “*al-rahīm*” ialah pemberi nikmat kaum muslim saja, atau

⁴³ M. Izzat Darwazah, *Tafsir al-Ḥadīṣ Tartīb Ṣuwar Ḥasaba al-Nuzūl*, jilid 1, *op. cit.*, h. 285

juga dapat berarti bahwa kata al-rahmān hanya diperuntukkan bagi Allah, sementara al-rahīm bisa disematkan kepada makhlukNya.

Kedua, kata “*al-rab*” di dalam al-Qur’an memiliki arti yang cukup banyak. Dalam ayat ini “al-rab” ialah yang disembah dan yang memiliki kerajaan, seluruh isi alam raya.

Ketiga, kata “al-‘ālamīn” yang berarti seluruh makhluk yang ada di bumi.

Keempat, kata “*al-dīn*” di al-Qur’an memiliki banyak makna, yang dimaksud di sini adalah hari perhitungan (yaum al-ḥisab).

Kelima, “*al-ṣirāṭ*” yang berarti jalan.⁴⁴

Setelah uraian kosa kata selesai, Darwazah memberikan beberapa poin penting terkait dengan kandungan al-fātihah. Pertama, menetapkan pujian terhadap Allah yang mengatur seluruh makhluk yang diciptakannya. Kedua, penegasan sifat rahmat Allah yang sempurna dan yang memiliki hari pembalasan. Ketiga, memberi pengajaran tentang Allah yang Maha Esa. Keempat, mengajarkan cara berdoa dan meminta petunjuk kepadaNya.

Selanjutnya, penjelasan Darwazah mengenai penamaan surah al-Fātihah dengan berbagai riwayat hadis.⁴⁵ Menurutnya nama yang paling masyhur ialah al-Fātihah, meskipun ada nama-nama lain seperti umm al-Qur’an, umm al-kitab dan sab’u al-maṣāni. Darwazah juga menguraikan berbagai pendapat tentang pendapat ulama mengenai

⁴⁴ *Ibid.*, h. 286

⁴⁵ والمتبادر ان هذا الاسم اشتهر لانه جاء من وضع السورة في مفتتح السور القرآنية في ترتيب المصحف الذي نرجع انه متصل بالنبي ثم من انها مفتتح التلاوة القرآنية في كل صلاة ذات ركوع وسجود . وهناك اسماء اخرى للسورة منها ما ورد في الحديث رواه ابو داوود والترمذي وصححه عن ابي هريرة عن النبي قال : الحمد لله رب العالمين ام القرآن وام الكتاب والسبع المثاني

surah Fātīhah makiyyah ataukah madaniyyah. Darwazah memilih pendapat mayoritas ulama yang berpendapat bahwa surah al-fātīhah adalah surah makiyyah.

Setelah uraian diatas dianggap tuntas, maka Darwazah melanjutkan kajian tafsirnya secara lebih mendalam dengan ulasan dan komentar-komentarnya.

Pertama, misalnya terkait dengan status hukum basmalah pada awal surah al-Fātīhah dan surah yang lainnya. Darwazah menunjukkan pelbagai perbedaan ulama tafsir dalam memahami status hukum basmalah tersebut. Ada yang berpendapat bahwa basmalah adalah surat asli al-Fātīhah, ada juga yang berpendapat awal bagi semua surah kecuali surah al-Taubah dan ada yang berpendapat bukan permulaan semua surah. Tetapi mayoritas ulama menganggap *basmalah* sebagai awal asli dari surah al-Fatihah. Darwazah menunjukkan riwayat-riwayat hadis terkait dan argumentasi beberapa mufasir.⁴⁶

Kedua, uraian kandugan/arti penting seputar surah al-Fātīhah secara terperinci dari berbagai aspeknya. Seperti uraian bahwa al-Fatihah mencakup rumus dalam semua ayat al-Qur'an, ketauhidan, isyarat kehidupan akhirat, isyarat perbedaan kelompok manusia, tentang jalan yang lurus dan hadis-hadis yang menunjukkan keutamaan surah al-Fātīhah dan kewajiban membaca surah al-Fātīhah dalam setiap rakaat shalat.⁴⁷

⁴⁶ *Ibid.*, h. 288-289

⁴⁷ *Ibid.*, h. 290-291

Ketiga, penjelasan sekilas tentang hadis-hadis qudsi. Meskipun pembahasan ini sebenarnya tidak ada kaitannya dengan surah al-fātihah. Tujuannya hanya untuk mempertegas keorisinalitasan al-Qur'an.⁴⁸

Keempat, penjelasan pendapat mufasir terkait akar kata “Allah” dan menelusuri kata “Allah” dalam kebudayaan dan peradaban manusia, khususnya peradaban bangsa Arab dengan pendekatan semantik. Menurut Darwazah kata Allah sudah digunakan oleh masyarakat Arab jauh sebelum Islam datang sebagai bahasa Arab fusha dengan pengertian bahwa Dialah kekuatan yang agung, yang berakal, yang menciptakan, yang mengatur, yang memberi rezeki, yang menghidupkan dan yang mematikan. Jika mereka mensekutukan Allah, itu karena mereka mencari perantara untuk mendekatkan diri kepada Allah dan mencari syafa'at (pertolongan) sukutu-sekutu itu. Nah, Islam datang untuk menegaskan ketauhidan Tuhan. Bukan untuk merubah kata “Allah”.⁴⁹

Kelima, penjelasan jumlah “*rab al-‘ālamīn*,” menurut Darwazah, di dalam kitab-kitab terdahulu dan kitab-kitab yang ditulis manusia setelah masanya nabi Musa seringkali melekatkan kata “Tuhan” kepada bani israil. Ada banyak cerita yang menjelaskan hal itu. Nah, setelah Islam datang menghendaki untuk tidak melekatkan kata “Tuhan” kepada bani israil saja. Karena Allah adalah Tuhan yang menciptakan seluruh makhluk. Al-Qur'an menghendaki agar kepercayaan agama Islam demikian adanya. Ini karena Allah

⁴⁸ *Ibid.*, h. 292

⁴⁹ *Ibid.*, h. 293-295

menghendaki agar agama Islam menjadi agama seluruh manusia dari berbagai ras, suku dan etnis.⁵⁰

Keenam, penjelasan tentang kehidupan akhirat, kehidupan setelah kematian. Pertama-tama Darwazah menjelaskan kalimat “*yaum al-dīn*” yang memiliki arti hari penghakiman dan hari pembalasan atas perbuatan manusia. Kemudian menjelas bahwa kehidupan akhirat ialah salah satu dari rukun Islam, seperti disebutkan dalam surah al-Baqarah ayat 177 dan surah al-Nisā’ ayat 136. Banyaknya ayat-ayat al-Qur’an yang menguraikan kehidupan akhirat dalam periode Makkah sebagai sarana dakwah Nabi yang paling kuat. Penegasan bahwa Allah tidak mungkin menciptakan sesuatu dengan sia-sia, apalagi makhluk Tuhan yang namanya manusia, yang disebut sebagai makhluk yang paling sempurna di bumi. Tidak mungkin Allah membuat kehidupan manusia begitu pendeknya. Pasti akan diciptakan kehidupan manusia yang paling sempurna dan abadi. Dengan adanya kehidupan akhirat itulah makhluk Tuhan yang paling sempurna ini akan diketahui kualitasnya masing-masing. yang beriman, berbuat baik, benar dan adil akan ditempatkan tempat yang terhormat, sedang mereka tidak beriman, berbuat buruk, batil dan zalim akan ditelantarkan begitu saja. Orang-orang yang beriman, yang telah Allah beri nikmat penglihatan untuk menyaksikan seluruh isi jagat raya ini, pasti akan menemukan maksud dan tujuan-tujuan tersebut. Serta memiliki keyakinan bahwa kehidupan akhirat bukanlah sesuatu yang keluar dari wilayah kekuasaan Allah, Dialah yang menjadikan permulaan alam dan mengaturnya sedemikian teraturnya. Sudah jelas

⁵⁰ *Ibid.*, h. 295-296

bahwa pemikiran tentang kehidupan akhirat merangsang manusia untuk selalu berbuat baik dan berpaling dari dosa. Orang-orang yang tidak takut dan tidak mempercayainya, sangatlah sedikit diantara mereka yang berbuat benar dan baik dan sangat sedikit pula yang menjaga dari dosa dan perbuatan-perbuatan buruk lainnya. Mereka hanya percaya akan mendapatkan balasan di dunia saja. Alasan-alasan orang yang tidak beriman kepada hari akhirat ialah karena pemikiran tentang kehidupan akhirat tidak memberi dampak atau pengaruh bagi manusia. Karena perangsang dan pencegah itu berasal dari dalam diri manusia itu sendiri. Sesungguhnya mereka lupa bahwa sangat tidak mungkin bahwa semua manusia dapat berbuat baik tanpa stimulus apapun di luar dirinya, jika ada tentu saja sangatlah langka. Ini seperti sebuah masyarakat yang tidak mungkin bebas dari undang-undang dan hukum-hukum yang mengatur tatanan sosial mereka. Tidak ada satu pun orang yang berani berkata: kami tidak butuh undang-undang dan hukum-hukum yang mengatur kehidupan kami. Darwajah juga menjelaskan bahwa kehidupan akhirat ialah topik yang selalu diperdebatkan oleh orang-orang kafir. Banyaknya ayat-ayat al-Qur'an itu untuk menunjukkan hakikat keimanan, memberi kabar gembira dan menakut-nakuti, keterkaitan antara iman kepada Allah dan hari akhir dan penetapan agar selalu berbuat baik dan menjauhi perbuatan buruk, sebagai contoh seperti dalam surah al-Zumar ayat 14-16, al-Syura ayat 22-23 dan Taha ayat 113. Selain itu juga, kehidupan akhirat sebagai bentuk balasan atas kebebasan manusia hidup di dunia. Dia juga menjelaskan bahwa sebenarnya kepercayaan tentang kehidupan akhirat ada dalam seluruh ajaran agama-agama di dunia.

Sekali lagi, bahwa tujuan penyebutan kehidupan akhirat dalam al-Qur'an, bahkan seluruh bentuk ibadah seperti shalat dan lain sebagainya ialah memiliki tujuan untuk memperbaiki kehidupan manusia di dunia. Banyak ayat al-Qur'an yang menunjukkan itu, seperti dalam surah al-Nūr ayat 55, al-'Imrān 104-5 dan 110, al-Ḥajj ayat 41, al-A'rāf 32 dan al-Baqarah ayat 143. Janji dan ancaman Allah kepada orang-orang yang beriman, shalih, bertaqwa dan orang-orang yang menentang, berbuat dosa tidak hanya terbatas pada ayat-ayat kehidupan akhirat. Banyak ayat lain yang juga menjelaskan itu, seperti dalam surah al-A'rāf 96, al-Nahl ayat 30 dan 45 dan al-Nūr ayat 55. Darwazah juga menjelaskan ada sebagian umat Islam yang menakwilkan kehidupan akhirat dengan cara-cara sufi dan batin. Sehingga menghasilkan penafsiran kehidupan akhirat sebagai kehidupan yang dijalani oleh ruhiyah, bukan jasad. Padahal kehidupan akhirat yang dimaksud al-Qur'an menurut Darwazah adalah jelas-jelas menunjukkan dibangkitkannya jasad.⁵¹

Ketujuh, penjelasan kata “*al-magdūbi alamihim wa lā al-dālīn*.” Banyak ulama tafsir yang memahami bahwa kata “*magdūbi alamihim*” yang dimaksud adalah orang-orang yahudi, sementara “*al-dālīn*” yang dimaksud adalah orang-orang nasrani. Mereka menjelaskan ayat itu dengan hadis marfu'. Menurut Darwazah, padahal surah-surah makiyyah ketika menyebutkan ahli kitab yahudi dan nasrani secara umum dan dengan gaya bahasa yang menimbulkan kasih sayang dan al-Qur'an juga menyebut mereka sebagai golongan yang membenarkan risalah kenabian dan membenarkan wahyu al-

