

**TIPOLOGI TAFSIR NUZULI
(Kajian Metodologi Penafsiran atas Kitab-
Kitab Tafsir Tartib Nuzul)**

TESIS

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat guna
Memperoleh Gelar Magister dalam Ilmu Al-
Qur'an dan Tafsir



Oleh:

MUHAMMAD IMADUDDIN HIDAYAT

NIM: 2204028011

PROGRAM MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR

FAKULTAS USHULUDDIN DAN HUMANIORA

PASCASARJANA UIN WALISONGO SEMARANG

2024

PENGESAHAN



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO SEMARANG
FAKULTAS USHULUDDIN DAN HUMANIORA
Kampus II Jl. Prof Hamka Km. 1, Ngaliyan-Semarang Telp. (024) 7601294
Website: www.fuhum.walisongo.ac.id; e-mail: fuhum@walisongo.ac.id

PENGESAHAN TESIS

Tesis yang ditulis oleh:

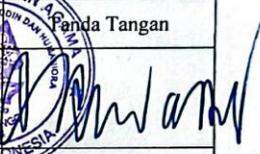
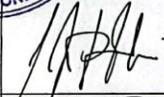
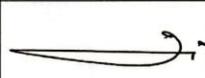
Nama lengkap : Muhammad Imaduddin Hidayat

NIM : 2204028011

Judul Penelitian : Tipologi Tafsir Nuzuli (Kajian Metodologi Penafsiran atas Kitab-Kitab Tafsir Tartib Nuzul)

telah dilakukan revisi sesuai saran dalam Sidang Ujian Tesis pada tanggal 20 Juni 2024 dan layak dijadikan syarat memperoleh Gelar Magister dalam bidang Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir.

Disahkan oleh:

No	Nama Lengkap dan Jabatan	Tanggal	Tanda Tangan
1	Dr. Moh. Nor Ichwan, M.Ag.	1-7-24	
	Ketua Sidang/Pembimbing		
2	Dr. Muhammad Kudhori, M.Th.I.	1-7-24	
	Sekretaris Sidang/Pembimbing		
3	Sukendar, MA., Ph.D.	1-7-24	
	Penguji		
4	Dr. Sulaiman, M.Ag.	27-6-24	
	Penguji		
5	Dr. Sri Purwaningsih, M.Ag.	28-6-2024	
	Penguji		

NOTA PEMBIMBING

NOTA DINAS

Semarang, 11 Juni 2024

Kepada
Yth. Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora
UIN Walisongo
Di Semarang

Assalamu 'alaikum wr. wb.

Dengan ini diberitahukan bahwa saya telah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap tesis yang ditulis oleh:

Nama lengkap : **Muhammad Imaduddin Hidayat**

NIM : 2204028011

Program Studi : Pascasarjana Ilmu al-Qur'an dan Tafsir

Judul Penelitian : **TIPOLOGI TAFSIR NUZULI (Kajian Metodologi Penafsiran atas Kitab-Kitab Tafsir Tartib Nuzul)**

Kami memandang bahwa tesis tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang untuk diujikan dalam Sidang Ujian Tesis.

Wassalamu 'alaikum wr. wb.

Pembimbing I,



Dr. Moh. Nor Ichwan M.Ag.

NIP: 197001211997031002

NOTA DINAS

Semarang, 14 Juni 2024

Kepada
Yth. Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora
UIN Walisongo
Di Semarang

Assalamu 'alaikum wr. wb.

Dengan ini diberitahukan bahwa saya telah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap tesis yang ditulis oleh:

Nama lengkap : **Muhammad Imaduddin Hidayat**

NIM : 2204028011

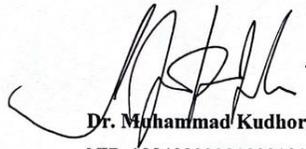
Program Studi : Pascasarjana Ilmu al-Qur'an dan Tafsir

Judul Penelitian : **TIPOLOGI TAFSIR NUZULI (Kajian Metodologi Penafsiran atas Kitab-Kitab Tafsir Tartib Nuzul)**

Kami memandang bahwa tesis tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang untuk diujikan dalam Sidang Ujian Tesis.

Wassalamu 'alaikum wr. wb.

Pembimbing II,



Dr. Muhammad Kudhori M.Th.I.

NIP: 198409232019031010

PERNYATAAN KEASLIAN NASKAH

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama lengkap : **Muhammad Imaduddin Hidayat**
NIM : 2204028011
Judul Penelitian : **TIPOLOGI TAFSIR NUZULI (Kajian Metodologi Penafsiran atas Kitab-Kitab Tafsir Tartib Nuzul)**
Program Studi : Ilmu Al-Quran dan Tafsir

menyatakan bahwa tesis yang berjudul:

TIPOLOGI TAFSIR NUZULI

(Kajian Metodologi Penafsiran atas Kitab-Kitab Tafsir Tartib Nuzul)

secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali bagian tertentu yang dirujuk sumbernya.

Semarang, 14 Juni 2024

Pembuat Pernyataan,



Muhammad Imaduddin Hidayat

NIM: 2204028011

ABSTRAK

Judul : Tipologi Tafsir Nuzuli (Kajian Metodologi Penafsiran atas Kitab-Kitab Tafsir Tartib Nuzul)

Penulis : Muhammad Imaduddin Hidayat

NIM : 2204028011

Sebagai sebuah kitab tafsir, penafsiran berdasar susunan nuzul atau diistilahkan dengan “tafsir nuzuli” memiliki karakteristiknya sendiri. Sebab, ragam metodologi, pijakan tartib nuzul hingga bersinggungan dengan konsepsi *Makkiyah Madaniyah* serta kajian *Tārīkh al-Qur’ān* di dalamnya tampak berbeda dengan sejumlah kitab tafsir konvensional pada umumnya. Studi ini dimaksudkan untuk menjawab pertanyaan: (1) Bagaimanakah kitab-kitab tafsir nuzuli dalam tinjauan ragam metodologi tafsir?. (2) Bagaimana dan apa saja tipologi yang ditemukan di dalam kitab-kitab tafsir nuzuli?. Persoalan ini dikaji melalui studi kepustakaan dengan menjadikan kitab-kitab tafsir nuzuli sebagai sumber data utama kajian. Semua data dianalisis melalui metode dokumentasi serta pendekatan filosofis, interdisipliner dan multidisipliner.

Penelitian ini menunjukkan bahwa: (1) Peninjauan metodologi tafsir terhadap kitab-kitab tafsir nuzuli dapat dilakukan sebagaimana peninjauan terhadap kitab-kitab tafsir lainnya. (2) Tipologi yang dihasilkan dari kitab-kitab tafsir nuzuli berangkat dari peninjauan beberapa metodologi tafsir yang dirasa kurang cukup untuk melihat tafsir berdasar susunan nuzul wahyu ini. Karenanya, diperlukan dua aspek utama yang dapat dipertimbangkan. *Pertama*, tipologi tafsir nuzuli berdasar aspek internal tartib nuzul yang melahirkan dua jenis: a). Tafsir nuzuli berdasar ukuran pijakan tartib nuzul dan independensi mufasir; b). Tafsir nuzuli berdasar klasifikasi tartib nuzul. *Kedua*, tipologi tafsir nuzuli berdasar aspek eksternal tartib nuzul yang melahirkan dua jenis juga: a). Tafsir nuzuli berdasar kedudukan tartib nuzul; b). Tafsir nuzuli berdasar tujuan penggunaan tartib nuzul.

Kata Kunci: Tipologi, Metodologi Tafsir, Tafsir Nuzuli, Tartib Nuzul.

ABSTRACT

Title : **Typology of Tafsir Nuzuli (Study of the Interpretation Methodology of the Tafsir Tartib Nuzul Books)**

Author : Muhammad Imaduddin Hidayat

ID : 2204028011

As a book of tafsir, tafsir based on the nuzul structure or what is known as “Tafsir Nuzuli” has its own characteristics. This is because the variety of methodologies, the basis of the *Tarib Nuzul* and its contact with the *Makkiyah Madaniyah* conception and the study of the *Tārīkh al-Qur’ān* in it appear different from a number of conventional tafsir books in general. This study is intended to answer the questions: (1) How do the *Tafsir Nuzuli* books look like in a review of various tafsir methodologies?. (2) How and what typologies are found in the *Tafsir Nuzuli* books?. This issue is studied through literature study by using *Tafsir Nuzuli* books as the main data source for the study. All data is analyzed through documentation methods and philosophical, interdisciplinary and multidisciplinary approaches.

This research shows that: (1) A review of the tafsir methodology for *Tafsir Nuzuli* books can be carried out like a review of other tafsir books. (2) The typology produced from *Tafsir Nuzuli* books departs from a review of tafsir methodology which is deemed insufficient to see interpretations based on the structure of the nuzul revelation. Therefore, two main aspects need to be considered. First, the typology of *Tafsir Nuzuli* is based on the internal aspect of tartib nuzul which gives rise to two types: a). The *Tafsir Nuzuli* is based on the size of the tartib nuzul and the independence of the interpreter; b). The *Tafsir Nuzuli* is based on the classification of tartib nuzul. Second, the typology of *Tafsir Nuzuli* is based on the external aspect of tartib nuzul which also gives rise to two types: a). The *Tafsir Nuzuli* is based on the position of tartib nuzul; b). The *Tafsir Nuzuli* is based on the purpose of using tartib nuzul.

Keywords: Typology, Interpretation Methodology, *Tafsir Nuzuli*, Tartib Nuzul.

الملخص

العنوان : تصنيف التفسير النزولي (دراسة منهجية على كتب التفسير حسب الترتيب النزول)

الباحث : محمد عماد الدين هداية

الرقم الجامعي : ٢٢.٤.٢٨.١١

باعتبار كتاب التفسير، إن التفسير المبني على تركيب النزول أو ما يسمى بالتفسير النزولي له الخصائص خاصة. وذلك، لأن فيه تنوعات تختلف عن عموم كتب التفسير، من المناهج والأساس في ترتيب النزول حتى ارتباطه بالمتكّي والمدني وبدراسة تاريخ القرآن. يهدف هذا البحث إلى الاجابة عن مشكلات التالية: (١). كيف مراجعة كتب التفسير النزولي في مناهج التفسير؟ (٢). كيف وأما التصنيف المحصول في كتب التفسير النزولي؟. تستخدم مسائل هذا البحث من خلال دراسة أدبية التي جعلت التفسير النزولي مصدرًا رئيسًا. تحليل كل البيانات من خلال طريق التوثيق ومنهج الفلسفي، (interdisipliner) و (multidisipliner).

وأظهرت نتائج البحث: (١). مراجعة منهجية التفسير لكتب التفسير النزولي قد تجري مثل مراجعة كتب التفسير عموماً. (٢). التصنيف الناتج من كتب التفسير النزولي ينطلق من نقص مراجعة مناهج التفسير لنظر التفاسير القائمة على تركيب الوحي النزولي حتى لا بد من نظرين رئيسيين. أولاً، تصنيف التفسير النزولي بناء على الجوانب الداخلية لترتيب النزول و ينتج إلى نوعين: أ). التفسير النزولي باعتماد أساس الترتيب النزول واستقلال المفسر فيه، ب). التفسير النزولي باعتماد تقسيم الترتيب النزول نفسه. ثانياً، تصنيف التفسير النزولي بناء على الجوانب الخارجية لترتيب النزول و ينتج إلى نوعين: أ). التفسير النزولي باعتماد مركز الترتيب النزول، ب). التفسير النزولي باعتماد هدف استخدام الترتيب النزول.

الكلمات المفتاحية: التصنيف، منهج التفسير، التفاسير النزولي، الترتيب النزول

TRANSLITERASI

Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri P dan K
Nomor: 158/1987 an Nomor: 0543b/U/1987

1. Konsonan

NO	Arab	Latin
1	ا	tidak dilambangkan
2	ب	b
3	ت	t
4	ث	ṡ
5	ج	j
6	ح	ḥ
7	خ	kh
8	د	d
9	ذ	ẓ
10	ر	r
11	ز	z
12	س	s
13	ش	sy
14	ص	ṣ
15	ض	ḍ

NO	Arab	Latin
16	ط	ṭ
17	ظ	ẓ
18	ع	‘
19	غ	G
20	ف	F
21	ق	Q
22	ك	K
23	ل	L
24	م	M
25	ن	N
26	و	W
27	هـ	H
28	ء	’
29	ي	Y

2. Vokal Pendek

اُ = a	كَتَبَ	kataba
ـِ = i	سُئِلَ	su’ila
ـُ = u	يَذْهَبُ	yaẓhabu

3. Vokal Panjang

ā	قَالَ	Qāla
ī	قِيلَ	Qīla
ū	يَقُولُ	Yaqūlu

4. Diftong		
ai	كَيْفَ	kaifa

Catatan:
Kata sandang [al-] pada bacaan syamsiyyah atau qamariyyah ditulis [al-] secara konsisten supaya selaras dengan teks Arabnya.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji hanya bagi Allah, Tuhan semesta alam yang atas segala limpahan rahmat, taufik, hidayah serta inayah-Nya, penulis dapat menyelesaikan tesis ini. Shalawat dan salam senantiasa tercurah limpahkan atas Nabi Muhammad *Ṣallallāhu ‘alaihi wa Sallam* beserta keluarga, sahabat, serta seluruh umatnya. Semoga kelak, kita mendapatkan pertolongannya, *Āmīn Yā Rabbal ‘Ālamīn*.

Selesainya tesis ini tentu tidak lepas dari pihak-pihak yang secara langsung ataupun tidak, telah membantu proses penulisannya. Oleh karena itu, dalam kesempatan ini, penulis menghaturkan penghargaan dan rasa terima kasih kepada:

1. Rektor Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang, Prof. Dr. H. Nizar, M.Ag yang telah membantu secara tidak langsung melalui kebijakan-kebijakannya terhadap kampus secara umum.
2. Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang, Dr. H. Mokh. Sya'roni, M.Ag yang telah membantu secara tidak langsung melalui kebijakan-kebijakannya terhadap fakultas secara khusus.
3. Dosen pembimbing, Dr. H. Moh. Nor Ichwan, M.Ag. dan Dr. Muhammad Kudhori, M.Th.I. yang telah berkenan meluangkan waktunya untuk membimbing penulis dan senantiasa memberikan masukan serta arahan selama proses penulisan tesis ini.
4. Ketua dan Sekretaris program studi magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Humaniora, Dr. H. Nor. Ichwan, M.Ag dan Dr. Muhammad Kudhori, M.Th.I. yang telah memudahkan rangkaian prosedur tugas akhir berupa tesis ini.
5. Seluruh Dosen dan Staff Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang, secara khusus dosen program studi magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir yang secara tidak langsung berperan penting dalam proses pengajaran dan pembelajaran.
6. Guru-guru penulis sekaligus selaku dewan pengasuh Pondok Pesantren Raudlotut Thalibin, Tugurejo, Tugu, Kota Semarang, yakni Ibu Nyai Hj, Muthohhiroh, K.H. Mustaghfirin, K.H. Abdul Kholiq, Lc, K.H.

Muhammad Qolyubi, S.Ag dan Ust. Rohani, M.Pd.I, yang senantiasa memberikan do'a-do'a terbaik untuk para santrinya.

7. Ayahanda, Dr. H. Taqiyuddin, M.Pd dan Ibu Hj. Ratnengsih yang senantiasa mendukung, meyakinkan dan memberikan do'a-do'a terbaiknya.
8. *Makhtūbatīy*, Evan Putri Wardiani yang senantiasa mensupport dan menemani proses penulisan tesis ini dari awal hingga akhir.
9. Teman-teman Pascasarjana IAT 2022 semester genap yang telah menemani penulis dalam proses pembelajaran pada program studi magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir ini.
10. Seluruh pihak yang tidak dapat penulis sebutkan satu per satu tanpa mengurangi rasa hormat sedikit pun.

Semarang, 14 Juni 2024



Muhammad Imaduddin Hidayat
NIM: 2204028011

MOTO

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ

Artinya: “Orang-orang yang berusaha dengan sungguh-sungguh untuk (mencari keridaan) Kami benar-benar akan Kami tunjukkan kepada mereka jalan-jalan Kami. Sesungguhnya Allah benar-benar bersama orang-orang yang berbuat kebaikan”.

(Q.S. Al-‘Ankabut/ 29: 69)

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
PENGESAHAN.....	ii
NOTA PEMBIMBING	iii
PERNYATAAN KEASLIAN NASKAH.....	v
ABSTRAK	vi
TRANSLITERASI.....	ix
KATA PENGANTAR.....	xi
MOTO.....	xiii
DAFTAR ISI.....	xiv
DAFTAR TABEL	xvii
DAFTAR GAMBAR.....	xix
BAB I : PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	9
C. Tujuan Penelitian.....	9
D. Manfaat Penelitian.....	9
E. Penelitian Terdahulu yang Relevan.....	10
F. Metode Penelitian	15
1. Jenis dan Pendekatan Penelitian	15
2. Sumber Data	16
3. Fokus Penelitian.....	17
4. Pengumpulan Data.....	18
5. Teknik Analisis Data.....	18
G. Sistematika Pembahasan.....	19
BAB II : METODOLOGI TAFSIR DAN SEKUENSI KRONOLOGI PEWAHYUAN	22
A. Metodologi Tafsir: Konsep dan Sejarah Perkembangannya	22
1. Pengertian Metodologi Tafsir.....	22
2. Sejarah Perkembangan Metode Tafsir	23
3. Ragam Tipologi Metode Tafsir	25
a. Tipologi Metode Tafsir Konvensional	25
b. Tipologi Metode Tafsir Al-Farmawi dan Baqir al-Shadr beserta Pengaruhnya.....	26
c. Tipologi Metode dan Pemikiran Tafsir Modern.....	31
d. Ragam Tipologi Kajian Tafsir Lainnya.....	37

4. Spesifikasi Istilah <i>Ittijah, Manhaj, Tarīqah, dan Laun</i>	38
B. Sekuensi Kronologi Pewahyuan dan Ragam Riwayatnya	43
1. Kronologi Pewahyuan Al-Qur'an	43
2. Tartib Nuzul di dalam Kesarjanaan Islam	46
a. Riwayat Ikrimah dan Hasan bin Abil Hasan	47
b. Riwayat Ibnu Abbas Jalur 'Atha Al-Khurasani	49
c. Riwayat Ibnu Abbas Versi Kitab <i>Tārīkh Al-Qur'ān</i> Salim Muhaisin	51
d. Riwayat Ibnu Abbas Jalur Abu Shalih	53
e. Riwayat Jabir Bin Zaid Versi Kitab <i>Al-Itqān</i>	55
f. Riwayat Jabir Bin Zaid Versi Kitab <i>Taqrīb al-Ma'mūl</i>	57
g. Riwayat Muhammad Muslim Al-Zuhri	59
h. Riwayat Muhammad bin Nu'man bin Basyir dan Mujahid	61
3. Tartib Nuzul di dalam Kesarjanaan Barat	65
a. Gustav Weil	65
b. Theodor Nöldeke dan Schwally	67
c. Régis Blachère	68
d. Sir William Muir	69
BAB III : KITAB-KITAB TAFSIR NUZULI	72
A. Kitab Tafsir Nuzuli Tajzī'i	72
1. <i>Bayān al-Ma'ānī</i> Karya Abdul Qadir Mulla Huwaisy	72
2. <i>Al-Tafsīr al-Hadīṣ</i> Karya Izzat Darwazah	78
3. <i>Ma'ārij al-Tafakkur</i> Karya Abdurrahman Habannakah Al-Midani	87
4. <i>Tafsīr Sinar</i> Karya Abdul Malik Ahmad	94
5. <i>Tafsīr al-Qur'an al-Karīm</i> Karya Quraish Shihab	102
6. <i>Fahm al-Qur'ān</i> Karya Muhammad Abid Al-Jabiri	107
7. <i>Al-Tafsīr al-Bayānī</i> Karya Aisyah Abdurrahman	114
B. Kitab Tafsir Nuzuli Mauḍū'i	120
1. <i>Tafsīr al-Qur'ān al-Murattab</i> Karya As'ad 'Ali	121
2. <i>Masyāhid al-Qiyāmah</i> Karya Sayyid Qutb	127
BAB IV : PENINJAUAN RAGAM METODOLOGI TAFSIR DAN VALIDITAS PERIWAYATAN TARTIB NUZUL	136
A. Kitab-kitab Tafsir Nuzuli dalam Ragam Metodologi Tafsir	136
1. Kitab Tafsir Nuzuli dalam Metodologi Tafsir Konvensional	136
a. Kategori <i>bi al-Ma'sūr</i> dan <i>bi al-Ra'yi</i>	136
b. Kategori <i>bi al-Ra'yi</i>	143
2. Kitab Tafsir Nuzuli dalam Metodologi Al-Farmawi	145
a. Kategori <i>Tahlīlī</i>	145
b. Kategori <i>Tahlīli-Muqāran</i>	147
c. Kategori <i>Ijmālī</i>	148
d. Kategori <i>Mauḍū'ī</i>	149
3. Kitab Tafsir Nuzuli dalam Arah Metodologi Islah Gusmian	151
a. Aspek Teknis Penulisan Tafsir Al-Qur'an	151
b. Aspek Hermeneutik Tafsir Al-Qur'an	154

B. Validitas Periwiyatan Tartib Nuzul.....	156
1. Riwayat Ikrimah dan Al-Hasan bin Abul Hasan.....	157
2. Riwayat Ibnu Abbas Jalur ‘Atha al-Khurasani	161
3. Riwayat Ibnu Abbas Jalur Abu Shalih	165
4. Riwayat Jabir bin Zaid dalam Kitab <i>Al-Itqān</i>	167
5. Riwayat Muhammad bin Muslim Al-Zuhri	169
6. Riwayat Muhammad bin Nu’man bin Basyir dan Mujahid.....	171
BAB V : TIPOLOGISASI KITAB-KITAB TAFSIR NUZULI	177
A. Tipologi Tafsir Nuzuli Berdasar Aspek Internal Tartib Nuzul	177
1. Tafsir Nuzuli Berdasar Ukuran Pijakan Tartib Nuzul dan Independensi Mufasir	178
a. <i>Nuzuli Isnādī</i>	178
b. <i>Nuzuli Isnādī-Ijtihādī</i>	183
2. Tafsir Nuzuli Berdasar Klasifikasi Tartib Nuzul.....	189
a. <i>Nuzuli Kullī</i>	189
b. <i>Nuzuli Juz’ī</i>	189
B. Tipologi Tafsir Nuzuli Berdasar Aspek Ekstrenal Tartib Nuzul	194
1. Tafsir Nuzuli Berdasar Kedudukan Tartib Nuzul.....	194
a. <i>Nuzuli Manhaji</i>	194
b. <i>Nuzuli Manhaji-Ṭarīqī</i>	194
2. Tafsir Nuzuli Berdasar Tujuan Penggunaan Tartib Nuzul	195
a. <i>Nuzuli Koherensi-Konstruksi</i>	195
b. <i>Nuzuli Efisiensi</i>	199
BAB VI : PENUTUP.....	201
A. Kesimpulan.....	201
B. Rekomendasi	202
DAFTAR KEPUSTAKAAN.....	203
RIWAYAT HIDUP	214

DAFTAR TABEL

Tabel 2.1	Rangkuman ragam tipologi metode tafsir konvensional, 26.
Tabel 2.2	Rangkuman ragam tipologi metode tafsir Al-Farmawi dan Baqir al-Shadr beserta pengaruhnya, 31.
Tabel 2.3	Rangkuman ragam tipologi metode dan pemikiran tafsir modern, 36.
Tabel 2.4	Rangkuman ragam tipologi kajian tafsir lainnya, 38.
Tabel 2.5	Rangkuman berbagai riwayat berikut sumber-sumber rujukannya, 64.
Tabel 3.1	Tartib nuzul kitab <i>Bayān al-Ma'ānī</i> , 77.
Tabel 3.2	Tartib nuzul kitab <i>Al-Tafsīr Al-Ḥadīṣ</i> , 84.
Tabel 3.3	Tartib nuzul kitab <i>Ma'ārij al-Tafakkur</i> , 92.
Tabel 3.4	Tartib nuzul kitab <i>Tafsir Sinar</i> , 99.
Tabel 3.5	Tartib nuzul kitab <i>Tafsir Al-Qur'an Al-Karim</i> , 105.
Tabel 3.6	Tartib nuzul kitab <i>Fahm al-Qur'an</i> , 112.
Tabel 3.7	Tartib nuzul kitab <i>Al-Tafsīr Al-Bayānī</i> , 119.
Tabel 3.8	Tartib nuzul kitab <i>Tafsīr al-Qur'an al-Murattab</i> , 126.
Tabel 3.9	Tartib nuzul kitab <i>Masyāhid al-Qiyāmah</i> , 132.
Tabel 4.1	Rangkuman hasil peninjauan kitab tafsir nuzuli melalui metodologi tafsir konvensional, 145.
Tabel 4.2	Rangkuman hasil peninjauan kitab tafsir nuzuli melalui metodologi tafsir Al-Farmawi, 150.
Tabel 4.3	Rangkuman hasil peninjauan aspek teknis penulisan dalam arah baru metodologi Islah Gusmian, 154.
Tabel 4.4	Rangkuman hasil peninjauan aspek teknis hermeneutik dalam arah baru metodologi Islah Gusmian, 155.
Tabel 4.5	Jalur sanad riwayat Ikrimah dan Al-Hasan bin Abul Hasan, 161.
Tabel 4.6	Penilaian jalur sanad riwayat Ikrimah dan Al-Hasan bin Abul Hasan, 161.
Tabel 4.7	Jalur sanad riwayat Ibnu Abbas Jalur 'Atha al-Khurasani, 164.
Tabel 4.8	Penilaian jalur sanad riwayat Ibnu Abbas Jalur 'Atha al-Khurasani, 165.
Tabel 4.9	Jalur sanad riwayat Ibnu Abbas Jalur Abu Shalih, 167.
Tabel 4.10	Penilaian jalur sanad riwayat Ibnu Abbas Jalur Abu Shalih, 167.
Tabel 4.11	Jalur sanad riwayat Jabir bin Zaid dalam Kitab Al-Itqān, 169.
Tabel 4.12	Penilaian jalur sanad riwayat Jabir bin Zaid dalam Kitab Al-Itqān, 169.
Tabel 4.13	Jalur sanad riwayat Muhammad bin Muslim Al-Zuhri, 171.
Tabel 4.14	Penilaian jalur sanad riwayat Muhammad bin Muslim Al-Zuhri, 171.

- Tabel 4.15 Jalur sanad riwayat Muhammad bin Nu'man bin Basyir dan Mujahid, 175.
- Tabel 4.16 Penilaian jalur sanad riwayat Muhammad bin Nu'man bin Basyir dan Mujahid, 176.
- Tabel 5.1 Rangkuman analisis pijakan tartib nuzul kitab *Tafsīr al-Qur'ān al-Murattab*, 179.
- Tabel 5.2 Rangkuman analisis pijakan tartib nuzul kitab *Tafsīr Sinar*, 18.
- Tabel 5.3 Rangkuman analisis pijakan tartib nuzul kitab *Masyāhid al-Qiyāmah*, 181.
- Tabel 5.4 Rangkuman analisis pijakan tartib nuzul kitab *Al-Tafsīr al-Bayāni*, 182.
- Tabel 5.5 Rangkuman analisis pijakan tartib nuzul kitab *Bayān al-Ma'ānī*, 184.
- Tabel 5.6 Rangkuman analisis pijakan tartib nuzul kitab *Tafsīr al-Qur'an al-Karim*, 186.
- Tabel 5.7 Rangkuman analisis pijakan tartib nuzul kitab *Fahm al-Qur'ān*, 187.
- Tabel 5.8 Rangkuman analisis pijakan tartib nuzul kitab *Al-Tafsīr al-Ḥadīṣ (1)*, 188.
- Tabel 5.9 Rangkuman analisis pijakan tartib nuzul kitab *Al-Tafsīr al-Ḥadīṣ (2)*, 188.
- Tabel 5.10 Rangkuman klasifikasi tartib nuzul kitab *Fahm al-Qur'ān* dan *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Murattab*, 193.

DAFTAR GAMBAR

- Gambar 2.1 Riwayat Ikrimah dan Hasan bin Abil Hasan, 48.
Gambar 2.2 Riwayat Ibnu Abbas Jalur ‘Atha Al-Khurasani, 50.
Gambar 2.3 Riwayat Ibnu Abbas Versi Kitab *Tārīkh Al-Qur’ān* Salim Muhaisin, 53.
Gambar 2.4 Riwayat Ibnu Abbas Jalur Abu Shalih, 55.
Gambar 2.5 Riwayat Jabir Bin Zaid Versi Kitab *Al-Itqān*, 57.
Gambar 2.6 Riwayat Jabir Bin Zaid Versi Kitab *Taqrīb al-Ma’mūl*, 59.
Gambar 2.7 Riwayat Muhammad Muslim Al-Zuhri, 61.
Gambar 2.8 Riwayat Muhammad bin Nu’man bin Basyir dan Mujahid, 63.

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Penggunaan Al-Qur'an tartib *muṣḥafī* pada awalnya paling tidak telah melahirkan dua pola penafsiran dasar yang masyhur dalam khazanah *manāḥij al-mufasssīrīn*,¹ yaitu penafsiran melalui riwayat (*tafsīr bi al-ma'ṣūr*) dan penafsiran melalui akal (*tafsīr bi al-ra'y*).² Namun ditinjau dari aspek kecenderungan penafsirannya, al-Farmawi kemudian mengkategorikan keduanya ke dalam sebuah manhaj tafsir yang ia sebut sebagai *al-tafsīr al-tahlīlī*.^{3,4} Di sisi lain, melihat signifikansi manhaj

¹ *Manāḥij al-mufasssīrīn* sendiri sebenarnya merupakan gabungan dari dua kata dasar *al-manhaj* dan *al-mufasssīr* yang secara bahasa berarti metode yang digunakan oleh mufasir. Namun, al-Khalidi menjadikannya sebuah istilah tersendiri yang berarti “penggunaan langkah-langkah ilmiah yang telah diletakkan dan ditetapkan oleh para mufasir dalam karya tafsir mereka terhadap Al-Qur'an. Langkah-langkah yang telah ditematkannya tersebut memiliki kaidah-kaidah, dasar-dasar metode yang teratur, serta bentuk-bentuk tersendiri yang dapat terlihat dari buah hasil penafsiran mereka masing-masing”. Selengkapnya lihat: Shallah Abdul Fattah Al-Khalidi, *Ta'rif al-Dārisīn bi Manāḥij al-Mufasssīrīn*, (Damaskus: Dar al-Qalam, 2008), PDF e-book, 15-22; M. Fiqri Alparizi, dkk, ”Urgensitas Manahij Al-Mufasssirin di Era Kontemporer”, *Al FURQAN* 5 (2022): 252-254, doi: <https://doi.org/10.58518/alfurqon.v5i2.1398>; dan Jani Arni, “Kelemahan-Kelemahan dalam Manahij al-Mufasssirin”, *Ushuluddin* 18 (2012): 167, doi: <http://dx.doi.org/10.24014/jush.v18i2.707>.

² Penyebutan dua pola penafsiran tersebut dikarenakan keduanya dapat dikatakan sebagai model penafsiran awal dalam sejarah tafsir Al-Qur'an, sehingga keduanya seringkali menjadi pembahasan pertama dan contoh awal dalam beberapa kitab *manāḥij al-mufasssīrīn*. Oleh karenanya, keduanya menganut sistematis susunan Al-Qur'an *muṣḥafī* sebagai acuan penafsirannya. Selengkapnya lihat beberapa kitab-kitab manhaj mufasir seperti: M. Hussain al-Dzahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn juz 1*, (Kairo: Maktabah Wahbah, t.th), PDF e-book; M. 'Ali Iyazi, *al-Mufasssīrūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum jilid 1*, (Tehran: Wizārah al-Ṣaqafah wa al-Irsyād al-Islāmīy, 1386 H), PDF e-book; dan Fadl Hasan Abbas, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn: Asāsīyātuhū wa Ittijāhātuhū wa Manāḥijuhū fi al-'Aṣr al-Ḥadīṣ*, (Yordan: Dar al-Nafais, 2015), PDF e-book.

³ Istilah *al-tafsīr al-tahlīlī* juga serupa dengan istilah yang dipakai oleh Baqir al-Shadr, yakni *al-tafsīr al-tajzī'i*, yaitu model tafsir yang memulai penafsirannya dari awal sampai akhir ayat dan surah sebagaimana urutan *muṣḥafī*. Model ini dipakainya sebagai pembandingan dari istilah tafsir *al-tauḥīdī* atau yang populer dengan sebutan tafsir *al-mauḍū'ī* (tematik). Lihat: M. Baqir al-Shadr, *al-Madrasah al-Qur'ānīyah*, (Dar al-Kitab al-Islami, 2013), PDF e-book, 8, dan Arcin Wijaya, *Sejarah Kenabian dalam Perspektif Tafsir Nuzuli Izzat Darwazah*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2022), 19.

⁴ Disamping *al-tafsīr bi al-ma'ṣūr* dan *al-tafsīr bi al-ra'y*, Al-Farmawi juga mengkategorikan model tafsir lainnya ke dalam metode *tahlīlī* ini, yaitu *al-tafsīr al-ṣūfī*, *al-fiqhī*, *al-falsafī*, *al-'ilmi*, dan *al-adab al-ijtimā'ī* yang keseluruhannya ditinjau dari segi kecenderungan para penafsir. Lihat selengkapnya: Abdul Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsir*

taḥlīlī yang dinilai belum cukup untuk menjawab dinamika persoalan zaman, maka kemunculan manhaj *maudū'ī* (tematik) diharapkan menjadi jawaban atas kegelisahan tersebut.⁵ Meskipun demikian, kedua manhaj tersebut dirasa masih kurang untuk melihat konteks wacana kenabian di mana Al-Qur'an turun. Hal ini dapat dibuktikan dengan melihat tipe tafsir *mushafī* yang bertujuan untuk menemukan sebuah pesan teks ilahi, sementara tipe tafsir *maudū'ī* yang bertujuan untuk menemukan sebuah teori dari Al-Qur'an tentang suatu tema tertentu,⁶ di samping penggunaan tartib *mushafī* yang mayoritas mendasari para mufasir. Demikianlah kiranya keberadaan tafsir tartib *nuzūlī* sebagai pembanding sekaligus membangun kembali khazanah penafsiran Al-Qur'an.

Gagasan Al-Qur'an *nuzūlī* sejatinya merupakan kasus klasik dan sudah ditampilkan secara komprehensif oleh para ahli *'ulūm al-Qur'ān* seperti al-Zarkaysi dan al-Syuyuthi. Dibuktikan dengan adanya perdebatan hingga kini menyangkut sifat susunannya yang tidak lepas dari dua kemungkinan, yaitu bersifat *tauqīfī* (pengajaran langsung dari Nabi) atau *taufiqī* (ijtihad sahabat).⁷ Bahkan, secara spesifik disebutkan bahwa sahabat Ali bin Abi Thalib terekam telah mengumpulkan mushaf berdasar tartib nuzul, dan termasuk mushaf pertama di dalam konteks pengumpulan Al-Qur'an setelah wafatnya Rasulullah.⁸ Namun, kehadiran kembali tafsir *nuzūlī* dalam pengaruhnya terhadap para penafsir muslim tidak lepas dari peran Theodor Nöldeke (1836-1930) melalui karyanya *Geschichte des Qorāns*.⁹ Nöldeke dapat dikatakan sebagai tokoh orientalis pertama yang melakukan kajian terhadap aspek kesejarahan Al-Qur'an secara komprehensif.¹⁰ Di antara pengaruhnya yang signifikan

Maudhu'ī: Sebuah Pengantar, terj: Suryan A. Jamrah, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1994), 12.

⁵ Selengkapnya lihat: Al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhu'ī*, 40-44 & 51-54, dan Baqir al-Shadr, *al-Madrasah al-Qur'āniyah*, 18-19.

⁶ Lihat Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian*, 34. Lihat juga perbedaan kedua metode tersebut dalam Al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhu'ī*, 48-50.

⁷ Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian*, 19-20.

⁸ Lihat selengkapnya: Muhammad Hadi Ma'rifat, *Al-Tamhīd fī 'Ulūm al-Qur'ān juz 1*, (Beirut: Darut Ta'aruf, 2011), PDF e-book, 292; dan Muhammad Ibnu Nadim, *Kitāb al-Fihrist jilid 1*, (London: Muassasah Al-Furqan, 2009), PDF e-book, 70.

⁹ Selengkapnya lihat: Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, (Göttingen, Verlag der Dieterichschen Buchhandlung, 1860), PDF e-book. Buku ini juga telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dan bahasa Arab, selengkapnya lihat: Theodor Nöldeke, *The History of The Qur'ān*, ed & terj: Wolfgang H. Behn, (Leiden: Koninklijke Brill, 2013), PDF e-book, dan Theodor Nöldeke, *Tārīkh al-Qur'ān*, terj: Georges Tamer, (Beirut-Auflage: Konrad - Adenauer- Stiftung, 2004), PDF e-book.