⁵¹ *Ibid.*, h. 296-304

Qur'an. Seperti dalam surah al-'An'ām ayat 114, Yūnus ayat 94, al-Isrā' ayat 107-109, al-Qaṣaṣ ayat 52-53, al-'Ankabūt ayat 47, al-Sajadah ayat 23-24 dan al-Ahqōf ayat 10. Barulah pada periode madinah al-Qur'an menyebut sebagian besar golongan yahudi dan sebagian kecil nasrani sebagai musuh yang tersesat karena tidak berjalan pada koridor kebenaran agama lagi. Seperti dalam surah al-Baqarah ayat 89-90 dan al-Mā'idah ayat 72-75. Dengan demikian dimungkinkan hadis-hadis tersebut ialah hadis yang diucapkan oleh Nabi dalam konteks masyarakat religius madinah. Darwazah mengajukan penafsirannya sendiri, menurutnya ayat itu menjelaskan bahwa manusia terbagi menjadi tiga kategori; pertama, golongan yang mendapatkan nikmat dan petunjuk dari Allah ialah mereka yang berjalan di atas petunjukNya yang lurus, kedua, golongan yang dimurkai Allah ialah mereka yang keluar dari jalanNya dengan pengetahuan dan kesombongan, ketiga, golongan yang tersesat ialah mereka yang keluar dari jalanNya karena tersesat dengan tanpa pengetahuan dan penjelasan, sementara itu mereka juga tidak mencari petunjuk atas apa yang Allah telah turunkan kepada para utusannya (kitab).⁵²

Kedelapan, penjelasan singkat terkait dengan hadis-hadis Nabi yang berlaku atas kewajiban memuji Allah. Misalnya hadis tentang dzikir yang paling utama adalah *lā ilaha ill al-Allāh*, sedang *du'a* yang paling utama adalah *al-ḥamdu li al-Allāh*.⁵³

⁵² *Ibid.*, h. 304-307

⁵³ *Ibid.*, h. 308

Kesembilan, penjelasan singkat pembacaan kata “*āmīn*” setelah ayat terakhir surah al-fātihah dibaca lengkap dengan riwayat-riwayat hadisnya. Menurut Darwazah, sudah menjadi hal yang berjalan dari masa ke masa terkait pembacaan āmin di kalangan umat Islam, meskipun kata “*āmīn*” bukanlah termasuk ayat al-Qur’an. Ini adalah sunah qauliyah dan fi’liyah Nabi.⁵⁴

Kesepuluh, penjelasan Darwazah atas tafsir “*Ṣiraṭ*” dalam perspektif madzhab syi’ah batini. Mereka meriwayatkan dari Abi Ja’far al-Thusi bahwa Abi Ja’far berkata kepada Abi Abdullah, ia salah satu imam dua belas dalam kepercayaan syi’ah: *antum al-ṣiraṭ fī kitāb Allah wa antum al-zakāt wa antum al-ḥaj?* Dan seterusnya. Ini adalah salah satu contoh penafsiran yang keluar dari konteks dan kandungan ayat al-Qur’an. Lebih lanjut Darwazah menjelaskan bahwa perumpamaan penafsiran ini bukan semata-mata bermaksud menghina madzhab syiah secara keseluruhan, tetapi hanya untuk menunjukkan sebagian golongan syiah yang melenceng, juga sekaligus untuk mengingatkan seluruh umat Islam (baik yang sunni ataupun syi’ah) agar berhati-hati dalam menafsirkan al-Qur’an. Bahwa sudah menjadi kewajiban seluruh umat Islam untuk mencintai Nabi saw dan keluarganya (ahlu bait).⁵⁵

5. Sumber Kitab *Tafsīr al-Ḥadīs*

Tidak ada yang namanya orisinalitas pemikiran. Setiap pemikiran tentu dipengaruhi oleh pemikiran-pemikiran

⁵⁴ *Ibid.*, 308-309

⁵⁵ *Ibid.*, h. 309-314

sebelumnya. Begitu pula dengan sebuah karya pasti juga memiliki sumber rujukan tertentu. Tafsīr al-Ḥadīṣ karya Darwazah ini bukan semata-mata merupakan hasil ijtihad pengarang sendiri, melainkan juga mengutip dan mempergunakan pelbagai pendapat ulama-ulama klasik dan modern sebelumnya yang dia nilai masih relevan. Khususnya pendapat para mufasir al-Qur'an. Diantara sederet nama-nama kitab tafsir dan kitab-kitab yang menjadi sumber rujukannya sebagai berikut: *Tafsīr Ibnu Abbās*, *Tafsīr al-Ṭabary*, *Mafātih al-Ghaib* karya Fakhruddin al-Rāzi, *Tafsīr al-Naisābury*, *Tafsīr al-Baidāwy*, *Tafsīr al-Ṭabarasy*, *Tafsīr al-Baghawy*, *Majmū'ah Tafsīr Ibnu Taimiyyah*, *Tafsīr al-Khāzin*, *Tafsīr Abi Sa'ud*, *Tafsīr al-Zamaksyary*, *Tafsīr al-Qāsimy*, *Tafsīr Juz 'Ammā Muhammad Abduh*, *Tafsīr al-Manār*, *Tafsīr al-Alūsy*, *Tafsīr Ibnu Kasīr*, *Al-Sunnah karya al-Sibā'i*, *Qawā'id al-tahdīs karya al-Qāsimy*, *Al-itqān*, *Tarīkh al-'Arab qabla al-islam karya Jawad 'Ali*, *Sīrah al-Ḥalbiyyah*, *Al-Taj li al-Jami' li al-Uṣūl fi aḥādīs al-Rasūl*, *Tārīkh al-Ṭabary*, *Takhrīj ahādīs tafsīr al-Zamakhsyary karya Ibnu Hajar al-'Asqalāni*, dan *al-Tafsīr wal mufasssirūn karya Husein al-Dzahabi*⁵⁶

⁵⁶ Abdul Majīd Abdul Salām al-Muḥtasib, *Ittijāhah al-Tafsīr fī al-'Aṣri al-Ḥadīs*, tp, tt, h. 59

BAB IV

METODE TAFSIR DARWAZAH

A. Metode *Tafsīr al-Ḥadīṣ*

Studi al-Qur'an menurut Alford T. Welch, terbagi menjadi tiga bagian yaitu: pertama, studi teks al-Qur'an (*exegis*). Kedua, sejarah interpretasi atau tafsirnya. Ketiga, peran al-Qur'an dalam kehidupan dan pemikiran kaum muslimin. Kelompok pertama, konsentrasinya lebih dominan pada produk tafsir itu sendiri dan lebih banyak digeluti kaum Muslimin. Sedangkan kelompok kedua dan ketiga, lebih bersifat metodologis, banyak dikaji para Islamis. Dari sini bisa dimengerti bahwa studi al-Qur'an tidak hanya menguat di negara-negara berpenduduk muslim saja, tetapi juga di Barat.¹

Dengan banyaknya para pengkaji al-Qur'an, baik dari sarjana muslim ataupun non muslim itu menjadi bukti yang sangat jelas betapa pentingnya studi al-Qur'an dari sisi metodologisnya.

Realitas yang tidak dapat disangkal bahwa upaya untuk memahami al-Qur'an dengan pelbagai perspektif dan pendekatan terus bergulir seiring berjalannya waktu. Seperti yang telah penulis kemukakan pada bab II yang secara spesifik dan terperinci membahas perkembangan dan berbagai macam metodologi penafsiran dari zaman ke zaman.

¹ Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman al-Qur'an dan Hadis*, Jakarta:PT. Elex Media komputindo, 2014, h. 12-13

Dalam menafsirkan al-Qur'an, M. Izzat Darwazah menulis kitab tafsirnya dengan menggunakan bentuk atau model penulisan yang berdasarkan *tartib nuzuli*, yakni sebuah mushaf al-Qur'an yang susunan surahnya berdasarkan kronologis turunnya. Asumsi dasar model penulisan dengan *tartib nuzuli* ini adalah adanya hubungan logis antara wahyu al-Qur'an dengan risalah kenabian. Dengan pengetahuan *tartib nuzuli* ini, kita akan mengetahui dakwah kenabian, metode pendidikan dan perbaikan umat.² Yang dalam bahasa Sayyid Qutb ialah diketahui *manhaj* pergerakan Islam, tahapan-tahapannya dan langkah-langkahnya.³ Meskipun usaha menyusun al-Qur'an berdasarkan kronologis turunnya ayat ini bukanlah pekerjaan yang mudah.⁴

Diantara manuskrip-manuskrip yang paling awal menyusun al-Qur'an berdasarkan kronologi turunnya wahyu ialah; pertama riwayat yang bersumber dari Ibn Abbas, kedua riwayat yang bersumber dari Umar ibn Muhammad ibn Abd al-Kafi dari abad ke-15, ketika riwayat yang bersumber dari Ikrimah dan Husain ibn abi al-hasan. Sedangkan titik awal perhatian para sarjana barat terhadap kajian kronologi al-Qur'an dapat dikatakan bermula dari karya Gustav Weil, *Historisch Kritische Einleitung in der Koran* pada 1844. Kemudian datang Noeldeke pada 1860 dan Schwally pada 1909 dalam karya mereka, *Geschichte des Qorans*.

² Disertasi Ali Adlawi, *ašaru Tartib Nuzul al-Qur'an fi al-Bināi al-Aqā'idi wa al-Sulūki al-Ḥaḍari li al-Ummat al-Islamiyyah*, Fakultas Humaniora dan Sosial, Universitas Abu Bakr Belqaid, 2013, h. 123

³ Sayyid Qutb, *fi Zilal al-Qur'an*, juz 3, Kairo: Dār al-Syuruq, 1972, h. 1691

⁴ *Ibid.*, h. 1429

Belakangan karya patungan ini mempengaruhi *Regis Blacere* dalam terjemahan al-Qur'annya, *Le Coran: traduction selon us essai de Reclassement des sourates* (1949-1950).⁵

Bentuk atau gaya penulisan yang berdasarkan kronologis turunya surah ini bagi Darwazah ialah metode terbaik untuk memahami al-Qur'an. Tujuan utama untuk menggunakan metode tafsir *nuzuli* ini ialah untuk mengetahui sejarah kenabian dari masa ke masa. Yang pada akhirnya akan tersibak hikmah penurunan kitab suci al-Qur'an (hikmah al-tanzīl). Berdasarkan analisis penulis, Darwazah menggunakan metode tafsir *nuzuli* ini sebagai pijakan inti bagi kesejarahan Nabi Muhammad. Sebagai contoh, kita akan menemukan pendapat Darwazah yang menyatakan bahwa permulaan dakwah kenabian dilakukan oleh Nabi secara terang-terangan, bukan dengan cara tersembunyi. Ini dikarenakan surah al-'Alaq ayat 6-19 sudah membicarakan perihal pelarangan shalat yang dilakukan oleh para pendusta dan pendurhaka seperti Abu Jahal.⁶ Menurut Darwazah, ayat 6-19 tersebut turun setelah ayat 1-5 dari surah al-'Alaq.

Sementara dari sisi kedalaman pembahasan ayat, Darwazah menggunakan metode analitis (*tahlili*), yakni sebuah metode yang menurut M. Quraish Shihab seperti yang telah penulis uraian dalam bab II, ialah sebuah metode yang berusaha menjelaskan kandungan ayat-ayat al-Qur'an dari berbagai seginya, sesuai

⁵ Taufik Adnan Taufik, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001, h. 85-100

⁶ M. Izzat Darwazah, *Tafsir al-Ḥadīṣ Tartīb Ṣuwar Ḥasaba al-Nuzūl*, jilid 1, Cet. Ke-2, Beirut: Dār al-Garb al-Islami, 2000, h. 322

dengan pandangan, kecenderungan dan keinginan *mufasir*nya. Biasanya yang dihidangkan itu mencakup pengertian umum kosa kata ayat, hubungan ayat dengan ayat sebelumnya, sebab turunnya ayat, makna global ayat, hukum yang dapat ditarik, yang tidak jarang menghidangkan aneka pendapat *mufasir* lain.

Berdasarkan analisis penulis, Letak perbedaan metode analitis (*tahlili*) yang digunakan oleh M. Izzat Darwazah dengan *mufasir* lainnya yang paling menonjol ialah jika kebanyakan *mufasir* menggunakan metode analitis untuk menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an sesuai dengan urutan dalam mushaf, sementara Darwazah menafsirkan ayat-ayat sesuai *tartib nuzul*. Selain itu juga, meskipun menggunakan metode analitis, terdapat kecenderungan Darwazah untuk membahas ayat-ayat al-Qur'an dengan tema-tema tertentu. Sehingga penafsiran yang dilakukan Darwazah tidak menafsirkan satu persatu ayat dalam surah, melainkan hanya sekedar mengelompokkan ayat-ayat yang akan ditafsirkan. Kecenderungan membahas untuk menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan tema-tema tertentu dibangun berdasarkan keyakinan bahwa tema-tema dan ajaran-ajaran agama Islam yang terkandung dalam ayat-ayat makiyyah berbeda dengan ayat-ayat madaniyyah.⁷ Dengan kecenderungan tafsir yang seperti tematik ini, menurut penulis, Darwazah telah mencoba melengkapi kekurangan tafsir model analitis yang sering membahas suatu permasalahan dengan tidak tuntas.

⁷ Abdul Majid Abdus Salam, *Ittijāhāh al-tafsīr fī al-'Aṣri al-Ḥadīṣ*, tp, tt, h. 59

Untuk mengetahui keseluruhan metode analitis M. Izzat Darwazah dalam menafsirkan al-Qur'an, penulis merasa perlu untuk menuliskannya dengan terperinci, sebagai berikut:

1. Menjelaskan makna *mufradat-mufradat* tertentu dari ayat al-Qur'an yang akan ditafsirkan. Dalam menjelaskan makna *mufradat-mufradat* tersebut, penulis menemukan setidaknya terdapat empat cara Darwazah dalam menjelaskan makna *mufradat* al-Qur'an. Pertama, biasanya hanya sekedar menjelaskannya secara singkat saja. Sebagai contoh kata “*rizqin*” dalam surah al-Jāsyiyah ayat 5 yang berarti hujan (*kinayah ‘an lafḍi al-maṭār*)⁸ atau kata “*ṣirār*” dalam surah al-Fātiḥah ayat 7 dengan arti jalan (*tarīq*).⁹ Kedua, dengan mengutip pendapat ulama. Sebagai contoh, kata “*al-‘aṣr*” dalam surah al-‘Aṣr ayat 1 yang berarti waktu akhir siang sampai merahnya cahaya matahari, dikatakan juga waktu petang dan sebagian ulama mengatakan masa/waktu secara umum, tetapi mayoritas ulama lebih memilih makna yang pertama.¹⁰ Ketiga, mengungkapkan makna *mufradat-mufradat* tersebut berdasarkan penggunaan *mufradat-mufradat* tersebut dalam keseluruhan konteks bahasa al-Qur'an. Sebagai contoh,

⁸ M. Izzat Darwazah, M. Izzat Darwazah, *Tafsir al-Ḥadīs Tartīb Suwar Ḥasaba al-Nuzūl*, jilid 4, Cet. Ke-2, Beirut: Dār al-Garb al-Islami, 2000, h. 557

⁹ *Ibid.*, jilid 1, h. 286

¹⁰ *Ibid.*, h. 561; penulis menemukan bahwa apa yang dianggap pendapat mayoritas itu berbeda dengan penafsir mufasir lain, misalnya M. Quraish Shihab yang menyebutkan bahwa mayoritas mufasir memahami kata “*al-‘aṣr*” sebagai waktu. Lihat M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, jilid 15, Jakarta: Penerbit Lentera Hati, h. 584

kata “*al-rabb*” dalam surah al-Fātihah memiliki banyak makna, yakni: Tuhan dengan huruf besar (*al-ma’būd al-ra’īsy*), Tuhan dengan huruf kecil (*al-ma’būd al-šanawy*/yang disekutukan dengan Allah), ketua, yang memiliki sesuatu, tuan, yang menjaga, yang mengatur dan yang memutuskan.¹¹ Keempat, penjelasan *mufradat* berdasarkan hadis. Sebagai contoh, kata “*anfāl*” dalam surah al-Anfāl ayāt 1 yang berarti harta rampasan perang atau pemberian Allah kepada orang-orang muslim.¹² Kelima, penjelasan *mufradat* dengan pendekatan semantik. Seperti komentar Darwazah terhadap kata “Allah” dalam surah al-Fātihah.¹³ Namun, sejauh pengamatan penulis pendekatan yang terakhir ini sangat jarang digunakan.

2. Menjelaskan peristiwa dan data-data yang berkaitan dengan sebab-sebab turunnya ayat. Dalam menyuguhkan data-data yang berkaitan dengan *asbab al-nuzul* itu, menurut analisis penulis, Darwazah setidaknya menempuh beberapa langkah. Pertama, menggunakan sumber yang berasal dari hadis-hadis Nabi. Sebagai contoh, ketika Darwazah menjelaskan peristiwa penurunan surah al-‘Alaq ayat 1-5.¹⁴ Sebuah hadis yang diriwayatkan oleh istri Nabi yang bernama sayyidah Ā’isyah¹⁵ Atau *asbab al-nuzul* surah al-Anfāl ayat 1 yang dijelaskan

¹¹ *Ibid.*, h. 286

¹² *Ibid.*, jilid 7, h. 8-9

¹³ *Ibid.*, jilid 1, h. 293-295

¹⁴ *Ibid.*, h. 316-317

¹⁵ Abu Abdullah Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Matan al-Bukhāri bi Hasyiyah al-Sindi*, jilid 1, Indonesia: Dār al-Ihya’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, tt, h. 6

dengan hadis yang diriwayatkan Imam Ahmad. Hadis itu berisi tentang perselisihan para sahabat Nabi terkait pembagian harta rampasan perang.¹⁶ Kedua, menggunakan pendapat para *mufasir*. Sebagai contoh, uraian Darwazah mengenai *asbab al-nuzulnya* surah al-An'ām ayat 7. Menurut sebagian ulama ayat ini diturunkan sebagai jawaban untuk menghadapi pembesarnya orang-orang kafir yang berkata kepada Nabi: mereka tidak akan beriman, sehingga Nabi membawa kitab yang berupa kertas, dan bersama kitab tersebut terdapat empat malaikat yang menyaksikan kebenaran sumber kitab tersebut dari Allah dan kebenaran kenabian Muhammad saw.¹⁷ Ketiga, ketika tidak ditemukan riwayat-riwayat khusus terkait sebab-sebab diturunkannya sebuah ayat, Darwazah akan mengungkapkannya. Sebagai contoh, tidak ditemukannya *asbab al-nuzul* khusus pada surah al-Baqarah ayat 6-7.¹⁸

3. Menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an. Berdasarkan analisis penulis, terdapat beberapa cara penafsiran yang dilakukan Darwazah dengan menggunakan konsep ini. Pertama, berdasarkan *munasabah*, kesesuaian bahasa dan konteks. Sebagai contoh, penafsiran Darwazah pada surah al-An'ām ayat 159 yang dimunasabahkan dengan ayat-ayat sebelumnya dan dikaitkan dengan surah al-Rūm ayat 31 dan 32 karena memiliki kesesuaian bahasa dan konteks. Dengan cara itu,

¹⁶ M. Izzat Darwazah, M. Izzat Darwazah, *Tafsir al-Ḥadīs Tartīb Suwar Ḥasaba al-Nuzūl*, jilid 7, *op. cit.*, h. 9-10

¹⁷ *Ibid.*, jilid 4, h. 66

¹⁸ *Ibid.*, jilid 6, h. 131

Darwazah menghasilkan suatu penafsiran yang menolak penafsiran yang mengatakan bahwa setelah kewafatan Nabi umat Islam akan terpecah belah ke dalam beberapa sekte-sekte keagamaan atau ada juga yang memahami orang-orang yang memecah belah agama ialah golongan yahudi dan nasrani atau golongan ahli *bid'ah*. Menurut Darwazah, ayat itu berhubungan dengan perbuatan orang-orang musyrik yang menolak dakwah Nabi dan al-Qur'an.¹⁹ Meskipun demikian, Pendapat-pendapat diatas mungkin dapat diterima dengan catatan perbuatan mereka itu menyerupai perbuatan orang-orang musyrik itu dan tentu saja berselisih dengan hukum-hukum syariat dan nash-nash yang jelas dari al-Qur'an dan hadis.²⁰ Kedua, menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an berdasarkan topik pembahasan yang sama. Sebagai contoh, penafsiran Darwazah pada surah al-Nisā' ayat 15 dan 16. Pertama-tama ketika Darwazah berusaha menjelaskan makna kata "*fāḥisyah*" ialah zina. Makna itu didapat dari surah al-Isrā' ayat 32 dan al-Furqān ayat 68-69. Selanjutnya, Darwazah menghubungkan surah al-Nisā' tersebut dengan surah al-Nūr ayat 4 dan 5. Sehingga Darwazah berkesimpulan bahwa surah al-Nisā' ayat 15 dan 16 sama sekali tidak membahas hukuman zina secara spesifik, sedangkan surah al-Nūr ayat 4 dan 5 sudah berbicara hukuman zina secara spesifik. Menurut

¹⁹ *Ibid.*, jilid 1, h. 198-199

²⁰ *Ibid.*, jilid 4, h. 197-200

Darwazah ini adalah contoh dari proses dari gradualisasi hukum syari'at.²¹

4. Menafsirkan al-Qur'an dengan hadis. Sejauh pengamatan penulis, perlu diketahui bahwasanya Darwazah dalam mengutip hadis-hadis Nabi tidak merujuk langsung kepada sumber-sumber asli kitab hadis, melainkan mengutip dari kitab-kitab tafsir bi al-ma'tsur dan salah satu kitab yang bernama *Al-Tāj li al-Jāmi' li al-Uṣūl fi Ahādīs al-Rasūl karya* Syekh Manshur Nasif.²² Untuk menerapkan konsep ini Darwazah menempuh beberapa cara. Pertama, mencari riwayat/hadis yang menjelaskan maksud tertentu ayat al-Qur'an. Seperti penjelasan Nabi terhadap kata "kedzaliman" dalam surah al-An'ām ayat 82.²³ Kedua, mengumpulkan hadis-hadis yang berbicara dalam pembahasan yang sama dengan al-Qur'an. Tujuannya untuk menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an yang bersifat global. Sebagai contoh, di dalam al-Qur'an terdapat perintah mendirikan shalat, tetapi tidak diterangkan secara mendetail terkait dengan bagaimana pelaksanaan shalat, waktunya, rukunnya, jumlah rakaatnya, bacaannya dan lain sebagainya.²⁴ Selain itu, penggunaan hadis dalam kitab *tafsīr al-hadīs* juga bukan semata-mata untuk menafsirkan al-Qur'an

²¹ *Ibid.*, jilid 8, h. 49

²² Sebuah kitab yang memuat hadis-hadis teragung dalam Shahih Bukhari dan Muslim, Sunan Abi Daud, Jami' al-Tirmidzi dan al-Nasa'i. Kitab tersebut berjumlah sebanyak 5 jilid

²³ *Ibid.*, jilid 4, h. 119

²⁴ *Ibid.*, jilid 1, h. 331

saja, tetapi juga untuk menjelaskan kategori makiyyah-madaniyyah, penamaan dan keutamaan surah.