¹⁰ Meski sebenarnya, terdapat beberapa tokoh lain yang melakukan kajian terhadap sisi kesejarahan Al-Qur'an sebagaimana keterangan Morteza Karimi-Nia dalam penelitiannya. Mereka adalah Gustav Weil (1808-1889), William Muir (1819-1905), dan Aloys Sprenger

terhadap studi sejarah Al-Qur'an baik di kalangan orientalis maupun umat Islam sendiri adalah metodologi yang digunakannya, yaitu metode historis dan linguistik-filologis. Implikasinya, Noldeke membagi dan membedakan urutan kronologi ayat Al-Qur'an yang dapat berdampak pada hasil penafsiran.¹¹ Oleh karenanya, upayanya tersebut telah memicu kemunculan karya-karya tafsir berdasar tartib nuzul oleh beberapa pemikir Muslim setelahnya.

Pada dasarnya, kemunculan tafsir *nuzūlī* ini sempat menuai respons yang beragam di antara para pemikir Muslim kontemporer. Aksin Wijaya menyatakan bahwa setidaknya terdapat dua golongan, yaitu: *Pertama*, menolak sama sekali, seperti Muhammad Bahauddin Husain melalui karyanya *al-Musyasyriqūn wa al-Qur'ān al-Karīm*,¹² lalu Musytaq Basyir al-Ghazali dalam *al-Qur'ān al-Karīm fī Dirāsāt al-Mustasyriqīn*,¹³ dan Nabil Faziou yang menulis *al-Rasūl al-Mutakhayyal*.¹⁴ *Kedua*, menolak dalam beberapa aspek, namun menerima atau sama semangatnya pada aspek yang lain. Kelompok kedua inilah yang kemudian menulis kembali tafsir Al-Qur'an menggunakan susunan nuzul yang berbeda dengan susunan yang digunakan oleh kalangan orientalis pada umumnya.¹⁵

Perbedaan respons ini juga tidak lepas dari persoalan keabsahan riwayat nuzul yang dipakai masing-masing kitab tafsir tersebut. Berbeda dengan Al-Qur'an tartib *mushafī* yang secara umum telah disepakati umat muslim, kedudukan riwayat tartib nuzul faktanya memiliki ragam varian. Dibuktikan dengan keberadaan riwayat 'Ikrimah dan al-Hasan bin Abi al-Hasan, kemudian riwayat Ibnu Abbas, riwayat Jabir bin Zaid dan lain

(1813-1893), walau memang Nöldeke-lah yang pertama kali memberikan sebuah karya independennya tersebut. Sirajuddin Bariqi, "Pengaruh Theodor Nöldeke Terhadap Studi Sejarah Al-Qur'an di Indonesia" *Ṣuḥuf* 11 (2018): 239, doi: <https://doi.org/10.22548/shf.v11i2.331>; dan Morteza Karimi-Nia, "The Historiography of The Qur'an in The Muslim World: The Influence of Theodor Nöldeke", *Journal of Qur'anic Studies* 15 (2013): 49, doi: <https://doi.org/10.3366/jqs.2013.0077>. Di samping nama-nama tersebut, terdapat juga beberapa tokoh lain yang disebut oleh Subhi Shalih dalam kitabnya, seperti Richard Bell (w. 1953), Rodwell (w. 1900), dan Blachère (w. 1977). Lihat selengkapnya: Subhi Shalih, *Mabāḥis fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Beirut: Dar al-'Ilmi lil Malayin, 1977), PDF e-book, 176-177.

¹¹ Selengkapnya lihat: Sirajuddin Bariqi, "Pengaruh Theodor Nöldeke", 239-243.

¹² Muhammad Bahauddin Husain, *al-Musyasyriqūn wa al-Qur'ān al-Karīm*, (Oman: Dar al-Nafais, 2013), PDF e-book, 125 & 201.

¹³ Musytaq Basyir al-Ghazali, *Al-Qur'ān al-Karīm fī Dirāsāt al-Mustasyriqīn*, (Libanon: Dar al-Nafais, 2008), PDF e-book, 65-89.

¹⁴ Nabil Faziou, *al-Rasūl al-Mutakhayyal: Qirā'ah Naqdiyyah fī Ṣūrat al-Nabī fī al-Istisyraq*, *Montgomery Watt wa Maxime Rodinson*, (Libanon-Beirut: Muntadī al-Ma'arif, 2011).

¹⁵ Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian*, 33.

sebagainya.¹⁶ Meskipun terdapat persamaan satu sama lain, pada kenyataannya perbedaan masing-masing riwayat tetap tidak dapat dinafikan. Bahkan, timbulnya versi yang berbeda pula di dalam satu riwayat yang sama, seperti riwayat Ibnu Abbas yang ada di dalam kitab *Faḍāil al-Qur’ān* karya Ibnu Dhurais, kitab *Tārīkh al-Qur’ān* karya Salim Muhaisin dan kitab *Tārīkh al-Ya’qūbī* karya Ibnu Wadhīh al-Ya’qūbī, di mana masing-masing dari kitab tersebut menisbatkan riwayat tartib kepada Ibnu Abbas namun realitanya berbeda satu sama lain.¹⁷

Menurut Aksin Wijaya, menukil dari Izzat Darwazah menyatakan bahwa kedudukan tartib nuzul sebagai dasar penafsiran tentu berbeda dengan posisi tartib *mushafī* sebagai bacaan, sehingga ruang lingkup tafsir tidak menyentuh sakralitas susunan mushaf, dan karenanya metode tafsir *maudū’ī* dapat dibenarkan.¹⁸ Pembedaan posisi ini menjadi penting, sebab menurut Darwazah tafsir di satu sisi bukanlah sebagai mushaf bacaan dan di sisi lain ia merupakan seni dan ilmu, sehingga tidak ada hubungan yang mengikat antara tafsir dan tartib Al-Qur’an. Hal ini diungkapkan Darwazah dalam pengantar kitabnya sebagai berikut:¹⁹

لأن التفسير ليس مصحفا للتلاوة من جهة، وهو عمل في أو علمي من جهة ثانية... وليس من شأنه أن يمس
قدسية ترتيبه من جهة ثالثة

Argumentasi inilah yang kemudian kembali menguatkan gagasan bahwa keberadaan tafsir nuzuli dapat dibenarkan, terlepas dari bagaimana keabsahan riwayat-riwayat tartib nuzul tersebut.

Berbeda dengan pendapat Mohammed Mjalli dalam artikelnya yang berjudul “Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm ‘ala Tartīb al-Nuzūl”. Ia berkesimpulan bahwa semua riwayat dan asar tentang tartib surah al-Qur’an berdasar masa turunnya tidak lepas dari dua kemungkinan, yakni adakalanya lemah (*da’if*) dan adakalanya palsu (*maudū’ah*). Oleh karenanya, ia cenderung menolak penafsiran berdasar susunan nuzul dengan alasan bahwa resiko yang diterima lebih besar daripada

¹⁶ Di antara kitab-kitab yang membahas urutan nuzul tersebut adalah Al-Syuyuthi, *Al-Itqān*, 34-35 & 64-65; Badruddin Muhammad Al-Zarkasyi, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān juz I*, (Kairo: Maktabah Dar al-Turas, 1957), PDF e-book, 193-194; dan M. Salim Muhaisin, *Tārīkh al-Qur’ān al-Karīm*, (t. tp: Da’watul Haq, 1402 H), PDF e-book, 50-53.

¹⁷ Coba bandingkan: Muhammad Ibnu Dhurais, *Faḍā’il al-Qur’ān*, (Damaskus: Darul Fikr, 1987), PDF e-book, 33; Salim Muhaisin, *Tārīkh al-Qur’ān al-Karīm*, 50-53; dan Ibnu Wadhīh Al-Ya’qūbī, *Tārīkh al-Ya’qūbī*, jilid 2, (Beirut: Dar Shadir, 1995), PDF e-bbok, 33 & 43.

¹⁸ Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian*, 21.

¹⁹ M. Izzat Darwazah, *al-Tafsīr al-Ḥadīṣ*, (Libanon-Beirut: Darul Gharb al-Islāmiy, 2000), PDF e-book, 9.

manfaatnya.²⁰ Meskipun demikian, faktanya Al-Zarkasyi tetap menegaskan bahwa riwayat tartib nuzul yang disebutkan di dalam kitabnya *Al-Burhān* berasal dari para *ṣiqat*, walau ia sendiri tidak menyebutkan bahkan menyandarkan sanad riwayatnya tersebut.²¹

Terlepas dari perbedaan respons di atas, di antara tokoh Muslim yang populer dalam penulisan karya tafsir nuzuli adalah Abdul Qadir Mulla Huwaisy (w. 1978 M) yang menulis *Bayān al-Ma'ānī*, Muhammad Izzat Darwazah (w. 1984) yang menulis *Al-Tafsīr Al-Ḥadīs*, Sayyid Qutb (w. 1966) yang menulis *Masyāhid al-Qiyāmah*, Aisyah Abdurrahman (w. 1998) yang menulis *al-Tafsīr al-Bayāni*, Abdurrahman Hasan Habannakah (w. 2004) yang menulis *Ma'ārij al-Tafakkur*, Muhammad Abid Al-Jabiri (w. 2010) yang menulis *Fahm al-Qur'ān al-Ḥakīm*, Abdul Malik Ahmad (w. 1993) yang menulis *Tafsir Sinar*, As'ad Ahmad 'Ali yang menulis *Tafsīr al-Qur'ān al-Murattab*, dan Quraish Shihab yang menulis *Tafsīr al-Qur'an al-Karim*. Oleh karenanya, perkembangan susunan Al-Qur'an beserta ragam tafsirnya melahirkan sebuah tipologi baru dalam khazanah tafsir, yakni tipologi yang berpijak pada susunan Al-Qur'an.²²

Tipologi ini berbeda dengan tipologi tafsir yang berkembang selama ini dengan berpijak pada waktu, ideologi, aliran, metode dan tema.²³ Tipologi tafsir yang berpijak pada susunan Al-Qur'an ini melahirkan tiga tipe tafsir: *Pertama*, tafsir *mushāfi*, yaitu tafsir yang menggunakan susunan Al-Qur'an sesuai mushaf Ustmani (Al-Qur'an *Mushāfi*). *Kedua*,

²⁰ Mohammed Mjalli A. Rababah, "Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm 'ala Tartīb al-Nuzūl: Manba'uhū wa Fawā'iduhū", *Dirasat: Syāri'a and Law Sciences* 37 (2010). url: <https://eservices.ju.edu.jo/SLS/Article/ViewArticle?volume=37&issue=1&articleId=104>

²¹ Namun, riwayat yang disebutkan Al-Zarkasyi ini sama persis dengan riwayat Ibnu Abbas yang ditulis oleh Ibnu Dhurais dalam ktiabnya *Faḍā'il al-Qur'ān* dengan sedikit perbedaan pada akhir surah Makkiyah dan sebagian surah-surah Madaniyah. Hal ini mengindikasikan kuat bahwa Al-Zarkasyi sejatinya menukil dan menisbatkan riwayat pada Ibnu Abbas. Perhatikan selengkapnya: Al-Zarkasyi, *al-Burhān*, 193-194 dan Ibnu Dhurais, *Faḍā'il al-Qur'ān*, 33.

²² Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian*, 33.

²³ Penggolongan tafsir yang mengacu pada waktu adalah seperti yang digagas oleh al-Dzahabi dan Hassan Hanafi. Al-Dzahabi misalnya, ia membagi tafsir menjadi tiga tipe: *pertama*, tafsir era Nabi dan Sahabat, *kedua*, tafsir era tabi'in, *ketiga* tafsir era kodifikasi. Sementara Hassan Hanafi membagi tafsir ke dalam dua tipe: *pertama*, tafsir klasik, *kedua*, tafsir modern. Sedangkan penggolongan tafsir yang mengacu pada ideologi ataupun aliran tertentu adalah tipologi tafsir yang ditawarkan oleh Ignaz Gholdziher. Ia membagi tafsir menjadi lima tipe, yaitu tafsir *bi al-ma'sūr*, tafsir dogmatis, tafsir sufistik, tafsir sektarian, dan tafsir modern. Tiga di antaranya, yaitu tafsir dogmatis, tafsir sufistik, dan tafsir sekatarian merupakan penggolongan tafsir yang mengacu pada ideologi. Adapun tipologi tafsir yang mengacu pada metode dan tema adalah tipologi yang digagas oleh Al-Farmawi, yaitu tafsir *ijmālī*, tafsir *tahlīlī*, tafsir *muqāran*, dan tafsir *mauḍū'ī*. Lihat: Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian*, 31-32.

tafsir *maudū'ī* (tematik), yaitu tafsir yang menggunakan susunan Al-Qur'an sesuai tema bahasan. *Ketiga*, tafsir *nuzūlī*, yaitu tafsir yang menggunakan susunan Al-Qur'an sesuai tertib turunnya.²⁴

Secara mendalam, tipe tafsir nuzuli ini juga tampak melahirkan corak dan pola penafsiran yang bervariasi. Aksin Wijaya misalnya, ia telah merumuskan bahwa setidaknya terdapat dua pola pada kitab-kitab tafsir nuzul tersebut, yaitu: 1). *Nuzūlī taḥlīlī-ijmālī*, di mana sang penafsir berangkat dari tartib nuzul Al-Qur'an menuju upaya penafsiran, 2). *Nuzūlī maudū'ī*, di mana penafsir bertolak dari tema tertentu yang kemudian ditinjau melalui tartib nuzul Al-Qur'an untuk dilakukan penafsiran. Kedua pola tersebut adalah sebagaimana metode tafsir yang berdasar pada susunan *mushafī*, yakni metode *taḥlīlī-ijmālī* yang berarti berangkat dari susunan *mushafī*, sedangkan metode *maudū'ī* yang bertolak pada tema tertentu. Di antara contoh model *nuzūlī taḥlīlī* adalah *al-Tafsīr al-Ḥadīs* karya Izzat Darwazah, sementara *nuzūlī ijmālī* seperti *Fahm al-Qur'ān* karya Abid al-Jabiri. Adapun contoh model *nuzūlī maudū'ī* adalah *Masyāhid al-Qiyāmah fī al-Qur'ān* karya Sayyid Qutb.²⁵

Namun, tipologi tafsir nuzuli yang dirumuskan Aksin Wijaya itu tampak masih dalam bentuk yang sederhana, sebab fokus kajiannya yang tidak berada pada ranah tersebut dan perumusan tipologinya yang semata-mata sebagai kerangka teori. Oleh karenanya, jika ditelaah secara mendalam akan ditemukan varian yang lebih meluas lagi. Tafsir *al-Bayānī* karya Aisyah Binti Syathi misalnya, kedudukan tartib nuzul yang berada pada kitab itu sangatlah berbeda dengan tafsir *Masyāhid al-Qiyāmah fī al-Qur'ān* karya Sayyid Qutb. Secara praktik, Aisyah menjadikan tartib nuzul hanya sebatas alat bantu atau objek pertimbangan sebagai penunjang konteks umum keseluruhan surah yang ditafsirkannya atau dapat dikatakan sebagai hanya sebatas prinsip penafsiran tanpa penerapan secara praktis. Sebaliknya dengan sayid Qutb, ia menjadikan tartib nuzul sebagai prinsip tafsir tematiknya, walaupun dalam praktiknya tidaklah begitu mengikat.²⁶ Begitupun dengan kitab *Sīrah al-Rasūl* karya Darwazah dan *Aḥsan al-Qaṣaṣ* karya Ibnu Qarnas yang dimasukkan oleh Aksin ke dalam kategori tipologi *nuzūlī maudū'ī*. Padahal, kitab *Sīrah al-Rasūl* sejatinya merupakan sebuah kitab sejarah namun dilengkapi dengan ayat-ayat Al-Qur'an sebagai bukti pendukungnya. Sementara kitab *Aḥsan al-Qaṣaṣ* sebenarnya merupakan kitab sejarah, namun pengarangnya menjadikan tartib nuzul sebagai pendukung sekaligus instrumen

²⁴ Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian*, 33-34.

²⁵ Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian*, 34.

²⁶ Coba bandingkan: Aisyah Abdurrahman, *al-Tafsīr al-Bayānī li al-Qur'ān al-Karīm juz 2*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1977), PDF e-book, 9 & 39; dan Sayyid Qutb, *Masyāhid al-Qiyāmah fī al-Qur'ān*, (Kairo: Dar al-Syuruq, 2006), PDF e-book, 10 & 274.

pembacaan sejarah, bahkan secara terang dikatakan bahwa tartib nuzul bukanlah tujuan asalnya jika tidak karena kebutuhan atas pembacaan tersebut.²⁷

Beragamnya tipe tafsir nuzuli ini juga tampak dalam aspek kecenderungan para mufasirnya. Seperti Habannakah Al-Midani yang lebih cenderung pada aspek kontemplasi/ *tadabbur*, sebab kitab tafsirnya yang merujuk pada kitab kaidah-kaidah tafsir miliknya, yaitu *Qawā'id al-Tadabbur*. Sementara Sayid Qutub yang cenderung pada aspek sastra/ *adabīy*, sebab pengaruh kesusastraan sekaligus sebagai seorang sarjana sastra di kala mengarang kitab masih melekat padanya.²⁸ Dengan demikian, tafsir nuzuli yang sekilas tampak sederhana faktanya memiliki ragam varian tipologi penafsiran yang luas di dalamnya.

Selain ragam corak, pola dan kecenderungan di dalamnya, tipologi tafsir nuzuli juga masuk bahkan mengikat dalam ranah tartib nuzul itu sendiri. Jika ditelaah secara mendalam terhadap tartib nuzul yang dipakai oleh masing-masing kitab tafsir nuzuli, maka akan ditemukan sebuah perbedaan dan persamaan satu sama lain. Sebagai contoh, susunan tartib Darwazah yang mana tiga surah pertamanya adalah surah Al-Fatihah, al-'Alaq, dan al-Qalam, faktanya berbeda dengan Habannakah al-Midani di mana tiga surah pertamanya adalah surah al-'Alaq, al-Muddas̄sir, dan al-Muzzammil.²⁹ Adapun pijakan susunan *al-Tafsīr al-Ḥadīṣ* karya Darwazah sendiri adalah mushaf milik Qadru Ghali meski tidak sepenuhnya sama, sebagaimana disebutkan jelas olehnya sebagai berikut:³⁰

وقد اعتمدنا الترتيب الذي جاء في مصحف الخطاط قدروغلي المذكور قبل

Sementara pijakan urutan yang dipakai Al-Midani adalah mushaf Ali Khalaf al-Husaini dengan sebagian perbedaan, sebagaimana disebutkan oleh Afifuddin Dimiyathi dalam kitabnya *Jam'u al-'Abīr* sebagai berikut:³¹

²⁷ Coba bandingkan: Izzat Darwazah, *Sīrah al-Rasūl, Suwar Muqtabasah min al-Qur'ān al-Karīm juz 1*, (Kairo: Istiqamah, 1948). PDF e-book, 8 dan Ibnu Qarnas, *Aḥsan al-Qaṣaṣ: Tārīkh al-Islām kamā Warada min al-Maṣdar ma'a Tartīb al-Suwar Ḥasba al-Nuzūl*, (Libanon-Beirut: Mansyurat al-Jumal, 2010), PDF e-book, 9 & 15.

²⁸ Lihat selengkapnya: Abdurrahman Hasan Habannakah al-Maidani, *Ma'ārij al-Tafakkur wa Daqā'iq al-Tadabbur*, (Damaskus: Darul Qalam, 2000), PDF e-book, 5; dan Sayyid Qutb, *Masyāhid al-Qiyāmah fī al-Qur'ān*, 65-66.

²⁹ Selengkapnya lihat: Darwazah, *al-Tafsīr al-Ḥadīṣ juz 1*, 572; dan Al-Maidani, *Ma'ārij al-Tafakkur wa Daqā'iq al-Tadabbur*, 1.

³⁰ Darwazah, *al-Tafsīr al-Ḥadīṣ juz 1*, 13 & 283.

³¹ Afifuddin Dhimiyyati, *Jam'u al-'Abīr fī Kutub al-Tafsīr juz 2*, (Kairo: Dar al-Nabras, 2023), 525.

ولقد اعتمد ترتيب النزول في مصحف شيخ المقارئ المصرية محمد علي خلف الحسيني مع بعض المخالفة لهذا الترتيب

Adapun aspek persamaannya tampak pada urutan yang dipakai oleh Habannakah al-Midani, As'ad Ahmad Ali, dan Mulla Huwaisy. Ketiganya memiliki urutan yang sama sebagai dasar tartib nuzul di dalam penafsirannya, yakni susunan tiga surah pertamanya adalah surah al-'Alaq, al-Muddaṣṣir, dan al-Muzzammil.³² Dengan demikian, persoalan selanjutnya adalah bagaimana jika tartib nuzul yang menyelimuti kitab-kitab tafsir tersebut secara umum ditinjau melalui sejumlah riwayat yang telah ada sebelumnya. Sebab, bisa jadi pijakan mushaf yang menjadi acuan oleh kedua kitab di atas misalnya sesuai dengan sejumlah periwayatan tersebut.

Tidak hanya persoalan perbedaan atau persamaan, susunan nuzul dari sebagian kitab-kitab tafsir nuzuli tersebut tampak melahirkan ragam konsep baru terkait dengan disiplin *al-Makkī wa al-Madanī*. Sebagai contoh, Al-Jabiri yang membagi periode Makkah menjadi enam unsur tema pokok, sementara As'ad Ali membagi keseluruhan unit-unit wahyu menjadi enam tingkatan.³³ Secara teori, terdapat dua metode di dalam menetapkan kelompok *makkiyyah* dan *madaniyyah*, yakni metode riwayat dan metode ijtihad (*qiyās*)³⁴.³⁵ Atas dasar ini, disiplin ilmu *al-Makkī wa*

³² Selengkapnya lihat: Abdurrahman al-Maidani, *Ma'ārij al-Tafakkur*, 31; As'ad Ahmad 'Ali, *Tafsīr al-Qur'ān al-Murattab*, 588; dan Abdul Qadir, *Bayān al-Ma'ānī*, 66.

³³ Selengkapnya lihat: Al-Jabiri, *Fahm al-Qur'ān al-Hakīm*, 15 dan As'ad Ahmad 'Ali, *Tafsīr al-Qur'ān al-Murattab*, 588-596.

³⁴ Kedua metode tersebut sebenarnya merupakan ungkapan al-Ja'bari yang dinukil oleh al-Syuyuthi dan dijadikan landasan teori oleh al-Qaththan. Adapun cara *qiyāsī* yang dimaksud adalah adanya karakteristik di dalam masing-masing surah *makkī madanī*, yang kemudian menjadi dasar cara kerja kategorisasi dalam metode ini. Namun teori ini tidaklah sama di antara beberapa kitab *ulūm al-Qur'ān* sebagaimana al-Zarqani yang tidak memasukkan metode *qiyāsī* ini di dalam karyanya. Coba bandingkan: Jalaluddin Al-Syuyuthi, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Beirut: Muassas Risalah, 2008), PDF e-book, 48, dan Manna Al-Qaththan, *Mabāhis fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1995), PDF e-book, 56-57, dengan M. Abdul Adzim al-Zarqani, *Manāhil al-'Irfān*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2022), 112-113.

³⁵ Di samping itu, konsepsi dan definisi istilah *al-makkī wa al-madanī* sejatinya telah diklasifikasikan sesuai dengan ragam pijakan yang diupayakan oleh para ulama. Secara rinci, adalah sebagai berikut: 1). Peninjauan segi tempat, di mana istilah *makkī madanī* disesuaikan dengan tempat di mana sebuah surah atau ayat turun, 2). Peninjauan segi wacana (*khiṭāb*), di mana terdapat pola-pola kalimat yang menjadi acuannya, dan 3). Peninjauan segi masa, di mana hijrah Nabi sebagai tolok ukurnya. Lihat: M. Sa'id Ramadhan al-Buthi, *Min Rawāi' al-Qur'ān*, (Damaskus, Dar al-Farabi, 2007), PDF e-book, 101-102. Meski demikian, menurut Sayyid al-Maliki pendapat yang paling masyhur dan menurutnya paling sahih dalam pengertiannya adalah peninjauan dari segi masa, sehingga *al-makkī* berarti sesuatu yang turun sebelum hijrah Nabi dan begitupun *al-madanī* yaitu sesuatu yang turun setelah Nabi hijrah,

al-Madani memiliki keterbukaan ruang yang berpotensi berkembang, dan perkembangan inilah yang kemudian terwujud dengan adanya perincian serta klasifikasi *al-makki wa al-madani* di dalam sebagian kitab-kitab tafsir nuzuli sebelumnya.

Berdasar uraian sebelumnya, beberapa pendalaman kajian terhadap keberadaan tafsir berdasar susunan turun inilah yang menarik penulis untuk melakukan penelitian seputar tipologi tafsir nuzuli. Penelitian ini akan mengelaborasi lebih dalam terkait dengan cara kerja, sistematika, dan corak penafsiran serta kecenderungan mufasir dari masing-masing kitab tersebut. Analisis kritis terhadap landasan riwayat susunan nuzul berikut validitasnya termasuk peninjauan kembali *al-makki wa al-madani* dari beberapa kitab tafsir nuzuli juga tidak kalah penting. Dengan demikian, judul dalam penelitian ini adalah “TIPOLOGI TAFSIR NUZULI (Kajian Metodologi Penafsiran atas Kitab-Kitab Tafsir Tartib Nuzul)”.

B. Rumusan Masalah

Melihat beberapa ketertarikan penulis sebelumnya bahwa adanya ragam metodologi beserta varian tartib nuzul pada beberapa kitab tafsir *nuzūlī*, maka diperlukan beberapa pertanyaan akademik terkait dengan persoalan tersebut, sebagai berikut:

1. Bagaimanakah kitab-kitab tafsir nuzuli dalam tinjauan ragam metodologi tafsir?
2. Bagaimana dan apa saja tipologi yang ditemukan di dalam kitab-kitab tafsir nuzuli?

C. Tujuan Penelitian

Meninjau beberapa pertanyaan yang telah disebutkan sebelumnya, maka paling tidak terdapat tiga tujuan yang diharapkan dari penelitian ini, sebagai berikut:

1. Untuk mengetahui kitab-kitab tafsir nuzuli dalam tinjauan ragam metodologi tafsir.
2. Untuk mengetahui tipologi yang ditemukan di dalam kitab-kitab tafsir nuzuli.

D. Manfaat Penelitian

Manfaat penelitian yang diharapkan terlihat dari kajian ini setidaknya termuat dalam dua sisi, yakni sisi teoritis dan sisi praktis. Dari sisi teoritis, penelitian ini diharapkan menjadi salah satu jalan untuk melihat dan mengetahui lebih jelas terkait dengan fakta keberadaan karya-

walaupun ia sendiri turun di kota Makkah. Lihat: Muhammad bin ‘Alawi al-Maliki, *al-Qawā'id al-Asāsiyyah fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Jeddah: Maktabah al-Malik Fahd al-Wathaniyyah, 1424 H), PDF e-book, 11.

karya tafsir Al-Qur'an berdasar susunan turunnya, ragam metodologi di dalamnya, pijakan riwayat tartib nuzul berikut validitas keabsahannya hingga adanya klasifikasi dari susunan nuzul surah itu sendiri. Dengan demikian, penelitian ini diharap dapat ikut berkontribusi secara khusus dalam khazanah manhaj tafsir dan kajian kronologi pewahyuan.

Sedangkan manfaat praktis yang dikehendaki dari penelitian ini adalah bahwa riset ini menunjukkan bahwa beberapa karya tafsir tartib nuzul ini dapat berpeluang besar untuk menjadi ladang penelitian di dalam studi Al-Qur'an dan tafsir. Hal itu dikarenakan cakupan penelitiannya yang begitu luas, salah satunya terwujud dalam sebagian dari kitab-kitab tafsir nuzuli yang memberikan pengembangan baru dalam khazanah manhaj penafsiran hingga keilmuan *makkiyyah madaniyah*.

E. Penelitian Terdahulu yang Relevan

Penelitian terkait kitab-kitab tafsir berdasar urutan turun ini sebenarnya telah banyak dilakukan. Varian kajian yang ditawarkan mulai dari pengenalan kitab tafsir, kajian tentang metodologi, hingga pendalaman analisis atas penafsiran para pengarang kitab tafsir tersebut. Bahkan, ditemukan juga penelitian yang mengkaji dan mengkritisi aspek riwayat tartib nuzul yang mendasari penafsiran mereka. Namun, mayoritas penelitian tersebut hanya membahas satu dari banyaknya kitab tafsir berdasar urutan nuzul, bahkan lebih cenderung kepada aspek pengenalan keberadaan kitab tafsir tersebut.

Berdasar keragaman penelitian tersebut, peninjauan pustaka kali ini akan mencoba mengklasifikasikannya ke dalam beberapa kecenderungan melalui tiga tahapan.³⁶ *Pertama*, penelitian dalam tahap pengenalan atau deskripsi kitab tafsir nuzul, mencakup juga kajian metodologi dan pendekatan kitab tersebut. *Kedua*, penelitian yang sudah pada tahap pendalaman analisis. *Ketiga*, penelitian mendalam pada tahap kritik atas riwayat susunan nuzul.³⁷

Pertama, penelitian yang cenderung pada tahap pengenalan dan bersifat deskriptif tentang satu kitab tafsir nuzul. Penelitian ini seperti yang dilakukan oleh M. Syuhada Subir berupa tesis dari Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta tahun 2009, dengan judul

³⁶ Penggunaan klasifikasi dalam penelitian ini termasuk ke dalam jenis “klasifikasi menurut isi”, sebab terdapat jenis klasifikasi lain, yaitu “klasifikasi menurut bentuk”. Lihat selengkapnya: Hardani, *Metode Penelitian Kualitatif & Kuantitatif*, (Yogyakarta: Pustaka Ilmu, 2020), 102-103.

³⁷ Penyajian pustaka dalam penelitian ini mengikuti cara deskriptif-analisis, di mana penulis sudah menyentuh aspek perbedaan maupun persamaan dengan penelitian yang akan dilakukannya. Berbalik dengan pola deskriptif, di mana penulis hanya menyinggung penelitian semata. Lihat: Andi Prastowo, *Metode Penelitian Kualitatif dalam Perspektif Rancangan Penelitian*, (Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2020), 165.

Metodologi Tafsir Al-Qur`ân Muhammad Izzah Darwazah; Kajian tentang Penafsiran al-Qur`ân Berdasarkan Tartīb Nuzûli (Kronologi Pewahyuan). Penelitian ini berisi tentang kajian metodologi tafsir yang digunakan oleh Izzah Darwazah dalam kitab tafsirnya *al-Tafsir al-Hādīs*. Penulisnya menyebutkan bahwa metode tartib surah sesuai urutan nuzul ini ditujukan untuk dapat memetakan pemahaman isi kandungan Al-Qur`an secara historis, di samping bertujuan untuk dapat mengikuti kiprah dakwah Rasulullah dalam beberapa periode. Dalam kesimpulannya juga ditemukan bahwa Darwazah melakukan sedikit reduksi terhadap riwayat tartib nuzul yang dipedomannya, ia mengelompokkan lima surah *madaniyyah* ke dalam kelompok surah *makkiyyah* dengan pertimbangan maksud sebelumnya serta didukung oleh validitas riwayat.³⁸ Dengan demikian, tesis ini berbeda dengan penelitian kali ini di mana penulis mencoba untuk mengelaborasi beberapa kitab tafsir nuzuli.

Selain berbentuk tesis, terdapat juga beberapa riset dalam bentuk artikel. Di antaranya adalah artikel yang ditulis oleh Setyawan dalam jurnal *Al Kareem* tahun 2023 dengan judul “Karakteristik *at-Tafsir al-Hādīs* Karya Muhammad Izzat Darwazah”. artikel ini berisi beberapa keterangan deskriptif tentang kitab tafsir tersebut, mencakup metode dan corak penafsirannya. Hal ini menjadi bukti atas kecenderungan risetnya yang masih dalam tahap pengenalan. Namun, terdapat juga beberapa uraian tentang karakteristik yang ditawarkan penulisnya, seperti sikap kritis Darwazah dalam menerima riwayat terkait dengan sebab turun ayat dan cerita *isrāiliyat*, lalu penafsiran Al-Qur`an dengan tema-tema tertentu, hingga penolakan pendekatan tafsir sains dan unsur melemahkan argumentasi dan penafsiran orientalis.³⁹ Selanjutnya adalah riset yang ditulis oleh Khairul Fikri dalam jurnal *Şuhuf* tahun 2022 dengan judul besar “Tafsir Nuzuli Karya Ulama Nusantara”. Riset ini berisi deskripsi tentang tafsir nuzuli karya tokoh ulama Nusantara, yaitu Abdul Malik Ahmad dan kitabnya “Tafsir Sinar”. Beberapa uraiannya tentang biografi pengarang, latar belakang penulisan, metodologi dan teknis penulisan, hingga aspek hermeneutik kitab dan contoh penafsiran, penelitiannya tersebut menunjukkan bahwa aspek yang dikaji masih cenderung bersifat

³⁸ Muh. Syuhada Subir, “Metodologi Tafsir Al-Qur`ân Muhammad Izzah Darwazah; Kajian tentang Penafsiran al-Qur`ân Berdasarkan Tartīb Nuzûli (Kronologi Pewahyuan)”, (Tesis, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009). url: <http://repository.uinjkt.ac.id/dspace/handle/123456789/6300>

³⁹ Setyawan, “Karakteristik “*At-Tafsir Al-Hadits*” Karya Muhammad Izzat Darwazah”, *Al Kareem* 1 (2023). url: <https://jurnal.stiudialhikmah.ac.id/index.php/alkareem/article/view/5>

deskriptif.⁴⁰ Dengan demikian, kedua artikel ini juga berbeda dengan apa yang dilakukan penulis saat ini, yaitu komparasi beberapa kitab tafsir nuzul.

Berbeda dengan kedua kitab tafsir nuzul di atas, terdapat juga penelitian artikel yang dilakukan oleh M. Fadli Rahman dalam jurnal *Al-Mustafid* tahun 2022 dengan judul “Tafsir Nuzuli Muhammad ‘Abid Al-Jabiri”. Artikel ini berisi gambaran umum tentang kitab tafsir nuzul karya Al-Jabiri, yakni *Fahm al-Qur’ān al-Ḥakīm*. Deskripsi tersebut termuat dalam beberapa sub-bab, seperti biografi Abid al-Jabiri, deskripsi umum tentang tafsirnya, sumber dan metode penafsiran, corak penafsiran hingga aspek kebaruan dan modernitas tafsir, serta ditutup dengan contoh penafsirannya.⁴¹ Kemudian penelitian yang ditulis oleh Fatimah al-Zahrah dalam jurnal *KACA* tahun 2020 tentang kitab *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm* karya Quraish Shihab dengan judul besar “Memahami Tafsir Nuzuli Al-Qur’an”. Penelitian ini fokus pada kajian tentang metode tafsir *nuzulī* yang digunakan Quraish Shihab di dalam kitabnya tersebut. Pemaparan kontennya melalui beberapa sub-bab yang mencakup profil intelektual pengarang kitab, gambaran umum kitab tafsir, dan uraian seputar metode tafsir nuzul karya Quraish Shihab tersebut menjadi bukti bahwa riset ini masih cenderung deskriptif.⁴² Kemudian terdapat juga beberapa riset dalam bentuk artikel seperti yang ditulis oleh Dini Tri Hidayatus Sya’dyya⁴³ dan yang ditulis oleh Nanda Septiana dengan judul yang berbeda.⁴⁴ Namun keduanya mengkaji kitab yang sama, yakni *al-Tafsīr al-Bayānī* karya Aisyah Binti Syathi. Penelitian kitab tafsir nuzul dengan kecenderungan pengenalan ini memang telah banyak ditemukan, yaitu riset terhadap satu kitab tafsir. Namun, hal ini jelas berbeda dengan penelitian yang akan penulis lakukan ini.

Kedua, penelitian dengan kecenderungan yang sudah memasuki tahap pendalaman analisis. Beberapa contohnya adalah tesis yang ditulis

⁴⁰ Khairul Fikri, “Tafsir Nuzuli Karya Ulama Nusantara: Studi atas Kitab *Tafsir Sinar* Karya Abdul Malik Ahmad”, *Shuf* 15 (2022). doi: <https://doi.org/10.22548/shf.v15i2.775>

⁴¹ Muhammad Fadli Rahman, “Tafsir Nuzuli Muhammad ‘Abid Al-Jabiri”, *Al-Mustafid* 2 (2022). doi: <http://dx.doi.org/10.30984/mustafid.v1i2.408>.

⁴² Fatimah Al-Zahrah, “Memahami Tafsir Nuzuli Al-Qur’an (Studi atas Buku *Tafsir Al-Qur’an al-Karim: Tafsir atas Surat-Surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu* Karya M. Quraish Shihab)”, *KACA* 2 (2020): 155-172. doi: <https://doi.org/10.36781/kaca.v10i2.3075>.