5. Menafsirkan al-Qur'an dengan pendapat ulama tafsir. Menurut analisis penulis, Darwazah menggunakan penafsiran *mufasir* lain dalam beberapa hal. Pertama, untuk menafsirkan persoalan-persoalan yang tidak jelas atau disinggung sepintas oleh al-Qur'an. Sebagai contoh, ketika Darwazah menjelaskan "*aṣḥāb al-fīl*" dengan pendapat mayoritas *mufasir* yang mengatakan bahwa *aṣḥāb al-fīl* ialah orang-orang habasyah yang diutus oleh raja Abrahah untuk memerangi Makkah. Pendapat ini benar karena sesuai dengan buku-buku klasik Arab yang menceritakan peristiwa itu.²⁵ Kedua, hanya untuk memperluas pengetahuan pembaca dan menunjukkan penafsiran yang paling sesuai dengan maksud ayat al-Qur'an. Sebagai contoh, ketika Darwazah menyuguhkan berbagai perbedaan penafsiran para *mufasir* dalam memahami surah al-Taubah ayat 28 tentang kenajisan orang-orang musyrik dan larangan bagi mereka untuk tidak mendekati masjid al-haram. Bagi Darwazah, pendapat yang paling benar terkait kenajisan orang-orang musyrik ialah najis hukmiyyah, karena kebatilan aqidah mereka. Dan pendapat yang paling benar terkait perbedaan masjid yang dimaksud ayat ialah pendapat yang menyatakan masjid itu adalah masjid al-haram, bukan masjid

²⁵ *Ibid.*, jilid 2, h. 42

yang lainnya (dalam hal ini nampaknya Darwazah juga menggunakan metode perbandingan/*muqāran*).²⁶

6. Menafsirkan al-Qur'an dengan akal. Dalam banyak ayat Darwazah akan berusaha menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an, menafsirkan al-Qur'an dengan hadis-hadis Nabi dan menafsirkan al-Qur'an dengan pendapat para *mufasir*. Namun bukan berarti Darwazah sama sekali tidak menafsirkan al-Qur'an dengan akal. Berdasarkan analisis penulis, Darwazah akan menafsirkan al-Qur'an dengan akal dalam batas-batasnya saja dan menggunakan akal sebagai pisau analisis dalam semua penafsirannya. Sebagai contoh, penafsiran Darwazah pada surah al-Fātihah ayat 7 yang menjelaskan bahwa manusia terbagi menjadi tiga kategori; pertama, golongan yang mendapatkan nikmat dan petunjuk dari Allah ialah mereka yang berjalan di atas petunjukNya yang lurus, kedua, golongan yang dimurkai Allah ialah mereka yang keluar dari jalanNya dengan pengetahuan dan kesombongan, ketiga, golongan yang tersesat ialah mereka yang keluar dari jalanNya karena tersesat dengan tanpa pengetahuan dan penjelasan, sementara itu mereka juga tidak mencari petunjuk atas apa yang Allah telah turunkan kepada para utusannya (kitab).²⁷

²⁶ *Ibid.*, jilid 9, h. 393-395

²⁷ *Ibid.*, jilid 1, h. 307

B. Corak *Tafsīr al-Ḥadīṣ*

Sebagaimana telah penulis paparkan dalam bab II bahwa sejumlah pakar studi al-Qur'an membagi corak tafsir ke dalam lima corak penafsiran.

Menurut analisis penulis, sama sekali tidak ditemukan penafsiran Darwazah yang bercorak *ṣufi*, sebagai contoh, Darwazah menolak takwil sebagian kelompok ahli batin dan sufi yang menakwilkan kehidupan akhirat sebagai kehidupan *rūḥiyyah* saja, bukan jasad.²⁸ Demikian juga dengan penafsiran Darwazah terhadap surah al-Nūr ayat 35 yang sama sekali tidak terlihat corak sufinya,²⁹ yang hanya sekedar menjelaskan bahwa Allah adalah cahaya langit dan bumi, yang menyinarinya dengan cahayanya. Perumpamaan dalam ayat itu untuk mempermudah pemahama manusia. Dan ketika Allah memberikan cahanya kepada seseorang yang dikehendaknya, maka Allah akan membuat perumpamaan-perumpamaan kepada manusia agar mereka merenungkannya.³⁰ Penafsiran Darwazah ini (surat al-Nūr ayat 35) tentu akan sangat berbeda dengan penafsiran Sahal al-Tustari yang sangat kental nuansa sufistiknya. Menurut Sahal al-Tustari, langit dan bumi dihiasi dengan bermacam-macam cahaya. Maksud dari Kalimat “*maṣalu nūrihi*” ialah seperti cahaya Muhammad saw, Hasan al-Bashri berkata; yang dimaksud

²⁸ Lihat keterangan Darwazah lebih lanjut pada *Tafsir al-Ḥadīṣ Tartīb Ṣuwar Ḥasaba al-Nuzūl*, jilid 1, h. 303-304

²⁹ Para filosof iluminasi (masyriqiyah) juga sering menafsirkan ayat ini sebagai pijakan filsafatnya

³⁰ Lihat keterangan lebih lanjut *Tafsir al-Ḥadīṣ Tartīb Ṣuwar Ḥasaba al-Nuzūl*, jilid 8, h. 421-422

penggalan ayat tersebut ialah hati orang beriman, cahaya ketauhidan, karena hati para nabi ialah cahaya orang-orang yang disifati dengan perumpamaan ini. Lebih lanjut Sahal al-Tustari menjelaskan bahwa cahaya yang diandaikan seperti cahaya al-Qur'an ibarat sebuah lampu pijar. Bejananya adalah ma'rifat, sumbernya adalah kewajiban-kewajiban, minyaknya adalah keikhlasan, dan cahayanya adalah cahaya ketersambungan. Jika keikhlasan bertambah murni, maka akan menambah kecerahan pancaran cahaya lampu tersebut, begitu pula jika hakikat kewajiban-kewajiban bertambah, maka cahayanya akan semakin terang.³¹

Sedangkan penafsiran Darwazah terkait dengan ayat-ayat yang menjelaskan fenomena alam dan penciptaan manusia tidak juga bercorak *'ilmi*, sebagai contoh, menurut Darwazah surah al-'Alaq ayat 1-5 memberi pesan yang lebih inti dari pada pembahasan penciptaan manusia dari segumpal darah.³² Demikian pula dengan sangat tidak dimungkinkannya bercorak *falsafi*, seperti yang pernah penulis singgung dalam bab III bahwasanya Darwazah tidak menyukai model penafsiran falsafi, sebagaimana penafsiran imam Fakhruddin al-Razi yang cenderung berbelit-belit dalam satu permasalahan.

Sementara penafsiran Darwazah dibidang hukum (fiqih) agaknya terlihat sedikit menonjol, Sebagai contoh, uraian

³¹ Sahal al-Tustari, *Tafsīr al-Qur'an al-'Aḍīm*, Kairo: Dār al-Ḥaram li al-Turāṣ, 2004, h. 206-207

³² Lihat keterangan Darwazah lebih lanjut pada *Tafsir al-Hadīs Tartīb Ṣuwar Ḥasaba al-Nuzūl*, jilid 1, h. 318

Darwazah yang lumayan panjang ketika menafsirkan kehalalan makanan dan kebolehan menikahi ahli kitab dalam surah al-Māidah ayat 5.³³ Namun pembahasannya diorientasikan pada petunjuk al-Qur'an dan persatuan umat, bukan untuk mendukung madzhab tertentu, jadi dapat disimpulkan bahwa corak penafsiran Darwazah yang paling mendominasi ialah corak *ijtima'i* (sosial-kemasyarakatan),³⁴ sebuah corak yang menurut Nashruddin Baidan lebih menitikberatkan pada segi-segi petunjuk al-Qur'an bagi kehidupan manusia pada umumnya. Itu karena uraiannya yang cukup jelas, tidak berbelit – belit atau bertele-tele. Disampaikan dengan bahasa yang relatif mudah dipahami dan menyentuh kehidupan ril di tengah masyarakat. Selain itu, argumennya cukup kuat dan dibantu dengan riwayat-riwayat yang ia tarjih dan juga jauh dari pemikiran-pemikiran fanatisme madzhab dan *israiliyat*. Pola serupa ini dapat ditemukan dalam semua penafsirannya.³⁵

C. Karakteristik Penafsiran M. Izzat Darwazah

Sebagaimana diketahui bahwa metode yang digunakan setiap *mufasssir* sangat berpengaruh terhadap hasil (produk) dari sebuah penafsiran. Begitu pula dengan produk penafsiran M. Izzat

³³ Lihat keterangan lebih lanjut pada *Tafsir al-Ḥadīs Tartīb Suwar Ḥasaba al-Nuzūl*, jilid 9, h. 43-55

³⁴ Penilaian ini juga telah dilakukan oleh Muhammad 'Ali al-Riḍa'i al-Aṣfahani dalam bukunya *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijāhātuḥu*, Beirut: Center of civilization for the development of islamic thought, 2011, h. 386

³⁵ Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: PUSTAKA PELAJAR, 2011, h. 425

Darwazah dalam kitab tafsirnya, “*al-tafsīr al-ḥadīs*”. Menurut analisis penulis, terdapat 9 karakteristik penafsiran M. Izzat Darwazah yang dapat kita temukan dalam masterpiecenya. Sembilan karakteristik penafsiran tersebut sebagai berikut:

1. Sangat kritis dalam menerima riwayat-riwayat yang berkaitan dengan *asbāb al-nuzūl* suatu ayat dan cerita *israiliyat*

Sikap Darwazah dalam menerima riwayat-riwayat yang berkaitan dengan *asbāb al-nuzūl* begitu kritis dan objektif. Riwayat yang shahih akan dinilainya shahih, sebaliknya, riwayat-riwayat yang lemah akan dinilainya lemah berdasarkan data yang diperoleh. Misalnya, Darwazah menjelaskan riwayat *asbāb al-nuzūl* yang berkaitan dengan surah al-Taubah ayat 122.³⁶

Ada banyak riwayat *asbāb al-nuzūl* yang menerangkan ayat tersebut. *Riwayat pertama*, berhubungan dengan penilaian atas golongan yang tak ikut berperang. Mereka itu rusak sampai sekarang, kata sebagian yang lain. Semenjak itu, ketika Nabi menyeru untuk berjihad, maka semua orang itu ikut berperang. Meskipun Nabi tidak keluar berperang dan tidak ada kebutuhan mendesak untuk berperang. *Riwayat kedua*, berkaitan dengan kabilah-kabilah suku Badui yang berpindah dan berdomisili ke kota Madinah dan sekitarnya. Sebab kepindahan mereka karena cinta berjihad dan lebih mempersiapkannya di kota itu. Selain itu

³⁶ “*tidak sepatutnya bagi orang-orang mukmin pergi semuanya ke medan perang. Maka mengapa tidak ada yang pergi dari setiap golongan di antara mereka beberapa orang untuk memperdalam agama dan untuk memberi peringatan kepada kaum mereka (yang menjadi anggota perang yang ditugaskan Nabi saw) apabila mereka telah kembali kepada mereka supaya mereka berhati-hati.* (al-Taubah: 122)

juga agar kehidupan mereka dekat dengan Nabi, sehingga dapat menimba ilmu sebanyak-banyaknya (*tafaqquh fi al-dīn*). *Riwayat ketiga*, berkaitan dengan sahabat-sahabat Nabi yang pergi ke suatu tempat (padang pasir). Di sana, mereka mendapatkan kebaikan dan melaksanakannya, kemudian berdakwah untuk mengajak orang masuk Islam. Dikatakan juga mereka itu pergi untuk belajar kepada Nabi. Setelah itu, pulang untuk mengajar masyarakat mereka di kampung halaman masing-masing.³⁷