⁴³ Dini Tri Hidayatus Sya’dyya, “Studi Terhadap Metodologi Kitab Tafsir Al Tafsir Al Bayani Lil Quran Al Karim Karya Aisyah Bint Syathi”, *Al-WAJID* 1 (2020). url: <https://jurnal.iain-bone.ac.id/index.php/alwajid/article/view/1262>

⁴⁴ Nanda Septiana, “Pendekatan Aisyah Abdurrahman (Bint Syati’) Dalam Al-Tafsir Al-Bayani”, *PANCAWAHANA* 14 (2019). url: <https://ejournal.kopertais4.or.id/tapalkuda/index.php/pwahana/article/view/3352>

oleh Rizky Dimas Pratama dari Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 2017 dengan judul “Kecenderungan Politik dalam Penafsiran Muhammad Izzat Darwazah”. Isi tesis ini adalah upaya untuk melihat sisi politik yang dianggap mempengaruhi tafsirnya tersebut. Di antara hasil kajiannya adalah bahwa terdapat korelasi antara kontestasi politik di Palestina dengan penulisan tafsir oleh Darwazah. Bahkan, tema-tema yang berkaitan antara hak warga negara dan otoritas pemerintahan menjadi hal yang tidak terhindarkan atas sensitivitas politik Darwazah.⁴⁵ Penelitian selanjutnya adalah tesis yang ditulis Lenny Lestari dari Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 2014 dengan judul “Kisah Nabi Musa dalam Kitab *al-Tafsīr al-Ḥadīṣ* Karya Muhammad Izzah Darwazah”. Di dalamnya, penulis mencoba menawarkan dua pendekatan intertekstualitas dan interkoneksi. Dengan pendekatan pertama ditemukan hasil bahwa Darwazah selalu mengkaitkan antara teks Al-Qur’an dengan teks kitab suci samawi, yakni Taurat dan Ijil. Sedang pendekatan kedua dilakukannya dengan menghubungkan Al-Qur’an dengan sirah kenabian. Kedua pendekatan tersebut kemudian penulis gunakan untuk membaca kisah Nabi Musa, yang secara ringkas dapat disimpulkan bahwa terdapat hubungan yang sangat erat antara kehidupan Nabi Muhammad dengan kehidupan Nabi Musa.⁴⁶ Dengan demikian, kedua riset tesis ini jelas berbeda dengan penelitian kali ini, sebab keduanya masih mengkaji satu kitab tafsir saja.

Selain berbentuk penulisan tesis, kecenderungan tahap analisis ini juga ditemukan di beberapa penelitian artikel. Di antaranya adalah penelitian yang dilakukan oleh Hassan Sarbaz terhadap kitab tafsir *Ma’ārij al-Tafakkur* karya Habannakah al-Maidani. Artikel ini diterbitkan di jurnal *Arabic language and Literature* pada tahun 2022 dengan judul “An Analysis of The Rhetoric Asepts of Ma’ārij al-Tafakkur”. Objek penelitiannya ini terbatas hanya pada jilid ke-15 dari keseluruhan kitab tafsir tersebut. Kedalaman analisis riset ini tampak dalam persoalan akademik penelitian yang tidak hanya meneliti tentang metodologi kitab tafsir saja, di mana penulisnya juga memfokuskan analisis pada aspek *balāghiyah* (retoris) di dalam jilid tersebut serta keterkaitannya dengan

⁴⁵ Rizky Dimas Pratama, “Kecenderungan Politik dalam Penafsiran Muhammad Izzat Darwazah”, (Tesis, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2017). url: <http://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/28433>

⁴⁶ Lenny Lestari, “Kisah Nabi Musa dalam Kitab al-Tafsīr al-Ḥadīṣ Karya Muhammad Izzah Darwazah: Studi Intertekstualitas-Interkoneksi”, (Tesis, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2014). Tesis ini juga telah disadur menjadi sebuah buku, selengkapnya lihat: Lenni Lestari, *Musa, Alquran dan Bibel: Pendekatan Intertekstualitas-Interkoneksi Muhammad Izzah Darwazah terhadap Kisah Nabi Musa*, (Langsa-Aceh: Zawiyah, 2015).

sisi *tadabburī* (kontemplasi) di dalamnya.⁴⁷ Selanjutnya adalah artikel yang ditulis oleh Yuliana Jamaluddin dalam jurnal *Tafsere* tahun 2017 tentang kitab tafsir nuzul karya Al-Jabiri dengan judul besar “Rekonstruksi Sejarah Kenabian dalam Tafsir Nuzuli”. Aspek kedalaman analisis penelitian ini tampak saat penulisnya mencoba mengurai implikasi yang ditimbulkan dari kitab tafsir tersebut terhadap sejarah kenabian. Di antara beberapa keterangannya menunjukkan bahwa Al-Jabiri menempatkan surah Al-Fatihah di urutan ke-20 setelah surah Al-Ikhlash, hal ini disebabkan Surah Al-Fatihah dianggap sebagai penyempurna jawaban dari penjabaran tentang Tuhan dalam surah Al-Ikhlash.⁴⁸ Terakhir adalah buku yang ditulis oleh Aksin Wijaya pada tahun 2016 dengan judul “Sejarah Kenabian dalam Perspektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwazah”. Buku ini dapat dianggap sebagai buku yang cukup komprehensif dalam mengkaji kitab tafsir nuzul karya Izzat Darwazah. Hal ini dibuktikan dari konten analisis pada bab iv, di mana penulis mencoba memberikan gambaran secara kompleks bagaimana Darwazah membaca sejarah Nabi melalui pedoman Al-Qur’an.⁴⁹ Dengan demikian, beberapa penelitian di atas tidaklah sama dengan penelitian yang akan dilakukan penulis ini, di mana penulis mencoba mengkomparasikan beberapa kitab tafsir nuzuli.

Ketiga, penelitian yang cenderung mengkaji secara kritik terhadap aspek riwayat tartib nuzul yang dipakai landasan oleh beberapa kitab tafsir nuzul. Riset ini berbentuk artikel yang ditulis oleh Mohammed Mjalli dalam jurnal *Dirasat: Syāri’a and Law Sciences* tahun 2010 dengan judul ”Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm ‘ala Tartīb al-Nuzūl”. Artikel ini memiliki dua objek fokus bahasan. *Pertama*, kedudukan derajat riwayat tartib nuzul dari aspek sanad dan matan. Pada bagian ini, penulis mencoba menganalisis secara kritis atas beberapa riwayat seperti riwayat milik Ali bin Abi Thalib dan Ibnu Abbas, dan beberapa asar seperti asar al-Baihaqi dari ‘Ikrimah, dan lain sebagainya disertai tinjauannya dalam aspek *rijāl al-ḥadīṣ* serta penetapan hukumnya. *Kedua*, membebaskan atau membantah anggapan atas beberapa pernyataan terkait adanya faidah yang terkandung di dalam beberapa kitab tafsir nuzul tersebut melalui

⁴⁷ Hassan Sarbaz, “An Analysis of the rhetoric aspects of Ma’arij al-Tafakkur wa Daqa’iq al-Tadabbur, by Abd al-Rahman Hassan Habannakah al-Maidani: Case Study of Volume 15”, *Arabic Language And Literature* 18 (2022). doi: [10.22059/JAL-LQ.2022.328195.1188](https://doi.org/10.22059/JAL-LQ.2022.328195.1188)

⁴⁸ Yuliana Jamaluddin, ”Rekonstruksi Sejarah Kenabian Dalam Tafsir Nuzuli (Studi Kitab Fahm al-Qur’ān al-Ḥakīm: at-Tafsīr al-Wāḍiḥ ḥasb Tartīb an-Nuzūl Karya al-Jabiri)”, *Tafsere* 5 (2017). doi: <https://doi.org/10.24252/jt.v5i1.7319>

⁴⁹ Aksin Wijaya. *Sejarah Kenabian dalam Perspektif Tafsir Nuzuli Izzat Darwazah*. (Bandung: Mizan, 2016). PDF e-book.

ungkapannya “*mā hiya illā sarāb*” (tidaklah ada faidah itu kecuali sebatas fatamorgana belaka). Alhasil, penulis cenderung menolak penafsiran berdasar urutan nuzuli tersebut dengan dalih resiko yang lebih besar diterima daripada kemanfaatannya.⁵⁰ Meskipun riset ini mengkaji beberapa kitab tafsir nuzuli sebagaimana penelitian ini, namun tetap memiliki aspek perbedaan sebab objek penelitian ini tidak hanya persoalan kritik riwayat tartib nuzul, akan tetapi dibarengi juga dengan peninjauannya berdasar bidang *al-makkī wa al-madanī*.

Berdasarkan beberapa uraian tentang penelitian terdahulu sebelumnya, maka dapat ditarik setidaknya dua kesimpulan terkait dengan posisi penelitian ini. *Pertama*, penelitian ini memuat dan mengkomparasikan beberapa kitab tafsir berdasar urutan nuzul. *Kedua*, penelitian ini berusaha untuk meninjau ulang metodologi penafsiran kitab tafsir nuzuli hingga ranah analisis landasan riwayat yang dipakai masing-masing mufasir. Dengan demikian, kedua celah posisi dan kedudukan inilah yang belum ditemukan di beberapa riset sebelumnya, dan akan penulis coba elaborasikan di dalam penelitian ini.

F. Metode Penelitian

1. Jenis dan Pendekatan Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dengan jenis metode kepustakaan (*library research*).⁵¹ Secara spesifik, jenis kepustakaan dalam penelitian ini adalah studi teks kewahyuan, sebab melihat objek penelitian yang menitikberatkan pada penelusuran kepustakaan dalam khazanah tafsir dan ilmu-ilmu Al-Qur'an.⁵² Penggunaan penelitian kepustakaan juga biasanya disebabkan permasalahan yang belum jelas, holistik, kompleks, dinamis dan penuh makna dari sumber tertulis,⁵³ sebagaimana dalam penelitian ini yang berusaha menyingkap secara mendalam mengenai kitab-kitab tafsir berdasar urutan nuzul, mencakup metodologi penafsirannya, landasan

⁵⁰ Mohammed Mjalli A. Rababah, "Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm 'ala Tartīb al-Nuzūl: Manba'uhū wa Fawā'iduhū", *Dirasat: Syāri'a and Law Sciences* 37 (2010). url: <https://eservices.ju.edu.jo/SLS/Article/ViewArticle?volume=37&issue=1&articleId=104>

⁵¹ Metode kepustakaan merupakan salah satu dari dua jenis metode kualitatif apabila ditelaah menurut tempat atau lapangan penelitiannya. Selengkapnya lihat: Andi Prastowo, *Metode Penelitian Kualitatif*, 182-194.

⁵² Lihat selengkapnya jenis-jenis penelitian kepustakaan: Amir Hamzah, *Metode Penelitian Kepustakaan (Library Research): Kajian Filosofis, Teoretis, Aplikasi, Proses, dan Hasil Penelitian*, (Batu: Literasi Nusantara, 2020), 24-25.

⁵³ Tim Penyusun Edisi 2022, *Panduan Penulisan Kayra Tulis Ilmiah Pascasarjana UIN Walisongo Semarang Tahun 2022*, (Semarang: Pascasarjana UIN Walisongo, 2022), PDF e-book, 33-34.

tartib nuzul hingga menyinggung sedikit ranah keilmuan *al-makkī wa al-madanī*.

Sementara pendekatan utama dalam penelitian ini adalah pendekatan filosofis dan interdisipliner.⁵⁴ Pendekatan pertama ditujukan guna menganalisis keberadaan kitab-kitab tafsir nuzul, mencakup unsur-unsur metodis hingga pijakan serta keabsahan tartib nuzul yang didasarkan masing-masing kitab. Sedangkan pendekatan kedua digunakan sebagai upaya peninjauan ulang atas keberadaan pengembangan *al-makkī wa al-madanī* yang ditemukan pada sebagian kitab-kitab tafsir nuzuli. Meski demikian, dikarenakan penelitian ini juga sedikit menyentuh keilmuan dalam bidang lain, yaitu di saat melakukan kritik analisis terhadap riwayat susunan nuzul dari kitab-kitab tersebut, maka diperlukan juga sebuah pendekatan multidisipliner,⁵⁵ yakni bidang ilmu *rijāl al-ḥadīṣ* dan *al-tarjīḥ wa al-ta'dīl*.

2. Sumber Data

Sumber data dalam penelitian ini akan terbagi menjadi dua, yaitu data primer dan data sekunder.⁵⁶ Sumber data primer penelitian ini tidak lain adalah kitab-kitab tafsir nuzul yang telah disinggung di dalam latar belakang sebelumnya. Kitab-kitab tersebut berjumlah sembilan,⁵⁷ sebagai berikut: 1). *Bayān al-Ma'ānī* karya Mulla Huwaisy;⁵⁸ 2). *al-Tafsīr al-Ḥadīṣ* karya Izzat Darwazah;⁵⁹ 3). *Masyāhid al-Qiyāmah* karya Sayyid Qutb;⁶⁰ 4). *al-Tafsīr al-Bayānī* karya Asiyah Binti Syathi';⁶¹ 5). *Ma'ārij al-Tafakkur* karya

⁵⁴ Pendekatan interdisipliner adalah pendekatan yang dalam menyelesaikan masalahnya melalui dua atau lebih disiplin ilmu dan masih serumpun. Lihat: Tim Penyusun Edisi 2022, *Panduan Penulisan*, 34.

⁵⁵ Pendekatan multidisipliner adalah pendekatan yang digunakan dalam menyelesaikan masalah melalui dua atau lebih bidang ilmu yang sudah tidak serumpun. Lihat: Tim Penyusun Edisi 2022, *Panduan Penulisan*, 34.

⁵⁶ Lihat selengkapnya: Jonathan Sarwono, *Metode Penelitian Kuantitatif Dan Kualitatif*, (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2006), 209.

⁵⁷ Karya-karya tafsir nuzuli ini dimungkinkan lebih dari sembilan. Hal ini dibuktikan dari ungkapan 'Ali Iyazi bahwa ditemukan juga tafsir nuzuli berbahasa Persia karya seorang muhandis Bāzār kān. Lihat: 'Ali Iyazi, *al-Mufasssīrūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum jilid 1*, 35.

⁵⁸ Abdul Qadir Mulla Huwaisy, *Bayān al-Ma'ānī*, (Damaskus: Mathba'ah al-Turqiy, 1832 H), PDF e-book. Terdiri dari 6 juz.

⁵⁹ M. Izzat Darwazah, *al-Tafsīr al-Ḥadīṣ*, (Libanon-Beirut: Darul Gharb al-Islāmiy, 2000), PDF e-book. Terdiri dari 10 juz, dan *Sīrah al-Rasūl, Ṣuwar Muqtabasah min al-Qur'ān al-Karīm*, (Kairo: Istiqamah, 1948). PDF e-book.

⁶⁰ Sayyid Qutb, *Masyāhid al-Qiyāmah fī al-Qur'ān*, (Kairo: Dar al-Syuruq, 2006), PDF e-book.

⁶¹ Aisyah Abdurrahman, *al-Tafsīr al-Bayānī li al-Qur'ān al-Karīm*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1977), PDF e-book. Terdiri dari 2 juz.

Habannakah Al-Maidani;⁶² 6). *Fahm al-Qur'ān* karya Abid Al-Jabiri;⁶³ 7). *Tafsīr al-Qur'ān al-Murattab* karya As'ad Ali;⁶⁴ 8). *Tafsir Sinar* karya Abdul Malik Ahmad;⁶⁵ dan 9). *Tafsir al-Qur'an al-Karim* karya Quraish Shihab.⁶⁶

Sementara sumber data sekunder dalam penelitian ini adalah berbagai literatur yang mendukung data-data primer sebelumnya. Beberapa kepustakaan tersebut adalah buku-buku tentang *manāhij al-mufasssirīn*⁶⁷ sebagai alat bantu untuk melihat metodologi kitab-kitab tafsir beserta para mufasirnya. Kemudian ragam buku terkait ilmu-ilmu Al-Qur'an yang tentu relevan dengan penelitian ini, seperti pembahasan tartib nuzul atau kronologi pewahyuan, *tāriḥ al-Qur'ān* dan *makkiyyah madaniyyah*.⁶⁸ Begitu juga kitab-kitab tentang *rijāl al-ḥadīṣ* dan *al-tarjīḥ wa al-ta'dīl*.⁶⁹ Di samping berupa buku, data sekunder yang akan digunakan juga mencakup beberapa artikel jurnal ilmiah, tesis hingga disertasi.

3. Fokus Penelitian

Fokus penelitian ini ditujukan sebagai upaya penyederhanaan sasaran riset.⁷⁰ Dengan demikian, penelitian ini akan memfokuskan arahnya kepada peninjauan metodologi dan upaya tipologisasi terhadap kitab-kitab tafsir nuzuli. Elaborasi ini dilakukan dengan

⁶² Abdurrahman Hasan Habannakah al-Maidani, *Ma'ārij al-Tafakkur wa Daqā'iq al-Tadabbur*, (Damaskus: Darul Qalam, 2000), PDF e-book. Terdiri dari 15 jilid.

⁶³ M. Abid Al-Jabiri, *Fahm al-Qur'ān al-Ḥakīm: al-Tafsīr al-Wāḍiḥ Ḥasba Tartīb al-Nuzūl*, (Maroko: Al-Darul Baidha', 2008), PDF e-book. Terdiri dari 3 jilid.

⁶⁴ As'ad Ahmad 'Ali, *Tafsīr al-Qur'ān al-Murattab Manhajun lilyusri al-Tarbāwīy*, (Damaskus, Darus Su'al, 1979), PDF e-book.

⁶⁵ Abdul Malik Ahmad, *Tafsir Sinar: Disusun Menurut Nuzul Surah Jilid I*, (t.tp: LPPA Muhammadiyah, 1986).

⁶⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Qur'an al-Karim, Tafsir atas Surat-Surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1997).

⁶⁷ Beberapa di antaranya adalah: al-Dzahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*; Fahd bin Abdurrahman al-Rumi, *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-Qarni al-Rābi' 'Asyar*, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1997), PDF e-book; Abdul Majid al-Muhtasib, *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-'Aṣri al-Rāhin*, (Oman-Jordan: Mansyurat Maktabah al-Nahah al-Islamiyyah, 1982), PDF e-book; dan Afifuddin Dhimyati, *Jam'u al-'Abīr fī Kutub al-Tafsīr*.

⁶⁸ Beberapa kitab *ulūm al-Qur'ān* yang menyinggung tartib nuzul adalah Al-Syuyuthi, *Al-Itqān*, 34-35; Al-Zarkasyi, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān juz 1*, 193-194; dan Salim Muhaisin, *Tārīkh al-Qur'ān al-Karīm*, 50-53. Sementara pembahasan *al-Makkī wa al-Madani* hampir ditemukan diseluruh kitab *ulūm al-Qur'ān*.

⁶⁹ Di antaranya adalah: Jamaluddin al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijāl* jilid 1-35, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1983), PDF e-book, dan Abdul Ghaffar Sulaiman al-Bandari & Sayyid Kisrawi Hasan, *Mausū'ah Rijāl al-Kutub al-Tis'ah*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993), PDF e-book.

⁷⁰ Lihat: Andi Prastowo, *Metode Penelitian Kualitatif*, 133-134.

memuat: 1). Peninjauan metodis kitab tafsir nuzuli sebagai sebuah kitab tafsir yang tentu memiliki ragam metodologi tafsir di dalamnya; 2). Perumusan tipologi kitab tafsir nuzuli itu sendiri, artinya di satu sisi ia sebagai sebuah kitab tafsir namun di sisi lain ia juga memiliki karakteristik tersendiri yang berbeda dengan ragam kitab tafsir secara umum.

4. Pengumpulan Data

Metode yang digunakan untuk mengumpulkan data dalam penelitian ini adalah dokumentasi sekaligus observasi secara mendalam. Secara garis besar, proses yang akan dilakukan adalah dengan memanfaatkan teknologi yang berkembang hingga saat ini, yakni pengumpulan data digital berupa e-book PDF, di samping pengumpulan data juga dilakukan secara konvensional melalui perpustakaan. Alasan penggunaan metode ini dikarenakan kesesuaiannya dengan jenis penelitian kali ini, yaitu jenis penelitian kualitatif kepustakaan. Data yang akan dicari tidak lain adalah sumber data primer berupa kitab-kitab tafsir berdasar urutan nuzul, kemudian data sekunder berupa literatur-literatur pendukung lainnya. Hal ini dapat dilakukan melalui kategorisasi data, seperti kategori data tentang *manāhij al-mufasssirīn* atau disiplin metodologi tafsir, periwayatan tartib nuzul, dan *al-makkī wa al-madanī*. Kedudukan metode dokumentasi ini juga dianggap relevan dengan penelitian ini di antara metode lainnya, disebabkan fokus tujuannya yang mengarah kepada studi kepustakaan berupa kitab-kitab tafsir.⁷¹

5. Teknik Analisis Data

Cara kerja analisis data dalam penelitian ini terbagi menjadi empat langkah analisis: 1). Analisis domain, 2). Analisis taksonomi, 3). Analisis komponensial, 4). Analisis tema kultural.⁷²

Analisis domain dimaksudkan untuk meninjau ruang lingkup data sebagai gambaran umum yang diharapkan mendapat hasil berupa kategorisasi konseptual. Dengan demikian, dari sekian banyak jenis kitab tafsir, maka akan dipilih ranah tafsir yang menggunakan tartib nuzul sebagai dasar penafsirannya. Hal ini dapat diketahui melalui pengantar pengarangnya maupun melalui daftar isi kitab itu sendiri. Begitu pula dengan kategorisasi data sekunder, seperti penyortiran data

⁷¹ Sistematika metode pengumpulan data seperti ini, mengikuti apa yang diuraikan oleh Prastowo dalam bukunya, mencakup cara kerja metode, alasan penggunaannya, data yang akan dicari, dan kedudukan metode yang digunakan di antara metode lainnya. Lihat: Andi Prastowo, *Metode Penelitian Kualitatif*, 226.

⁷² Cara kerja analisis ini sebagaimana langkah yang ditawarkan oleh Spradley. Lihat: Hardani, *Metode Penelitian Kualitatif & Kuantitatif*, 174-195.

dari disiplin *manāhij al-mufasssirīn* atau disiplin metodologi tafsir, riwayat-riwayat tartib nuzul, dan *al-makkī wa al-madanī*.

Selanjutnya adalah langkah analisis taksonomi. Dimaksudkan sebagai pendalaman analisis atas domain yang dilakukan sebelumnya untuk menjadi fokus penelitian. Analisis ini juga berguna untuk menghimpun elemen-elemen yang sama dalam struktur internal domain. Dengan demikian, kitab tafsir nuzul yang telah menjadi ranah penelitian ini akan difokuskan kembali guna mencari kesamaan elemen yang sama, seperti contoh karakteristik *tahlīlī*, *ijmālī*, maupun *maudū'ī* dalam tinjauan terminologi Al-Farmawi, begitu juga dengan landasan tartib nuzul masing-masing kitab. Analisis ini juga berguna untuk meninjau data sekunder yang berpotensi rancu. Contohnya pembahasan tartib nuzul yang tentu berbeda dengan pembahasan *al-makkī wa al-madanī*, meskipun keduanya terdapat di dalam satu sub-bab yang sama dalam buku-buku '*Ulūm al-Qurān*'.⁷³

Langkah berikutnya adalah analisis komponensial. Langkah ini berguna sebagai penekanan kontras antar elemen sebelumnya, artinya analisis ini ditujukan untuk mencari karakteristik yang berbeda. Sebagaimana fokus penelitian ini mencakup peninjauan metodis kitab tafsir, maka analisis ini digunakan untuk melihat apa dan bagaimana aspek perbedaan yang terjadi. Sejauh hipotesis penulis, terdapat kontras yang terjadi dalam aspek metodologi penafsiran, susunan tartib nuzul, hingga sebagian kitab yang menyentuh ranah *Makkiyyah Madaniyyah*. Langkah ini tentu sudah melibatkan sumber sekunder sebagai data pendukung.

Pada langkah akhir, yakni analisis tema kultural yang terwujud dalam pencarian benang merah dari fokus penelitian. Hal ini ditujukan sebagai upaya agar data-data sebelumnya menjadi sebuah data yang holistik dan terintegrasi dengan baik. Karenanya, langkah ini dimaksudkan untuk mengetahui bagaimana dan apa saja tipologi yang dapat ditemukan dari kitab-kitab tafsir nuzuli.

G. Sistematika Pembahasan

Penelitian tipologi tafsir nuzuli ini terbagi ke dalam enam bab. Bab pertama merupakan pendahuluan yang berisi latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, penelitian terdahulu yang relevan, dan metode penelitian. Secara garis besar, latar belakang masalah memuat persoalan yang mendasari upaya penelitian ini. Melalui paragraf induktif, penelitian ini bermula dari posisi tartib *muṣḥafī* sebagai landasan umum penafsiran yang berbeda dengan keberadaan landasan

⁷³ Ini disebabkan pembahasan riwayat tartib nuzul terdapat di dalam pembahasan *al-makki wa al-madanī*, namun tidak sebaliknya. Lihat catatan kaki nomor 68.

penafsiran melalui tartib nuzul. Karya-karya tafsir nuzul inilah yang kemudian menjadi fokus penelitian dan termuat dalam beberapa pertanyaan di dalam rumusan masalah. Tujuan dan manfaat penelitian ditujukan guna melihat deskripsi yang diharapkan dari penelitian ini. Sedangkan dalam penelitian terdahulu yang relevan berisi beberapa riset terdahulu sebagai tinjauan dasar untuk mengetahui posisi penelitian ini. Keseluruhan aspek penelitian ini ditempuh melalui jenis dan pendekatan penelitian, metodologi pengumpulan data, langkah-langkah analisis, hingga sumber data penelitian yang dijelaskan secara rinci di dalam metode penelitian.

Bab kedua merupakan landasan teoritis penelitian ini dengan judul metodologi tafsir dan sekuensi kronologi pewahyuan. Teori pertama, yakni metodologi penafsiran dilakukan dengan meninjau secara mendalam mengenai pengertian metodologi tafsir, sejarah perkembangan, ragam tipologi yang telah ada dan spesifikasi istilah *ittijāh*, *manhaj*, *ṭarīqah*, dan *laun* di dalam keilmuan *Manāhij al-Mufasssīrīn*. Teori yang kedua adalah sekuensi kronologi pewahyuan dan ragam riwayatnya yang terbagi menjadi tiga bagian. *Pertama*, teori seputar kronologi pewahyuan Al-Qur'an itu sendiri. *Kedua*, tartib nuzul di dalam kesarjanaan Islam. *Ketiga*, tartib nuzul di dalam kesarjanaan Barat.

Bab ketiga merupakan data-data penelitian yang berjudul kitab-kitab tafsir nuzuli. Bab ketiga ini berisi beberapa kitab tafsir nuzul itu sendiri dan terbagi menjadi dua jenis: 1). *Nuzuli Tajzī'ī*, mencakup tujuh kitab berikut: *Bayān al-Ma'ānī*, *al-Tafsīr al-Ḥadīṣ*, *Ma'ārij al-Tafakkur*, *Tafsir Sinar*, *Tafsir al-Qur'an al-Karim*, *Fahm al-Qur'an* dan *al-Tafsīr al-Bayānī*; 2). *Nuzuli Mauḍū'ī*, mencakup dua kitab berikut: *Tafsīr al-Qur'an al-Murattab* dan *Masyāhid al-Qiyāmah*. Kitab-kitab tersebut akan penulis rinci kembali ke dalam dua muatan pokok. *Pertama*, biografi pengarang yang memuat inti utama profil dan karya-karya. *Kedua*, biografi kitab tafsir yang mencakup tiga pokok inti bahasan, yakni latar belakang penulisan, urutan tartib nuzul dan alasan penggunaannya serta metode dan sistematika penafsiran sebagai data murni yang ditemukan di dalam sejumlah kitab tafsir nuzuli tersebut.

Bab keempat adalah analisis dengan judul peninjauan ragam metodologi tafsir dan validitas periwayatan tartib nuzul. Di dalamnya memuat dua bahasan utama. *Pertama*, kitab-kitab tafsir nuzuli dalam tinjauan ragam metodologi tafsir dan memuat tiga peninjauan utama: 1). Kitab tafsir nuzuli dalam metodologi tafsir konvensional; 2). Kitab tafsir nuzuli dalam metodologi Al-Farmawi; 3). Kitab tafsir nuzuli dalam arah metodologi Islah Gusmian. *Kedua*, validitas periwayatan tartib nuzul yang mencakup peninjauan ulang keabsahan periwayatan tartib nuzul yang telah ada sebelumnya.

Bab kelima merupakan temuan penelitian dengan judul tipologisasi kitab-kitab tafsir nuzuli. Berisi dua tema pokok bahasan: 1). Tipologi tafsir nuzuli berdasar aspek internal tartib nuzul; 2). Tipologi tafsir nuzuli berdasar aspek eksternal tartib nuzul.

Bab keenam merupakan penutup, memuat dua unsur utama. *Pertama*, kesimpulan sekaligus jawaban dari rumusan masalah dalam penelitian ini. *Kedua*, rekomendasi penulis sebagai keterbatasan penelitian dan harapan penindaklanjutan kajian untuk para peneliti setelahnya.

BAB II

METODOLOGI TAFSIR DAN SEKUENSI KRONOLOGI PEWAHYUAN

A. Metodologi Tafsir: Konsep dan Sejarah Perkembangannya

1. Pengertian Metodologi Tafsir

Untuk mengartikan istilah kata “Metodologi”, diperlukan pengertian istilah kata “Metode” terlebih dahulu. Kata “Metode” berasal dari bahasa Yunani “*Methods*” yang berarti cara atau jalan. Di dalam penggunaan bahasa Indonesia, kata tersebut berarti “*Cara yang teratur dan terpikir baik-baik untuk mencapai maksud (dalam ilmu pengetahuan dan sebagainya); cara kerja yang bersistem untuk memudahkan pelaksanaan suatu kegiatan guna mencapai tujuan yang ditentukan*”. “Metode” juga dapat dikatakan sebagai salah satu instrumen penting guna mencapai tujuan yang telah ditetapkan, sebab pengertian “metode” yang umum itu dapat digunakan pada berbagai objek, baik terkait dengan penalaran maupun pekerjaan fisik.

Definisi tersebut memberikan ilustrasi bahwa, sebuah metode tafsir Al-Qur’an berisi seperangkat tatanan dan aturan yang perlu diindahkan di kala menafsirkan ayat-ayat Al-Qur’an yang dapat memengaruhi hasil penafsiran itu sendiri. Ringkasnya, istilah “metode tafsir” dipahami sebagai “cara-cara menafsirkan Al-Qur’an”. sementara istilah “metodologi tafsir” dapat dipahami sebagai “ilmu tentang metode menafsirkan Al-Qur’an”. Definisi ini berangkat dari kata “metodologi” yang berasal dari gabungan kata “*metdhos*” yang berarti cara atau jalan dan “*logos*” yang berarti ilmu atau pengetahuan.

Untuk lebih detail, Metode *Muqāran* misalnya – salah satu metode tafsir yang akan diperinci lebih lanjut – apabila pembahasan yang dikaji berkaitan dengan teori dan ilmiah mengenai metodenya itu sendiri, maka dapat disebut dengan “analisis metodologis”. Namun, apabila pembahasannya berkenaan dengan cara penerapan atas metode tersebut terhadap ayat-ayat Al-Qur’an, maka dapat disebut dengan “pembahasan metodik”. Sementara, jika berkenaan dengan cara menyajikan atau memformulasikan tafsir tersebut, maka dapat dinamakan dengan “teknik atau seni penafsiran”. Seni atau teknik sendiri adalah cara yang dipakai ketika menerapkan kaidah yang telah tertuang dalam metode. Dengan demikian, “Metode Tafsir” adalah kerangka atau kaidah yang dipakai dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur’an dan dapat diformulasikan ke dalam berbagai teknik penyampaian yang berbeda sesuai dengan gaya dan latar belakang pengetahuan dan pengalaman masing-masing

mufasir. Sedangkan “Metodologi Tafsir” adalah pembahasan ilmiah dan konseptual tentang metode-metode penafsiran Al-Qur’an.⁷⁴

Menurut Suryadilaga, studi tentang metodologi tafsir ini masih terbilang baru dalam khazanah intelektual umat Islam. Ia baru dijadikan sebagai objek kajian tersendiri jauh setelah tafsir berkembang secara pesat. Karenanya, tidaklah heran jika metodologi tafsir tertinggal jauh dari kajian tafsir itu sendiri. Dengan demikian, ia mengartikan metodologi tafsir sebagai pengetahuan mengenai cara yang ditempuh dalam menelaah, membahas, dan merefleksikan kandungan Al-Qur’an secara apresiatif berdasarkan kerangka konseptual tertentu sehingga menghasilkan suatu karya yang representatif.⁷⁵

2. Sejarah Perkembangan Metode Tafsir

Berbicara sejarah perkembangan metode tafsir berarti berbicara objek tafsir itu sendiri, yaitu Al-Qur’an.⁷⁶ Meskipun Al-Qur’an menerangkan dirinya sebagai petunjuk bagi umat manusia berikut penjelasan terhadap petunjuk itu, aktivitas penafsiran Al-Qur’an faktanya memiliki kompleksitas persoalan yang dikandungnya. Hal ini didukung dari fakta sejarah bahwa di kala Sahabat Nabi tidak memahami maksud ataupun kandungan dari pesan-pesan Al-Qur’an, mereka menjadikan Nabi sebagai *mubayyin* (penjelas) terhadap segala persoalan umat, tak terkecuali persoalan kandungan Al-Qur’an itu sendiri. Penafsiran yang dilakukan Nabi pun memiliki sifat dan karakteristik tertentu, antara lain sebagai penegasan makna (*bayān al-taṣrīf*), perincian makna (*bayān al-tafṣīl*), perluasan dan penyempitan makna, kualifikasi makna serta pemberian contoh. Sementara dari segi motifnya, penafsiran Nabi terhadap ayat-ayat Al-Qur’an memiliki ragam tujuan, antara lain tujuan pengarahan (*irsyād*), peragaan/ praktik (*taṭbīq*), dan pembetulan atau koreksi (*tashīh*).

Sepeninggal Nabi, aktivitas penafsiran Al-Qur’an tidak berhenti, bahkan semakin meningkat. Kemunculan beragam persoalan baru seiring dengan dinamika masyarakat yang progresif mendorong umat Islam generasi awal mencurahkan perhatiannya untuk menjawab ragam problematika tersebut berdasar sumber ajaran utama, yakni Al-Qur’an melalui riwayat-riwayat yang dinukilkan dari Nabi.⁷⁷ Pada kondisi lain, para sahabat pun terpaksa melakukan ijtihad, terkhusus bagi mereka

⁷⁴ Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur’an*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 54-55.

⁷⁵ Alfatih Suryadilaga, dkk., *Metodologi Ilmu Tafsir*, ed: A. Rafiq, (Yogyakarta: Teras, 2005), 37-38.

⁷⁶ Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur’an*, 56.

⁷⁷ Suryadilaga, dkk., *Metodologi Ilmu Tafsir*, 39-41.

yang memiliki kemampuan seperti Ali bin Abi Thalib, Ibnu Abbas, Ubay bin Ka'ab, dan Ibnu Mas'ud. Namun, tidak jarang juga sahabat yang menanyakan beberapa persoalan – terutama berkenaan dengan sejarah para Nabi ataupun ragam kisah yang tercantum dalam Al-Qur'an – kepada tokoh-tokoh Ahlul-Kitab yang telah masuk Islam seperti Abdullah bin Salam, Ka'ab Al-Ahbar, dan lain sebagainya yang belakangan menjadi benih dari kemunculan Israiliyat.

Setelah itu, para tokoh tafsir dari kalangan sahabat yang tersebut di atas memiliki murid-murid yang secara khusus berada di kota-kota tempat mereka tinggal. Oleh sebab itu, lahirlah generasi baru dari kalangan Tabiin di beberapa wilayah, seperti Sa'id bin Jubair dan Mujahid bin Jabr di Makkah yang kala itu berguru kepada Ibnu Abbas. Kemudian Muhammad bin Ka'ab dan Zaid bin Aslam di Madinah yang kala itu berguru pada Ubay bin Ka'ab. Lalu Al-Hasan Al-Bashri dan Amir Al-Sya'bi di Irak yang kala itu berguru pada Ibnu Mas'ud. Dengan demikian, penafsiran langsung dari Nabi berikut sahabat-sahabatnya serta para tabiin inilah yang kemudian dikelompokkan menjadi satu jenis tafsir yang dinamakan dengan “tafsir bi al-ma'tsur”. Quraish Shihab dalam bukunya *Membumikan Al-Qur'an* menjadikan kelompok ini sebagai periode pertama dari sejarah perkembangan tafsir, yakni dengan berakhirnya masa tabiin sekitar tahun 150 H.