Ketiga riwayat ini menurut Darwazah tidak disebutkan dalam kitab-kitab hadis terkenal. Riwayat ketiga tidak sesuai dengan konteks dan spirit ayat, sedangkan riwayat kedua tidak sesuai dengan fakta, karena setelah peristiwa pembukaan kota Makkah, Madinah ditempati oleh utusan-utusan dari kabilah Arab. Sementara al-Thabari membenarkan riwayat yang pertama. Karena peristiwa yang pertama dapat diketahui. Nabi tidak pernah terlihat ikut berperang langsung setelah perang Tabuk. Sebagaimana juga tidak ada berita peperangan, kecuali satu perang ke Yaman yang dipimpin oleh sahabat Ali bin Abi Thalib atau mempersiapkan pasukan perang ke Bulqa' yang dipimpin oleh Usamah bin Zaid. Maka, menjadi jelas kepada kita bahwa saat itu, kaum muslim di luar Madinah merasa tergugah dan bersemangat untuk bersama-sama perang, menemani Nabi dan belajar agama kepadanya. Kota Madinah saat itu menjadi penuh dan padat. Lebih lanjut Darwazah menjelaskan bahwa ayat ini juga berhubungan erat dengan ayat

³⁷ M. Izzat Darwazah, M. Izzat Darwazah, *Tafsir al-Ḥadīs Tartīb Suwar Ḥasaba al-Nuzūl*, jilid 9, *op. cit.*, h. 558-559

sebelumnya (dari sini Darwazah juga terlihat memandang bahwa setiap surah sebagai satu kesatuan yang serasi). kandungan penting ayat itu ialah pengajaran Allah bagi seluruh umat Islam di dalam tugasnya masing-masing. ada yang berperang, ada yang belajar agama dan ada yang diam atas perkara yang sudah diputuskan.³⁸

Sebagai contoh lain, penolakan Darwazah terkait dengan cerita *israiliyat* adalah penafsiran tentang huruf “*nun*” dalam surah al-Qalam ayat 1. Darwazah mengutip sebuah pendapat dalam tafsir Ibnu Abbas yang menyebutkan bahwa ada riwayat dari Kalbi yang menerangkan huruf “*nun*” dengan tafsiran bahwa ia adalah ikan yang memikul bumi di atas punggungnya, ia hidup di air, di bawah ikan tersebut ada seekor lembu, di bawah lembu ada sebuah batu, di bawah batu ada tanah, landasan bumi, di bawahnya lagi tidak diketahuinya kecuali Allah. Riwayat-riwayat tersebut didapatkan dari orang-orang ahli kitab yang masuk Islam pada zamannya Nabi dan *khulafa al-rasyidin*, yang mana mereka itu hidup di dalam komunitas masyarakat Islam.³⁹

2. Pesan ayat al-Qur’an yang bersifat umum

Ciri ini berintikan pada pandangan bahwa petunjuk ayat-ayat al-Qur’an berkesinambungan, tidak dibatasi oleh suatu masa dan tidak pula ditunjukkan kepada orang-orang tertentu.

Walaupun sejalan dengan kaidah ilmu tafsir yang berbunyi: *pemahaman arti suatu ayat berdasarkan redaksinya yang umum*,

³⁸ *Ibid.*, jilid 9, h. 560

³⁹ *Ibid.*, jilid 1, h. 354-356

*bukan pada sebab turunnya yang khusus.*⁴⁰ Cara ini sebenarnya telah diterapkan oleh Abduh, bahkan Abduh memperluas pengertian kaidah ini, walaupun terkadang bertentangan dengan kaidah-kaidah bahasa.⁴¹

Demikian juga dengan Darwazah yang menganggap pesan al-Qur'an bersifat umum. Sebagai contoh, ketika Darwazah menguraikan pesan inti dari surah al-Lail ayat 1 sampai 13. Dengan penuh kesadaran bahwa ayat-ayat itu berhubungan dengan risalah kenabian, tapi ada pesan yang bersifat umum. Yakni; *pertama*, bahwa Allah yang mengatur pergantian siang dan malam, yang telah menjadikan perbuatan manusia yang bermacam-macam. Sebagian dari mereka ada yang beriman dan bersedekah dengan hartanya, mereka ini termasuk golongan yang oleh Allah mudahkan menuju jalan "*al-yusra*," yaitu keselamatan dan kebahagiaan, sebaliknya, ada golongan yang kikir terhadap harta yang mereka miliki, mereka ini yang oleh Allah mudahkan menuju jalan "*al-'usra*," yaitu kerusakan dan kerugian. *Kedua*, penegasan Allah terhadap segala sesuatu yang dimiliki manusia adalah dibawah kekuasaanNya. Dengan demikian, ayat-ayat tersebut secara *dzahir* ialah mendakwahi manusia pada umumnya.⁴²

Sebagai contoh lain, namun masih pada surah yang sama terkait dengan ayat 17. Kata "*atqā*" dalam ayat tersebut selama ini

⁴⁰ Abdur Rahman al-Sa'di, *al-Qawā'id al-Ḥisan li Tafsir al-Qur'an*, Indonesia: Maktabah Ma'ārif, tt, h. 7

⁴¹ M. Quraish Shihab, *Rasionalitas al-Qur'an Studi Kritis atas Tafsir al-Manar*, Jakarta: Lentera Hati, 2006, h. 28

⁴² M. Izzat Darwazah, M. Izzat Darwazah, *Tafsir al-Ḥadīs Tartīb Suwar Ḥasaba al-Nuzūl*, jilid 1, *op. cit.*, h. 526

dipahami oleh banyak *mufasir* sebagai kata yang menunjukkan orang tertentu (Abu Bakar). Berdasarkan riwayat-riwayat yang menceritakan bahwa Abu Bakar adalah orang yang paling dermawan, banyak bersedekah dan memerdekakan budak-budak yang dimiliki orang-orang kafir. Darwazah mengutip pendapat Ibnu Katsir yang menyatakan: cerita itu benar adanya, tapi ayat itu menunjukkan keumuman lafadz.⁴³

3. Menafsirkan al-Qur'an dengan tema-tema tertentu

Kecenderungan ini sangat terlihat dalam penafsiran-penafsiran yang dilakukan oleh Darwazah dalam menjelaskan suatu maksud ayat tertentu, sebagai contoh ketika Darwazah menjelaskan kata “*taqwa*” dalam surah al-‘Alaq. Kata “*taqwa*” dalam surah ini menjelaskan tentang perintah untuk bertakwa, menyanjung orang yang bertakwa, janji pengampunan kepada mereka, memberikan keluasan rezeki dan hidayah kepada mereka. Al-Qur'an menyebut kata itu dan derivasinya sekitar sebanyak 250 kali. Kata itu makna aslinya adalah takut atas kemurkaan Allah dan menjauhi segala larangan dan menuruti segala perintahnya. Tuhan tidak memerintahkan sesuatu kecuali demi kebaikan manusia dan Dia tidak melarang sesuatu kecuali untuk menghindarkan manusia dari segala hal yang membahayakan kehidupan mereka. Di dalam al-Qur'an banyak sekali ayat memberi pengertian kewajiban agar senantiasa menepati takwa dan iman, seperti dalam surah Yunus ayat 62-63, surah al-A'rāf ayat 156, surah al-Baqarah ayat 103 dan

⁴³ *Ibid.*, h. 530

surah al-Mā'idah ayat 93. Ayat-ayat tersebut menunjukkan bahwa keselamatan manusia tidak akan mungkin dicapai tanpa ketakwaan. Ayat-ayat al-Qur'an juga banyak menyebutkan tentang faedah-faedah (manfaat) takwa, seperti dalam surah al-Ṭalāq ayat 2-5,⁴⁴ surah Hūd ayat 49, surah al-ʿAnfāl ayat 29, surah al-Zumar ayat 10 dan surah al-Ḥadīd 28. Menjadi jelaslah bagi kita bahwa banyak sekali hikmah yang didapat oleh orang yang bertakwa kepada Allah. Takwa adalah jaminan kesuksesan dan keselamatan hidup di dunia dan akhirat. Dan masih banyak lagi ayat-ayat yang menunjukkan keutamaan bertakwa, seperti sebaik-baik bekal ialah takwa (surah al-Baqarah ayat 197) dan ukuran kemuliaan di sisi Allah ialah takwa (surah al-Hujurāt ayat 13) dan lain sebagainya.⁴⁵

4. Menafsirkan al-Qur'an dengan tanpa fanatisme madzhab

Dalam menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan hukum, Darwazah tidak terlihat condong pada madzhab fiqh tertentu, melainkan berusaha menjelaskan perbedaan madzhab itu seobjektif mungkin. Sebagai contoh, dapat dikemukakan cara penafsiran

⁴⁴ *Dan barang siapa bertakwa kepada Allah, niscaya Dia akan mengadakan baginya jalan keluar (2). Dan memberinya rezeki dari arah yang tidak diduga, dan barang siapa bertawakkal kepada Allah setelah melakukan usaha maksimal, niscaya Dia mencukupi segala keperluannya, sesungguhnya Allah akan mencapai urusan yang dikehendakiNya, sungguh Allah telah mengadakan bagi setiap sesuatu ketentuan (3). Dan barang siapa bertakwa kepada Allah, niscaya Dia menjadikan baginya jalan kemudahan dalam segala urusannya (4). Dan barang siapa bertakwa kepada Allah, niscaya Dia akan menghapus kesalahan-kesalahan serta melipatgandakan baginya pahala (5) (al-Ṭalāq: 2-5)*

⁴⁵ *Ibid.*, jilid 1, h. 346-348

Darwazah terhadap kata “*lamastum al-nisā*” dalam surah al-Nisā’ ayat 43.⁴⁶

Para penakwil berbeda pendapat terkait kalimat tersebut. Ada yang menakwilkan dengan makna bersentuhnya kulit laki-laki dengan perempuan atau mengecup pasangannya. Menurut madzhab ini perbuatan demikian juga membatalkan wudlu. Sebagian dari mereka ada yang berpendapat membatalkan wudlu jika disertai dengan syahwat. Sebagian dari mereka lagi ada yang membatasi pada wanita *ajnabi*, bukan *mahram*. Dan madzhab lain menakwilkan dengan makna jima’ (hubungan seksual). Pendapat-pendapat tersebut tidak didukung oleh hadis-hadis yang shahih.

Ada banyak ayat al-Qur’an yang menggunakan kata “*al-massu*” dengan makna jima,’ bukan sekedar bersentuhan, seperti dalam surah al-Baqarah ayat 236, surah al-Aḥzāb ayat 49, surah al-Imrān ayat 47, surah Maryam ayat 20 dan al-Mujādalah ayat 3. Ayat-ayat ini yang dijadikan argumentasi bahwa kata “*al-massu*” ialah *jima’* (hubungan seksual). Sedangkan kata “*mulāmasah*” ialah persentuhan badan.

⁴⁶ *Hai orang-orang beriman! Janganlah kamu mendekati shalat sedang kamu dalam keadaan mabuk, tetapi shalatlah dengan khusyuk dan penuh dengan kesadaran sehingga kamu mengetahui apa yang kamu ucapkan, dan juga tidak dibenarkan bagi kamu untuk menghampiri masjid dalam keadaan junub terkecuali sekedar berlalu saja, hingga kamu mandi. Dan jika kamu sakit atau dalam perjalanan atau salah seorang diantara kamu kembali dari buang air atau kamu telah menyentuh perempuan, lalu kamu tidak mendapati air, maka bertayamumlah dengan tanah yang baik (suci), maka basuhlah wajahmu dan tanganmu. Sesungguhnya Allah maha pemaaf, lagi maha pengampun (al-Nisā’: 43)*

Dalam praktik madzhab fiqih *ahlusunnah*, ada dua pendapat mulia yang dijalankan oleh umat Islam dengan tanpa kesulitan. Pertama, pendapat yang menyatakan bahwa ayat itu bermakna persentuhan kulit laki-laki dan perempuan, perkara ini menjadikan wudlu batal. Kedua, pendapat yang menyatakan bahwa ayat itu bermakna hubungan seksual (*jima'*), kalau hanya sekedar bersentuhan tidak lantas menjadikan wudlu batal.⁴⁷

Begitu juga dalam persoalan penafsiran ayat-ayat yang sering dibuat bahan perdebatan teologi (ilmu kalam). Sebagai contoh, ketika Darwazah menjelaskan surah al-Burūj ayat 21 dan 22. Dalam menafsirkan ayat tersebut Darwazah bahkan sama sekali tidak menyinggung isu-isu teologi yang diperdebatkan terkait apakah al-Qur'an itu makhluk atau bukan. Darwazah memulai penjelasannya terlebih dahulu menguraikan bahwa surat ini berkaitan dengan pelemahan dan pemfitnahan kaum kafir terhadap umat Islam. Al-Qur'an meneguhkan hati umat Islam dengan menyebutkan peristiwa-peristiwa yang hampir sama di masa lalu, seperti cerita tentang Fir'aun dan Šamud. Lebih lanjut Darwazah menjelaskan makna kata "*majīd*" ialah kemuliaan dan keagungan, sedangkan kata "*al-lauh*" ialah sesuatu yang datar dan luas yang bisa digunakan untuk alas menulis dan menggambar. Namun al-Qur'an dan tidak ada hadis shahih yang menjelaskan hakikat "*lauh al-makhfūd*" secara jelas. Ini merupakan sesuatu yang ghaib, yang kita hanya disuruh untuk mempercayainya saja.⁴⁸

⁴⁷ *Ibid.*, jilid 8, h. 130-131

⁴⁸ *Ibid.*, jilid 2, h. 160-161

Agar lebih jelas, mari kita cermati penafsiran Darwazah dalam surah al-Isrā' ayat 15 tentang Allah tidak akan menyiksa suatu kaum sehingga Dia mengutus para Rasul. Darwazah menjelaskan ada beberapa penafsiran terkait ayat tersebut. *Pertama*, sebagian kelompok yang menafsiri kata “*rasūl*” dengan makna akal manusia. Dengan demikian, wajib setiap manusia yang berakal untuk percaya kepada keesaan Allah, iman kepada hari akhir dan beramal shaleh. Keimanan itu ada karena diutusnya para rasul atau tidak. Menurut Darwazah penafsiran ini sama sekali bukan maksud al-Qur'an. Di dalam al-Qur'an banyak sekali yang menunjukkan rasul ialah utusan Allah, seperti dalam surah al-Syu'arā' ayat 208 dan 209, al-Qaṣaṣ ayat 59, Tāha ayat 134. *Kedua*, perdebatan terjadi seputar penetapan al-Qur'an atas hidayah dan kesesatan manusia, pertanggung jawaban atas perbuatannya sendiri, bukan perbuatan orang lain. Serta menghubungkan ayat-ayat lain yang menjelaskan bahwa perihal hidayah dan kesesatan ialah wilayah kehendak Allah sepenuhnya. Penafsiran ini menurut Darwazah sesuai dengan spirit (ruh) al-Qur'an. *Ketiga*, perdebatan terjadi di kalangan ulama kalam tradisional yang menjelaskan bahwa Allah wajib mengutus para rasul untuk memberi petunjuk manusia. Allah wajib memberi balasan sesuai dengan perbuatan mereka. Allah wajib berbuat yang paling baik terhadap mereka. Menurut Darwazah, sekarang kaum muslim harus menolak perdebatan penafsiran ulama kalam tradisional tersebut. Dan kembali kepada pesan-pesan al-Qur'an yang jelas bahwa Allah Maha bijaksana. *Keempat*, menurut Ibnu

Katsir, ayat itu berhubungan dengan kehidupan akhirat orang-orang yang mati dalam keadaan masih kecil, tuli, bisu dan orang-orang yang tidak sempat mendapatkan dakwah para rasul dan kitab-kitab yang dibawa mereka. Tetapi menurut Darwazah, kualitas riwayat-riwayat yang dikutip oleh Ibnu Katsir tidaklah shahih.⁴⁹

5. Penggunaan rasionalitas yang terbatas dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an

Di dalam al-Qur'an, terdapat persoalan-persoalan yang disinggung secara *mubham* (tidak jelas), atau disinggung sepintas lalu oleh al-Qur'an secara jelas. Darwazah lebih memilih untuk tidak merinci persoalan-persoalan tersebut dan menggunakan rasionalitasnya dalam batas-batasnya. Kecuali ada riwayat-riwayat yang dia anggap shahih. Sebagai contoh, ketika Darwazah lebih memilih untuk tidak menafsirkan hakikat dari kata “*tair* dan *hijārah*” dalam surah al-Fīl. Dia memberi contoh riwayat-riwayat dan pendapat para *mufasir* yang menyimpang, misalnya Abduh yang menjelaskan bahwa *hijārah* ialah semacam bakteri yang mengakibatkan penyakit cacar.⁵⁰

Hampir dapat dipastikan Darwazah tidak pernah menggunakan akalinya secara bebas dan luas. Sebagai contoh, ketika Darwazah menjelaskan kalimat “*asāfir al-awwalīn*” dalam surah al-Qalam ayat 15 dengan tidak memberi makna secara jelas dan pasti terhadap kalimat tersebut. Hanya menguraikan bahwa

⁴⁹ *Ibid.*, jilid 3, h. 366-368

⁵⁰ *Ibid.*, jilid 2, h. 43

Kalimat itu disebutkan secara berulang-ulang kali dalam banyak tempat oleh al-Qur'an. Yang menceritakan tentang penolakan orang-orang kafir terhadap al-Qur'an. Tetapi kalimat itu tidak hanya memiliki pengertian semacam itu saja. Ada juga ayat yang menggunakan kalimat itu dalam arti kitab-kitab terdahulu, seperti dalam surah al-Furqān ayat 3.⁵¹

Sebagai contoh lain (tentang kisah-kisah dalam al-Qur'an), ketika Darwazah menjelaskan surah al-Baqarah ayat 30-39. Sebuah ayat yang menerangkan rangkaian penciptaan Adam. Menurut Darwazah, ayat tersebut memiliki dua peristiwa yang terkumpul secara serasi. Pertama, ialah cerita tentang dialog yang terjadi antara Allah dan malaikat terkait seputar penciptaan Adam sebagai manusia pertama. Kedua, cerita tentang perintah Allah kepada malaikat untuk bersujud kepada Adam serta godaan iblis yang menyebabkan Adam dan istrinya keluar dari surga. Peristiwa kedua sudah banyak disebutkan dalam banyak surah sebelum ini. Tetapi untuk peristiwa yang adalah baru adanya. Tetapi kedua cerita itu saling terkait. Lebih lanjut Darwazah menjelaskan bahwa sebenarnya ayat ke-30 tersebut memberikan petunjuknya yang jelas terkait dengan diciptakannya adam dan keturunannya sebagai khalifah di bumi. Dengan demikian, penempatan Adam di bumi bukan karena sebab dia melanggar perintah Tuhan dan memakan buah atas tipu daya iblis. Cerita-cerita tersebut tidak ditemukan dalam buku-buku sekarang. Namun cerita-cerita tersebut ditemukan dalam kitab-kitab ahli kitab. Yang jelas cerita ini

⁵¹ *Ibid.*, jilid 1, h. 375

disebutkan al-Qur'an untuk suatu tujuan tertentu dan karena masyarakat Arab sudah mengetahuinya.⁵² Dari sini jelas, Darwazah tidak mempergunakan akalinya secara bebas untuk bertanya: apakah cerita tersebut faktual atau hanya sekedar simbolik belaka.

Dan masih banyak contoh lagi terkait dengan penafsiran Darwazah tentang esensi dan sifat Tuhan, malaikat, jin, hari kiamat dan surga-neraka yang tidak mempergunakan akalinya secara bebas. Itu semua adalah bentuk kehati-hatian Darwazah dalam menafsirkan al-Qur'an agar tak sembarangan memberikan penjelasan yang hanya berdasarkan egoisme atau hawa nafsunya sendiri. Yang pada akhirnya bukannya malah menunjukkan umat manusia ke jalan yang benar, tetapi sebaliknya.

6. Menafsirkan al-Qur'an dengan menolak konsep penghapusan ayat-ayat dalam al-Qur'an

Berdasarkan analisis penulis, Darwazah menolak konsep penghapusan. Dalam hal penghapusan hukum ayat, sikap Darwazah tegas untuk menolaknya. Sebagai contoh, penafsiran Darwazah terhadap potongan surah al-Taubah ayat 36 yang berbicara tentang peperangan.⁵³ Tidak sedikit ulama tafsir yang memberlakukan ayat ini sebagai ayat pedang (perang). Sekaligus menganggap bahwa ayat ini menghapus ayat-ayat sebelumnya yang menerangkan hubungan dan penerimaan kaum musyrik bagi komunitas umat Islam dengan syarat membayar pajak. Seperti

⁵² *Ibid.*, jilid 6, h. 153-154

⁵³ *Dan perangilah kaum musyrikin semuanya, sebagaimana mereka pun memerangi kamu semuanya (al-Taubah: 36)*

yang dijelaskan dalam surah ini juga ayat 30. Menurut Darwazah ini adalah suatu dalil bahwa konsep penghapusan tidak bisa diterima karena ayat al-Qur'an berlaku sepenuhnya (*ṣālih li kulli zaman wa makan*). Musuh-musuh kaum musyrik yang dimaksud ialah golongan pemberontak dari ahli kitab yang memerangi kaum muslim. Ini artinya peperangan dalam Islam dilakukan sebagai bentuk upaya untuk mempertahankan diri dari serangan musuh. Selama musuh dapat diajak berdamai dengan beberapa kesepakatan yang tidak saling merugikan, maka Islam mengedepankan terciptanya perdamaian.⁵⁴

Sementara dalam hal penghapusan tulisan ayat, Darwazah lebih memilih untuk memauqufkan (berhenti). Sebagai contoh, menurut mayoritas ulama tafsir dan imam-imam fiqih berpendapat bahwa hukuman zina yang terdapat dalam surah al-Nūr ayat 2 ialah hukuman bagi pezina yang belum menikah, sedangkan hukuman bagi pezina yang sudah menikah ialah dirajam sampai mati. Hukuman rajam ini masih berlaku meskipun tulisannya dalam al-Qur'an sudah dihapus. Pendapat mereka ini disandarkan kepada hadis-hadis Nabi. Darwazah memauqufkan pendapat ini dengan beberapa alasan. Pertama, penghapusan tulisan dan tetapnya suatu hukum dalam al-Qur'an tidak mengandung suatu hikmah apapun. Kedua, riwayat-riwayatnya saling bertentangan. Dari satu sisi, riwayat-riwayat itu menunjukkan hukuman rajam khusus bagi pezina tua (*syaiḥ wa syaiḥah*), bukan kepada pezina muḥshan atau ḡhairu muḥshan, sementara dari sisi yang lain, hadis Umar

⁵⁴ *Ibid.*, jilid 9, h. 432

juga memberi faedah bahwa hukuman rajam berlaku umum untuk pezina *muhshan*, hadis-hadis yang banyak itu juga menunjukkan hukuman rajam bagi sebagian pezina *muhshan*, sama sekali tidak mengkhususkan syuyukh. Ketiga, Umar adalah orang yang paling adil serta memiliki pengetahuan yang luas akan tujuan pembukuan al-Qur'an.⁵⁵