Pada mulanya usaha penafsiran berdasar ijtihad masih sangat terbatas dan terikat dengan kaidah-kaidah bahasa serta arti-arti yang terkandung oleh kasakatanya. Tetapi, seiring dengan perkembangan masyarakat maka bertambah pula porsi peranan akal atau ijtihad dalam penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an. Oleh sebab itu, mulai bermunculan berbagai kitab atau penafsiran yang beraneka ragam coraknya.⁷⁸ Dalam konteks periodisasi perkembangan kodifikasi tafsir, Al-Dzahabi menyatakan bahwa tipe *al-tafsir bi al-ma'sur* menjadi tipe tafsir pertama yang eksis di dalam era kodifikasi awal, dimulai dengan tafsir *Jāmi' al-Bayān* karya Al-Thabari (w. 310 H). Disusul dengan tipe *al-tafsir bi al-ra'yi* yang kemudian ia bagi menjadi dua jenis, yakni *bi al-ra'yi al-jā'iz* (tafsir ijtihad yang diperbolehkan) dan *bi al-ra'yi al-maẓmūm* (tafsir ijtihad yang tercela/ tafsir kelompok-kelompok pelaku bid'ah).⁷⁹ Pada fase berikutnya, kemunculan tafsir-tafsir kelompok mulai eksis, Al-Dzahabi mencotohkan beberapa tafsir kelompok Syiah berikut pecahannya secara urut. Disusul dengan tafsir kelompok *Al-Khawārij*, lalu tafsir *al-*

⁷⁸ Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 2007), 126-128 dan Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, (Tangerang: Lentera Hati, 2019), 105-107.

⁷⁹ M. Hussain Al-Dzahabi, *Al-Tafsir wa al-Mufasssirūn*, juz 1, (Kairo: Maktabah Wahbah, t.th.), PDF e-book, 103.

Ṣūfiyyah. Setelah fase kelompok ini, mulai eksis tafsir *aḥkām* atau tafsir *al-Fuqahā*, lalu tafsir *al-‘Ilmī* dan diakhiri olehnya dengan tafsir kontemporer.⁸⁰

3. Ragam Tipologi Metode Tafsir

a. Tipologi Metode Tafsir Konvensional

Setelah uraian panjang terkait sejarah perkembangan tafsir di atas, dapat dipahami bahwa model tafsir yang merujuk pada riwayat (*bi al-ma`tsur*) menjadi model pertama yang muncul dalam kajian metodologi tafsir. Disusul dengan model *al-ra`yu*, di mana peran akal atau ijtihad sudah memasuki ranah tafsir Al-Qur`an. Menurut Islah Gusmian, dua model tafsir ini (*bi al-ma`ṣūr* dan *bi al-rayi*) di tambah dengan tafsir *isyārī* adalah tipologi pemetaan metode tafsir konvensional yang telah dibangun oleh ulama era abad ke-9 H hingga abad ke-13 H.⁸¹

Tiga model tafsir di atas, yakni *tafsīr bi al-ma`ṣūr* (riwayat), *tafsīr bi al-ra`yi*, dan *tafsīr al-isyārī*, tampak menjadi bentuk tipologi metode tafsir dari beberapa pengamat kajian tafsir. Di antaranya adalah Muhammad Ali Al-Shabuni,⁸² Mahmud Basuni Faudah,⁸³ Thameen Ushama,⁸⁴ Manna Al-Qaththan,⁸⁵ Subhi Salih,⁸⁶ dan Quraish Shihab.⁸⁷ Bahkan, Fahd bin Abdurrahman Al-Rumi dan ‘Ali Al-Alusi hanya membaginya ke dalam dua bentuk: *bil al-ma`ṣūr* (riwayat) dan *bi al-ra`yi*. Namun, Al-Alusi membagi lagi *tafsir al-ra`yu* menjadi enam bentuk, yakni: *Lughāwī*, *Falsafī*, *Ṣūfī*, *Bāṭinī*,

⁸⁰ Al-Dzahabi, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, juz 2, 5, 222, 250, 308, 319, 349 dan 363.

⁸¹ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi*, (Yogyakarta: LKiS, 2013), 114.

⁸² Muhammad Ali Al-Shabuni, *Al-Tibyan fi ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Tehran: Dar Ihsan, 1330 H), PDF e-book, 67, 155, dan 171.

⁸³ Mahmud Basuni Faudah, *Tafsir-Tafsir Al-Qur’an: Perkenalan dengan Metodologi Tafsir*, terj: H.M. Mokhtar Zoerni dan Abdul Qadir Hamid, (Bandung: Pustaka, 1987).

⁸⁴ Thameem Ushama, *Metodologi Tafsir Al-Qur’an; Kajian Kritis, Objektif, dan Komprehensif*, terj: Hasan Basri dan Amroeni, (Jakarta: Riora Cipta, 2000), 5, 13, & 24.

⁸⁵ Manna Al-Qaththan, *Mabāḥis fi ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1995), PDF e-book, 340, 342 dan 347.

⁸⁶ Subhi Salih, *Mabāḥis fi ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Beirut: Dar al-‘Ilmi lil Malayin, 1977), PDF e-book, 291, 292, & 296.

⁸⁷ Bahkan Quraish menyatakan bahwa ketiga “corak” tafsir – sebagaimana dalam istilahnya – merupakan corak tafsir yang dikemukakan para ulama *mutaqaddimīn*. Walaupun di sisi lain, ia kemudian memperluas kajian corak tafsir atau aliran tafsir yang telah dikenalnya selama ini seperti corak *fiqhīy*, *ṣūfī*, *‘ilmīy*, *bayān*, *falsafīy*, *adabīy*, *ijtimā’īy* dan lain-lain. Lihat: Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur’an*, 240, dan Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, 297.

'*Aqdī*, dan *Fiqhī*.⁸⁸ Untuk memudahkan pembacaan dapat lihat tabel berikut:

No	Pengamat Tafsir	Tipologi Metodologi Tafsir		
1	M. Ali Al-Shabuni	<i>bi al-ma`šūr</i>	<i>bi al-ra`yi</i>	<i>al-isyārī</i>
2	M. Basuni Faudah	<i>bi al-ma`šūr</i>	<i>bi al-ra`yi</i>	<i>al-isyārī</i>
3	Thameen Ushama	<i>bi al-ma`šūr</i>	<i>bi al-ra`yi</i>	<i>al-isyārī</i>
4	Manna Al-Qaththan	<i>bi al-ma`šūr</i>	<i>bi al-ra`yi</i>	<i>al-isyārī</i>
5	Subhi Salih	<i>bi al-ma`šūr</i>	<i>bi al-ra`yi</i>	<i>al-isyārī</i>
6	Quraish Shihab	<i>bi al-ma`šūr</i>	<i>bi al-ra`yi</i>	<i>al-isyārī</i>
7	Fahd Al-Rumi	<i>bi al-ma`šūr</i>	<i>bi al-ra`yi</i>	
8	'Ali Al-Alusi	<i>bi al-ma`šūr</i>	<i>bi al-ra`yi</i> , terdiri dari:	
			1). <i>Lughāwī</i>	
			2). <i>Falsafī</i>	
			3). <i>Šūfī</i>	
			4). <i>Bāṭinī</i>	
			5). ' <i>Aqdī</i>	
			6). <i>Fiqhī</i>	

Tabel 2.1. Rangkuman ragam tipologi metode tafsir konvensional

b. Tipologi Metode Tafsir Al-Farmawi dan Baqir al-Shadr beserta Pengaruhnya

Dalam konteks metodologi tafsir Al-Qur'an, pemetaan tipologi yang dilakukan oleh Al-Farmawi (1942-2017 M) di dalam bukunya *Al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Maudū'īy* telah memberikan gambaran baru yang bahkan lebih populer ketimbang pemetaan konvensional sebelumnya.⁸⁹ Al-Farmawi memetakan metode penafsiran Al-Qur'an menjadi empat bagian pokok, yakni: *Tahlīlīy*, *Ijmālī*, *Muqāran*, dan *Maudū'ī*. Selain Al-Farmawi, nama Baqir al-Shadr juga seringkali digunakan untuk melengkapi metode yang ditawarkan oleh Al-Farmawi, terkhusus metode *Tahlīlī* yang dalam istilah Baqir Al-Shadr (1933-1980 M) disebut dengan *al-Ittijāh al-Tajzī'ī* dan metode *Maudū'ī* yang diistilahkan dengan metode *al-Ittijāh al-Tauḥīdī*. Ringkasnya, *al-Tajzī'ī* yang dimaksud adalah penafsiran yang dilakukan oleh mufasir terhadap ayat demi ayat sesuai dengan urutan yang ada di dalam mushaf. Sementara yang dimaksud *al-Tauḥīdī* adalah penafsiran secara tematis.⁹⁰

Pertama, metode *Tahlīlīy* adalah metode tafsir yang mana menjelaskan kandungan ayat-ayat Al-Qur'an dari seluruh aspeknya

⁸⁸ Lihat selengkapnya: Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 116.

⁸⁹ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 114.

⁹⁰ Muhammad Baqir Al-Shadr, *Al-Madrasat al-Qur'āniyyah*, (Qum-Mathba'ah Sattar: Darul Kitab al-Islamiy, 2013), PDF e-book, 7.

dengan mengikuti susunan mushaf yang telah ada. Aspek-aspek tersebut dapat berupa uraian arti kosakata berikut penjelasan globalnya, korelasi ayat beserta penjelasan keterkaitannya hingga uraian tentang sebab turun ayat dan dalil-dalil yang berasal dari Nabi, Sahabat dan Tabiin. Dalam metode ini, tidak jarang pula mufasir terintervensi oleh pandangannya sendiri dan diwarnai oleh latar belakang pendidikannya, begitupun intervensi pembahasan kebahasaan dan lainnya yang dipandang dapat membantu memahami teks Al-Qur'an. Oleh Al-Farmawi, metode ini terbagi menjadi tujuh model tafsir jika ditinjau dari sisi kecenderungan para penafsirnya, yaitu: *al-Tafsīr bi al-Ma'sūr*, *bi al-Ra'yi*, *al-Šūfī*, *al-Fiqhīy*, *al-Falsafī*, *al-'Ilmī*, dan *al-Adab al-Ijtīmā'ī*.⁹¹

Secara rinci, *al-Tafsīr bi al-Ma'sūr* adalah penafsiran ayat dengan ayat, ayat dengan hadis Nabi, dan ayat dengan hasil ijtihad Sahabat, maupun Tabiin. Contohnya adalah *Jām'i al-Bayān fī al-Tafsīr al-Qur'ān* karya Al-Thabari (w. 310 H).⁹² Berikutnya *al-tafsīr bi al-Ra'yi*, adalah penafsiran Al-Qur'an dengan ijtihad, terutama setelah mufasir menguasai berbagai disiplin ilmu terkait. Contohnya adalah *Mafātīh al-Ghaib* karya Al-Razi (w. 606 H).⁹³ Berikutnya *al-Tafsīr al-Šūfī*, dalam pengertiannya Al-Farmawi membagi jenis tafsir ini ke dalam dua tipe. *Pertama*, tipe tafsir sufistik yang ditolak, yaitu *al-Tašawwuf al-Nazarī* di mana penafsiran yang mendasarkan teori-teori mazhab sesuai dengan ajaran mereka. *Kedua*, tipe tafsir sufistik yang diterima, yaitu *al-Tašawwuf al-'Amalī* atau disebut *Tafsīr al-Isyārī* di mana mufasir menakwil ayat-ayat Al-Qur'an berbeda dengan makna lahirnya berdasar isyarat tersembunyi yang tampak oleh para pemimpin suluk. Contoh tipe jenis kedua adalah *Ḥaqā'iq al-Qur'ān* karya Al-Sulami (w. 412 H).⁹⁴

Berikutnya *al-Tafsīr al-Fiqhīy*, adalah penafsiran yang menitikberatkan untuk memahami hukum yang dikandung Al-Qur'an, dan dalam perkembangannya tidak sedikit terintervensi oleh

⁹¹ Abdul Hayy Al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhu'ī: Sebuah Pengantar*, terj: Suryan A. Jamrah, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1994), 12.

⁹² Al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhu'ī*, 12-14.

⁹³ Dalam perkembangannya, jenis tafsir ini ada yang diterima ada pula yang ditolak. Terdapat lima tolok ukur yang perlu dijauhi penafsir agar penafsirannya dapat diterima, yaitu: 1). Menghindari sikap terlalu berani menduga-duga kehendak Allah di dalam kalam-Nya, tanpa memiliki persyaratan sebagai penafsir, 2). Memaksa diri memahami sesuatu yang hanya wewenang Allah untuk mengetahuinya, 3). Menghindari dorongan dan kepentingan hawa nafsu, 4). Menghindari tafsir yang ditulis untuk kepentingan mazhab semata, 5). Menghindari penafsiran pasti (*qat'ī*) sehingga mengklaim itulah satu-satunya maksud Allah. Lihat: Al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhu'ī*, 15-16.

⁹⁴ Al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhu'ī*, 16-18.

fanatisme mazhab. Contohnya adalah *Aḥkām al-Qur'ān* karya Al-Jashshas (w. 370 H).⁹⁵ Berikutnya *al-Tafsīr al-Falsafī*, adalah penafsiran yang berangkat dari sudut pandang teori-teori falsafi. Dalam konteks ini, Al-Farmawi menyebut dua jenis golongan ketika berhadapan dengan buku-buku filsafat, yakni golongan yang menolak dan yang menerima. Tampaknya, Al-Farmawi lebih cenderung pada golongan pertama dan mengklaim bahwa dirinya belum menemukan contoh kitab tafsir falsafi dari golongan kedua. Contoh kitab tafsir falsafi dari golongan pertama adalah *Mafātīḥ al-Ghaib* karya Al-Razi (w. 606 H).⁹⁶ Berikutnya *al-Tafsīr al-'Ilmī*, adalah penafsiran yang berusaha menafsirkan ayat-ayat kauniyah, dan Al-Farmawi sendiri mengomentari bahwa jenis tafsir ini sejatinya masuk ke dalam kategori kajian Tafsir Tematik. Contohnya adalah *Al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur'ān* karya Thantawi Al-Jauhari.⁹⁷ Terakhir adalah *al-Tafsīr al-Adab al-Ijtīmā'ī*, yaitu tafsir yang berusaha memahami teks Al-Qur'an dengan cara mengemukakan ungkapan Al-Qur'an secara teliti, menjelaskan maksud makna melalui gaya bahasa yang indah serta menghubungkan teks-teks tersebut dengan kenyataan sosial dan sistem budaya yang ada. Contohnya adalah *Tafsīr al-Manār* karya Rasyid Ridha.⁹⁸

Kedua, metode *Ijmālī* adalah menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan cara mengemukakan makna ayat secara global. Dalam penyajiannya, mufasir akan mengikuti susunan ayat di dalam mushaf Al-Qur'an disusul dengan pengungkapan makna globalnya yang terletak di dalam rangkaian ayat secara umum sehingga membuat masing-masing makna saling terkait satu sama lain. Didukung dengan penggunaan lafal yang mirip dengan lafal Al-Qur'an membuat pembaca merasa bahwa uraiannya tersebut tidak jauh dari gaya bahasa Al-Qur'an itu sendiri. Namun, Al-Farmawi tetap menegaskan bahwa penafsir tetap merasa perlu untuk meneliti sebab turun ayat dan mengkaji hadis-hadis Nabi ataupun Asar *salaf al-ṣāliḥ*. Di antara contoh kitab yang disebutnya adalah kitab *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* karya Muhammad Farid Wajdi.⁹⁹

Ketiga, metode *Muqāran* adalah menafsirkan ayat dengan cara perbandingan. Artinya, seorang penafsir akan menghimpun sejumlah ayat-ayat Al-Qur'an, kemudian meneliti dan mengkajinya melalui beberapa kitab tafsir. Tafsir *Muqāran* ini juga memiliki cakupan

⁹⁵ Al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhu'ī*, 18-20.

⁹⁶ Al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhu'ī*, 20-21.

⁹⁷ Al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhu'ī*, 22-27.

⁹⁸ Al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhu'ī*, 27-29.

⁹⁹ Al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhu'ī*, 29-30.

kajian yang luas, aspek perbandingan di dalamnya dapat berupa perbandingan antarayat, perbandingan ayat Al-Qur'an dengan hadis, dan perbandingan penafsiran antarmufasir di mana seorang peneliti dalam hal ini berusaha juga untuk memperhatikan arah dan kecenderungan masing-masing penafsir, menganalisis hal-hal yang melatar belakangnya, baik tendensi sebuah mazhab tertentu maupun spesialisasi keilmuannya.¹⁰⁰ Di antara contoh model tafsir perbandingan antarayat adalah *Durrah al-Tanzīl wa Ghurrah al-Ta'wīl* karya Al-Iskafi, sementara model perbandingan antarmufasir adalah *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* karya Al-Qurthubi.¹⁰¹

Keempat, metode *Maudū'ī* adalah menafsirkan ayat Al-Qur'an secara tematis. Artinya, penafsir akan menghimpun ayat-ayat yang mempunyai satu makna dan menyusunnya di bawah satu judul bahasan kemudian menafsirkannya secara tematis.¹⁰² Metode ini memiliki dua bentuk: 1). Tematik satu surat, yakni pembahasan mengenai satu surat secara menyeluruh dan utuh sehingga menjadikan suatu surat tampil dalam bentuknya yang betul-betul utuh. Contohnya adalah *Al-Tafsīr al-Wādiḥ* karya Muhammad Mahmud Al-Hija'i; 2). Tematik lintas surat, yakni dengan menghimpun sejumlah ayat dari berbagai surat mengenai satu topik sama. Dalam penyajiannya, ayat-ayat tersebut disusun berdasar kronologi serta sebab turunnya dan diletakkan di bawah satu tema bahasan.¹⁰³ Contohnya adalah *Al-Ribā'ī al-Qur'ān* karya Abu al-A'la al-Maududi.¹⁰⁴ Langkah sistematis ini tampak sedikit berbeda dengan sistematika tematis yang ditawarkan Baqir Al-Shadr. Menurutnya, tafsir tematik juga dapat berangkat dari fakta sosial yang terjadi di masyarakat yang kemudian ditinjau ulang melalui Al-Qur'an.

¹⁰⁰ Al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhu'ī*, 30-31.

¹⁰¹ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 114

¹⁰² Metode ini bertujuan untuk menggali hukum-hukum yang terdapat di dalam Al-Qur'an, mengetahui korelasi di antara ayat-ayat dan membantah tuduhan bahwa sering terjadi pengulangan di dalam Al-Qur'an, di samping metode ini juga bertujuan untuk memperlihatkan perhatian besar Al-Qur'an terhadap kemaslahatan umat manusia. Lihat: Al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhu'ī*, 35.

¹⁰³ Lihat selengkapnya: Al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhu'ī*, 34-36.

¹⁰⁴ Lihat selengkapnya: Al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhu'ī*, 58-59. Al-Farmawi juga memberikan langkah-langkah atau cara kerja metode tematik sebagai berikut: 1). Menetapkan suatu masalah Al-Qur'an, 2). Melacak dan menghimpun ayat-ayat terkait, 3). Meyusun ayat-ayat tersebut secara kronologis berikut pengetahuan tentang latar belakang wahyu, 4). Mengetahui munasabahnya, 5). Menyusun tema bahasan di dalam kerangka yang pas dan utuh, 6). Melengkapi uraian dengan hadis jika perlu, 7). Mempelajari ayat-ayat tersebut secara tematik hingga bertemu pada satu muara. Lihat: Al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhu'ī*, 45-46.

Dengan demikian, upaya tafsir tematis ini merupakan amaliah bercakap bersama Al-Qur'an.¹⁰⁵

Kepopuleran tipologi Al-Farmawi di atas tampak memengaruhi banyak peminat kajian tafsir pada masa setelahnya. Bahkan, tidak sedikit dari mereka yang menyalin persis begitu saja tipologi Al-Farmawi itu seperti Harifuddin Cawidu,¹⁰⁶ dan Tim penulisan buku *Sejarah dan Ulum al-Qur'an* yang dieditori oleh Azyumardi Azra.¹⁰⁷ Begitupun dengan Komaruddin Hidayat, akan tetapi ia hanya membagi metode *tahlilī* menjadi dua bentuk, yaitu *tafsīr bi al-ma`ṣūr* dan *bi al-ra`yi*.¹⁰⁸ Hal ini juga tampak memengaruhi Quraish Shihab. Meskipun dirinya membagi metodologi tafsir ke dalam dua bentuk, yakni *ma`ṣūr* dan penalaran, namun Quraish membagi bentuk yang kedua ini ke dalam empat model yang diakuinya menganut pada tipologi Al-Farmawi dan Baqir Al-Shadr, yaitu: *Tahlilī/ Tajzī`ī, Ijmālī, Muqāran, dan Mauḍū`ī*.¹⁰⁹

Hal serupa juga tampak memengaruhi Muhammad Sofyan dalam bukunya "Al-Tafsīr wal Mufasssirun". Selain menyebut tiga model tafsir konvensional di atas, Sofyan juga menyebut model Tafsir Tahlili. Dengan demikian, ia menyebut beberapa model metode tafsir ke dalam empat tipe, yakni tafsir bil ra`yi, tafsir bil ma`tsur, tafsir isyari, dan tafsir tahlili.¹¹⁰ Untuk memudahkan pembacaan dapat lihat tabel berikut:

No	Pengamat Tafsir	Metodologi Tafsir			
1	Abd al-Hayyi Al-Farmawi	<i>Tahlilī</i> , terdiri dari	<i>Ijmālī</i>	<i>Muqāran</i>	<i>Mauḍū`ī</i>
		1. <i>al-Ma`ṣūr</i>			
		2. <i>al-Ra`yu</i>			
		3. <i>al-Ṣūfī</i>			
		4. <i>al-fiqhī</i>			
		5. <i>al-`ilmī</i>			
		6. <i>al-Falsafī</i>			
		7. <i>al-Adabi al-Ijtimā`ī</i>			
2	Baqir al-Shadr	<i>Tajzī`ī</i>		<i>Tauhīdī</i>	
3		<i>Tahlilī</i> , terdiri dari	<i>Ijmālī</i>	<i>Muqāran</i>	<i>Mauḍū`ī</i>

¹⁰⁵ Baqir Al-Shadr, *Al-Madrasat al-Qur`āniyyah*, 17-22.

¹⁰⁶ Harifuddin Cawidu, "Metode dan Aliran dala Tafsir", *Pesantren* no. 1, vol. VIII, 1991, 3.

¹⁰⁷ Azyumardi Azra (ed.), *Sejarah dan Ulum al-Qur'an*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), 172-192.

¹⁰⁸ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama, Sebuah Kajian Hermeneutik*, (Jakarta: Paramadina, 1996), 190-192.

¹⁰⁹ Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, 321.

¹¹⁰ Muhammad Sofyan, "Daftar Isi" dalam *Tafsir Wal Mufasssirun*, ed: Syamsul Amri Siregar, (Medan: Perdana Publishing, 2015), PDF e-book, vii-x.

	Harifuddin Cawidu	1. <i>al-Ma`ṣūr</i> 2. <i>al-Ra`yu</i> 3. <i>al-Ṣūfī</i> 4. <i>al-fiqhī</i> 5. <i>al-`Ilmī</i> 6. <i>al-Falsafī</i> 7. <i>al-Adabi al-Ijtimā`ī</i>			
4	Tim penulis <i>Sejarah dan Ulum al-Qur`an</i>	<i>Tahlīlī</i> , terdiri dari 1. <i>al-Ma`ṣūr</i> 2. <i>al-Ra`yu</i> 3. <i>al-Ṣūfī</i> 4. <i>al-fiqhī</i> 5. <i>al-`Ilmī</i> 6. <i>al-Falsafī</i> 7. <i>al-Adabi al-Ijtimā`ī</i>	<i>Ijmālī</i>	<i>Muqāran</i>	<i>Mauḍū`ī</i>
5	Komaruddin Hidayat	<i>Tahlīlī</i> , terdiri dari 1. <i>al-Ma`ṣūr</i> 2. <i>al-Ra`yu</i>	<i>Ijmālī</i>	<i>Muqāran</i>	<i>Mauḍū`ī</i>
6	Quraish Shihab	<i>Ma`ṣūr</i>	Penalaran, terdiri dari: 1. <i>Tahlīlī/ Tajzi`ī</i> 2. <i>Ijmālī</i> 3. <i>Muqāran</i> 4. <i>Mauḍū`ī</i>		
7	Muhammad Sofyan	Ma`tsur	Ra`yu	Isyari	Tahlili

Tabel 2.2. Rangkuman ragam tipologi metode tafsir Al-Farmawi dan Baqir al-Shadr beserta pengaruhnya.

c. Tipologi Metode dan Pemikiran Tafsir Modern

Menurut Gusmian, tipologi yang telah dibuat oleh Al-Farmawi di atas tidak secara tegas memberikan perbedaan wilayah antara metode, pendekatan dan teknik penulisan tafsir. Kondisi serupa juga dialami oleh Quraish Shihab, di mana ia tidak menggambarkan istilah metode, pendekatan, dan corak tafsir secara detail. Bahkan, Quraish – dengan mengutip Al-Farmawi – pernah mengklaim *tafsir bi al-ma`tsur* sebagai bagian dari “corak” tafsir *tahlīlī*.¹¹¹ Dengan demikian, di samping kepopuleran tipologi Al-Farmawi di atas, didapati juga kelemahan berupa ketidaktegasan dari perbedaan istilah-istilah tersebut. Hal ini yang kemudian menjadikan inkonsistensi Quraish Shihab di dalam menguraikan tipologi Al-Farmawi itu. Meski begitu, di luar dua tipologi di atas terdapat beberapa tipologi “modern”, di mana pemetaan metodologi tafsir

¹¹¹ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 114-115.

dikonstruksi melalui peninjauan yang berbeda bahkan dapat dikatakan lebih komprehensif.

1) M. Yunan Yusuf

Yunan Yusuf memberikan sebuah istilah tersendiri yang disebutnya sebagai “Karakteristik Tafsir” di dalam meninjau sebuah literatur tafsir. Ia menjadikan suatu literatur tafsir agar ditinjau melalui tiga arah: 1). Metode, misalnya metode antarayat, ayat dengan hadis, dan ayat dengan kisah Israiliyat; 2). Teknik penyajian, seperti runtut atau topikal (tematik); dan 3). Pendekatan, seperti fikih, filsafat, sufistik dan lain-lain.¹¹²

2) Nashiruddin Baidan

Baidan memetakan metodologi tafsir ke dalam dua bagian. *Pertama*, komponen eksternal yang terdiri dari dua bagian: 1). Jati diri Al-Qur’an, seperti sejarah Al-Qur’an, *asbāb al-nuzūl*, qiraat, nasikh mansukh, munasabah, dan lain-lain; 2). Kepribadian mufasir, seperti akidah yang benar, ikhlas, netral, sadar dan lain sebagainya. *Kedua*, komponen internal, yakni segala aspek yang terlibat langsung dalam proses penafsiran, dan komponen ini terdiri dari tiga aspek pembentuk: 1). Metode penafsiran, seperti global, analitis, komparatif, dan tematik; 2). Corak penafsiran, seperti sufistik, fikih, filsafat dan lain-lain; dan 3). Bentuk penafsiran, seperti *ma`šūr* dan *ra`yu*.¹¹³

3) Islah Gusmian

Di dalam konteks metodologi kajian literatur tafsir Al-Qur’an, Gusmian mengklaimnya membaginya ke dalam dua aspek utama yang diklaimnya sebagai “Arah Baru Metodologi”. *Pertama*, adalah aspek teknis penulisan tafsir Al-Qur’an. *Kedua*, adalah aspek hermeneutik tafsir Al-Qur’an. Pada aspek pertama, terdiri dari enam bagian utama: 1). Sistematika penyajian tafsir, apakah menggunakan sistematika runtut (baik susunan mushaf atau susunan turun) atau tematik (baik tematik klasik maupun tematik modern); 2). Bentuk penyajian tafsir, apakah berbentuk penyajian secara global atau secara rinci; 3). Gaya bahasa penulisan tafsir, meliputi penggunaan gaya bahasa ilmiah, populer, kolom, atau reportase; 4). Bentuk penulisan tafsir,¹¹⁴ apakah berbentuk ilmiah

¹¹² Lihat: Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 117.

¹¹³ Nashiruddin Baidan, “Rekonstruksi Ilmu Tafsir”, (Pidato Pengukuhan Guru Besar Madya Ilmu Tafsir, Surakarta: STAIN Surakarta, 1999), 17-18.

¹¹⁴ Yang dimaksud adalah mekanisme penulisan yang menyangkut aturan teknis dalam penyusunan keredaksian sebuah literatur tafsir seperti mekanisme pengutipan, pemberian catatan kaki, penyebutan sumber rujukan dan lain sebagainya. Lihat: Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 182.

(mekanisme pengutipan sumber yang jelas) ataupun non-ilmiah; 5). Sifat mufasir, apakah penafsir menulis secara individual atau menulis secara kolektif (bersama atau tim khusus lembaga tertentu); 6). Asal usul dan keilmuan mufasir, latar belakang apa yang telah dilalui penafsir, apakah memiliki *backgorund* bidang ilmu tafsir Al-Qur'an atau tidak; dan 7). Asal usul literatur tafsir, apakah kitab tafsir itu bermula sebagai literatur akademik (skripsi, tesis dan disertasi) atau non akademik (bentuk apresiasi terhadap kitab suci); dan 8). Sumber rujukan penulisan tafsir, apakah bersumber dari buku-buku tafsir (klasik ataupun modern) atau buku non tafsir.

Pada aspek kedua, yaitu aspek hermeneutik,¹¹⁵ Gusmian membaginya ke dalam tiga wilayah, yaitu: 1). Metode/ tata kerja analisis penafsiran; 2). Nuansa penafsiran; 3). Pendekatan tafsir/ arah gerak penafsiran. Pada wilayah pertama, meliputi: a). Metode riwayat (*ma'sūr*); b). Metode pemikiran (*ra'yu*) dengan intertekstualitas sebagai dasar tafsir yang dalam hal ini terdiri dari analisis kebahasaan, historis, antropologis, geografis, psikologis dan lain sebagainya; c). Metode interteks. Pada wilayah kedua meliputi nuansa kebahasaan, sosial kemasyarakatan, teologis, sufistik, psikologis dan lain-lain. Sementara pada wilayah ketiga mencakup pendekatan tekstual dan kontekstual.¹¹⁶

4) Abdullah Saeed

Tipologi yang dilakukan Abdullah Saeed dalam bukunya *Interpreting the Qur'an* mungkin akan tampak berbeda jika dikaitkan dengan ketiga tokoh di atas. Namun, penulis mencantumkanannya sebab Saeed dapat dianggap menjadi salah satu acuan untuk membaca literatur-literatur tafsir modern. Diperkuat dengan spesifikasi pendekatan tafsir yang ditawarkannya belum ditemukan pada perincian tipologi sebelumnya. Dengan demikian, tipologi Saeed ini dapat dikatakan masuk ke dalam tipologi metodologi tafsir modern. Didukung dengan pernyataan Sahiron bahwa “klasifikasi dan elaborasi Saeed ini sangat bagus dan membantu kita untuk menganalisis model-model penafsiran Al-Qur'an masa sekarang”.

Dalam konteks ini, Saeed telah membagi model dan pendekatan penafsiran Al-Qur'an masa kini ke dalam tiga jenis,

¹¹⁵ Aspek ini tidak hanya sebatas pada unsur linguistik dan riwayat, tetapi juga mempertimbangkan unsur triadik (teks, penafsir dan audiens sasaran teks). Lihat: Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 120.

¹¹⁶ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 119-122.

yakni tekstualis (*textualist approach*), semi-tekstualis (*semi-textualist approach*), dan kontekstualis (*contextualist approach*). Dalam hal ini, penekanan Saeed tampak pada bagaimana model pemahaman dan sikap para penafsir terhadap teks Al-Qur'an. Jenis yang pertama, adalah mereka yang mengikuti secara kaku dan mengambil makna literal dari teks Al-Qur'an. Sementara jenis yang kedua, pada dasarnya sama dengan aliran pertama dalam penekanan aspek bahasa dan ketidaktertarikan mereka terhadap konteks historis turunnya ayat. Akan tetapi, jenis kedua ini menggunakan "idiom-idiom modern" dalam mempertahankan makna literal kandungan Al-Qur'an, yakni mereka yang tergabung dalam gerakan-gerakan neo-revivalis. Adapun jenis ketiga, adalah jenis yang sangat menekankan pentingnya konteks sosio-historis dalam proses pemahaman dan penafsiran, seperti aspek kondisi politik, sosial, historis, kultural dan ekonomi baik pada masa Nabi maupun pada masa ketika teks itu ditafsirkan.¹¹⁷

5) Sahiron Syamsuddin

Dalam konteks tipologi tafsir seperti yang dilakukan Abdullah Saeed di atas, Sahiron berpandangan bahwa terdapat tiga jenis aliran tafsir bila dipandang dari segi pemaknaan, yaitu: 1). Aliran quasi-obyektivis konservatif/ tradisional; 2). Aliran Subyektivis; dan 3). Aliran quasi-obyektivis progresif. Secara rinci, aliran pertama ini dimaksudkan sebagai suatu pandangan bahwa ajaran-ajaran Al-Qur'an harus dipahami, ditafsirkan dan diaplikasikan pada situasi di mana Al-Qur'an diturunkan dan disampaikan kepada generasi Muslim awal. Menurut Sahiron, pandangan ini dianut oleh umat Islam seperti Ikhwanul Muslimin di Mesir dan kaum Salafi di berbagai negara Islam. Mekanismenya, pandangan ini berusaha meminta bantuan berbagai instrumen metodis ilmu tafsir klasik guna mengupas kembali makna obyektif ayat tertentu melalui pemahaman literal sebagai pijakan kecenderungan utamanya. Singkatnya, pandangan ini bertujuan untuk menunjukkan bahwa ketetapan-ketetapan dalam Al-Qur'an itu rasional dan sudah semestinya diaplikasikan dalam kehidupan umat Islam sepanjang masa. Namun, kelemahan aliran ini adalah ketidaktertarikan penganutnya untuk mencoba menjawab tantangan modern melalui pertimbangan realita perbedaan yang

¹¹⁷ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, (London and New York: Routledge, 2006), PDF e-book, 3.

terjadi antara kondisi awal turunnya wahyu dan situasi masa kini.¹¹⁸

Adapun aliran kedua, menegaskan bahwa setiap penafsiran sepenuhnya merupakan subyektivitas penafsir dan sebabnya kebenaran interpretatif bersifat relatif. Atas dasar ini, setiap generasi mempunyai hak untuk menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan perkembangan ilmu dan pengalaman pada saat Al-Qur'an ditafsirkan. Sahiron menyebut tokoh Hassan Hanafi dan Muhammad Syahrur sebagai tokoh yang menganut pandangan ini. Dalam konteks aliran ini, Hassan Hanafi berpendapat bahwa setiap penafsiran pasti sangat terpengaruh oleh kepentingan dan ketertarikan penafsirnya, sebabnya penafsiran dapat beragam. Dengan demikian, menurutnya penafsiran obyektif hampir tidak mungkin terjadi. Sementara aliran ketiga, memiliki kesamaan dengan aliran pertama dalam hal seorang penafsir tetap berkewajiban untuk mengkaji makna asal melalui segala instrumen metodis, baik ilmu tafsir maupun lainnya. Akan tetapi menurutnya, aliran yang dicontohkannya dengan menunjuk beberapa tokoh seperti Fazlurrahman, Al-Thalibi, dan Nasr Hamid berikut teorinya masing-masing, tidak lagi memandang makna asal literal sebagai pesan utama Al-Qur'an, namun terdapat makna di balik pesan literal yang harus diimplementasikan pada masa kini dan mendatang.¹¹⁹

Dua tokoh terakhir di atas, yakni Abdullah Saeed dan Sahiron Syamsuddin, penulis cantumkan sebagai acuan sekaligus instrumen untuk memudahkan pembacaan analisis kecenderungan para mufasir pada bagian analisis mendatang. Di sisi lain, beberapa varian tipologi di atas menunjukkan bahwa di samping perlunya analisis metodis dari ragam model sebelumnya, terdapat pula analisis pemikiran mufasir guna memudahkan penulis untuk menemukan sisi kecenderungan yang ada pada beberapa literatur tafsir belakangan. Untuk memudahkan pembacaan dapat lihat tabel berikut:

No.	Pengamat Tafsir	Varian Tipologi Kajian Tafsir Modern		
		Metode Tafsir	Teknik Penyajian	Pendekatan Tafsir
1	M. Yunan Yusuf	1. Antarayat	1. Runtut	1. Fikih
		2. Ayat dengan hadis		2. Filsafat

¹¹⁸ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017), PDF e-book, 54-55.

¹¹⁹ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, 55-58.