7. Menafsirkan al-Qur'an dengan menolak pendekatan tafsir sains

Sebagai contoh, ketika Darwazah menjelaskan kata "*al-banān*" dalam surah al-Qiyāmah ayat 4. Kata "*al-banān*" yang berarti telapak tangan. Menurut Darwazah, terdapat pendapat-pendapat yang mencoba menjelaskan masalah itu dengan menghubungkan dengan disiplin keilmuan modern seperti ilmu sidik jari. Yang dipergunakan untuk membaca karakter seseorang. Upaya itu dilakukan sebagai pembenaran terhadap wahyu al-Qur'an dan bentuk kemukjizatannya. Penafsiran ini sama sekali bukan tujuan al-Qur'an sebagai kitab petunjuk kebahagiaan dan keselamatan manusia. Perihal jari-jemari dan penciptaannya adalah bagian kecil atas kekuasaan Allah. Tidak ada keserupaan sidik jari bukanlah hal yang khusus, tetapi terhadap semua anggota badan dan bentuk fisik semua makhluk ciptaan Allah. Sekali lagi itu bukanlah perkara yang sulit dimengerti oleh masyarakat Arab. Jika kita menganggap bahwa hal itu tidak dimengerti oleh Nabi, maka

⁵⁵ *Ibid.*, jilid 8, h. 357

kita sudah mendakwa bahwa Nabi tidak mengetahui segala hal yang dikandung dalam al-Qur'an.⁵⁶

8. Sangat kritis terhadap pendapat-pendapat *mufassir-mufassir* lain

Sebagian *mufassir* terdapat kelompok yang menghubungkan ayat-ayat sesuai dengan maknanya tanpa argumentasi yang membenarkan. Sebagai contoh, ketika Darwazah menyanggah sebagian *mufassir* yang menganggap kata “*al-sufahā*” dalam surah al-Baqarah ayat 13 ialah perempuan dan anak kecil yang akalnya tidak sempurna. Mereka menghubungkan ayat tersebut dengan riwayat Ibnu Abbas dan Ibnu Mas'ud yang menjelaskan penafsiran surah al-Nisā' ayat 5. Dengan demikian sangat jelas bahwa cara penghubungan kedua ayat tersebut tidak sesuai dengan konteksnya, Meskipun terdapat kesamaan kata “*al-sufahā*’.” Dan apa yang diucapkan oleh Ibnu Abbas dan Ibnu Mas'ud sanadnya tidak terpercaya. Bahkan tidak ada ayat al-Qur'an yang menunjukkan hal tersebut. Dalam banyak tempat al-Qur'an menyebut persamaan laki-laki dan perempuan dalam urusan dunia dan akhirat, seperti dalam surah al-Rum ayat 21. Sekali lagi kata “*al-sufahā*’” dalam ayat tersebut tidaklah tepat jika dinisbatkan kepada perempuan dan anak kecil. Ayat tersebut menjelaskan kebodohan atau ketidaksempurnaan akal orang-orang munafik.⁵⁷

⁵⁶ *Ibid.*, jilid 2, h. 190-191

⁵⁷ *Ibid.*, jilid 6, h. 140-141

9. Melemahkan argumentasi dan penafsiran orientalis yang sengaja merusak ajaran Islam

Darwazah secara terang-terangan mengkritik para orientalis dan pemikir-pemikir lain yang dinilai melenceng dalam memahami al-Qur'an. Sebagai contoh, ketika Darwazah menguraikan surah al-'Ankabūt ayat 48. Beliau menyanggah para orientalis yang menganggap bahwa Nabi Muhammad saw dapat menulis dan membaca. Bagi mereka mustahil Nabi tidak dapat membaca dan menulis serta tidak mempelajari kitab-kitab samawi yang lain. Padahal ayat tersebut sudah sangat jelas (*qat'i*) menunjukkan bahwa Nabi tidak dapat membaca dan menulis. Ayat ini berbeda dengan kata "*ummiyyīn*" (orang-orang yang tidak memiliki kitab suci) pada surah al'Imrān ayat 20, yang sekilas juga ayat itu memberi pengertian bahwa banyak orang-orang Arab yang dapat membaca kitab dan dapat menulis. Tetapi petunjuk ayat ini tidak pasti. Seandainya keadaannya tidak demikian, maka bisa menimbulkan keraguan atas kebenaran wahyu Tuhan. Sudah menjadi keharusan bagi setiap muslim untuk mempercayai tidak adanya perubahan dan pertentangan atas ajaran yang bersifat prinsip dan berita-berita al-Qur'an. Sekali lagi ayat tersebut memberi petunjuknya yang pasti terkait penetapan al-Qur'an sebagai wahyu Tuhan dan menolak tuduhan bahwa al-Qur'an menjiplak kitab-kitab sebelumnya.⁵⁸

Sebagai penutup, Pada dasarnya hasil kerja penafsir-penafsir modern merupakan pengolahan dari hasil kerja para penafsir

⁵⁸ *Ibid.*, jilid 5, h. 488-491

terdahulu, tetapi mereka memiliki titik inovasi lain yang layak untuk dihormati. Begitu pula dengan hasil kerja Darwazah, yang sudah berusaha memilih sebuah pemikiran dari sekian banyak pemikiran yang dihadirkan oleh para pemikir terdahulu, lalu menguatkan pilihan tersebut dengan argumentasi yang jelas, kemudian mengaplikasikan pesan-pesan al-Qur'an sebagai petunjuk hidup manusia.

Dalam menafsirkan al-Qur'an Darwazah cenderung menggunakan bahasa yang relatif mudah dipahami, tidak mengulang-ulang suatu pembahasan dan menguraikan suatu persoalan secara terperinci dan tuntas.

Selain itu, Darwazah adalah salah satu dari *mufassir* modern yang menggunakan pendekatan sosio-historis, yakni sebuah pendekatan yang menekankan pentingnya memahami kondisi-kondisi aktual ketika al-Qur'an diturunkan. Sayangnya, Darwazah hanya berhenti pada konteks dimana al-Qur'an diturunkan saja. Tidak dalam rangka menafsirkan pernyataan legal dan sosial-ekonomisnya. Dengan kata lain, hanya memahami al-Qur'an dalam konteks kesejarahan dan harfiahnya saja, tidak berusaha memproyeksikannya kepada situasi masa kini. Berbeda halnya dengan para cendekiawan muslim kontemporer yang mengaplikasikan pendekatan kesejarahan untuk menekankan pentingnya perbedaan antara tujuan atau "idea moral" al-Qur'an dengan ketentuan legal spesifiknya. Yang mana ideal moral yang dituju al-Qur'an tersebut lebih pantas diterapkan ketimbang legal

spesifiknya.⁵⁹ Sebagai contoh, penafsiran Darwazah yang berkaitan dengan sanksi (*'uqubah*) seorang pencuri misalnya, akan tidak berbeda jauh dengan produk-produk penafsiran klasik yang menghendaki terlaksananya hukuman potong tangan bagi seorang pencuri dalam surah al-Mā'idah ayat 38.⁶⁰

Sementara sisi kelemahan penafsiran Darwazah yang lain ialah tidak menguraikan gramatikal bahasa Arab dan rahasia pemilihan kata dalam al-Qur'an, serta cenderung mengesampingkan keterkaitan antara ayat dengan ayat yang lain dalam kesatuan surah.

⁵⁹ M. Al-Fatih Suryadilaga, dkk, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: penerbit Teras, 2005, h. 142

⁶⁰ M. Izzat Darwazah, *Tafsir al-Ḥadīṣ Tartīb Ṣuwar Ḥasaba al-Nuzūl*, jilid 9, *op. cit.*, h. 116

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan seluruh uraian tersebut, penulis dapat mengambil kesimpulan-kesimpulan sebagai berikut:

1. Dari sisi penulisan kitab, Darwazah menggunakan bentuk atau model penulisan *tartīb nuzūli*, sebuah bentuk penulisan yang mencoba menafsirkan al-Qur'an berdasarkan kronologis turunya surah, bukan berdasarkan *tartīb mushaf*. Sementara metode untuk menafsirkan ayat-ayat al-Quran, secara keseluruhan Darwazah menggunakan metode analitis (*tahlili*). Hal itu terlihat dari kecenderungan untuk menafsirkan al-Qur'an pertama-tama dengan menjelaskan *mufradat-mufradat* tertentu dari sebuah ayat, menguraikan seputar peristiwa penurunan ayat dan *asbab al-nuzulnya*, menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an, menafsirkan al-Qur'an dengan hadis, menafsirkan al-Qur'an dengan pendapat mufasir lain dan terakhir menafsirkan al-Qur'an dengan rasionalitasnya sendiri, serta menggunakan rasionalitasnya sebagai pisau analisis dalam semua penafsirannya. Letak perbedaan metode analitis Darwazah dengan para mufasir lain terletak dalam caranya menyajikan sebuah kitab tafsir yang berdasarkan kronologis turunya surah. Sebagaimana yang kita ketahui, pada umumnya praktik para mufasir yang menggunakan metode analitis ini menyajikan sebuah kitab tafsir berdasarkan *tartīb mushaf*. Selain itu, letak perbedaan yang lain ialah terletak pada cara Darwazah yang tidak menafsirkan secara keseluruhan

(satu persatu) ayat-ayat dalam surah. Melainkan dengan cara menafsirkan al-Qur'an berdasarkan tema-tema penting atau persoalan-persoalan yang sering dihadapi umat Islam dalam setiap surah. Sedangkan para mufasir lain menafsirkan keseluruhan ayat dalam setiap surah al-Qur'an. Sedangkan corak tafsir yang paling menonjol atau mendominasi dalam kitab *tafsir al-hadīs* karya Darwazah ialah corak "sosial-kemasyarakatan". Hal itu terlihat dari setiap uraian Darwazah dalam mengungkapkan makna dan pesan-pesan ayat al-Qur'an yang selalu diorientasikan pada petunjuk al-Qur'an bagi kehidupan manusia.

2. Terdapat sembilan karakteristik penafsiran Darwazah dalam kitab "*Tafsir al-Hadīs*". *Pertama*, sikap Darwazah terhadap riwayat-riwayat *asbāb al-nuzūl* dan cerita *israiliyat* begitu sangat kritis. Dia akan *mentarjih* suatu riwayat dengan pendapatnya sendiri atau menggunakan pendapat mufasir lain yang kompeten di bidangnya. *Kedua*, meskipun Darwazah meyakini keterkaitan kesejarahan Nabi dengan al-Qur'an, tidak lantas menjadikan pesan-pesan al-Qur'an terbatas oleh waktu. Dia tetap memegang prinsip al-Qur'an *ṣālih li kulli zaman wa makān*. *Ketiga*, Dalam banyak tempat, Darwazah selalu menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan tema-tema tertentu secara terperinci dan tuntas. *Keempat*, Darwazah mengkritik penafsiran-penafsiran para *mufassir-mufassir* lain yang dia anggap menyimpang. *Kelima*, Dalam masalah-masalah yang menyangkut persoalan hukum dan teologi penafsiran Darwazah tidak memihak ke salah satu madzhab tertentu. *Keenam*, Darwazah adalah salah satu dari *mufassir* yang

tidak menyetujui adanya konsep penghapusan status hukum atau tulisan (*nasikh wa mansyukh*). *Ketujuh*, Darwazah menolak pendekatan sains (keilmuan modern) untuk menafsirkan al-Qur'an. *Kedelapan*, Darwazah tidak menggunakan rasionalitasnya secara bebas dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. *Kesembilan*, Darwazah adalah satu dari sekian banyak *mufasssir* modern yang mengkritik pemikiran dan penafsiran para orientalis.

B. Saran-Saran

1. Dalam sebuah masyarakat Islam memiliki pengetahuan yang cukup akan kitab sucinya yang berupa al-Qur'an dari pelbagai aspeknya adalah suatu keharusan yang tidak bisa ditawar lagi. Oleh sebab itu pengetahuan yang memadai terkait dengan kesejarahan Al-Qur'an, tafsirnya dan pelbagai metode juga corak penafsiran menjadi sangat penting.
2. Penelitian ini hanyalah bagian kecil dari kerja akademis terkait dengan studi metodologi al-Qur'an, khususnya terkait dengan studi metode-corak kitab tafsir al-ḥadīṣ karya M. Izzat Darwazah. Sehingga masih sangat dimungkinkan untuk dilakukan penelitian-penelitian selanjutnya, misalnya terkait dengan penafsiran atau pemikiran Darwazah dalam kitab tafsirnya tersebut dan lain sebagainya.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Salam, Abdul Majid, *Ittijāhāh al-tafsīr fī al-‘Aṣri al-Ḥadīṣ*, Kairo: Dār al-Fikr, tt.
- Abu Zayd, Nashr Hamid, Amin al-Khuli, *Metode tafsir sastra*, terj. Khoiron najib, Yogyakarta: Adab Press , 2004
- Aḍawi, Ali, Disertasi *aṣaru Tartīb Nuzul al-Qur’an fī al-Bināi al-Aqā’idi wa al-Sulūki Al-Ḥaḍari li al-Ummat al-Islamiyyah*, Fakultas Humaniora dan Sosial, Universitas Abu Bakr Belqaid, 2013.
- Adnan, Taufik, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur’an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Al-‘Ani, Ma’ruf ‘Aqil, Disertasi *Tafsir Muqārān: Dirāsah Ta’ṣiliyyah Taṭbiqiyyah*, konsentrasi Uṣūl al-Dīn, Kulliyah al-‘Ulūm al-Islamiyyah, Jāmi’ah Baghdad, 2013.
- Al-Asfahani, al-Raghib, *Mufradāt al-Alfāz al-Qur’an*, Damaskus: Dār al-Qalam, 2009.
- Al-Bukhari, Abu Abdullah Muhammad Ismail , *Matan al-Bukhāri bi Ḥasyiyah al-Sindi*, jilid 1, Indonesia: Dār al-Ihya’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, tt.
- Al-Dzahabi, Husein, *al-Tafsir wa al-Mufasssirōn*, Juz 2, Kairo: Maktabah Wahbah, tt.
- Al-Hakim, Sayyid Riyadh, *‘Ulūm al-Qur’an: Dirāsah al-Manhajiyah*, Qum: Dār al-Hilal, 2014.
- Al-Iṣfahāni, Muhammad Ali Riḍāi, *Durūs fī al-Manāḥij wa al-Ittijāhah al-Tafsiriyyah*, Iran: Markaz al-‘Alami li al-Dirāsah al-Islamiyyah, 1383.

- Al-Jabiri, Abid, *Fahm al-Quran al-Hakīm: al-Tafsīr al-Waḍiḥ Ḥasba Tartīb al-Nuzūl*, Beirut: Markaz Dirāsah al-Waḥdah al-‘Arabiyah, 2008.
- Al-Kumi, Ahmad, M. Ahmad al-Qasim, *al-Tafsir al-Mauḍu’i li al-Qur’an al-Karim*, tp, tt.
- Al-Musyni, Mushtafa Ibrahim, *al-Tafsir al-Muqārin Dirāsah Ta’šiliyyah*, jurnal al-Syari’ah wa al-Qānūn, no. 26, 2006.
- Al-Rumi, Fahd Abdur Rahman Sulaiman, *Buhūs fi Uṣul al-Tafsir wa Manāhijuhu*, Riyād: Maktabah Šaubah, 1419 H.
- Al-Satar, Abdul, *al-Madkhal ila al-Tafsir al-Mauḍu’i*, Kairo: Dār al-Tauzi’ wa al-Nasyr al-Islamiyyah, 1991.
- Al-Shafar, Salim, *Naqd Manhaj Tafsir wa al-Mufassirin al-Muqāran*, Lebanon: Dār al-Hādi, tt.
- Al-Shagir, Muhammad Husein Ali, *al-Mabōdi al-‘Ammah li Tafsir al-Qur’an Baina Naẓariya wa al-Taṭbiq*, Beirut: Dār al-Muarrikh al-‘Arabi, 2000.
- Al-Syatibī, *al-Muwāfaqat*, juz 4, Kerajaan Arab Saudi: Dār Ibnu ‘Affan, tt.
- Al-Suyūti, Jalaluddin, *Tanāsuq al-Durār fi Tanāsub al-Suwar*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, tt.
- , *al-Itqān fi al-‘Ulūm al-Qur’an*, juz 6, Riyād: Mamlakah al-‘Arabiyah al-Su’udiyah, tt.
- Al-Thayyar, Musa’id bin Sulaiman, *Fuṣul fi Uṣul al-Tafsir*, Riyād: Dār al-Nasyr al-Nadauli, 1661.
- Al-Tustari, Sahal, *Tafsīr al-Qur’an al-‘Aḍīm*, Kairo: Dār al-Ḥaram li al-Turāš, 2004.

al-Wāhidī, Imām abi al-Hasan ‘Alī bin Ahmad, *Asbāb al-Nuzūl*,
Kairo: Dār al-Hadiš, tt.

Al-Zarkasy, al-*Burhan fi ‘Ulūm al-Qur’an*, Kairo: Dār al-Turās, 1984.

Anwar, Rosihon, *Ulūm al-Qur’an*, Bandung: CV. Pustaka Setia, Cet.
ke-2, 2010.

Ash Shidieqy, Teungku Muhammad Hasbi, *Sejarah dan Pengantar
Ilmu al-Qur’an dan Tafsir*, Semarang: PT. Pustaka Rizki
Putra, 2000.

Bell, Ricard, *Pengantar Studi al-Quran*, Cet ke-1, Jakarta:Rajawali
Press, 1991.

Darwazah, M. Izzat, *al-Tafsīr al-Ḥadīš Tartīb Ṣuwar Ḥasaba al-
Nuzūl*, Cet. Ke-2, Beirut: Dār al-Garb al-Islami, 2000.

-----, *al-Qur’an wa al-Mulhidūn*, Damaskus: al-Maktab
al-Islāmi, 1973.

-----, *Sīrah Rasul, Ṣuwar Muqtabasah min al-Qur’an
al-Karim*, jilid 1, Beirut: Mansyurah al-Maktabah al-
‘Ašriyyah, tt.

-----, *Mużakkarāt Darwazah*, jilid 1, Beirut: Dār al-
Garb al-Islāmi, 1993.

Esack, Farid, *Membebaskan Yang Tertindas: al-Quran, Liberalisme,
Pluralisme*, Bandung: Penerbit Mizan, 2000.

Faiz, Fahrudin, *Hermeneutika al-Qur’an*, Yogyakarta: elSAQ Press,
2005.

Faris, Ahmad Ibnu, *Mu’jam Maqāyis al-Lughah*, juz 5, tt.

Fathur Rahman Dardadi, Ahmadi, *Pemikiran Tafsir Abid al-Jabiri
Dalam Fahm al-Qur’an al-Hakīm*, karya paper pada program

studi agama dan filsafat UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta,
konsentrasi ilmu al-Qur'an dan Ḥadīṣ.

Hadi, Sutrisno, *Metodologi Research*, Jilid I, Yogyakarta: Andi Offset, 1995.

Haitami, Munzir, *Pengantar Studi al-Qur'an: Teori dan Pendekatan*, Yogyakarta: PT. Lkis Printing Cemerlang, 2002.

Halim Mahmud, Abdul, *al-Qur'an fī al-Syahr al-Ramaḍān*, Kairo: Dār al-Ma'ūrif, tt.

Hamdani, *Pengantar Studi al-Qur'an*, Semarang: CV. Karya Abadi Jaya, 2015.

Hanafi, Muchlis, *Moderasi Islam: Menangkal Radikalisme Berbasis Agama*, Jakarta: Ikatan Alumni al-Azhar dan PSQ, 2013.

Hanafi, Hasan, *Muqaddimah fī al-'Ilmi al-Isytigrah*, Kairo: Dār al-Fanniyah, 1991.

Hayy al-Farmawi, Abdul, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al Maudū'i: Dirāsah Manhajiyah Ma'udū'iyyah*, Mesir: Maṭba'ah al-ḥaḍārah al-'Arabiyyah, 1997.

H. Walizer, Michael, *Metode Analisis Penelitian*, Jilid II, terj. Arief Sadiman, Jakarta: Erlangga, 1991.

Imroni, Mohammad Arja, *Konstruksi Metodologi al-Qurtubi*, Semarang: Walisongo Press, 2010.

Iyazi, Muhammad 'Ali, *al-Mufassirūn, Hayātuhum wa Manhajuhum*, tp, tt.

Kurdi, dkk, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*, Yogyakarta: eISAQ Press, 2010.

Mardini, Fatimah, *al-Tafsīr wal al-Mufassirūn*, Damaskus: Bait al-Ḥikmah, 2009.

- Meuleman, Johan, dkk, *Membaca al-Quran bersama Mohammed Arkoun*, Yogyakarta: Ikis Yogyakarta, 2012.
- Muslim, Mushtafa, *Mabāhiṣ fi al-Tafsir al-Mawḍu'i*, Damaskus: Dār al-Qalam, 2006.
- Muslim, Musa'id, *Manāhij al-Mufasssirīn*, Kairo: Dār al-Ma'rifah, 1980.
- Mustaqim, Abdul, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Pari, Faris, dkk, *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam kajian Qur'an dan Hadis (teori dan aplikasi)*, Yogyakarta: lembaga penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2012.
- Poonawala, Ismail k., *Hermeneutika al-Qur'an: Mengenal Kitab Tafsīr al-Ḥadīṣ Karya Izzat Darwazah*, Jurnal Studi al-Qur'an, vol. 1, no. 1, Januari 2016.
- Qutub, Sayyid, *fi Zīlal al-Qur'an*, juz 3, Kairo: Dār al-Syuruq, 1972.
- Saeed, Abdullah, *Interpreting the Quran*, New York: Routledge, 2006.
- Salim, Fahmi, *Kritik Terhadap Studi al-Quran Kaum Liberal*, Jakarta: Perspektif Kelompok Gema Insani, 2010.
- Saleh, Ahmad Syukri, *Metodologi Tafsir Kontemporer Dalam Pandangan Fazur Rahman*, Jakarta: Sulthan Taha Press, 2007.
- Setiawan, M. Nur Kholis, *al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, Yogyakarta: elSAQ Press, 2005.
- Shabuni, Muhammad Ali, *al-Tibyān fi 'Ulum al-Qur'an*, Indonesia: Dār al-Kutub al-'Arabiyyah, tt.

- Shadr, Muhammad Baqir, *Paradigma dan Kecenderungan Sejarah Dalam al-Qur'an*, terj. M.s. Nasrullah, Jakarta: Shadra Press, 2010.
- Shihab, M. Quraish, *Wawasan al-Quran, Tafsir Tematik Atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2013.
- , *Tafsir al-Quran Karim: Tafsir Atas Surat-Surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu*, Bandung: Pustaka Hidayah, Cet ke-1, 1997.
- , *Tafsir al-Mishbah*, jilid 15, Jakarta: Penerbit Lentera Hati, 2002.
- , *Kaedah Tafsir*, Tangerang: Lentera Hati, 2013.
- , *Rasionalitas al-Qur'an, Studi Kritis atas Tafsir al-Manar*, Jakarta: Penerbit Lentera Hati, 2006.
- Sudarto, *Metode Penelitian*, Jakarta: Rajawali, 1996.
- Suryadilaga, M. Al-Fatih, dkk, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: penerbit TERAS, 2005.
- Umar, Nasaruddin, *Deradikalisasi Pemahaman al-Qur'an dan Hadis*, Jakarta:PT. Elex Media komputindo, 2014.
- Utsaimin, Muhammad Shalih, *Syarah fi al-Tafsir*, Riyāḍ: Mamlakah al-‘Arabiyyah, 1434.
- Von Denfeer, Ahmad, *Ulūm al-Quran: An Introduction To The Sciences of the Quran*, , Kuala lumpur: The Islamic Foundation, tt.
- Wijaya, Aksin, *Sejarah Kenabian Dalam Perspektif Tafsir Nuzuli M. Izzat Darwazah*, Bandung: Penerbit Mizan, 2016.