		3. Ayat dengan kisah Israiliyat	2. Topikal (tematik)	3. Sufistik dan lain-lain
2	Nashiruddin Baidan	Komponen eksternal		Komponen internal
		1. Jati diri Al-Qur'an (Qiraat, nasikh mansukh, munsabah dan lainnya)		1. Bentuk tafsir (<i>ma`šūr/ra`yu</i>)
		2. Kepribadian mufasir (Akhlak yang benar, netral, sadar dan lainnya)		2. Metode tafsir (Global, Analitis, Komparatif, Tematik)
				3. Corak tafsir (Tasawuf, Fikih, Filsafat dan lainnya)
3	Islah Gusmian	Aspek teknis penulisan		Aspek hermeneutik
		1. Sisitematika penyajian tafsir: a). Runtut (<i>mushafī / nuzūlī</i>); b). Tematik (tematik modern: plural/singular & tematik klasik: ayat-ayat dan surat-surat tertentu/ surat tertentu/ juz tertentu)		1. Metode tafsir: a). Metode riwayat; b). Metode pemikiran (analisis kebahasaan/ historis/ antropologis/ geografis/ psikologis/ dan lainnya); c). Metode interteks
		2. Bentuk penyajian tafsir: global/ rinci		2. Nuansa tafsir: kebahasaan/ sosial kemasyarakatan/ teologis/ sufistik/ psikologis dan lainnya
		3. Gaya bahasa penulisan tafsir: kolom/ reportase/ ilmiah/ populer		3. Pendekatan tafsir: tekstual/ kontekstual
		4. Bentuk penulisan tafsir: ilmiah/ non-ilmiah		
		5. Sifat mufasir: individual/ tim kolektif		
		6. Asal usul Keilmuan mufasir: <i>background</i> bidang keilmuan tafsir Al-Qur'an/ sebaliknya		
		7. Asal usul literatur tafsir: bersifat akademik/ non akademik		
		8. Sumber-sumber rujukan: buku-buku tafsir/ non tafsir		
4	Abdullah Saeed	Pendekatan Tekstualis	Pendekatan Semi-tekstualis	Pendekatan Kontekstualis
5	Sahiron Syamsuddin	Quasi-obyektivis konservatif	Subyektivitas	Quasi-obyektivis progresif

Tabel 2.3. Rangkuman ragam tipologi metode dan pemikiran tafsir modern.

d. Ragam Tipologi Kajian Tafsir Lainnya

Kemudian, di samping ketiga tipologi di atas terdapat juga varian kategorisasi terhadap kajian tafsir Al-Qur'an yang dilakukan oleh beberapa tokoh. Tipologi periode tafsir misalnya yang meninjau literatur-literatur tafsir secara periodik/ waktu. Di antara tokoh-tokohnya ada Quraish Shihab yang membagi tiga periodisasi pertumbuhan dan perkembangan tafsir jika dilihat dari segi penulisannya (kodifikasi), yaitu: Periode I, masa Nabi, Sahabat, dan permulaan Tabiin yang mana tafsir belum dalam bentuk tulisan dan peyebaran riwayat yang secara umum melalui lisan. Periode II, penulisan tafsir masih tergabung dengan penulisan hadis, yang bermula dari kodifikasi resmi pada masa Umar bin Abdul Aziz (99-101 H). Periode III, kitab-kitab tafsir mulai tersusun secara khusus dan mandiri.¹²⁰

Selain Quraish Shihab, Al-Dzahabi juga yang telah terlebih dahulu mengklasifikasikan periodisasi tafsir menurut ukuran waktu ke dalam tiga tipe: 1). Tafsir era Nabi dan Sahabat, 2). Tafsir era tabiin, dan 3). Tafsir era kodifikasi.¹²¹ Begitu juga Hassan Hanafi yang membaginya ke dalam dua tipe, yaitu Tafsir Klasik dan Tafsir Modern. Tipe pertama ini, oleh Hassan Hanafi terbagi lagi menjadi beberapa model seperti tafsir bahasa, riwayat, fikih, tasawuf, filsafat dan tafsir akidah. Sementara tipe kedua terdiri dari tafsir *'ilmī*, tafsir reformis (*iṣlāhī*), tafsir sosial (*ijtimā'ī*).¹²² Di sisi lain, muncul juga nama Howard M. Federspiel yang mengkhususkan wilayah kajiannya pada literatur tafsir di Indonesia. Ia membagi periode sejarah dalam perkembangan cara penerjemahan Al-Qur'an ke dalam bahasa Indonesia ke dalam tiga generasi, yaitu: Generasi pertama (permulaan abad ke-20 hingga awal 1960-an), Generasi kedua (pertengahan 1960-an), dan Generasi ketiga (1970-an).¹²³

Lain halnya tipologi periodik di atas, terdapat juga tipologi kajian tafsir Al-Qur'an lainnya. Bahkan, muncul tokoh orientalis seperti Ignaz Goldizher yang mengkategorisasikan tafsir ke dalam lima tipe,¹²⁴ yaitu: 1). Tafsir *bi al-ma`šūr*, 2). Tafsir dogmatis (*al-'Aqīdah*), 3). Tafsir sufistik (*al-Taṣawwuf al-Islāmīy*), 4). Tafsir sektarian (*al-*

¹²⁰ Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, 108-109

¹²¹ Al-Dzahabi, *Al-Taḥf wa al-Mufaṣṣirūn*, juz 1, 28, 75 dan 103.

¹²² Lihat: Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian dalam Perspektif Tafsir Nuzuli Izzat Darwazah*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2022), 31.

¹²³ Howard M. Federspiel, *Kajian Al-Qur'an di Indonesia: Dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab*, terj: Tajul Arifin, (Bandung: Mizan, 1996), 129.

¹²⁴ Ignaz Goldizher, *Maḏāhib al-Taḥf*, (Kairo: Maktabah Al-Khanaji, 1955), PDF e-book, 6-12 dan Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian*, 32.

Firaq al-Dīniyyah), 5). Tafsir modern (*al-Tamaddun al-Islāmīy*).¹²⁵ Di sisi lain, terdapat juga nama Ahmad Syarhbashi yang membagi corak tafsir menjadi tiga model, yaitu: tafsir ilmiah, tafsir sufi, tafsir politik,¹²⁶ dan Muhammad Al-Ghozali yang mengkategorisasikan metode dalam memahami Al-Qur'an menjadi dua tipe, yakni tafsir klasik dan tafsir modern.¹²⁷ Untuk memudahkan pembacaan dapat lihat tabel berikut:

No	Pengamat Tafsir	Pijakan Kategorisasi	Tipologi Kajian Tafsir					
			Masa Nabi dan Sahabat	Masa Tabiin	Masa Kodifikasi			
1	Al-Dzahabi	Periode	Masa Nabi dan Sahabat	Masa Tabiin	Masa Kodifikasi			
2	Quraish Shihab	Periode	Periode I	Periode II	Periode III			
			Masa Nabi, Sahabat dan permulaan Tabiin	Masa pemerint ahan Umar bin Abdul Aziz	Masa kodifikasi penulisan tafsir secara mandiri			
3	Hassan Hanafi	Periode	Tafsir Klasik			Tafsir Modern		
4	Howard M. Federspiel	Periode penerjemahan (khusus literatur tafsir Indonesia)	Generasi pertama	Generasi kedua	Generasi Ketiga			
			Awal abad ke-20 s/d awal 1960-an	Pertengahan 1960-an	1970-an			
5	Ignaz Goldzher	Ideologi secara umum	<i>Bil-ma`šūr</i>	Dog matis	Sufistik	Sektarian	Modern	
6	Ahmad Syarhbashi	Corak	Tafsir ilmiah		Tafsir sufi	Tafsir politik		
7	M. Al-Ghozali	Metode	Tafsir Klasik			Tafsir Modern		

Tabel 2.4. Rangkuman ragam tipologi kajian tafsir lainnya.

4. Spesifikasi Istilah *Ittijah*, *Manhaj*, *Ṭarīqah*, dan *Laun*

Setelah uraian panjang mengenai konsep metodologi dan sejarah perkembangannya berikut tipologi yang telah dirumuskan oleh beberapa

¹²⁵ Menurut Aksin Wijaya, tipologi ini tampak tidak didasarkan pada pijakan tertentu secara kaku. Tafsir *bi al-ma`šūr* misalnya, di mana sejatinya mengikuti pijakan metode. Sementara tafsir dogmatis, sufistik dan sektarian yang sejatinya berpijak pada ajaran dan ideologi serta tafsir modern yang menganut pijakan waktu dan metode. Lihat: Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian*, 32.

¹²⁶ Ahmad Al-Syarhbashi, *Sejarah Tafsir Al-Qur'an*, terj: Pustaka Firdaus (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1985), 69.

¹²⁷ Muhammad Al-Ghazali, *Berdialog dengan Al-Qur'an*, terj: Masykur Hakim dan Ubaidillah, (Bandung: Mizan, 1996), 29.

tokoh, sayangnya belum tampak secara mendasar konsep dan wilayah dari istilah metode, corak, dan pendekatan tafsir. Hal ini tampak dari perbedaan pemetaan tipologi modern sebagaimana bagan di atas. Yunan Yusuf misalnya, ia menempatkan bentuk “topikal (tematik)” ke dalam “teknik penyajian tafsir”, lain halnya Nashiruddin Baidan yang memasukkan bentuk tersebut ke dalam kategori “metode tafsir”. Begitu juga tipe “fikih, filsafat, dan sufistik” yang dikategorikan Baidan ke dalam “corak tafsir” berbeda dengan Yunan Yusuf yang memasukkannya ke dalam “pendekatan tafsir”.

Hal serupa juga dialami oleh Islah Gusmian – alih-alih memberikan *positioning* melalui pemetaan wilayah baru atas istilah-istilah tersebut – faktanya akan tampak samar jika dihadapkan dengan istilah-istilah seperti *manhaj*, *ittijāh*, *ṭarīqah*, dan *laun* untuk meninjau literatur tafsir secara meluas, terkhusus bagi kitab-kitab tafsir yang berbahasa Arab. Oleh karena itu, ragam istilah yang telah dikemukakan di atas kiranya akan semakin komprehensif dan tampak holistik apabila dibandingkan dan dikaitkan dengan istilah-istilah yang berada di dalam kajian *Manāhij al-Mufasssīrīn*. Dengan demikian, penulis akan mencoba memerinci konsep dari keempat istilah tersebut melalui beberapa pandangan para tokoh yang menekuni bidang kajian *Manāhij al-Mufasssīrīn* ini.

a. *Ittijāh*

Menurut Ali Iyazi istilah *ittijāh* dimaksudkan sebagai “*mauqif al-mufasssīr wa naẓaruhu wa maẓhabuhu wa wijhatuhu allatī yuwallīhā min al-‘aqā‘id*” yang dapat diartikan dengan “posisi/ kedudukan mufasir itu sendiri, pemikiran, mazhab, dan arah pandangan yang dianutnya berupa akidah-akidah (ahlusunah, syiah, muktazilah, dan asy’ariyah)”.¹²⁸ Sementara Hasan Abbas memahami istilah *ittijāh* sebagai suatu kecenderungan dari kepribadian mufasir itu sendiri atas spesialisasi keilmuan yang dimilikinya sehingga memengaruhi pembacaannya terhadap teks Al-Qur’an.¹²⁹

¹²⁸ Pandangan yang terdapat di dalam penafsirannya ini baik dalam bentuk taklid (taqlīd) maupun pembaruan (tajdīd), baik berpijak pada dalil naqal maupun akal atau bahkan mengkomparasikan keduanya di dalam kerangka tertentu. M. Ali Iyazi, *Al-Mufasssīrūn Ḥayātuhum wa Manhajūhum*, jilid 1, (Tehran: Wizārah al-Ṣaqafah wa al-Irsyād al-Islāmīy, 1386 H), PDF e-book, 32.

¹²⁹ Hasan Abbas menggambarkan bahwa, seseorang yang memiliki latar belakang keilmuan fikih maka yang akan tampak dalam pandangannya adalah seputar hukum yang terkandung di dalam ayat, begitupun dengan mereka yang ahli dalam persoalan akidah, akhlak dan seterusnya. Dalam konteks ini, Hasan Abbas membagi pembahasan *ittijāhāt al-tafsīr* ke dalam 6 pasal, yakni *Al-Ittijāh al-Bayānī*, *Al-Ittijāh al-Fiqhī*, *Al-Ittijāh al-‘Aqdī*, *Al-Ittijāh al-‘ilmī*, *Al-Ittijāh al-Mauḏū‘ī* dan *al-Tafsīrāt al-Munḥarifah*. Lihat selengkapnya: Fadal Hasan Abbas, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn: Asāsīyātuhū wa Ittijāhātuhū wa Manāhijuhū fī al-‘Aṣr al-Ḥadīṣ*, juz 1, (Yordan: Dar al-Nafais, 2015), PDF e-book, 397-400.

Berbeda dengan Ibrahim Syarif yang mengartikan *ittijāh* sebagai suatu pondasi yang memuat sejumlah prinsip dan pemikiran spesifik yang dihubungkan oleh kerangka teoritis dan bertujuan untuk mencapai tujuan tertentu. Dengan demikian, dalam konteks ini istilah *ittijāh* bersifat lebih umum dan lebih dahulu ketimbang istilah *manhaj* tafsir.¹³⁰ Sedangkan menurut Muhammad Maulay istilah ini tergolong baru. Ia mengartikannya sebagai “*al-hadfu allazī yattajihu ilaihi al-mufassirūn fī tafāsirihim*” yang berarti tujuan/ sasaran yang dituju para mufasir di dalam tafsir-tafsir mereka. *Ittijāh/ al-hadfu* ini seringkali berkisar pada masalah-masalah akidah berikut peneguhannya, perluasan karakteristiknya serta hal-hal yang berkaitan dengannya. Dengan demikian, *ittijāh* ini tampak memuat atas beberapa tafsir.¹³¹

Oleh Al-Khalidi, istilah ini tidak dinyatakan secara definitif. Namun, melalui salah satu pembahasannya “*Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-‘Aṣr al-Ḥadīṣ*” Al-Khalidi mengisyaratkan arti istilah ini dengan *al-tarkīz ‘ala al-tafsīr* atau fokus/ konsentrasi tafsir.¹³²

b. Manhaj

Secara bahasa, *manhaj* berasal dari kata *al-nahju* yang berarti suatu jalan yang jelas. Sementara istilah *manhaj* yang dimaksud adalah “*al-tarīqah al-mauḍū‘iyyah allatī ‘ālaja bihā al-mu‘allif qaḍāyā al-tafsīr al-mukhtalifah*” yang berarti cara obyektif yang dipakai mufasir untuk menangani berbagai persoalan penafsiran yang beragam. Dengan demikian, istilah *manhaj* ini dimaksudkan sebagai studi objektif.¹³³ Berbeda dengan sebelumnya, Ali Iyzai berpandangan bahwa istilah *al-manhaj al-tafsīrī* dimaksudkan sebagai “*al-maslak allazī yatba ‘uhū al-mufassir*” atau suatu cara yang ditempuh seorang mufasir.¹³⁴

¹³⁰ Secara jelas, Ibrahim Syarif membedakan konsep *manhaj* dan *ittijāh* melalui salah satu pembahasannya yang berjudul “*Baina al-Ittijāh wa al-Manhaj wa al-Murādu bi kullin minhumā*” Lihat selengkapnya: Muhammad Ibrahim Syarif, *Ittijāhāt al-Tajdīd fī Tafsīr al-Qur ‘ān al-Karīm fī Miṣr*, (Kairo: Darut Turats, 1982), PDF e-book, 63-68.

¹³¹ Muhammad bin Sidi Maulay, *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn bi bilād Syinqīṭ*, (Mauritania: Dar Yusuf bin Tasyfin, 2008), PDF e-book, 129.

¹³² Shallah Al-Khalidi, *Ta’rīf al-Dārisīn bi Manāhij al-Mufassirīn*, (Damaskus: Dar al-Qalam, 2008), PDF e-book, 565.

¹³³ Ali Muhammad Al-Zubairi, *Ibnu Juzayy wa Manhajuhū fī al-Tafsīr*, juz 2, (Damaskus, Darul Qalam, 1987), PDF e-book, 335-338.

¹³⁴ Dalam konteks ini, cara tersebut bertujuan untuk mengungkap dan menggali makna-makna dari lafal-lafalnya, mengkaitkan sebagian makna tersebut dengan sebagian lainnya, menyebut beberapa asar yang datang di dalamnya, dan menampakkan hal-hal yang dikandungnya berupa dalalah-dalalah, hukum-hukum, informasi-informasi terkait agama, kesusastraan, dan lain sebagainya berdasar kecenderungan pikiran dan mazhab mufasirnya

Senada dengan Ali Iyazi, Al-Dzahabi dalam praktiknya menggunakan istilah *maslak* untuk menunjuk suatu *manhaj* tafsir. Contohnya beberapa sub-judul mengenai pembahasan mengenai cara kerja tafsir tertentu yang secara redaksional dinyatakan dengan “*maslak al-mu`allif fi tafsīrihī*”.¹³⁵ Meski begitu tidak dinafikan juga bahwa Al-Dzahabi sesekali menggunakan kata “*manhaj*” seperti contoh “*manhajuhū fi al-tafsīr*”.¹³⁶ Berbeda dengan Hasan Abbas, penggunaan istilah *manhaj* ini selalu berbarengan dengan pembahasan tokoh tertentu. Secara teori, ia tidak mengartikan secara jelas apa maksud dari istilah ini. Namun praktiknya, makna *manhaj* yang dipakai olehnya memiliki ragam maksud. Di saat membahas tokoh M. Abduh misalnya, arti istilah ini dapat dipahami sebagai “karakteristik pemikiran Abduh terhadap Al-Qur’an”.¹³⁷ Berbeda dengan tokoh lain seperti Abdul Qadir al-Maghribi yang dipahami sebagai “cara kerja tafsir”,¹³⁸ lalu Ahmad Mustafa al-Maraghi yang dipahami sebagai “sistematika/ alur pernafsiran”.¹³⁹ Bahkan, di kala membahas Mahmud Syaltut dan Tantawi Jauhari, istilah *manhaj* ini serupa dengan *ṭarīqah*.¹⁴⁰

Adapun Al-Khalidi, mengartikan *manhaj* sebagai suatu rancangan detail yang telah tergambar dan teratur yang terdiri dari kaidah/ aturan, landasan dan titik awal yang dikenali oleh mufasir sebagai orientasi pemahamannya terhadap Al-Qur’an serta menjadi acuan di dalam penafsirannya.¹⁴¹ Sementara Ibrahim Syarif mengaitkan konsep *manhaj* dengan *ittijāh*, yaitu suatu pondasi berupa perangkat (*wasīlah*) untuk menyatakan tujuan dari *ittijāh* tafsir sebelumnya dan berupa sebuah wadah yang memuat pemikiran-pemikiran *ittijāh* tafsir tersebut.¹⁴²

serta sesuai dengan budaya dan kepribadiannya. Lihat: M. Ali Iyazi, *Al-Mufasssirūn Hayātuhum wa Manhajuhum*, jilid 1, 31-32.

¹³⁵ Dapat dilihat: Al-Dzahabi, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, juz 2, 314, 345 dan 371.

¹³⁶ Contoh-contoh berikut dapat dilihat: Al-Dzahabi, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, juz 2, 407, 425 dan 436. Secara sekilas, penggunaan istilah *manhaj* oleh al-Dzahabi ini terletak pada tafsir-tafsir modern-pembaruan seperti Muhammad Abduh, Muhammad Rasyid Ridha dan Muhammad Mustafa Al-Maraghi. Namun, terdapat juga istilah *manhaj* yang dipakai untuk mengurai tafsir Al-Thabrasi, salah satu kitab tafsir dari kelompok syiah 12 Imam. Lihat: Al-Dzahabi, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, juz 2, 77.

¹³⁷ Hasan Abbas, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, juz 2, 31.

¹³⁸ Hasan Abbas, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, juz 2, 208.

¹³⁹ Hasan Abbas, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, juz 2, 244.

¹⁴⁰ Hasan Abbas, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, juz 2, 308 dan 366.

¹⁴¹ Dalam konteks ini, Al-Khalidi berusaha membedakan konsep *manhaj* dan *ṭarīqah* yang menurutnya banyak dari kalangan pengkaji tafsir seringkali keliru dengan mencampuradukkan dua istilah tersebut. Lihat: Al-Khalidi, *Ta`rīf al-Dārisīn*, 17-18.

¹⁴² Muhammad Ibrahim Syarif, *Ittijāhāt al-Tajdīd*, 68.

c. *Tarīqah*

Secara bahasa, lafal *tarīqah* berasal dari kata *ṭaraqa* yang berarti *al-ḍarb aw bi al-miṭraqah* (memukul dengan palu). Sementara secara istilah, lafal *tarīqah* ini memiliki ragam makna seperti *al-sīrah*, *al-maḏhab*, *al-ḥāl*, *al-‘ādat*, *al-sunnah*, *al-dīn*. Akan tetapi, dalam konteks kajian tafsir, istilah *tarīqah* dimaksudkan oleh Al-Zubairi sebagai “*māẓharun syakliyyun*” atau penggambaran format dari cara yang telah ditempuh oleh mufasir di dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur’an.¹⁴³ Makna ini serupa dengan pengertian yang diungkapkan oleh Ali Iyazi. Dengan kata lain, istilah *tarīqah* dapat disebut dengan *al-nāḥiyah al-syakliyah* atau aspek format yang tergambar dalam desain penafsir. Dengan demikian, jika *manhaj* masuk dalam wilayah kajian cara-cara yang ditempuh di dalam menerangkan makna-makna, sementara *tarīqah* masuk dalam wilayah desain/ format yang dipilih mufasir di dalam mengurutkan dan menentukan pembahasan-pembahasannya.

Adapun Al-Dzahabi tidak mengartikan secara rinci apa maksud dari *tarīqah* ini. Namun praktiknya, dapat dipahami bahwa istilah ini diartikan sebagai “sistematika/ langkah penafsiran”. Hal ini tampak saat Al-Dzahabi mengurai sebuah *tarīqah* dari tafsir Ibnu Jarir al-Thabari.¹⁴⁴ Walau demikian, istilah *tarīqah* ini tampak tergantikan dengan istilah *manhaj* di kala ia mengurai tafsir-tafsir modern. Dengan demikian, istilah *manhaj* dan *tarīqah* bagi Al-Dzahabi dapat dipandang sejenis dan saling mengisi.¹⁴⁵ Hal serupa dialami oleh Hasan Abbas, bahwa istilah *tarīqah* olehnya seringkali disamakan dengan istilah *manhaj*. Namun, tidak jarang juga istilah *tarīqah* ini – di samping pembahasannya berbarengan dengan tokoh tertentu – dapat dikatakan secara spesifik sebagai sebuah sistematika/ alur penafsiran atau perincian cara kerja tafsir.¹⁴⁶

Di sisi lain, Al-Khalidi mengartikan *tarīqah* sebagai gaya bahasa yang ditempuh mufasir di sela-sela penafsirannya terhadap Al-Qur’an. Ia merupakan alur yang ditampilkan mufasir di dalam menafsirkan kitabullah tersebut. Alhasil, *tarīqah* ini berarti

¹⁴³ Dengan demikian, menurut Al-Zubairi istilah *tarīqah* dan *manhaj* ini memiliki makna yang berdekatan jika ditinjau dari segi bahasa. Lihat: Al-Zubairi, *Ibnu Juzayy*, 335-338.

¹⁴⁴ Selengkapnya lihat: Al-Dzahabi, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, juz 1, 151. Lalu contoh-contoh sejenisnya dapat dilihat antara lain: Al-Dzahabi, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, juz 1, 161, 207 dan 278. Secara terang, istilah *tarīqah* ini telah ditampakkan Al-Dzahabi semenjak periode tafsir awal, yakni tafsir *bi al-ma’sūr* ketimbang istilah lainnya yang tampak belakangan seperti *manhaj* dan *laun*.

¹⁴⁵ Selengkapnya lihat: Al-Dzahabi, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, juz 2, 463-464.

¹⁴⁶ Selengkapnya lihat: Hasan Abbas, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, juz 2, 100 dan 294.

penerapan mufasir atas kaidah-kaidah dan landasan dari *manhaj* yang dianutnya.¹⁴⁷

d. *Laun*

Secara terang, Ali Iyazi menyatakan bahwa istilah *laun* dalam konteks ini adalah seseorang yang sedang menafsirkan suatu teks akan mewarnai teks tersebut dengan penafsirannya. Oleh karenanya, istilah ini sejatinya merupakan buah hasil dari posisi mufasir atau *ittijāh* sebelumnya.¹⁴⁸ Pemahaman ini serupa dengan Al-Dzahabi. Secara teori, ia mengisyaratkan bahwa maksud *laun* di dalam penafsiran adalah suatu hal yang mewarnai teks melalui penafsiran seseorang terhadap teks itu sendiri.¹⁴⁹ Dengan demikian, dapat dipahami bahwa Al-Dzahabi menggunakan istilah *laun* sebagai arti “warna/ corak penafsiran”. Contohnya dikala ia meninjau tafsir periode modern yang menurutnya memiliki empat jumlah *laun* “warna”, yaitu: *al-laun al-‘ilmī*, *al-laun al-ilhādī*, *al-laun al-māzhabī*, dan *al-laun al-adabī al-ijtimā’ī*.¹⁵⁰ Namun, dalam konteks membagi suatu jenis tafsir, Al-Dzahabi terkadang menggunakan istilah *tanawwu’* atau *al-nau’* sehingga tampak lebih fleksibel.¹⁵¹

Lain halnya Hasan Abbas, untuk mengklasifikasikan jenis penafsiran tertentu ia memakai istilah *anwā’*, bentuk jamak dari *nau’*. Contohnya adalah salah satu pembahasannya yang dinyatakan “*Anwā’ al-Tafsīr*” di mana ia membagi tafsir ke dalam dua *nau’* (tipe), yakni *al-tafsīr al-ašari* dan *al-tafsīr bi al-ra’yi*.¹⁵² Meski begitu, istilah *alwān* (jamak dari *laun*) dipakainya di kala membahas klasifikasi dari tipe tafsir *Mauḍū’ī* dengan judul “*Alwān al-Tafsīr al-Mauḍū’ī*”.¹⁵³ Dengan demikian, dapat dipahami bahwa istilah *laun* ini dipakai untuk membagi tipe tafsir yang lebih spesifik.

B. Sekuens Kronologi Pewahyuan dan Ragam Riwayatnya

1. Kronologi Pewahyuan Al-Qur’an

Secara teori, satuan surah-surah Al-Qur’an telah disampaikan kepada Nabi Muhammad secara bertahap selama kurang lebih 23 tahun lamanya, dan belakangan terwujud dalam bentuk mushaf kitab suci kaum Muslim seperti sekarang ini. Akan tetapi, faktanya kodifikasi unit-

¹⁴⁷ Al-Khalidi, *Ta’rīf al-Dārisīn*, 17-19.

¹⁴⁸ M. Ali Iyazi, *Al-Mufasssīrūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, jilid 1, 33.

¹⁴⁹ Al-Dzahabi, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, juz 1, 113-114.

¹⁵⁰ Al-Dzahabi, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, juz 2, 363-364. Dalam konteks ini, istilah *laun* tidak menunjukkan arti pembagian/ klasifikasi atas jenis tafsir tertentu, meski tampaknya serupa seperti contoh di atas, *alwān al-tafsīr fī al-‘aṣr al-ḥadīṣ* yang terdiri dari empat warna.

¹⁵¹ Lihat: Al-Dzahabi, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, juz 2, 321 dan 349.

¹⁵² Hasan Abbas, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, juz 1, 181.

¹⁵³ Hasan Abbas, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, juz 1, 646.

unit wahyu yang belakangan populer dengan *mushaf Usmānī*, tidak mencerminkan pentahapan sekuens pewahyuan di dalamnya. Meskipun terekam beberapa literatur yang menyatakan bahwa Sahabat Ali bin Abi Thalib pernah dan menjadi salah satu pelopor yang mengodifikasi unit-unit wahyu secara kronologis.¹⁵⁴ Namun, fakta sejarah mengungkap bahwa ketika mushaf yang dikodifikasikan dan disebarluaskan oleh sahabat Ustman telah diresmikan, mushaf-mushaf lain yang telah dikumpulkan para sahabat sedari wafatnya Nabi dimusnahkan kemudian, tak terkecuali mushaf milik Ali bin Abi Thalib.¹⁵⁵ Oleh karena itu, data-data berupa riwayat proses pewahyuan tidak akan banyak – bahkan tidak lengkap – ditemukan di beberapa literatur sejarah Al-Qur’an (*Tārīkh al-Qur’ān*) secara khusus.

Riwayat-riwayat sejarah tersebut, padahal menjadi pijakan utama untuk penanggalan unit-unit Al-Qur’an di samping riwayat-riwayat penafsiran. Beberapa riwayat historis tersebut – yang jumlahnya sangat sedikit – secara umum membicarakan unit wahyu Al-Qur’an yang berkaitan dengan peristiwa tertentu. Contohnya Q.S Al-Anfal/ 8, yang dihubungkan dengan peristiwa Perang Badar, lalu Q.S. Al-Ahzab/ 33 yang berhubungan dengan Perang Khandaq, dan Q.S. Al-Hujurat/ 48 dengan peristiwa perjanjian Hudaibiyah. Di samping jumlahnya yang sedikit, data historis ini umumnya bertalian dengan wahyu-wahyu periode Madinah, sementara data historis periode Makkah tampak sangat meragukan dan umumnya berkaitan dengan peristiwa-peristiwa yang tidak begitu urgen serta tidak diketahui kapan terjadinya secara pasti. Meski demikian, keberadaannya juga tidak dapat dinafikan. Misalnya Q.S. ‘Abasa/ 80, dikatakan bahwa surah ini diwahyukan ketika seorang buta Abdullah bin Ummu Maktum menemui Nabi yang tengah berbincang-bincang dengan beberapa pemuka suku Quraisy dengan harapan dapat dibujuknya.

Pada sisi yang lain, dalam tradisi khazanah Islam terdapat riwayat-riwayat historis mengenai unit-unit Al-Qur’an yang dikenal dengan *Asbāb al-Nuzūl* (sebab-sebab pewahyuan). Namun, beberapa karya terkenal seperti Al-Wahidi (w. 468 H) dengan judul senada, lalu Al-Syuyuthi (w. 911 H) melalui kitabnya *Lubāb al-Nuqūl*, sayangnya memiliki sejumlah “cacat” yang mendasar. Taufiq Adnan menyebut paling tidak terdapat empat cacat dalam persoalan riwayat ini, yaitu: 1). Ketidaklengkapan data-data tersebut dan hanya menentukan untuk sejumlah bagian Al-Qur’an yang relatif sedikit, 2). Data-data berupa

¹⁵⁴ Lihat: Muhammad Ibnu Nadim, *Kitāb al-Fihrist*, jilid 1, (London: Muassasah Al-Furqan, 2009), PDF e-book, 70 dan Muhammad Hadi Ma’rifah, *Al-Tamhīd fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, juz 1, (Beirut: Darut Ta’aruf, 2011), PDF e-book, 292-293.

¹⁵⁵ Salah satunya dapat lihat: Manna Al-Qaththan, *Mabāhis fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, 126.

riwayat historis itu sangat rentan terhadap kritik, bahkan hingga tingkatan kritik sanad, 3). Kebanyakan “sebab pewahyuan” yang dikemukakan merupakan peristiwa yang tidak begitu penting dan tidak diketahui secara pasti kapan terjadinya, 4). Terdapat banyak inkonsistensi di dalamnya, salah satunya dibuktikan dari perdebatan hingga kini tentang surat yang pertama kali turun.¹⁵⁶ Selain cacat-cacat tersebut, data riwayat ini pun mengarah pada satuan terkecil/ ayat-ayat, bukan pada satuan surah-surah Al-Qur’an.¹⁵⁷

Berikutnya, Taufiq Adnan menilai bahwa Al-Qur’an sendiri sejatinya telah memuat sejumlah data yang dapat membantu penanggalan tersebut. Walau tampak samar, akan tetapi sejumlah rujukan historis di dalam Al-Qur’an ini dapat diberi penanggalannya. Secara umum, dapat dikatakan bahwa rujukan-rujukan jenis ini sangat sedikit yang berasal dari masa Makkah. Misalnya Q.S. Al-Rum/ 30 yang menyebutkan kekalahan Romawi dari Persia, dan Q.S. Al-Fil/ 105 yang berhubungan dengan ekspedisi militer raja Abrahah terhadap kota Makkah.

Lain halnya masa Makkah, beberapa rujukan historis yang berasal dari masa Madinah dapat diberi penanggalan lebih akurat berdasar sumber-sumber lainnya. Di antara contohnya adalah Q.S. Ali Imran/ 3: 123 yang merujuk Perang Badar, Q.S. Al-Taubah/ 9: 25 yang merujuk Perang Hunain, dan Q.S. Al-Baqarah/ 2: 142-150 yang merujuk perubahan arah kiblat. Di sisi lain, penetapan Al-Qur’an sebagai sumber primer hukum Islam juga memainkan peran penting dalam upaya penyusunan suatu aransemen kronologis kitab suci ini. Hal ini terbukti dari keberadaannya keilmuan nasikh-mansukh, di mana ayat yang belakangan turun telah “menghapus” ayat yang terlebih dahulu datang. Alhasil, sampai titik ini paling tidak ada beberapa aspek yang dapat membantu upaya penanggalan unit-unit Al-Qur’an, yakni *asbāb al-muzūl*, kandungan Al-Qur’an itu sendiri dan khazanah keilmuan nasikh-mansukh.¹⁵⁸

Upaya penanggalan unit-unit kitab suci ini menjadi semakin kompleks dengan asumsi bahwa surat-surat Al-Qur’an sebagaimana yang ada sekarang adalah unit-unit wahyu orisinal, dan belakangan diklasifikasikan menjadi “Surat Makkiyah” dan “Surat Madaniyah”. Keberadaan dua jenis ini kemudian diasumsikan agar dapat ditetapkan susunan kronologis untuk keseluruhan suratnya, walau faktanya

¹⁵⁶ Perdebatan ini bahkan menjadikan sebuah kajian yang terus menerus dibahas di sejumlah literatur *‘Ulūm al-Qur’ān*, seperti: Jalaluddin Al-Syuyuthi, *Al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Damaskus: Muassasah Al-Risalah, 2008), PDF e-book, 61.

¹⁵⁷ Taufiq Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur’an*, (Jakarta: PT Pustaka Alvabet, 2019), 88-89.

¹⁵⁸ Taufiq Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur’an*, 90-91.

memang ada sejumlah riwayat tentang susunan surat-surat Al-Qur'an secara kronologis. Namun, karakter utama riwayat-riwayat ini mengandung sejumlah kelemahan mendasar, antara lain: 1). Riwayat-riwayat ini hanya memperhatikan bagian awal surat untuk aransemen kronologisnya tanpa menyinggung ayat-ayat berikutnya, seperti ayat 1-5 dari surat Al-'Alaq dan tidak terintegrasi dengan ayat-ayat setelahnya, 2). Riwayat-riwayat ini bertentangan secara diametral dengan sumber-sumber lainnya seperti riwayat *asbāb al-nuzūl* dan literatur nasikh mansukh yang hanya tampil pada bagian-bagian pendek/ berupa ayat-ayat bukan satuan surah dari Al-Qur'an. Sekalipun demikian, terdapat upaya-upaya dari keserjanaan Islam terhadap riwayat-riwayat tersebut yang telah membentuk basis bagi kajian kronologi Al-Qur'an dalam dua abad terkahir ini.¹⁵⁹

2. Tartib Nuzul di dalam Keserjanaan Islam

Berdasar uraian sebelumnya, bahwa faktanya memang ditemukan sejumlah riwayat tentang aransemen kronologis surat-surat Al-Qur'an yang dapat dikatakan cukup lengkap. Dalam arti, sejumlah riwayat ini berusaha mengungkapkan secara runtut pewahyuan bagian-bagian Al-Qur'an berupa unit-unit surat – bukan ayat-ayat seperti *asbāb al-nuzūl* – mulai dari pewahyuan pertama yang turun hingga akhir pewahyuan itu sendiri. Dengan demikian, riwayat-riwayat ini berisi aransemen surat-surat Al-Qur'an secara kronologis.¹⁶⁰ Di dalam khazanah *Ulūm al-Qur'ān*, pada umumnya pembahasan mengenai riwayat-riwayat ini ditemukan pada bagian *al-Makkī wa al-Madanī* atau bagian *awwalu mā nuzzila* seperti pada kitab *Al-Itqān* karya Al-Syuyuthi, *Al-Burhān* karya Al-Zarkasyi, dan *Al-Tamhīd* karya Hadi Ma'rifah. Namun, perlu diketahui bahwa tidak semua literatur *Ulūm al-Qur'ān* dalam pembahasan *al-Makkī wa al-Madanī* ini membahas riwayat-riwayat tersebut, bahkan kebanyakan tidak membahasnya seperti *Manāhil al-'Irfān* karya Al-Zarqani.

Di samping literatur *Ulūm al-Qur'ān*, secara spesifik kajian riwayat-riwayat ini umumnya ditemukan pada sejumlah kepustakaan bertemakan *Tārikh al-Qur'ān* (sejarah Al-Qur'an). Di antara tokoh-tokohnya seperti Salim Muhaisin, Al-Zanjani, Ibrahim Al-Ibyari dan Mahmud Ramiyar melalui masing-masing kitab mereka yang sama-sama berjudul *Tārikh al-Qur'ān*. Bahkan, literatur riwayat-riwayat kronologis ini juga didapati pada suatu kitab khusus yang membahasnya seperti *Taqrīb al-Ma'mūl fī Tartīb al-Nuzūl* karya Burhan Ja'bari dan *Tanzīl al-Qur'ān* karya Ibnu Syihab Al-Zuhri. Kemudian, sebagian

¹⁵⁹ Taufiq Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, 92-93.

¹⁶⁰ Selengkapnya lihat: Taufiq Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, 93.

sumber lainnya ditemukan di sejumlah kitab Tarikh/ Sejarah Islam secara umum seperti *Tārīkh al-Ya'qūbī* karya Ibnu Wadhīh Al-Ya'qūbī dan kitab-kitab lain yang masih masuk dalam kategori *Ulūm al-Qur'ān* seperti *Fadā'il al-Qur'ān* karya Ibnu Dhurais. Dengan demikian, riwayat-riwayat tartib nuzul yang ditemukan di dalam tradisi keserjanaan Islam menunjukkan bahwa khazanah Islam memiliki kekayaan keilmuan yang begitu luas untuk senantiasa dikaji secara *sustainable*.

Secara spesifik, paling tidak terdapat 8 riwayat yang penulis temukan dari beberapa literatur-literatur terkait, sebagai berikut:

a. Riwayat Ikrimah dan Hasan bin Abil Hasan

Riwayat Ikrimah dan Hasan bin Abil Hasan ini disebutkan di dalam kitab *Dalā'il al-Nubuwwah* karya Al-Baihaqi (w. 458 H) dengan sanad sebagai berikut:¹⁶¹

أخبرنا أبو عبد الله الحافظ , قال : أخبرنا أبو محمد بن زياد العدل , قال : حدثنا محمد بن إسحاق , قال :
 حدثنا يعقوب بن إبراهيم الدورقي , قال : حدثنا أحمد بن نصر بن مالك الخزاعي , قال : حدثنا عليّ
 بن الحسين ابن واقد , عن أبيه , قال : حدثنا يزيد النحوي عن عكرمة , والحسن بن أبي الحسن , قالوا :
 أنزل الله من القرآن بمكة ...

Selain kitab karya Al-Baihaqi, riwayat ini juga disebut oleh Al-Syuyuthi (w. 911 H) dan Ibrahim Al-Ibyari di dalam kitabnya masing-masing.¹⁶² Namun, berbeda dengan Al-Ibyari yang tidak menyebutkan secara lengkap sanad riwayat Ikrimah dan Al-Hasan ini. Menurut Al-Baihaqi sendiri, terdapat 3 surat yang gugur di dalam riwayatnya ini, yakni surah Al-Fatihah, Al-A'raf dan Maryam. Adapun susunan kronologis surat-suratnya sebagai berikut:

1). Surah-surah Makiyyah

- 1). Al-'Alaq, 2). Al-Qalam, 3). Al-Muzzammil, 4). Al-Muddassir,
- 5). Al-Lahab, 6). Al-Takwīr, 7). Al-A'lā, 8). Al-Lail, 9). Al-Fajr,
- 10). Al-Ḍuḥā, 11). Al-Insyirāḥ, 12). Al-'Aṣr, 13). Al-'Ādiyāt, 14).
- Al-Kauṣar, 15). Al-Takāṣur, 16). Al-Mā'ūn, 17). Al-Kāfirūn, 18).
- Al-Fīl, 19). Al-Falaq, 20). Al-Nās, 21). Al-Ikhlāṣ, 22). Al-Najm,
- 23). 'Abasa, 24). Al-Qadr, 25). Al-Syams, 26). Al-Burūj, 27). Al-
- Tīn, 28). Quraisy, 29). Al-Qāri'ah, 30). Al-Qiyāmah, 31). Al-
- Humazah, 32). Al-Mursalāt, 33). Qāf, 34). Al-Balad, 35). Al-
- Tāriq, 36). Al-Qamar, 37). Ṣād, 38). Al-Jinn, 39). Yāsīn, 40). Al-
- Furqān, 41). Fāṭir, 42). Ṭāhā, 43). Al-Wāqī'ah, 44). Al-Syu'arā,

¹⁶¹ Ahmad Al-Baihaqi, *Dalā'il al-Nubuwwah*, juz 7, (Kairo: Dar al-Rayyan li al-Turats, 1988), PDF e-book, 142.

¹⁶² Al-Syuyuthi, *Al-Itqān*, 34 dan Ibrahim Al-Ibyari, *Al-Mausū'ah al-Qur'āniyah*, jilid 2, (Muassasah Sijil Al-Arab, 1984), PDF e-book, 6-7.

b. Riwayat Ibnu Abbas Jalur ‘Atha Al-Khurasani

Riwayat Ibnu Abbas ini ditemukan di dalam kitab *Faḍā’il al-Qur’ān* karya Ibnu Dhurais (w. 294 H) dengan sanad sebagai berikut.¹⁶³

أخبرنا أحمد , قال حدثنا محمد قال : أنبأنا محمد بن عبد الله بن أبي جعفر الرازي قال : قال عمر بن هارون : قال حدثنا عثمان بن عطاء , عن أبيه , عن ابن عباس قال : كانت إذا أنزلت فاتحة الكتاب بمكة كُتبت بمكة , ثم يزيد الله فيها ما يشاء , وكان أول ما أنزل من القرآن

Dalam konteks sanad ini, Al-Syuythi (w. 911 H) yang menukil riwayat Ibnu Abbas dari kitab karya Ibnu Dhurais ini, memiliki sedikit perbedaan dan tambahan.¹⁶⁴ Perbedaannya terletak pada dua perawi awal, di mana nama Ahmad dan Muhammad tidak disebut oleh Al-Syuythi sehingga tertulis sebagai berikut “*wa qāla Ibn Dhurais fī “Faḍā’il al-Qur’ān” : ḥaddaṣanā Muhammad bin Abdullah bin Abī Ja’far al-Rāzī*”. Di sisi lain, pengarang *Al-Itqān* ini menambahkan kata *Al-Khurasānī* pada akhir nama Utsman bin Atha’.¹⁶⁵ Adapun susunannya sebagai berikut:

1). Surah-surah Makkiyyah

- 1). Al-‘Alaḳ, 2). Al-Qalam, 3). Al-Muzzammil, 4). Al-Muddaṣṣir, 5). Al-Lahab, 6). Al-Takwīr, 7). Al-A’lā, 8). Al-Lail, 9). Al-Fajr, 10). Al-Ḍuḥā, 11). Al-Insyirāḥ, 12). Al-‘Aṣr, 13). Al-‘Ādiyāt, 14). Al-Kauṣar, 15). Al-Takāṣur, 16). Al-Mā’ūn, 17). Al-Kāfirūn, 18). Al-Fīl, 19). Al-Falaḳ, 20). Al-Nās, 21). Al-Ikhlāṣ, 22). Al-Najm, 23). ‘Abasa, 24). Al-Qadr, 25). Al-Syams, 26). Al-Burūj, 27). Al-Tīn, 28). Quraisy, 29). Al-Qāri’ah, 30). Al-Qiyāmah, 31). Al-Humazah, 32). Al-Mursalāt, 33). Qāf, 34). Al-Balad, 35). Al-Ṭāriq, 36). Al-Qamar, 37). Ṣād, 38). Al-A’rāf, 39). Al-Jinn, 40). Yāsīn, 41). Al-Furqān, 42). Fāṭir, 43). Maryam, 44). Ṭāhā, 45). Al-Wāqī’ah, 46). Al-Syu’arā, 47). Al-Naml, 48). Al-Qaṣaṣ, 49). Al-Isrā’, 50). Yūnus, 51). Hūd, 52). Yūsuf, 53). Al-Ḥijr, 54). Al-An’ām, 55). Al-Ṣāffāt, 56). Luqmān, 57). Saba’, 58). Al-Zumar, 59). Ghafir, 60). Fuṣṣilat, 61). Al-Syūrā, 62). Al-Zukhruf, 63). Al-Dukhān, 64). Al-Jāsiyah, 65). Al-Aḥqāf, 66). Al-Ẓāriyāt, 67). Al-Ghāsiyah, 68). Al-Kahfi, 69). Al-Naḥl, 70). Nūḥ, 71). Ibrāhīm,

¹⁶³ Muhammad Ibnu Dhurais, *Faḍā’il al-Qur’ān*, (Damaskus: Darul Fikri, 1987), PDF e-book, 33-34.

¹⁶⁴ Al-Syuythi, *Al-Itqān*, 35-36.

¹⁶⁵ Selain tersebut di dalam kitab milik Ibnu Dhurais dan Al-Syuythi, riwayat Ibnu Abbas ini juga ditemukan di dalam kitab *Al-Mausū’ah al-Qur’āniyah* karya Ibrahim Al-Ibyari. Hanya saja, Al-Ibyari memangkas penyebutan sanad riwayat sebagaimana yang ia lakukan pada riwayat Ikrimah sebelumnya. Lihat: Al-Ibyari, *Al-Mausū’ah al-Qur’āniyah*, jilid 2, 7-8.

72). Al-Anbiyā`, 73). Al-Mu'minūn, 74). Al-Sajdah, 75). Al-Ṭūr, 76). Al-Mulk, 77). Al-Hāqqah, 78). Al-Ma'ārij, 79). Al-Naba`, 80). Al-Nāzi'āt, 81). Al-Infīṭār, 82). Al-Insyiqāq, 83). Al-Rūm, 84). Al-'Ankabūt, 85). Al-Muṭaffifīn.

2). Surah-surah Madaniyyah

86). Al-Baqarah, 87). Al-Anfāl, 88). Ali Imrān, 89). Al-Aḥzāb, 90). Al-Mumtaḥanah, 91). Al-Nisā`, 92). Al-Zalzalah, 93). Al-Ḥadīd, 94). Muḥammad, 95). Al-Ra'du, 96). Al-Raḥmān, 97). Al-Insān, 98). Al-Ṭallāq, 99). Al-Bayyinah, 100). Al-Ḥasyr, 101). Al-Naṣr, 102). Al-Nūr, 103). Al-Ḥajj, 104). Al-Munāfiqūn, 105). Al-Mujādalah, 106). Al-Ḥujurāt, 107). Al-Taḥrīm, 108). Al-Jum'ah, 109). Al-Taghābun, 110). Al-Ṣaff, 111). Al-Faṭḥ, 112). Al-Māidah, 113). Al-Taubah.

Untuk memperjelas periwiyatan di atas, dapat lihat gambar berikut:



Gambar 2.2. Riwayat Ibnu Abbas Jalur 'Atha Al-Khurasani. (Sumber: Tangkap layar Kitab *Al-Itqān*, 35-36).

Urutan kronologis di atas, tampak identik dengan riwayat yang ditulis oleh Al-Zarkasyi (w. 794 H) di dalam *Al-Burhān*-nya, meski dirinya tidak menyebut secara spesifik bahwa urutan yang dituliskannya itu adalah riwayat Ibnu Abbas. Meski demikian, terdapat sedikit perbedaan perihal urutan dan pemilihan surat yang diungkap olehnya,

yaitu Q.S. Al-‘Ankabūt (84) dan Q.S Al-Muṭaffifin (85), dua surat akhir bagian surat-surat Makkiyyah yang tidak disebut oleh Al-Zarkasyi. Sebab menurutnya, para ulama memiliki perbedaan mengenai akhir surah yang turun di Makkah, ia menyebut sekian tokoh seperti Ibnu Abbas yang menganggap surah Al-Ankabūt sebagai surah yang terakhir turun di Makkah, sementara Al-Dahak yang menganggap surah Al-Mu‘minūn dan Mujahid yang menganggap surah Al-Muṭaffifin. Dengan demikian, Al-Zarkasyi mengambil jalan tengah dengan tidak menyebut kedua surah tersebut sebagaimana tertera di atas.

Senada dengan kasus surah-surah Makkiyyah, Al-Zarkasyi juga menyebut sebagian urutan pada bagian surah-surah Madaniyyah yang berbeda dengan yang telah disebut di atas. Hal ini tampak pada urutan surah setelah Q.S. Al-Taḥrīm (107) yang ditulisnya sebagai berikut: Al-Ṣaff (110), Al-Jum‘ah (108), Al-Taghābun (109), Al-Fath (111), Al-Taubah (113), dan Al-Māidah (112).¹⁶⁶ Selain Al-Zarkasyi yang tidak menyebutkan rujukan riwayatnya secara langsung, Hadi Ma‘rifah di dalam kitabnya *Al-Tamhīd* pun demikian. Hal ini disebabkan atas dirinya yang hendak mengomparasikan riwayat Ibnu Abbas dari beberapa kitab dan riwayat. Secara praktik, Hadi Ma‘rifah mengikuti urutan kronologis seperti yang ada di atas, namun tidak jarang ia memberikan catatan kaki apabila didapati perbedaan di dalamnya. Contohnya perbedaan Al-Zarkasyi sebelumnya yang kemudian ia catatkan dalam bentuk *footnote*. Begitu juga dengan penambahan surah Al-Fatihah – surah yang tidak tercantum pada urutan di atas – yang dicantumkannya setelah surah Al-Muddaṣṣir (4) dan sebelum surah Al-Lahab (5). Tambahan ini ia dapatkan dari riwayat lain, yaitu riwayat Jabir bin Zaid.¹⁶⁷

c. Riwayat Ibnu Abbas Versi Kitab *Tārīkh Al-Qur‘ān* Salim Muhaisin

Sebelumnya, riwayat Ibnu Abbas ini memang paling dominan disebut di dalam beberapa literatur kajian kronologis pewahyuan. Dominasi ini tidak jarang mengantarkan pada perbedaan yang bahkan terlihat signifikan, artinya tidak seperti perbedaan Al-Zarkasyi dan Hadi Ma‘rifah sebelumnya. Oleh karena itu, penulis pisahkan secara tersendiri riwayat Ibnu Abbas varian ini.

Riwayat ini sendiri bersumber dari kitab *Tārīkh al-Qur‘ān* karya M. Salim Muhaisin, ia menisbatkan secara jelas urutan yang

¹⁶⁶ Badruddin Muhammad Al-Zarkasyi, *Al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur‘ān*, juz 1, (Kairo: Dar al-Turats, 1984), PDF e-book, 193-194.

¹⁶⁷ Muhammad Hadi Ma‘rifah, *Al-Tamhīd*, juz 1, 167-170.

ditulisnya itu kepada Ibnu Abbas. Tetapi, dirinya tidak menyebut sanad sedikitpun di dalamnya, dan tertulis sebagai berikut: “*anna al-suwara allatī nazalat bi makkah al-mukarramah wifqan limā warada ‘an: Abdullah bin ‘Abbas*”.¹⁶⁸ Adapun susunannya sebagai berikut:

1). Surah-surah Makkiyyah

1). Al-‘Alaq, 2). Al-Qalam, 3). Al-Duḥā, 4). Al-Muzzammil, 5). Al-Muddaṣṣir, 6). Al-Lahab, 7). Al-Takwīr, 8). Al-A’lā, 9). Al-Lail, 10). Al-Fajr, 11). Al-Insyirāḥ, 12). Al-‘Aṣr, 13). Al-Kauṣar, 14). Al-Takāsur, 15). Al-Mā’ūn, 16). Al-Fīl, 17). Al-Kāfirūn, 18). Al-Ikhlāṣ, 19). Al-Najm, 20). ‘Abasa, 21). Al-Qadr, 22). Al-Ḥajj, 23). Al-Syams, 24). Al-Burūj, 25). Al-Tīn, 26). Quraisy, 27). Al-Qāri’ah, 28). Al-Qiyāmah, 29). Al-Humazah, 30). Al-Mursalāt, 31). Qāf, 32). Al-Balad, 33). Al-Ṭāriq, 34). Al-Qamar, 35). Ṣād, 36). Al-A’rāf, 37). Al-Jinn, 38). Yāsīn, 39). Al-Furqān, 40). Al-Isrā’, 41). Maryam, 42). Ṭāhā, 43). Al-Syu’arā, 44). Al-Naml, 45). Al-Qaṣaṣ, 46). Fuṣṣilat, 47). Yūnus, 48). Hūd, 49). Yūsuf, 50). Al-Ḥijr, 51). Al-An’ām, 52). Al-Ṣāffāt, 53). Luqmān, 54). Saba’, 55). Al-Zumar, 56). Ghāfir, 57). Al-Sajdah, 58). Al-Syūrā, 59). Al-Zukhruf, 60). Al-Dukhān, 61). Al-Jāsiyah, 62). Al-Aḥqāf, 63). Al-Žariyāt, 64). Al-Ghāsiyah, 65). Al-Kahfī, 66). Al-Naḥl, 67). Nūḥ, 68). Ibrāhīm, 69). Al-Qamar, 70). Al-Anbiyā’, 71). Al-Mu’minūn, 72). Al-Sajdah, 73). Al-Ṭūr, 74). Al-Mulk, 75). Al-Ḥāqqah, 76). Al-Ma’ārij, 77). Al-Naba’, 78). Al-Nāzi’āt, 79). Al-Infiṭār, 80). Al-Insyiqāq, 81). Al-Rūm, 82). Al-‘Ankabūt.

2). Surah-surah Madaniyyah

83). Al-Muṭaffifīn, 84). Al-Baqarah, 85). Al-Anfāl, 86). Ali Imrān, 87). Al-Aḥzāb, 88). Al-Mumtaḥanah, 89). Al-Nisā’, 90). Al-Zalzalah, 91). Al-Ḥadīd, 92). Muḥammad, 93). Al-Insān, 94). Al-Ṭallāq, 95). Al-Bayyinah, 96). Al-Ḥasyr, 97). Al-Naṣr, 98). Al-Munāfiqūn, 99). Al-Nūr, 100). Al-Mujādalah, 101). Al-Ḥujurāt, 102). Al-Taḥrīm, 103). Al-Jum’ah, 104). Al-Taghābun, 105). Al-Ṣaff, 106). Al-Faṭḥ, 107). Al-Mā’idah, 108). Al-Taubah, 109). Al-Wāqi’ah, 110). Al-‘Ādiyāt, 111). Al-Falaq, 112). Al-Nās.

¹⁶⁸ M. Salim Muhaisin, *Tārīkh al-Qur’ān al-Karīm*, (Da’watul Haq, 1402 H), PDF e-book, 50-53.

Untuk memperjelas periwayatan di atas, dapat dilihat gambar berikut:

اسم السورة		اسم السورة		اسم السورة	
مسلسل	اسم السورة	مسلسل	اسم السورة	مسلسل	اسم السورة
٦٨	إبراهيم	٥٩	الأنعام	١	اقرأ باسم ربك
٦٩	أقرب الساعة	٥٢	الصافات	٧	إذا الشمس كورت
٧٠	الأنبياء	٥٣	لقمان	٨	سبح اسم ربك الأعلى
٧١	المؤمنون	٥٤	سبأ	٩	والليل إذا ينشئ
٧٢	السجدة	٥٥	الزمر	١٠	واققر
٧٣	الرعد	٥٦	خافر	١١	لم نترح لك صندرك
٧٤	الطور	٥٧	السجدة	١٢	والعصر
٧٥	تبارك الذي بيده الملك	٥٨	الشورى		
٧٦	الحاقة	٥٩	الزخرف		
٧٧	سأل سائل بلذاب واقع	٦٠	الدخان		
٧٨	عم يساملون	٦١	الجمالة		
٧٩	التازعات	٦٢	الأخفاف		
٨٠	إذا السماء انفطرت	٦٣	الناريات		
٨١	إذا السماء انشقت	٦٤	هل أتاك حديث الغاشية		
٨٢	الروم	٦٥	الكهف		
٨٣	المنكيات	٦٦	النحل		
		٦٧	نوح		

اسم السورة		اسم السورة		اسم السورة	
مسلسل	اسم السورة	مسلسل	اسم السورة	مسلسل	اسم السورة
١٦	إذا جاءك المناقون	١	ويل للمطففين	١٣	إنا أعطيناك الكوثر
١٧	النور	٢	البقرة	١٤	ألهاكم الكافر
١٨	المجادلة	٣	الأنفال	١٥	أرأيت الذي
١٩	الحجرات	٤	آل عمران	١٦	لم تتركف فعل ربك
٢٠	التحریم	٥	الأحزاب	١٧	قل يا أيها الكافرون
٢١	الجمعة	٦	المتحنة	١٨	قل هو الله أحد
٢٢	التغابن	٧	النساء	١٩	والنجم
٢٣	الصف	٨	إذا زلزلت	٢٠	عيسى وتولى
٢٤	الفتح	٩	الحديد	٢١	إنا أنزلناه في ليلة القدر
٢٥	المائدة	١٠	محمد صلى الله عليه وسلم	٢٢	الحج
٢٦	التوبة	١١	هل أتى على الإنسان	٢٣	والشمس وضحاها
٢٧	إذا وقعت الواقعة	١٢	الطلاق	٢٤	والسما ذات البروج
٢٨	والعاديات صبيحا	١٣	لم يكن	٢٥	والنين والزيتون
٢٩	الفلق	١٤	الحشر	٢٦	لإبلافا قریش
٣٠	الناس	١٥	إذا جاء نصر الله	٢٧	القارعة

Gambar 2.3. Riwayat Ibnu Abbas Versi Kitab *Tārīkh Al-Qur'ān* Salim Muhaisin. (Sumber: Tangkap layar Kitab *Tārīkh al-Qur'ān*, 50-53).

d. Riwayat Ibnu Abbas Jalur Abu Shalih

Riwayat Ibnu Abbas versi ketiga ini bersumber dari kitab *Tārīkh al-Ya'qūbī* karya Ibnu Wadhih Al-Ya'qūbī (w. 284/ 292 H). Berbeda dengan versi kitab *Tārīkh Al-Qur'ān*, Al-Ya'qūbī menyebutkan penyandaran sanad di sini. Namun, sanad yang disandarkannya berbeda dengan riwayat Ibnu Abbas pada varian pertama di atas, yakni sebagai berikut: “*'ala mā rawāhu Muhammad bin Ḥafṣ ibn Asad Al-Kūfī 'an Muhammad bin Kaṣīr wa Muhammad bin Al-Sa'ib al-Kalbiy 'an Abī Shalih 'an Ibn Abbas*”.¹⁶⁹ Adapun susunannya sebagai berikut:

1). Surah-surah Makkiiyah

¹⁶⁹ Ibn Wadhih Al-Ya'qūbī, *Tārīkh al-Ya'qūbī*, juz 2, (Beirut: Dar Shadir, 1995), PDF e-book, 33-34 & 43.

1). Al-‘Alaq, 2). Al-Qalam, 3). Al-Ḍuhā, 4). Al-Muzzammil, 5). Al-Muddaṣṣir, 6). Al-Fātihah, 7). Al-Lahab, 8). Al-Takwīr, 9). Al-A’lā, 10). Al-Lail, 11). Al-Fajr, 12). Al-Insyirah, 13). Al-Raḥmān, 14). Al-‘Aṣr, 15). Al-Kauṣar, 16). Al-Takāsur, 17). Al-Mā’ūn, 18). Al-Fīl, 19). Al-Najm, 20). ‘Abasa, 21). Al-Qadr, 22). Al-Syams, 23). Al-Burūj, 24). Al-Tīn, 25). Quraisy, 26). Al-Qāri’ah, 27). Al-Qiyāmah, 28). Al-Humazah, 29). Al-Mursalāt, 30). Qāf, 31). Al-Balad, 32). Al-Ṭāriq, 33). Al-Qamar, 34). Ṣād, 35). Al-A’rāf, 36). Al-Jinn, 37). Yāsīn, 38). Al-Furqān, 39). Fāṭir, 40). Maryam, 41). Ṭāhā, 42). Al-Syu’arā, 43). Al-Naml, 44). Al-Qaṣaṣ, 45). Al-Isrā’, 46). Yūnus, 47). Hūd, 48). Yūsuf, 49). Al-Ḥijr, 50). Al-An’ām, 51). Al-Ṣāffāt, 52). Luqmān, 53). Ghāfir,¹⁷⁰ 54). Fuṣṣilat, 55). Al-Syūrā, 56). Al-Zukhruf, 57). Saba’, 58). Al-Zumar, 59). Al-Dukhān, 60). Al-Jāsiyah, 61). Al-Aḥqāf, 62). Al-Ẓāriyāt, 63). Al-Ghāsiyah, 64). Al-Kahfi, 65). Al-Naḥl, 66). Nūḥ, 67). Ibrāhīm, 68). Al-Qamar, 69). Al-Mu’minūn, 70). Al-Ra’du, 71). Al-Ṭūr, 72). Al-Mulk, 73). Al-Ḥāqqah, 74). Al-Ma’ārij, 75). Al-Naba’, 76). Al-Nāzi’āt, 77). Al-Infīṭār, 78). Al-Rūm, 79). Al-‘Ankabūt.

2). Surah-surah Madaniyyah

80). Al-Muṭaffifīn, 81). Al-Baqarah, 82). Al-Anfāl, 83). Ali Imrān, 84). Al-Ḥasyr, 85). Al-Aḥzāb, 86). Al-Nūr, 87). Al-Mumtaḥanah, 88). Al-Fath, 89). Al-Nisā’, 90). Al-Ḥajj, 91). Al-Ḥadīd, 92). Muḥammad, 93). Al-Insān, 94). Al-Ṭallāq, 95). Al-Bayyinah, 96). Al-Jum’ah, 97). Al-Sajdah, 98). Ghāfir, 99). Al-Munāfiqūn, 100). Al-Mujādalah, 101). Al-Ḥujurāt, 102). Al-Tahrīm, 103). Al-Taghābun, 104). Al-Ṣaff, 105). Al-Māidah, 106). Taubah, 107). Al-Naṣr, 108). Al-Wāqi’ah, 109). Al-‘Ādiyāt, 110). Al-Falaq, 111). Al-Nās.

¹⁷⁰ Terdapat pengulangan dan kesamaan surat dengan nomor 98.

Untuk memperjelas periwayatan di atas, dapat dilihat gambar berikut:

ما نزل من القرآن بالمدينة	ما نزل من القرآن بمكة
<p>ونزل عليه بالمدينة من القرآن الثمان وثلاثون سورة ، أول ما نزل : « ويل » للمطفئتين ، ثم « سورة البقرة » ، ثم « سورة الأنازل » ، ثم « سورة آل عمران » ، ثم « الحشر » ثم « سورة الأحزاب » ثم « سورة النور » ثم « المنتحة » ثم « إننا فتحنا لك » ثم « سورة النساء » ثم « سورة الحج » ثم « سورة الحديد » ثم « سورة محمد » ثم « هل أتى على الإنسان » ثم « سورة الطلاق » ثم « سورة لم يكن » ثم « سورة الجمعة » ثم « تنزيل السجدة » ثم « المؤمن » ثم « إذا جاءك المنافقون » ثم « المجادلة » ثم « الحجرات » ثم « التحريم » ثم « التافين » ثم « الصف » ثم « المائدة » ثم « براءة » ثم « إذا جاء نصر الله والفتح » ثم « إذا وقعت الواقعة » ثم « والعاديات » ثم « المعوذتين » جميعاً ، وكان آخر ما نزل « لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما</p>	<p>ونزل من القرآن بمكة اثنتان وثمانون سورة ، على ما رواه محمد بن حفص ابن أسد الكوفي عن محمد بن كثير ومحمد بن السائب الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس . وكان أول ما نزل على رسول الله : « اقرأ باسم ربك الذي خلق » ثم : « نون والقلم وما يسطر » ثم : « والفصحى » ثم : « يا أيها المرسل » ثم « يا أيها المدثر » ثم « فاتحة الكتاب » ثم « نبت » ثم « إذا الشمس كورت » ثم « سبح اسم ربك الأعلى » ثم « والتيل إذا يتنشى » ثم « والفجر » ثم « ألم نشرح لك صدرك » ثم « الرحمن » ثم « والعصر » ثم « إننا أعطيناك الكثير » ثم « أفاكم التنكر » ثم « أرايت الذي يكذب بالدين » ثم « ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب القبيل » ثم « والتنج إذا هوى » ثم « عيسى وتولى » ثم « إننا أنزلناه في ليلة القدر » ثم « والشمس وضحاها » ثم « والسماء ذات البروج » ثم « والتين والزيتون » ثم « لإيلاف قريش » ثم « القارعة » ثم « لا أقسم بيوم القيامة » ثم « وبئس لكل همزة » ثم « والمرسلات عرفاً » ثم « وق القرآن المجيد » ثم « ولا أقسم بهذا البلد » ثم « والسماء والطارق » ثم « اقربرت الساعة » ثم « ص والقرآن ذي الذكر » ثم « الأعراف » ثم « سورة الجن » ثم « سورة يس » ثم « تبارك الذي نزل الفرقان » ثم « حمد الملائكة » ثم « سورة مريم » ثم « سورة طه » ثم « طسم الشعراء » ثم « طس النمل » ثم « طسم القصص » ثم « سورة بني إسرائيل » ثم « سورة يونس » ثم « سورة هود » ثم « سورة يوسف » ثم « الحجر » ثم « الأنعام » ثم « الصافات » ثم « لقمان » ثم « حم المؤمن » ثم « حم السجدة » ثم « حم عسق » ثم « الزخرف » ثم « حمد سبأ » ثم « تنزيل الزمر » ثم « حم الدخان » ثم « حم الشريعة » ثم « الأحقاف » ثم « والذاريات » ثم « هل أتاك حديث الغاشية » ثم « سورة الكهف » ثم « سورة النحل » ثم « إننا أرسلنا نوحاً » ثم « سورة إبراهيم » ثم « اقرب للناس حسابهم » ثم « قد أفزع المؤمنون » ثم « الرعد » ثم « والطور » ثم « تبارك الذي بيده الملك » ثم « الحاقة » ثم « هائل سائل » ثم « وهم يتساءلون » ثم « والنازعات عرفاً » ثم « إذا السماء انقطرت » ثم « سورة الروم » ثم « المعنكوت » .</p>

Gambar 2.4. Riwayat Ibnu Abbas Jalur Abu Shalih. (Sumber: Tangkap layar Kitab *Tārīkh al-Ya'qūbi*, juz 2, 33-34 & 43).

e. Riwayat Jabir Bin Zaid Versi Kitab *Al-Itqān*

Riwayat Jabir bin Zaid ini bersumber dari kitab *Al-Itqān* milik Al-Syuyuthi (w. 911 H). Berbeda dengan dua riwayat yang juga disebutkan olehnya (riwayat Ikrimah dan Ibnu Abbas), riwayat ini disebut oleh Al-Syuyuthi pada bagian kajian *Awwalu mā nuzzila* dan bukan pada bagian *ma'rifat al-makkī wa al-madanī*. Sebenarnya, Al-Syuyuthi sendiri menukil riwayat sekaligus sanad ini dari Abu Bakar Muhammad bin al-Haris bin Abyadh sebagai berikut:

وقال أبو بكر محمد بن الحارث بن أبيص في جزئه المشهور : حدثنا أبو العباس عبيد الله بن محمد بن أعين البغدادي، حدثنا حسان بن إبراهيم الكرماني، حدثنا أمية الأزدي، عن جابر بن زيد قال: أول ما أنزل الله من القرآن بمكة : ...

Walau disebutkan secara jelas, Al-Syuyuthi juga tampak meragukan atas urutan ini sebagaimana ungkapannya “*qultu: hāzā siyāqun gharībun*”. Menurutnya, tartib ini perlu dipertimbangkan kembali, sebab Jabir bin Zaid adalah salah seorang ulama Al-Qur’an dari kalangan Tabiin. Ia juga menambahkan bahwa urutan ini yang

kemudian dinukil oleh Al-Burhan Al-Ja'bari dalam kitabnya *Taqrīb al-Ma'mūl*.¹⁷¹ Selain Al-Syuyuthi, Ibrahim Al-Ibyari dalam *Al-Mausū'ah*-nya juga menyebutkan riwayat ini, namun tanpa membeberkan sanad di dalamnya.¹⁷² Adapun susunannya sebagai berikut:

1). Surah-surah Makkiiyah

1). Al-‘Alaq, 2). Al-Qalam, 3). Al-Muzzammil, 4). Al-Muddaššir, 5). Al-Fātiḥah, 6). Al-Lahab, 7). Al-Takwīr, 8). Al-A'lā, 9). Al-Lail, 10). Al-Fajr, 11). Al-Duḥā, 12). Al-Insyirah, 13). Al-‘Aṣr, 14). Al-‘Ādiyāt, 15). Al-Kauṣar, 16). Al-Takāṣur, 17). Al-Mā'ūn, 18). Al-Kāfirūn, 19). Al-Fīl, 20). Al-Falaq, 21). Al-Nās, 22). Al-Ikhlāṣ, 23). Al-Najm, 24). ‘Abasa, 25). Al-Qadr, 26). Al-Syams, 27). Al-Burūj, 28). Al-Tīn, 29). Quraisy, 30). Al-Qāri’ah, 31). Al-Qiyāmah, 32). Al-Humazah, 33). Al-Mursalāt, 34). Qāf, 35). Al-Balad, 36). Al-Tāriq, 37). Al-Qamar, 38). Ṣād, 39). Al-A'rāf, 40). Al-Jinn, 41). Yāsīn, 42). Al-Furqān, 43). Fāṭir, 44). Maryam, 45). Tāhā, 46). Al-Wāqi’ah, 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'am, 56). Al-Ṣāffāt, 57). Luqmān, 58). Saba', 59). Al-Zumar, 60). Ghāfir, 61). Fuṣṣilat, 62). Al-Zukhruf, 63). Al-Dukhān, 64). Al-Jāsiyah, 65). Al-Aḥqāf, 66). Al-Žāriyāt, 67). Al-Ghāsiyah, 68). Al-Kahfī, 69). Al-Syūrā, 70). Al-Sajdah, 71). Al-Anbiyā, 72). Al-Naḥl (40 ayat), 73). Nūḥ, 74). Al-Tūr, 75). Al-Mu'minūn, 76). Al-Mulk, 77). Al-Ḥāqqah, 78). Al-Ma'ārij, 79). Al-Naba', 80). Al-Nāzi'āt, 81). Al-Infiṭār, 82). Al-Insyiqāq, 83). Al-Rūm, 84). Al-‘Ankabūt, 85). Al-Muṭaffifīn.

2). Surah-surah Madaniyyah

86). Al-Baqarah, 87). Ali Imrān, 88). Al-Anfāl, 89). Al-Aḥzāb, 90). Al-Māidah, 91). Al-Mumtaḥanah, 92). Al-Naṣr, 93). Al-Nūr, 94). Al-Ḥajj, 95). Al-Munāfiqūn, 96). Al-Mujādalah, 97). Al-Ḥujurāt, 98). Al-Tāhrīm, 99). Al-Jum'ah, 100). Al-Taghābun, 101). Al-Ṣaff, 102). Al-Fath, 103). Al-Taubah, 104). Al-Falaq, 105). Al-Nās.

Untuk memperjelas periwiyatan di atas, dapat lihat gambar berikut:

¹⁷¹ Al-Syuyuthi, *Al-Itqān*, 64-65.

¹⁷² Al-Ibyari, *Al-Mausū'ah al-Qur'āniyah*, jilid 2, 30-31.

وقال أبو بكر محمد بن الحارث بن أبيض في جزئه المشهور: حدثنا أبو العباس عبيد الله بن محمد بن أمين البغدادي، حدثنا حسان بن إبراهيم الكرماني، حدثنا أمية الأزدي، عن جابر بن زيد قال:

أول ما أنزل الله من القرآن بمكة: ﴿أَنزَأْ بِأَسْمِ رَبِّكَ﴾، ثم ﴿ت وَالْقَلِيرِ﴾، ثم ﴿يَأْتِيهَا الْمُرْسَلُ﴾، ثم ﴿يَأْتِيهَا الْمُرْسَلُ﴾، ثم الفاتحة، ثم ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ﴾، ثم ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ﴾، ثم ﴿سَبَّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾، ثم ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى﴾، ثم ﴿وَالنَّجْمِ﴾، ثم ﴿وَالضُّحَى﴾، ثم ﴿الزَّانِثِرِ﴾، ثم ﴿وَالْقَمَرِ﴾، ثم ﴿وَالْعَادِيَاتِ﴾، ثم الكوثر، ثم ﴿الْهَنَكِ﴾، ثم ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يَكْذِبُ﴾، ثم الكافرون، ثم ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ﴾، ثم ﴿فَلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ﴾، ثم ﴿فَلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ﴾، ثم ﴿فَلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾، ثم ﴿وَالنَّجْمِ﴾، ثم ﴿عَسَى﴾، ثم ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ﴾، ثم ﴿وَالنَّجْمِ وَضَمَّهَا﴾، ثم البروج، ثم ﴿وَاللَّيْلِ﴾، ثم ﴿لِإِيلَافِ﴾، ثم ﴿الْفَارِعَةِ﴾، ثم القيامة، ثم ﴿وَبَلِّغْ لِكُلِّ هُمْزَةٍ﴾، ثم ﴿وَالرَّسُلِ﴾، ثم ﴿ق﴾، ثم البلد، ثم ﴿الْفَارِقِ﴾، ثم ﴿أَقْرَبَ السَّاعَةِ﴾، ثم ﴿ص﴾، ثم الأعراف، ثم الجن، ثم ﴿بِس﴾، ثم الفرقان، ثم الملائكة [فاطر]، ثم ﴿كَهَيَبَةٍ﴾، ثم ﴿طه﴾، ثم الواقعة، ثم الشعراء، ثم طس سليمان، ثم طسم القصص، ثم بني إسرائيل [الإسراء]، ثم التاسعة - يعني يونس - ثم هود، ثم يوسف، ثم الحجر، ثم الأنعام، ثم الضافات، ثم لقمان، ثم سبأ، ثم الزمر، ثم حم المؤمن، ثم حم السجدة، ثم حم الزخرف، ثم حم الدخان، ثم حم الجاثية، ثم حم الأحقاف، ثم الذاريات، ثم الغاشية، ثم الكهف، ثم حم عسق، ثم تنزيل السجدة، ثم الأنبياء، ثم النحل أربعين وبقيتها بالمدينة، ثم ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا﴾، ثم الطور، ثم المؤمنون، ثم تبارك، ثم الحاقة، ثم سأل، ثم ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ﴾، ثم ﴿وَالْقُرْآنِ﴾، ثم ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ﴾، ثم ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ﴾، ثم الروم، ثم العنكبوت، ثم ﴿وَبَلِّغْ لِلْمُطَفِّفِينَ﴾. فذاك ما أنزل بمكة.

وأنزل بالمدينة: سورة البقرة، ثم آل عمران، ثم الأنفال، ثم الأحزاب، ثم المائدة، ثم الممتحنة، ثم ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ﴾، ثم النور، ثم الحج، ثم المنافقون، ثم المجادلة، ثم الحجرات، ثم التحريم، ثم الجمعة، ثم التغابن، ثم سبح؛ الحوارتين [الصف]، ثم الفتح، ثم التوبة، وخاتمة القرآن [المعوذتان].

Gambar 2.5. Riwayat Jabir Bin Zaid Versi Kitab *Al-Itqān*. (Sumber: Tangkap layar Kitab *Al-Itqān*, 64-65).

f. Riwayat Jabir Bin Zaid Versi Kitab *Taqrīb al-Ma'mūl*

Riwayat Jabir bin Zaid versi kedua ini bersumber dari kitab *Taqrīb al-Ma'mūl fī Tartīb al-Nuzūl* karya Al-Burhan Al-Ja'bari (w. 732 H). Sebagaimana keterangan Al-Syuyuthi tentang riwayat Jabir di atas, bahwa Al-Ja'bari yang kemudian telah menukil urutan Jabir bin Zaid sebelumnya. Akan tetapi – setelah penulis urutkan – tidak ditemukan kesamaan identik dengan riwayat Jabir di atas. Oleh karena itu, penulis menyendirikan urutan yang terdapat di dalam kitab Al-Ja'bari ini. Walau demikian, di dalam kitab yang penulis temukan ini tidak menyebut sanad dan penisbatan secara jelas kepada

Jabir sebagaimana ungkapan Al-Syuyuthi di atas.¹⁷³ Adapun susunannya sebagai berikut:

1). Surah-surah Makkiyyah

1). Al-‘Alaq, 2). Al-Qalam, 3). Al-Muzzammil, 4). Al-Muddaṣṣir, 5). Al-Fātiḥah, 6). Al-Lahab, 7). Al-Takwīr, 8). Al-A’lā, 9). Al-Lail, 10). Al-Fajr, 11). Al-Ḍuḥā, 12). Al-Insyirah, 13). Al-‘Aṣr, 14). Al-‘Ādiyāt, 15). Al-Kauṣar, 16). Al-Takāṣur, 17). Al-Mā’ūn, 18). Al-Kāfirūn, 19). Al-Fīl, 20). Al-Falaq, 21). Al-Nās, 22). Al-Ikhlāṣ, 23). Al-Najm, 24). ‘Abasa, 25). Al-Qadr, 26). Al-Syams, 27). Al-Burūj, 28). Al-Tīn, 29). Quraisy, 30). Al-Qāri’ah, 31). Al-Qiyāmah, 32). Al-Humazah, 33). Al-Mursalāt, 34). Qāf, 35). Al-Balad, 36). Al-Ṭāriq, 37). Al-Qamar, 38). Ṣād, 39). Al-A’rāf, 40). Al-Jinn, 41). Yāsīn, 42). Al-Furqān, 43). Fāṭir, 44). Maryam, 45). Ṭāhā, 46). Al-Wāqī’ah, 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-Ṣāffāt, 57). Luqmān, 58). Saba’, 59). Al-Zumar, 60). Ghāfir, 61). Fuṣṣilat, 62). Al-Zukhruf, 63). Al-Dukhān, 64). Al-Jāsiyah, 65). Al-Aḥqāf, 66). Al-Ẓāriyāt, 67). Al-Ghāsyiyah, 68). Al-Kahfi, 69). Al-Syūrā, 70). Ibrahim, 71). Al-Anbiyā, 72). Al-Naḥl, 73). Al-Sajdah, 74). Nūḥ, 75). Al-Ṭūr, 76). Al-Mu’minūn, 77). Al-Mulk, 78). Al-Ḥāqqah, 79). Al-Ma’ārij, 80). Al-Naba’, 81). Al-Nāzi’āt, 82). Al-Infītār, 83). Al-Insyiqāq, 84). Al-Rūm, 85). Al-‘Ankabūt, 86). Al-Muṭaffifīn.

2). Surah-surah Madaniyyah

87). Al-Baqarah, 88). Ali Imrān, 89). Al-Anfāl, 90). Al-Aḥzāb, 91). Al-Māidah, 92). Al-Mumtaḥanah, 93). Al-Nisā’, 94). Al-Zalzalah, 95). Al-Ḥadīd, 96). Muḥammad, 97). Al-Ra’du, 98). Al-Raḥmān, 99). Al-Insān, 100). Al-Ṭallāq, 101). Al-Bayyinah, 102). Al-Ḥasyr, 103). Al-Naṣr, 104). Al-Nūr, 105). Al-Ḥajj, 106). Al-Munāfiqūn, 107). Al-Mujādalah, 108). Al-Ḥujurāt, 109). Al-Tāhīrīm, 110). Al-Jum’ah, 111). Al-Taghābun, 112). Al-Ṣaff, 113). Al-Faṭḥ, 114). Al-Taubah.

¹⁷³ Al-Burhan Al-Ja’bari, *Qaṣīdah Taqrīb al-Ma’mūl fī Tartīb al-Nuzūl*, ed. Ahmad Salim ibn Maqam al-Syinqithi, (Makkah: Maktabah Al-Syinqithi, 2013), PDF e-book, 3-6.

Untuk memperjelas periwayatan di atas, dapat dilihat gambar berikut:

<p>فهذه قصيدة الريحان الجعري^(١) المسماة «تقريب المأمول في ترتيب النزول»^(٢). وهي تشمل على مبحثين مهمين من علوم القرآن، هما ترتيب نزول السُّور، والمكي والمدني.</p>	
<p>مكِّيها: سِتُّ ثمانون اعتلث (إقرأ) و(نون) مُزَمَّل مدَّثَّر ليمل وفجرُ والطَّسِّي شرح وعص (أرأيت)^(٣) (قل يا) الفيل مع فلي، كذا قذِرُ وشمسُ والبروجُ وتينها (ويمل لكل)^(٤) المرسلات وقاف مع صاأ وأعرافُ وجنُّ ثم يا كافُ وطلة ثلثة^(٥) الثُّغَرا ونو قل: يوشقُ حجرُ وأنعامُ وذو مع غافرٍ مع فضلتُ مع زُخرف دَرُو^(٦) وغاشيةُ وكهفُ ثم شو ومضاجع^(٧) نوحُ وظهورُ والفلا عَرُوقُ^(٨) مع (انفطرت)^(٩) وكدح^(١٠) ثم زو وبطيبة: عشرون ثم ثمان: الـ</p>	<p>نظمت على وَفِي النزول لمن بلا والحمدُ (تَبَّتْ) (كُورث) الأعلَى^(١١) عَلا رُ^(١٢) العاديات وكوثُر^(١٣) (الهاكُم)^(١٤) تلا ناسُ و(قل هو) نجُمها (عبيس)^(١٥) جلا (لإلافي)^(١٦) قارعةُ قيامةُ إقبلا^(١٧) بليد، وطارفها مع (اقتربت) كلا^(١٨) سبيئُ وفرقانُ وفاطرُ اعتل ل (قضى)^(١٩) الإسرا يونسُ هوذُ ولا ع^(٢٠)، ثم لقمانُ سَبا زَمَرُ حَلا ودخان^(٢١) جائيةُ وأحقافُ مَلا^(٢٢) زى والخليل^(٢٣) والآنيبا نحلُ حَلا عُ^(٢٤) الملكُ واعية^(٢٥) و(سأل)^(٢٦) و(عم) لا^(٢٧) مُ^(٢٨) العنكبوتُ وظففت^(٢٩) فتكتلا طُولي وعميرانُ وأنفالُ جَلا</p>
<p>الأحزاب^(٣٠) مائدة^(٣١) امتحانُ والنسا ومحمدُ والرعدُ والرحمنُ الأثـ نصرُ ونورُ ثم حجُّ والمننا تحريرُها مع جمعةِ وتغابن أما الذي قد جاء ناسقَرِيه ثم الحجازي: الحمدُ حيثُ قَتَزَلت لصن: (إذا قُتِمْتُمْ)^(٣٢) فجيدي^(٣٣) بدا (إنَّ الَّذِي قَرَضَ)^(٣٤) انتمى جُحفيها^(٣٥)</p>	<p>مع (زُلزلت)^(٣٦) ثم الحديدُ تأملا^(٣٧) سانُ الطلاقُ و(لم يكن)^(٣٨) حشرُ حَلا^(٣٩) فتى مع مجادلةُ وحُجراتُ ولا صَفَّ وفتحُ توبةُ تحتكُ أولاً^(٤٠) عَرُوقُ^(٤١) اكتملتُ لعم قد كَمَلا^(٤٢)^(٤٣) في البلدتين بُدَتَيْن كما انجلى^(٤٤) (وَأَسْأَلُ مَنْ أَرْسَلْتَنَا)^(٤٥) الشامي أقبلا (وَهُوَ الَّذِي كَفَّ)^(٤٦) الحديبي^(٤٧) انجلى^(٤٨)</p>
<p>تمت القصيدة بعون الله تعالى.</p>	

Gambar 2.6. Riwayat Jabir Bin Zaid Versi Kitab *Taqrib al-Ma'mul*. (Sumber: Tangkap layar Kitab *Qasidah Taqrib al-Ma'mul*, 3-6).

g. Riwayat Muhammad Muslim Al-Zuhri

Riwayat ini bersumber dari kitab *Tanzil al-Qur'an* karya Al-Zuhri (w. 124 H) yang ditahqiq oleh Dr. Hatim Salih al-Damin. Pada dasarnya, kitab ini merupakan kitab *al-Nāsikh wa al-Mansūkh* yang dinisbatkan pada Al-Zuhri yang lalu disebarakan oleh Dr. Salahuddin Al-Munjid pada tahun 1963. Akan tetapi, selain kitab nasikh mansukh, di dalamnya juga terdapat kitab lain yang berjudul *Tanzil al-Qur'an* yang sama-sama dinisbatkan pada Al-Zuhri, dan kedua kitab ini berdasar pada riwayat Abu Abdurrahman Muhammad bin Al-Husain Al-Sulami (w. 412 H).

Adapun riwayat Al-Zuhri terkait dengan *Tanzīl al-Qur'ān*, berasal dari jalur Al-Walid bin Muhammad Al-Muwaqqiri (w. 182 H),¹⁷⁴ sebagai berikut:

حدثنا إبراهيم بن الحسن, حدثنا أبو يزيد الهذلي, ثنا الوليد بن محمد الموقري قال : حدثنا محمد بن مسلم

الزهرى

Sementara susunannya sebagai berikut:¹⁷⁵

1). Surah-surah Makkiyyah

1). Al-‘Alaḡ, 2). Al-Qalam, 3). Al-Muzzammil, 4). Al-Muddaṣṣir, 5). Al-Lahab, 6). Al-Takwīr, 7). Al-A'lā, 8). Al-Lail, 9). Al-Fajr, 10). Al-Ḍuḡā, 11). Al-Insyrāḡ, 12). Al-‘Aṣr, 13). Al-‘Ādiyāt, 14). Al-Kauṣar, 15). Al-Takāṣur, 16). Al-Mā’ūn, 17). Al-Kāfirūn, 18). Al-Fīl, 19). Al-Falaḡ, 20). Al-Nās, 21). Al-Ikhlāṣ, 22). Al-Najm, 23). ‘Abasa, 24). Al-Qadr, 25). Al-Syams, 26). Al-Burūj, 27). Al-Tīn, 28). Quraisy, 29). Al-Qāri’ah, 30). Al-Qiyāmah, 31). Al-Mursalāt, 32). Qāf, 33). Al-Humazah, 34). Al-Qamar, 35). Al-Balad, 36). Al-Tāriq, 37). Ṣād, 38). Al-A’rāf, 39). Al-Jinn, 40). Yāsīn, 41). Al-Furqān, 42). Fāṭir, 43). Maryam, 44). Ṭāḡā, 45). Al-Wāqi’ah, 46). Al-Syu’arā, 47). Al-Naml, 48). Al-Qaṣaṣ, 49). Al-Isrā’, 50). Yūnus, 51). Hūd, 52). Yūsuf, 53). Al-Ḥijr, 54). Al-An’ām, 55). Al-Ṣāffāt, 56). Luqmān, 57). Saba’, 58). Al-Zumar, 59). Ghafir, 60). Fuṣṣilat, 61). Al-Syūrā, 62). Al-Zukhruf, 63). Al-Dukhān, 64). Al-Jāsiyah, 65). Al-Aḡqāf, 66). Al-Žariyāt, 67). Al-Ghāsiyah, 68). Al-Kahfi, 69). Al-Naḡl, 70). Nūḡ, 71). Ibrāḡīm, 72). Al-Anbiyā’, 73). Al-Mu’minūn, 74). Al-Sajdah, 75). Al-Ṭūr, 76). Al-Mulk, 77). Al-Ḥāqqah, 78). Al-Ma’ārij, 79). Al-Naba’, 80). Al-Nāzi’āt, 81). Al-Infiṭār, 82). Al-Insyiqāq, 83). Al-Rūm, 84). Al-‘Ankabūt, 85). Al-Muṭaffifīn.

2). Surah-surah Madaniyyah

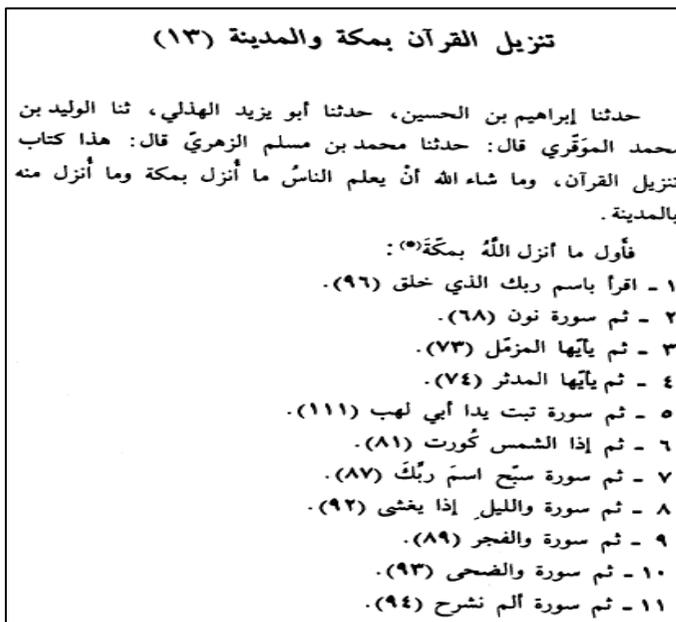
86). Al-Fātiḡah, 87). Al-Baqarah, 88). Al-Anfāl, 89). Ali Imrān, 90). Al-Aḡzāb, 91). Al-Mumtaḡanah, 92). Al-Nisā’, 93). Al-Zalzalah, 94). Al-Ḥādīd, 95). Muḡammad, 96). Al-Ra’du, 97). Al-Raḡmān, 98). Al-Insān, 99). Al-Ṭallāq, 100). Al-Bayyinah, 101). Al-Ḥasyr, 102). Al-Naṣr, 103). Al-Ḥajj, 104). Al-Munāfiqūn, 105). Al-Mujādalah, 106). Al-Ḥujurāt, 107). Al-Taḡrīm, 108). Al-

¹⁷⁴ Al-Walid al-Muwaqqiri adalah salah seorang murid Al-Zuhri. Hanya saja, ia berstatus *matruk al-hadīs* sehingga tidak boleh berhujjah dengannya. Bahkan diperkuat oleh *pentahqiq*-nya, bahwa penisbatan kitab ini kepada Al-Zuhri masih dalam tingkat keraguan. Lihat: Muhammad bin Muslim Al-Zuhri, *Al-Nāsikh wa al-Mansūkh li al-Zuhrī wa yalīhi Tanzīl al-Qur’ān bi Makkah wa al-Madīnah*, *pentahqiq*: Dr. Hatim Salih Al-Dhamin, (Lebanon: Muassasah Al-Risalah, 1998), PDF e-book, 8-9.

¹⁷⁵ Al-Zuhri, *Al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 37-42.

Jum'ah, 109). Al-Taghābun, 110). Al-Şaff, 111). Al-Faṭḥ, 112). Al-Māidah, 113). Al-Taubah.

Untuk memperjelas riwayat di atas, dapat lihat gambar berikut:



Gambar 2.7. Riwayat Muhammad Muslim Al-Zuhri. (Sumber: Tangkap layar Kitab *Al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 37-42).

h. Riwayat Muhammad bin Nu'man bin Basyir dan Mujahid

Riwayat ini bersumber dari kitab *Al-Fihrist* karya Ibnu Nadim (w. 385 H), dan dinukil oleh Al-Zanjani di dalam *Tārīkh al-Qur'ān* miliknya.¹⁷⁶ Adapun sanadnya sebagai berikut:

حدثني أبو الحسن محمد بن يوسف الناقط قال، حدثنا أبو عبد الله محمد بن غالب قال، حدثنا أبو محمد عبد الله بن الحجاج المديني قدم من المدينة سنة تسع وتسعين ومائتين، قال، حدثنا بكر بن عبد الوهّاب المديني قال، حدثني الواقدى محمد بن عمرو، قال، حدثنا معمر بن راشد عن الزهري عن محمد بن نعمان بن بشير

Akan tetapi, riwayat Muhammad bin Nu'man bin Basyir ini hanya menyebut sampai surat Al-Muddasir (4). Untuk surat-surat setelahnya dalam periode Makkah, Ibnu Nadim mengutip riwayat dari Mujahid.¹⁷⁷ Dengan demikian, penulis saatukan keduanya di

¹⁷⁶ Abu Abdullah Al-Zanjani, *Tārīkh al-Qur'ān*, (Kairo: Mathba'ah Lajnah Al-Ta'lif wa al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1935), PDF e-book, 36-39.

¹⁷⁷ Muhammad Ibnu Nadim, *Kitāb al-Fihrist*, Jilid 1, (London: Muassasah Al-Furqan, 2009), PDF e-book, 61-62.

dalam satu rangkaian sebab berasal dari satu sumber yang sama. Adapun rangkaiannya sebagai berikut:

1). Surah-surah Makkiyyah

1). Al-‘Alaq, 2). Al-Qalam, 3). Al-Muzzammil, 4). Al-Muddaṣṣir, 5). Al-Lahab, 6). Al-Takwīr, 7). Al-A’lā, 8). Al-Insyirah, 9). Al-‘Aṣr, 10). Al-Fajr, 11). Al-Ḍuḥā, 12). Al-Lail, 13). Al-‘Ādiyāt, 14). Al-Kauṣar, 15). Al-Takāsur, 16). Al-Mā’ūn, 17). Al-Kāfirūn, 18). Al-Fīl, 19). Al-Ikhlāṣ, 20). Al-Falaq, 21). Al-Nās, 22). Al-Najm, 23). ‘Abasa, 24). Al-Qadr, 25). Al-Syams, 26). Al-Burūj, 27). Al-Tīn, 28). Quraisy, 29). Al-Qāri’ah, 30). Al-Qiyāmah, 31). Al-Humazah, 32). Al-Mursalāt, 33). Qāf, 34). Al-Balad, 35). Al-Raḥmān, 36). Al-Jinn, 37). Yāsīn, 38). Al-A’rāf, 39). Al-Furqān, 40). Al-Malāikah, 41). Fāṭir, 42). Maryam, 43). Ṭāhā, 44). Al-Wāqī’ah, 45). Al-Syu’arā, 46). Al-Naml, 47). Al-Qaṣaṣ, 48). Al-Isrā’, 49). Hūd, 50). Yūsuf, 51). Yūnus, 52). Al-Ḥijr, 53). Al-Ṣāffāt, 54). Luqmān, 55). Al-Mu’minūn, 56). Saba’, 57). Al-Anbiyā’, 58). Al-Zumar, 59). Al-Mu’min, 60). Fuṣṣilat, 61). Al-Syūrā, 62). Al-Zukhruf, 63). Al-Dukhān, 64). Al-Jāsiyah, 65). Al-Aḥqāf, 66). Al-Žāriyāt, 67). Al-Ghāsiyah, 68). Al-Kahfi, 69). Al-An’ām, 70). Al-Nahl, 71). Nūḥ, 72). Ibrāhīm, 73). Al-Zumar, 74). Al-Sajdah, 75). Al-Ṭūr, 76). Al-Mulk, 77). Al-Ḥāqqah, 78). Al-Ma’ārij, 79). Al-Naba’, 80). Al-Nāzi’āt, 81). Al-Infītār, 82). Al-Insyiqāq, 83). Al-Rūm, 84). Al-‘Ankabūt, 85). Al-Muṭaffifīn, 86). Al-Qamar, 87). Al-Ṭāriq.

Sejumlah 87 surat periode Makkah yang ditampilkan oleh Ibnu Nadim di atas, tampak rancu ketika dirinya menyebut surat Al-Malāikah (40) dan surat Fāṭir (41) setelahnya secara terpisah. Sebab, kedua surah tersebut adalah satu surah yang sama.¹⁷⁸ Alhasil, Ibnu Nadim seakan-akan mengulang satu surah yang sama dengan penamaan yang berbeda secara terpisah.

2). Surah-surah Madaniyyah

Tidak seperti urutan-urutan di atas, Ibnu Nadim memang tampak mencampur adukkan beberapa riwayat di dalam rangkaian kronologis ini. Seperti halnya dua orang di dalam urutan periode Makkah, di dalam periode Madinah Ibnu Nadim menisbatkan urutannya kepada Ibnu Abbas dengan sanad yang sedikit berbeda dengan sanad-sanad Ibnu Abbas yang telah disebutkan jauh di

¹⁷⁸ Lihat: Ibrahim Al-Ibyari, *Tārīkh al-Qur’ān*, (Kairo: Darul Kutub Al-Mishri, 1991), PDF e-book, 83 dan Umar Abdul Kafi, *Adad Suwar al-Qur’ān*, (Kairo: Maktabah Al-Imam Al-Bukhari, 2010), PDF e-book, 366. Walau demikian, Dr. Mahmud Ramiyar tidak mencantulkannya secara berulang. Lihat: Mahmud Ramiyar, *Tārīkh Qur’ān*, (Tehran, Amir Kabir, 1384 H), PDF e-book, 679.

No	Riwayat	Sumber Rujukan	Sanad	Jumlah Surah
1	Ikrimah & Al-Hasan bin Abul Hasan	- <i>Al-Itqān</i> ; - <i>Dalā'il al-Nubuwwah</i> ; - <i>Al-Mausū'ah al-Qur'āniyah</i> .	√	111
2	Ibnu Abbas Jalur 'Atha Al-Khurasani	- <i>Al-Itqān</i> ; - <i>Faḍā'il al-Qur'ān</i> ; - <i>Al-Tamhīd</i> ; - <i>Al-Burhān</i> ; - <i>Al-Mausū'ah al-Qur'āniyah</i> .	√	113
3	Ibnu Abbas Versi Kitab Tārīkh Al-Qur'ān Salim Muhaisin	- <i>Tārīkh Al-Qur'ān</i> Salim Muhaisin.	-	112
4	Ibnu Abbas Jalur Abu Shalih	- <i>Tārīkh Al-Ya'qūbī</i> .	√	111
5	Jabir bin Zaid Versi Kitab Al-Itqān	- <i>Al-Itqān</i> ; - <i>Al-Mausū'ah al-Qur'āniyah</i> .	√	105
6	Jabir bin Zaid Versi Kitab Taqrīb al-Ma'mūl	- <i>Taqrīb al-Ma'mūl</i> .	-	114
7	Al-Zuhri	- <i>Tanzīl al-Qur'ān</i> .	√	113
8	Muhammad bin Nu'man bin Basyir	- <i>Al-Fihisit</i> ; - <i>Tārīkh al-Qur'ān</i> Al-Zanjani.	√	114

Tabel 2.5. Rangkuman berbagai riwayat berikut sumber-sumber rujukannya.

Selain delapan riwayat yang telah diuraikan di atas, sebenarnya terdapat beberapa riwayat lagi yang telah didokumentasikan oleh Dr. Mahmud Ramiyar dalam kitabnya *Tārīkh Qur'ān*. Di dalamnya, terdapat bagan khusus yang memuat sekitar 16 riwayat tartib nuzul, baik urutan yang terekam oleh keserjanaan Islam maupun milik orientalis. Di antara urutan yang tidak penulis sebut adalah urutan yang bersumber dari *Tartīb Muṣḥaf Al-Azhar*, *Tafsīr al-Khāzin*, *Muhandis Bāzār Kān*, *Tartīb Ali Bin Abi Thalib* dan Muqatil Amirul Mukminin.¹⁸⁰

Terkahir, menurut Taufiq Adnan terdapat setidaknya tiga asumsi yang mendasari seluruh sistem penanggalan Al-Qur'an di dalam keserjanaan Islam. *Pertama*, surat-surat Al-Qur'an yang ada sekarang ini merupakan satuan-satuan wahyu yang bersifat orisinal. *Kedua*, atas dasar asumsi pertama maka menentukan urutan kronologisnya adalah hal yang mungkin. *Ketiga*, faktanya bahan-bahan tradisional – riwayat-riwayat di atas maupun riwayat *abāb al-nuzūl* – menyediakan basis yang kokoh untuk penentuan tersebut, tak terkecuali di dalam menentukan ayat-ayat

¹⁸⁰ Lihat selengkapnya: : Mahmud Ramiyar, *Tārīkh Qur'ān*, 669-683.

Al-Qur'an.¹⁸¹ Ketiga asumsi ini dirasa perlu oleh penulis sebab akan relevan untuk pembahasan setelahnya, yaitu tartib nuzul di dalam kesarjanaan Barat.

3. Tartib Nuzul di dalam Kesarjanaan Barat

Berbeda dengan asal muasal tartib nuzul yang berasal dari khazanah Islam, kajian mengenai kronologi wahyu-wahyu Al-Qur'an juga rupanya telah menjadi salah satu pusat perhatian bagi Kesarjanaan Barat – selebihnya diistilahkan orientalis – sejak pertengahan abad ke-19. Upaya mereka untuk merekonstruksi Al-Qur'an secara kronologis dilakukan dengan cara mengeksploitasi data-data tradisional Islam – sebagaimana uraian di atas – dan memperhatikan bukti-bukti internal Al-Qur'an itu sendiri, yaitu sumber-sumber historis di dalam Al-Qur'an terkhusus selama periode Madinah dari perjalanan kenabian. Selain dua pertimbangan tersebut, gaya bahasa dan pembendaharaan kata-katanya juga menjadi sasaran peninjauannya. Ringkasnya, Al-Qur'an yang sebagai objek sasaran penelitian mereka dengan cermat selaras dengan metode kritik sastra dan kritik sejarah modern. Implikasinya, timbul berbagai sistem penanggalan Al-Qur'an berdasar asumsi yang beragam.

Di saat yang berbarengan, kajian kronologi Al-Qur'an di dunia Islam sedang mengalami titik lesunya dan hanya berkisar pada riwayat-riwayat lama tanpa membuahkan hasil yang signifikan.¹⁸² Dari sinilah perlunya penulis cantumkan sistem kronologi Al-Qur'an yang dilakukan oleh beberapa orientalis, sebab tidak sedikit dari mereka yang kemudian memengaruhi beberapa kemunculan tokoh Muslim seperti Izzat Darwazah dan M. Abed Al-Jabiri di dalam persoalan keabsahan sistem penanggalan itu sendiri hingga klasifikasi periode sejarah kenabian terutama di masa Makkah. Penulis sendiri setidaknya mencantumkan 4 tokoh orientalis utama yang menekuni kajian ini.

a. Gustav Weil

Nama Gustav Weil (1808-1889) menjadi titik awal perhatian Barat di dalam konteks ini. Melalui karyanya *Historisch-Kristische Einleitung in der Koran* (1844), Weil menerima asumsi para sarjana Muslim bahwa surat-surat Al-Qur'an merupakan satuan-satuan wahyu yang orisinal. Implikasinya, ia menyusun suatu tatanan kronologis berdasarkan data-data tradisional dari khazanah Islam sebelumnya. Bahkan, ia mengemukakan tiga tolok ukur untuk aransemen kronologisnya, yaitu: 1). Rujukan-rujukan kepada peristiwa-peristiwa historis yang diketahui dari sumber lainnya, 2).

¹⁸¹ Taufiq Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, 107.

¹⁸² Taufiq Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, 108.

Karakter wahyu sebagai refleksi perubahan situasi dan peran Muhammad, dan 3). Penampakan atau bentuk lahiriah wahyu itu sendiri. Dengan demikian, Weil melakukan priodesasi atas riwayat-riwayat di atas – Makiyyah dan Madaniyah – dengan membentuk empat periode pewahyuan, sebagai berikut:¹⁸³

1). Makkah pertama/ awal (45 Surat)

1). Al-Alaq, 2). Al-Muddaṣṣir, 3). Al-Muzzammil, 4). Quraisy, 5). Al-Lahab, 6). Al-Najm, 7). Al-Takwīr, 8). Al-Qalam, 9). Al-A'lā, 10). Al-Lail, 11). Al-Fajr, 12). Al-Ḍuhā, 13). Al-Insyirah, 14). Al-'Aṣr, 15). Al-'Ādiyāt, 16). Al-Kauṣar, 17). Al-Takāṣur, 18). Al-Mā'ūn, 19). Al-Kāfirūn, 20). Al-Fil, 21). Al-Falaq, 22). Al-Nās, 23). Al-Ikhlāṣ, 24). 'Abasa, 25). Al-Qadr, 26). Al-Syams, 27). Al-Burūj, 28). Al-Balad, 29). Al-Tīn, 30). Al-Qāri'ah, 31). Al-Qiyāmah, 32). Al-Humazah, 33). Al-Mursalāt, 34). Al-Ṭāriq, 35). Al-Ma'ārij, 36). Al-Naba', 37). Al-Nāzi'āt, 38). Al-Infītār, 39). Al-Insyiqāq, 40). Al-Wāqiah, 41). Al-Ghāsiyah, 42). Al-Ṭūr, 43). Al-Ḥāqqah, 44). Al-Muṭaffifīn, 45). Al-Zalzalah.

2). Makkah kedua/ tengah (21 Surat)

46). Al-Fātiḥah, 47). Al-Ẓariyāt, 48). Yāsīn, 49). Qāf, 50). Al-Qamar, 51). Al-Dukhān, 52). Maryam, 53). Ṭāhā, 54). Al-Anbiyā, 55). Al-Mu'minūn, 56). Al-Furqān, 57). Al-Syu'arā, 58). Al-Mulk, 59). Al-Ṣāffāt, 60). Ṣād, 61). Al-Zukhruf, 62). Nūḥ, 63). Al-Raḥmān, 64). Al-Ḥijr, 65). Al-Insān, 66). Al-Kahfi.

3). Makkah ketiga/ akhir (26 Surat)

67). Al-A'rāf, 68). Al-Jinn, 69). Fāṭir, 70). Al-Naml, 71). Al-Qaṣaṣ, 72). Al-Isrā, 73). Yūnus, 74). Hūd, 75). Yūsuf, 76). Al-An'ām, 77). Luqmān, 78). Saba', 79). Al-Zumar, 80). Al-Mu'min, 81). Al-Sajdah, 82). Al-Syūrā, 83). Al-Jāsiyah, 84). Al-Aḥqāf, 85). Al-Kahfi, 86). Al-Naḥl, 87). Ibrāhīm, 88). Fuṣṣilat, 89). Al-Rūm, 90). Al-'Ankabūt, 91). Al-Ra'du, 92). Al-Taghābun.

4). Madinah (23 Surat)

93). Al-Baqarah, 94). Al-Bayyinah, 95). Al-Jum'ah, 96). Al-Ṭalāq, 97). Al-Ḥajj, 98). Al-Nisā', 99). Al-Anfāl, 100). Muḥammad, 101). Al-Ḥadīd, 102). Al-Imrān, 103). Al-Ḥasyr, 104). Al-Nūr, 105). Al-Munāfiqūn, 106). Al-Aḥzāb, 107). Al-Fath, 108). Al-Naṣr, 109). Al-Ṣaff, 110). Al-Mumtaḥanah, 111). Al-Mujādalah, 112). Al-Ḥujurāt, 113). Al-Taḥrīm, 114). Al-Taubah, 115). Al-Māidah.

¹⁸³ Taufiq Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, 109-114.

b. Theodor Nöldeke dan Schwally

Pandangan Weil di atas – mulai dari asumsinya, tiga tolok ukur aransemen kronologi dan sistem penanggalan empat periodenya – lalu diadopsi oleh Theodor Nöldeke (1836-1930) pada tahun 1860 dan dimodifikasi ulang bersama muridnya Schwally (1863-1919) pada tahun 1909 melalui karya mereka *Geschichte des Qorans*.¹⁸⁴ Akan tetapi, terdapat sejumlah perubahan pada susunan kronologis surat-surat Al-Qur'an, sebagai berikut:¹⁸⁵

1). Makkah pertama/ awal (48 Surat)

1). Al-Alaq, 2). Al-Muddaṣṣir, 3). Al-Lahab, 4). Quraisy, 5). Al-Kauṣar, 6). Al-Humazah, 7). Al-Mā'ūn, 8). Al-Takāsur, 9). Al-Fīl, 10). Al-Lail, 11). Al-Balad, 12). Al-Insyirah, 13). Al-Ḍuḥā, 14). Al-Qadr, 15). Al-Ṭāriq, 16). Al-Syamsy, 17). 'Abasa, 18). Al-Qalam, 19). Al-A'lā, 20). Al-Tīn, 21). Al-'Aṣr, 22). Al-Burūj, 23). Al-Muzzammil, 24). Al-Qāri'ah, 25). Al-Zalzalah, 26). Al-Infītār, 27). Al-Takwīr, 28). Al-Najm, 29). Al-Insyiqāq, 30). Al-'Ādiyāt, 31). Al-Nāzi'āt, 32). Al-Mursalāt, 33). Al-Naba', 34). Al-Ghāsiyah, 35). Al-Fajr, 36). Al-Qiyāmah, 37). Al-Muṭaffifīn, 38). Al-Ḥāqqah, 39). Al-Ẓāriyāt, 40). Al-Ṭūr, 41). Al-Wāqiah, 42). Al-Ma'ārij, 43). Al-Raḥmān, 44). Al-Ikhlāṣ, 45). Al-Kāfirūn, 46). Al-Falaq, 47). Al-Nās, 48). Al-Fātihah.

2). Makkah kedua/ tengah (21 Surat)

49). Al-Qamar, 50). Al-Ṣāffāt, 51). Nuḥ, 52). Al-Insān, 53). Al-Dukhān, 54). Qāf, 55). Ṭāha, 56). Al-Syu'arā', 57). Al-Ḥijr, 58). Maryam, 59). Ṣād, 60). Yāsīn, 61). Al-Zukhruf, 62). Al-Jinn, 63). Al-Mulk, 64). Al-Mu'minūn, 65). Al-Anbiyā, 66). Al-Furqān, 67). Al-Isrā', 68). Al-Naml, 69). Al-Kahfī.

3). Makkah ketiga/ akhir (21 Surat)

70). Al-Sajadah, 71). Fussilat, 72). Al-Jāsiyah, 73). Al-Naḥl, 74). Al-Rūm, 75). Hūd, 76). Ibrāhīm, 77). Yūsuf, 78). Ghāfir, 79). Al-Qaṣaṣ, 80). Al-Zumar, 81). Al-Ankabūt, 82). Luqmān, 83). Al-Syūrā, 84). Yūnus, 85). Saba', 86). Fāṭir, 87). Al-A'rāf, 88). Al-Aḥqāf, 89). Al-An'am, 90). Al-Ra'du.

4). Madinah (24 Surat)

91). Al-Baqarah, 92). Al-Bayyinah, 93). Al-Tagābun, 94). Al-Jum'ah, 95). Al-Anfāl, 96). Muḥammad, 97). Ali 'Imrān, 98). Al-Ṣaff, 99). Al-Ḥadīd, 100). Al-Nisā, 101). Al-Ṭalāq, 102). Al-Ḥasyr, 103). Al-Aḥzāb, 104). Al-Munāfiqīn, 105). Al-Nūr, 106).

¹⁸⁴ Taufiq Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, 109.

¹⁸⁵ Theodor Nöldeke, *Tārīkh al-Qur'an*, terj: Georges Tamer, (Beirut-Auflage: Konrad-Adenauer-Stiftung, 2004), PDF e-book, xxxvi.

Al-Mujādalah, 107). Al-Ḥajj, 108). Al-Fath, 109). Al-Taḥrīm, 110). Al-Mumtaḥanah, 111). Al-Naṣr, 112). Al-Ḥujurāt, 113). Al-Taubah, 114). Al-Māidah.

c. Régis Blachère

Karya dari Nöldeke-Schwally di atas ternyata memengaruhi Régis Blachère (1900-1973) melalui terjemahan Al-Qur'an yang disusunnya, yakni *Le Coran: Traduction Selon un Essai de Reclassement des Sourates* (1949-1950). Asumsi dasar penanggalan empat periode berikut tolok ukurnya pun diterima Blachère secara sepenuhnya. Akan tetapi, perbedaan urutan di dalam terjemahannya juga tidak dapat dinafikan, sebagai berikut:¹⁸⁶

1). Makkah pertama/ awal (48 Surat)

1). Al-‘Alaq (1-5), 2). Al-Muddaṣṣir (1-7), 3). Quraisy, 4). Al-Duḥā, 5). Al-Insyirah, 6). Al-‘Aṣr, 7). Al-Syams, 8). Al-Mā‘ūn, 9). Al-Tāriq, 10). Al-Tīn, 11). Al-Zalzalah, 12). Al-Qāri‘ah, 13). Al-‘Ādiyāt, 14). Al-Lail, 15). Al-Infīṭār, 16). Al-A‘lā, 17). ‘Abasa, 18). Al-Takwīr, 19). Al-Insyiqāq, 20). Al-Nāzi‘āt, 21). Al-Ghāsyiyah, 22). Al-Ṭūr, 23). Al-Wāqi‘ah, 24). Al-Ḥāqqah, 25). Al-Mursalāt, 26). Al-Naba‘, 27). Al-Qiyāmah, 28). Al-Raḥmān, 29). Al-Qadr, 30). Al-Najm, 31). Al-Takāsur, 32). Al-‘Alaq (6-19), 33). Al-Ma‘ārij, 34). Al-Muzzammil, 35). Al-Insān, 36). Al-Muṭaffifin, 37). Al-Muddaṣṣir (7-55), 38). Al-Lahab, 39). Al-Kauṣar, 40). Al-Humazah, 41). Al-Balad, 42). Al-Fīl, 43). Al-Fajr, 44). Al-Ikhlāṣ, 45). Al-Kāfirūn, 46). Al-Fātiḥah, 47). Al-Falaq, 48). Al-Nās.

2). Makkah kedua/ tengah (20 Surat)

49). Al-Žāriyāt, 50). Al-Qamar, 51). Al-Qalam, 52). Al-Šāffāt, 53). Nūḥ, 54). Al-Dukhān, 55). Qāf, 56). Ṭāhā, 57). Al-Syu‘arā, 58). Al-Ḥijr, 59). Maryam, 60). Šād, 61). Yāsīn, 62). Al-Zukhruf, 63). Al-Jinn, 64). Al-Mulk, 65). Al-Mu‘minūn, 66). Al-Anbiyā, 67). Al-Furqān, 68). Al-Naml.

3). Makkah ketiga/ akhir (22 Surat)

69). Al-Sajdah, 70). Fuṣṣilat, 71). Al-Jāsiyah, 72). Al-Isrā‘, 73). Al-Naḥl, 74). Al-Rūm, 75). Hūd, 76). Ibrāhīm, 77). Yūsuf, 78). Ghāfir, 79). Al-Qaṣaṣ, 80). Al-Zumar, 81). Al-Ankabūt, 82). Luqmān, 83). Al-Syūrā, 84). Yūnus, 85). Saba‘, 86). Fāṭir, 87). Al-A‘rāf, 88). Al-Aḥqāf, 89). Al-An‘ām, 90). Al-Ra‘du.

4). Madinah (24 Surat)

¹⁸⁶ Taufiq Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, 109-114.

91). Al-Baqarah, 92). Al-Bayyinah, 93). Al-Taghābun, 94). Al-Jum'ah, 95). Al-Anfāl, 96). Muḥammad, 97). Ali Imrān, 98). Al-Şaff, 99). Al-Ḥadīd, 100). Al-Nisā', 101). Al-Ṭalāq, 102). Al-Ḥasyr, 103). Al-Aḥzāb, 104). Al-Munāfiqūn, 105). Al-Nūr, 106). Al-Mujādalah, 107). Al-Ḥajj, 108). Al-Fath, 109). Al-Taḥrīm, 110). Al-Mumtaḥanah, 111). Al-Naşr, 112). Al-Ḥujurāt, 113). Al-Taubah, 114). Al-Mā'idah.

d. Sir William Muir

Selain ketiga tokoh di atas, keberadaan penanggalan Al-Qur'an di dalam khazanah tradisional Islam juga telah memengaruhi Sir William Muir (1819-1905). Berbeda dengan sistem empat periode yang ditawarkan ketiga tokoh sebelumnya, Muir melalui karyanya tentang biografi Nabi *Life of Mahomet* (1858-1861) yang kemudian dielaborasi lebih lanjut dalam *The Coran, Its Composition and Teaching, and the Testimony it bears to the Holy Scriptures* (1878), Muir mengajukan suatu aransemen kronologis surat-surat Al-Qur'an yang dikelompokkan menjadi enam periode (lima periode Makkah dan satu periode Madinah). Sebagian besar urutannya senada dengan Nöldeke, namun beberapa jumlah surat mengenai keajaiban alam dan surat-surat yang secara tradisional diterima sebagai wahyu-wahyu awal ditempatkannya pada masa sebelum pengangkatan Muhammad sebagai Nabi. Adapun sekuens yang ditawarkannya sebagai berikut:¹⁸⁷

1). Periode pertama (18 Surat)

1). Al-'Aşr, 2). Al-Ādiyāt, 3). Al-Zalzalah, 4). Al-Syams, 5). Quraisy, 6). Al-Fātiḥah, 7). Al-Qāri'ah, 8). Al-Tīn, 9). Al-Takāşur, 10). Al-Humazah, 11). Al-Infiṭār, 12). Al-Lail, 13). Al-Fīl, 14). Al-Fajr, 15). Al-Balad, 16). Al-Ḍuḥā, 17). Al-Insyirāh, 18). Al-Kauşar.

2). Periode kedua (4 Surat)

19). Al-'Alaq, 20). Al-Ikhlāş, 21). Al-Muddaşşir, 22). Al-Lahab.

3). Periode ketiga (19 Surat)

23). Al-A'lā, 24). Al-Qadr, 25). Al-Ghāşyiyah, 26). 'Abasa, 27). Al-Takwīr, 28). Al-Insyiqāq, 29). Al-Ṭāriq, 30). Al-Naşr, 31). Al-Burūj, 32). Al-Muṭaffifīn, 33). Al-Naba', 34). Al-Mursalāt, 35). Al-Insān, 36). Al-Qiyāmah, 37). Al-Ma'ārij, 38). Al-Kāfirūn, 39). Al-Mā'ūn, 40). Al-Rāḥmān, 41). Al-Wāqī'ah.

4). Periode keempat (22 Surat)

¹⁸⁷ Lihat: Taufiq Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, 118-119.

42). Al-Mulk, 43). Al-Najm, 44). Al-Sajdah, 45). Al-Zumar, 46). Al-Muzzammil, 47). Al-Nāzi'āt, 48). Al-Qamar, 49). Saba', 50). Luqmān, 51). Al-Hāqqah, 52). Al-Qalam, 53). Fuṣṣilat, 54). Nūh, 55). Al-Ṭūr, 56). Qāf, 57). Al-Jāsiyah. 58). Al-Dukhān, 59). Al-Šāffāt, 60). Al-Rūm, 61). Al-Syu'arā, 62). Al-Ḥijr, 63). Al-Žariyāt.

5). Periode kelima (30 Surat)

64). Al-Aḥqāf, 65). Al-Jinn, 66). Fāṭir, 67). Yāsīn, 68). Maryam, 69). Al-Kahfī, 70). Al-Naml, 71). Al-Syūrā, 72). Ghāfir, 73). Šād, 74). Al-Furqān, 75). Ṭāhā, 76). Al-Zukhruf, 77). Yūsuf, 78). Hūd, 79). Yūnus, 80). Ibrāhīm, 81). Al-An'ām, 82). Al-Taghābun, 83). Al-Qaṣaṣ, 84). Al-Mu'minūn, 85). Al-Ḥajj, 86). Al-Anbiyā, 87). Al-Isrā', 88). Al-Nahl, 89). Al-Ra'du, 90). Al-'Ankabūt, 91). Al-A'rāf, 92). Al-Falaq, 93). Al-Nās.

6). Periode keenam (21 Surat)

94). Al-Baqarah, 95). Muḥammad, 96). Al-Ḥadīd, 97). Al-Anfāl, 98). Al-Mujādalah, 99). Al-Ṭalāq, 100). Al-Bayyinah, 101). Al-Jum'ah, 102). Al-Ḥasyr, 103). Al-Nūr, 104). Al-Munāfiqūn, 105). Al-Fath, 106). Al-Šaff, 107). Al-Nisā', 108). Ali Imrān, 109). Al-Mā'idah, 110). Al-Aḥzāb, 111). Al-Mumtaḥanah, 112). Al-Taḥrīm, 113). Al-Ḥujurāt, 114). Al-Taubah.

Selain tokoh-tokoh di atas, sebenarnya terdapat sejumlah nama lain dari kalangan orientalis yang ikut berkontribusi perihal sekuensi kronologi pewahyuan Al-Qur'an. Seperti Hubert Grimme (1864-1942), seorang sosialis yang menulis biografi Nabi melalui jilid ke-2 karyanya *Mohammed* (1892-1895). Namun, Upaya pelacakan jejak kronologis yang diupayakannya ini ditekankan pada tahapan-tahapan perkembangan tema-tema doktrinal. Implikasinya, ia membedakan surat-surat Makkiyah ke dalam dua kelompok utama dan satu kelompok surat yang menengahnya, di mana kelompok pertamanya berisikan memepermaklumkan monoteisme (tauhid), kebangkitan kembali, pengadilan akhirat dan lain sebagainya serta posisi Muhammad hanya sebatas pengkhotbah dan bukan Nabi. Dengan demikian, Grimme mencoba menyusun urutan dengan mengacu pada sejumlah karakteristik doktrinal yang menurutnya berkembang selaras dengan perkembangan misi Nabi.¹⁸⁸

Kemudian ada nama Hartwig Hirschfeld (1854-1934) melalui karyanya *New Research into the Coposition and Exegesis of the Quran* yang terbit di London 1902. Berbeda dengan sistem penanggalan para orientali sebelumnya yang mengarah pada satuan-satuan surah Al-

¹⁸⁸ Taufiq Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, 120

Qur'an, Hirschfeld justru mengajukan suatu aransemen kronologi Al-Qur'an berdasar pada karakter atau fungsi bagian-bagian individual Al-Qur'an. Dengan kata lain, ia membagi Al-Qur'an – bukan surat Al-Qur'an – ke dalam enam periode pewahyuan, yakni: *proklamasi pertama, konfirmatori, deklamatori, naratif, deskriptif, legislatif*, dan wahyu periode Madinah. Dengan demikian, sasaran perhatian yang utama menurutnya adalah sekuensi bagian-bagian individual dan bukan pada surat-surat.¹⁸⁹ Usaha dan upaya Hirschfeld ini yang kemudian memengaruhi tokoh Richard Bell (1876-1952), di mana ia menerima asumsi bahwa unit-unit wahyu orisinal adalah bagian-bagian pendek Al-Qur'an.¹⁹⁰

¹⁸⁹ Taufiq Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, 122-123

¹⁹⁰ Lihat selengkapnya: Taufiq Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, 124-129.

BAB III KITAB-KITAB TAFSIR NUZULI

A. Kitab Tafsir *Nuzuli Tajzī'i*

Pembagian kitab-kitab tafsir nuzuli ini didasarkan penulis dari klasifikasi yang telah diupayakan oleh Aksin Wijaya dalam bukunya *Sejarah Kenabian*. Ia merumuskan dua tipe kitab tafsir nuzuli, yakni *Nuzuli Tajzī'i* dan *Nuzuli Mauḍū'i*. Maksud dari tafsir nuzuli *Tajzī'i* adalah penafsiran yang dimulai oleh mufasirnya dari ayat dan surah yang pertama kali turun sampai ayat dan surah yang terakhir turun (Al-Qur'an *Nuzuli*).¹⁹¹ Dengan menimbang pengertian tersebut, terdapat sejumlah kitab tafsir nuzuli yang masuk dalam kategori pertama ini, sebagai berikut:

1. *Bayān al-Ma'ānī* Karya Abdul Qadir Mulla Huwaisy

a. Biografi Pengarang

1) Profil Abdul Qadir Mulla Huwaisy

Memiliki nama lengkap sayid Abdul Qadir bin sayid Muhammad Huwaisy bin sayid Mahmud bin sayid Hadid. Nasab dari ayahnya terus bersambung hingga sayid 'Isa *al-Maghribī Āli Ghāzī*, dan karenanya nama Abdul Qadir sering diiringi nama *Āli Ghāzī* pada beberapa sumber.¹⁹² Nasabnya kemudian berakhir sampai Musa *al-Kāzīm* bin al-Imam Ja'far *al-Ṣādiq* bin al-Imam Muhammad Baqir bin al-Imam Zainul Abidin bin Husain bin Ali bin Abu Thalib. Sebagaimana nasab ayahnya, jalur nasab dari ibunya juga bersambung hingga sayid Hasan bin Ali bin Abu Thalib.¹⁹³ Dengan demikian, Abdul Qadir merupakan seorang keturunan Rasulullah melalui dua jalur nasab dari orangtuanya.

Abdul Qadir lahir di kota Anah, Irak pada tahun 1880 M atau bertepatan dengan tahun 1300 H. Ayahnya merupakan seorang *qāḍī* (hakim) sekaligus pengajar anak-anak di *hausy* (pelataran) rumahnya, dan sebabnya Abdul Qadir memiliki nama *laqab* atau julukan *Huwaisy*. Sementara julukan *Mulla* yang juga disematkannya berarti ustaz atau guru. Adapun lafal "sayid" adalah gelar dari nasabnya, sebab kebiasaan yang berada di beberapa kota di sana bagi siapapun yang nasabnya bersambung

¹⁹¹ Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian dalam Perspektif Tafsir Nuzuli Izzat Darwazah*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2022), 34.

¹⁹² M. 'Ali Iyazi, *Al-Mufasssirūn Hayātuhum Wa Manhajuhum, Juz 1* (Tehran: Wizārah al-Ṣaqafah wa al-Irsyād al-Islāmīy, 1386); Afifuddin Dimyathi, *Jam'u Al-'Abir Fī Kutub Al-Tafsīr, Juz 2* (Kairo: Dar al-Nabras, 2023).

¹⁹³ Fadl Hasan Abbas, *Al-Tafsīr Wa Al-Mufasssirūn: Asāsīyātuhū Wa Ittijāhātuhū Wa Manāhijuhū Fī Al-'Aṣr Al-Ḥadīṣ*, Juz 3 (Yordan: Dar al-Nafais, 2015), PDF e-book, 245.

hingga Rasulullah. Abdul Qadir wafat di kota Dayr al-Zawr pada tanggal 22 Februari 1978 di usianya yang telah mencapai 98 tahun.¹⁹⁴

2) Riwayat Pendidikan, Profesi dan Karya-karya

Abdul Qadir memulai pendidikan dasarnya di kota Anah, Irak sebelum pengembaraan keilmuannya ke kota Baghdad. Di samping pengetahuan dasar, ia juga mempelajari sebagian pengetahuan menengah di beberapa sekolah hukum di kota kelahirannya tersebut. Abdul Qadir kemudian berpindah ke kota Baghdad, di sana ia belajar ilmu-ilmu syariat di masjid Abu Hanifah. Pada usianya yang masih menginjak 11 tahun, ia telah menyandang gelar kehormatan dengan *al-‘Imāmah* yang dipakainya. Setelah memantapkan ilmu-ilmu syariat dan fikih serta mendapatkan *syahadah “al-Rasyadiyah”*, sebuah pengakuan yang memberikan kewenangan kepada pemiliknya untuk dapat bekerja di mahkamah syariat, Abdul Qadir kemudian bekerja di mahkamah Dayr al-Zawr, sebuah kota di dekat kelahiran asalnya, kota Anah. Di samping dekatnya mahkamah tersebut dengan tempat kelahirannya, alasan lain yang menjadikannya bekerja di sana adalah kebutuhan kota tersebut terhadap orang-orang yang memiliki keahlian di bidang syariat.

Abdul Qadir tidak berhenti dengan apa yang telah didapatkannya saat itu. Peningkatan dan latihan secara bertahap terus dilakukannya di tempat tersebut hingga ia mendapat *syahadah “‘Ālī al-‘Ulā”*, sebuah kesaksian atau pengakuan yang menjadikannya berhak berstatus sebagai seorang *qāḍī* (hakim). Tidak pula terhenti dengan statusnya tersebut, Ia juga mengajar ilmu-ilmu syariat dan alat di sekolah syariat Dayr al-Zawr, dan memperoleh pengakuan di dalam beberapa bidang keilmuan seperti ilmu akal dan *naql/* riwayat serta kepercayaan di majlis ilmu sebagaimana ia mendapatkan pengakuan lain di bidang ilmu *al-madaniyyah* (peradaban/ perkotaan) dari *al-Muḥdiṣ al-Akbar* Syaikh Badruddin Al-Husaini di Damaskus dan *syahadah* sebagai profesi pengacara. Di tengah-tengah kesibukannya, Abdul Qadir senantiasa menimba ilmu kepada siapapun yang ia temui seperti Syaikh Husain al-Ghazawi al-Azhari.¹⁹⁵

Semasa hidupnya, Abdul Qadir telah memiliki sembilan karya, sebagai berikut: *Bayān al-Ma‘ānī*, *‘Ilm al-Farā‘id*, *Ḥusn al-Qaul*,

¹⁹⁴ Abbas, *Al-Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn*, Juz 3, 245-246; Iyazi, *Al-Mufasssīrūn*, Juz 1, 324-325; dan Dimiyathi, *Jam ‘u Al-‘Abīr Fī Kutub Al-Tafsīr*, Juz 2, 449.

¹⁹⁵ Abbas, *Al-Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn*, Juz 3, 246.

*al-Tasyri' al-Islāmīy, Qawāid al-Lughat al-'Arabiyyah, al-Qaul fī 'Ilm al-Tauhīd, Dīwān Khaṭb wa Mawā'iz, Aḥsan al-Bayān fī al-Qur'ān, dan Aḥsan al-Sunan fī al-Aẓkār wa al-Sunan.*¹⁹⁶ Di samping itu, ia juga menganut mazhab Hanafi dan Asy'ari¹⁹⁷ serta profesinya yang selalu berkutat di dalam bidang hukum, baik sebagai katib mahkamah, hakim, hingga pengacara. Namun, ia kemudian berhenti dan fokus untuk mengajar beberapa bidang ilmu seperti fikih, tafsir, dan lain sebagainya, di samping menjadi seorang khatib.¹⁹⁸

b. Biografi Kitab Tafsir

1) Latar Belakang Penulisan

Penulisan kitab karya Abdul Qadir ini berasal dari ketertarikannya untuk menyajikan sebuah tafsir yang sesuai dengan apa yang diisyaratkan oleh Imam Ali bin Abi Thalib. Menurut pengamatannya, tidak ada seseorang yang menyuguhkan tafsir Al-Qur'an dengan model demikian, sebagaimana ungkapannya berikut di dalam *Khuṭbah al-Kitāb* (Pengantar Kitab):¹⁹⁹

وقد علمت بالاستقراء أن أحدا لم يقدم تفسيره بمقتضى ما أشار إليه الإمام عليه السلام... فعن لي القيام بذلك.

Sebelumnya, Abdul Qadir menyinggung sosok Imam Ali bin Abi Thalib. Menurutnya, di kala para sahabat bermusyawarah untuk menyalin Al-Qur'an ke dalam bentuk dan urutan yang ada sekarang, Imam Ali berkehendak untuk meruntutkan ayat dan surah berdasar urutan turunnya. Hal ini tidak berarti Imam Ali menafikan keabsahan kesepakatan para sahabat, di samping sahabat lain mengetahui bahwa hal itu bersifat *tauqīfī*, akan tetapi kehendaknya ini ditujukan agar masyarakat umum mengetahui tentang sejarah, tempat, dan waktu turunnya Al-Qur'an. Begitu juga sebab penurunannya, nasikh dan mansukh serta lain

¹⁹⁶ Abbas, *Al-Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn*, Juz 3, 251-252.

¹⁹⁷ Meskipun menurut pengakuan anaknya, sang ayah (Abdul Qadir) tidaklah bermazhab Asy'ari secara mutlak. Menurutnya, sang ayah merupakan seorang pemikir yang merdeka, namun terkadang tabiat *salafī* mendominasi dirinya. Lihat: Abbas, *Al-Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn*, Juz 3, 250.

¹⁹⁸ Lihat selengkapnya: Iyazi, *Al-Mufasssīrūn*, Juz 1, 324; dan Abbas, *Al-Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn*, Juz 3, 247-248; dan Dimyathi, *Jam'u Al-'Abīr Fī Kutub Al-Tafsīr*, Juz 2, 450.

¹⁹⁹ Abdul Qadir Mulla Huwaisi, *Bayān Al-Ma'ānī Juz 1* (Damaskus: Mathba'ah al-Turqiyy, 1966), PDF e-book, 4.

sebagainya tanpa repot untuk melakukan pengecekan dan mempertanyakannya.²⁰⁰

Berikutnya, Abdul Qadir membuktikan bahwa mushaf Imam Ali yang sesuai dengan urutan turun ini sebenarnya telah disinggung sebelumnya oleh Al-Syuyuthi dalam *Al-Itqān* yang menukil dari Imam Ibnu Hajar dan *takhrīj* Ibnu Abi Dawud, begitu juga penukilan dari Muhammad bin Sirin. Secara tegas, sebenarnya ia meyakini bahwa runtutan surah dan ayat serta pengumpulannya merupakan *amrun tauqīfī* (bersifat pengajaran dari Nabi).²⁰¹ Namun, ia juga meyakini bahwa penafsiran berdasar pemikiran Imam Ali ini memiliki banyak faidah dan manfaat secara umum, di samping penegasannya bahwa tartib nuzul bukanlah *al-tilāwah* (bacaan). Efisiensi dan efektivitas di dalam menerangkan perbedaan sebab nuzul, nasikh mansukh merupakan salah satu manfaatnya, di mana pengulangan akan terjadi jika memakai tartib mushaf. Dengan demikian, Abdul Qadir menginginkan sebuah penafsiran yang membuat pembacanya merasa puas atas muatan dari perbedaan sebab nuzul hingga merasakan kelezatan makna yang terkandung di dalamnya melalui deskripsi yang mudah dan ringkas.

Abdul Qadir juga menyatakan bahwa upayanya tersebut tidak terlarang secara syariat, bahkan menegaskan dirinya seorang *muttabi'* (pengikut) bukan seorang *mubtadi'* (pembuat bid'ah), dan berharap upayanya merupakan sebuah *sunnah ḥasanah* sebagaimana ungkapannya berikut:²⁰²

إذ لا مانع شرعي يحول دون ما هنالك ، وأراي بهذا متبعا ، لا مبتدعا ، مؤملا أن يكون عملي هذا سنة حسنة.

Alhasil, menurutnya masyarakat sekarang membutuhkan secara mendesak terhadap model tafsir demikian, bersifat *jāmi' māni'* dan memiliki gaya bahasa yang indah, meluas namun ringkas serta dapat dikonsumsi oleh semua pihak.²⁰³

2) Urutan Tartib Nuzul dan Alasan Penggunaannya

Tidak tersebut secara jelas riwayat apa yang mendasari tartib nuzul di dalam kitab ini. Akan tetapi, Abdul Qadir mengungkapkan bahwa di dalam persoalan *tahrīr makkiyyah wa madaniyyah* (pemilahan *Makkiyyah Madaniyyah*), ia mengikuti

²⁰⁰ Huwaisy, *Bayān Al-Ma'ānī Juz 1*, 3.

²⁰¹ Penegasan ini terulang kembali saat ia membahas tema "*Al-Nuzūl wa Kaifiyatuhū wa Tartībuhū Suwarīhī wa Āyātīhī*". Lihat selengkapnya: Huwaisy, *Bayān Al-Ma'ānī Juz 1*, 25.

²⁰² Huwaisy, *Bayān Al-Ma'ānī Juz 1*, 4.

²⁰³ Huwaisy, *Bayān Al-Ma'ānī Juz 1*, 5.

banyak qaul yang menurutnya muktamad seperti mengadopsi dari kitab Abu al-Qasim Umar bin Muhammad bin Abdul Kafi, kitab *Tahqīq al-Bayān* karya Syekh Muhammad al-Mutawalli, kitab *Nāzimah al-Zuhr* karya Al-Syatibhi dan lain sebagainya dari kitab-kitab Qiraat dan tafsir berikut *khilāfiyah* di dalamnya.²⁰⁴ Adapun alasan penggunaan tartib nuzul – sebagaimana uraian sebelumnya – adalah keyakinan sang pengarang bahwa terdapat banyak faidah dan manfaat apabila digunakan sebagai dasar penafsiran. Sementara susunan surah-surahnya adalah sebagai berikut:

Surah-surah <i>Makkiyyah</i>
1). Al-‘Alaq, 2). Al-Qalam, 3). Al-Muzzammil, 4). Al-Muddaṣṣir, 5). Al-Fātiḥah, 6). Al-Lahab, 7). Al-Takwīr, 8). Al-A’lā, 9). Al-Lail, 10). Al-Fajr, 11). Al-Ḍuḥā, 12). Al-Insyirah, 13). Al-‘Aṣr, 14). Al-Ādiyāt, 15). Al-Kauṣar, 16). Al-Takāṣur, 17). Al-Mā’ūn, 18). Al-Kāfirūn, 19). Al-Fīl, 20). Al-Falaq, 21). Al-Nās, 22). Al-Ikhlāṣ, 23). Al-Najm, 24). ‘Abasa, 25). Al-Qadr, 26). Al-Syams, 27). Al-Burūj, 28). Al-Tīn, 29). Quraisy, 30). Al-Qāri’ah, 31). Al-Qiyāmah, 32). Al-Humazah, 33). Al-Mursalāt, 34). Qāf, 35). Al-Balad, 36). Al-Tāriq, 37). Al-Qamar, 38). Ṣād, 39). Al-A’rāf, 40). Al-Jinn, 41). Yāsīn, 42). Al-Furqān, 43). Fāṭir, 44). Maryam, 45). Tāhā, 46). Al-Wāqī’ah, 47). Al-Syu’arā’, 48). Al-Naml, 49). Al-Qaṣaṣ, 50). Al-Isrā’, 51). Yūnus, 52). Hūd, 53). Yūsuf, 54). Al-Hijr, 55). Al-An’ām, 56). Al-Ṣāffāt, 57). Luqmān, 58). Saba’, 59). Al-Zumar, 60). Ghāfir, 61). Fuṣṣilat, 62). Al-Syūrā, 63). Al-Zukhruf, 64). Al-Dukhān, 65). Al-Jāsiyah, 66). Al-Aḥqāf, 67). Al-Žariyāt, 68). Al-Ghāsiyah, 69). Al-Kahfī, 70). Al-Naḥl, 71). Nūḥ, 72). Ibrāhīm, 73). Al-Anbiyā’, 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-Nāzi’āt, 82). Al-Infītār, 83). Al-Insyiqāq, 84). Al-Rūm, 85). Al-‘Ankabūt, 86). Al-Muṭaffifīn.
Surah-surah <i>Madaniyyah</i>
87). Al-Baqarah, 88). Al-Anfāl, 89). Al-Imrān, 90). Al-Aḥzāb, 91). Al-Mumtahanah, 92). Al-Nisā, 93). Al-Zalzalah, 94). Al-Ḥadīd, 95). Muḥammad, 96). Al-Ra’du, 97). Al-Raḥmān, 98). Al-Insān, 99). Al-Ṭalāq, 100). Al-Bayyinah, 101). Al-Ḥasyr, 102). Al-Nūr, 103). Al-Ḥajj, 104). Al-Munāfiqūn, 105). Al-Mujādalah, 106). Al-Ḥujurāt, 107). Al-Taḥrīm, 108). Al-

Tagābun, 109). Al-Şaff, 110). Al-Jum'ah, 111). Al-Faṭḥ, 112). Al-Māidah, 113). Al-Taubah, 114). Al-Naşr.

Tabel 3.1. Tartib nuzul kitab *Bayān al-Ma'ānī*.

3) Metode dan Sistematika Penafsiran

Secara spesifik, sebenarnya Abdul Qadir menuliskan dasar-dasar yang diikutinya di dalam tafsirnya. Melalui sub judul "*Maṭlab al-Uşūl al-Muttaba'ah fī al-Tafsīr*", ia menyinggung beberapa persoalan teknis untuk penyajian tafsirnya itu. Di antaranya adalah jika terdapat sebuah kalimat tanpa diikuti dengan *ay al-tafsīriyah* atau *wawu al-bayāniyah* maka kalimat tersebut adalah makna dari kalimat sebelumnya. Ia juga meyakinkan bahwa qaul yang disuguhkannya adalah qaul *al-mu'tamad*, terkecuali ia terangkan setelahnya bahwa itu merupakan qaul *al-aşah aw al-şahīh*.²⁰⁵ Berikutnya adalah sumber rujukan, melalui sub judul "*al-Maṭlab al-Rābi' fī Aḥwāl al-Mufasssīrīn bihī wa Ma'khaz Hazā al-Tafsīr*", Abdul Qadir menyinggung sekilas beberapa sumber rujukan di dalam tafsirnya tersebut.

Adapun beberapa kitab yang dipegangnya sebagai sumber rujukan tafsir adalah kitab-kitab bacaannya berikut: Tafsir Al-Khazin, Al-Nasafi, Al-Baghawi, Al-Nakhjawani, Ibnu Abbas, Abi Su'ud al-Razi, *Rūḥ al-Bayān*, *Rūḥ al-Ma'ānī*, Al-Baidhawi, *Al-Kasysyāf*, Al-Khatib al-Syarbini, *Al-Jalālain wa Hāsyiyatuhumā lil Jamal wa al-Şawī*, Ibnu Katsir, Al-Juzza'iy, *Al-Tashīl*, *Al-Itqān li al-Syuyūṭi*, *Al-Futūḥāt al-Rabbāniyyah*, dan Tafsir Ibnu Arabi. Begitu pula dengan sumber rujukan dari kitab-kitab yang tidak dibacanya seperti Tafsir Al-Thabari, Al-Husaini, Al-Khatib, dan Tafsir Al-Manar Rasyid Ridha serta lain sebagainya. Tidak hanya bersumber dari kitab tafsir, Abdul Qadir juga menambahkan beberapa rujukan lain dari beberapa kitab Fikih, kitab Tasawuf, kitab Mantik, Usul, dan Bahasa serta *kutub al-sittah* dan *al-Muwaṭṭa`* di dalam rujukan Hadis.²⁰⁶

Secara ringkas, terdapat beberapa sistematika atau alur penafsiran kitab *Bayān al-Ma'ānī* ini. *Pertama*, adalah pembuka. Berisi pendahuluan dari surah yang akan ditafsirkan mencakup: nama lain surah, nomor urutan surah baik sesuai urutan turun maupun urutan mushaf, jumlah kalimah, jumlah huruf, keterangan tentang ada atau tidaknya nasikh mansukh di dalam surah, keterangan surah sebelum dan setelahnya, lalu tempat dan waktu

²⁰⁵ Selengkapnya lihat: Huwaisy, *Bayān Al-Ma'ānī Juz 1*, 12-14.

²⁰⁶ Selengkapnya lihat: Huwaisy, *Bayān Al-Ma'ānī Juz 1*, 11-12.

turun serta jumlah bilangan ayat. Namun, cakupan di atas tidak memastikan lengkap ada di setiap surah seperti surah Al-Muzammil dan Al-Muddassir yang lebih sederhana. Bahkan, di beberapa surah terdapat keterangan lebih seperti surah Al-Fatihah di mana menyinggung perdebatan tentang perbedaan tempat turun hingga persoalan keterlibatan Basmalah dalam surah.²⁰⁷

Kedua, adalah isi yang ditandai dengan basmalah. Secara ringkas, penafsiran yang dilakukan merujuk langsung pada sebuah kata tertentu atau tafsir per-kata tanpa menyebut keseluruhan ayat sebagai pendahuluan, meski akhirnya seluruh ayat ditafsirkannya (tidak sebagian). Dalam surah Al-Alaq misalnya, mufasir menyebutkan kata-kata yang akan ditafsirkannya seperti “*qāla Allahu: (iqra`)...*”, “*(bismi rabbika): allazī rabbāka...*”, dan seterusnya. Sang mufasir pun tidak jarang menampilkan sub judul tersendiri atas makna kata tertentu dan dibahasnya secara meluas seperti “*Maṭlab Ma’na Al-‘Alaq wa Faḍl Al-Insān*” dalam surah Al-Alaq,²⁰⁸ “*Maṭlab Ma’na al-Sāq*” dalam surah Al-Qalam.²⁰⁹ Bahkan, tidak sedikit juga pembahasan mandiri di luar makna kata sebagai kelengkapan informasi seperti “*Maṭlab al-Hukm al-Syar’ī fī Sujūd al-Tilāwah*” dalam surah Al-Alaq ayat 19 dan “*Maṭlab Akhlāq al-Rasūl*” dalam surah Al-Qalam ayat 4.²¹⁰ Apabila berhadapan dengan huruf-huruf Hijaiyah pembuka surah, mufasir akan menjabarkannya melalui keterangan yang ada, walaupun terdapat penegasan di awal bahwa hanya Allah yang mengetahuinya.²¹¹

Ketiga, adalah penutup yang diakhiri dengan pengakuan mufasir bahwa hanya Allah yang maha mengetahui melalui ungkapannya “*wallāhu a’lam*”. Selanjutnya diiringi dengan ucapan istigfar, haulah dan salawat kepada Nabi dan keluarganya serta seluruh sahabatnya.²¹²

2. Al-Tafsīr al-Ḥadīṣ Karya Izzat Darwazah

a. Biografi Pengarang

1) Profil, Riwayat Pendidikan dan Karya-karya Izzat Darwazah

²⁰⁷ Coba bandingkan: Huwaisy, *Bayān Al-Ma’ānī Juz 1*, 90, 102, dan 114-116.

²⁰⁸ Huwaisy, *Bayān Al-Ma’ānī Juz 1*, 67.

²⁰⁹ Huwaisy, *Bayān Al-Ma’ānī Juz 1*, 85.

²¹⁰ Selengkapnya lihat: Huwaisy, *Bayān Al-Ma’ānī Juz 1*, 73 dan 76-77.

²¹¹ Selengkapnya lihat: Huwaisy, *Bayān Al-Ma’ānī Juz 1*, 75, untuk surah Al-Qalam; Huwaisy, *Bayān Al-Ma’ānī Juz 1*, 256, untuk surah Qaf; dan Huwaisy, *Bayān Al-Ma’ānī Juz 2*, 22, untuk surah Yasin.

²¹² Selengkapnya lihat: Huwaisy, *Bayān Al-Ma’ānī Juz 1*, 74, 90, dan 102.

Muhammad Izzat Darwazah merupakan seorang pemikir, penulis sekaligus pejuang tanah Palestina kelahiran kota Nablus Palestina pada tanggal 11 Syawal 1305 H/ 21 Juni 1887. Ayahnya bernama Abdul Hadi bin Darwisy bin Ibrahim bin Hasan Darwazah. Keluarganya sendiri berasal dari kabilah “*al-Farīḥāt*”, sebuah suku berbangsa Arab yang bertempat di desa Kafranjah, Ajlun, Yordania, dan sebuah kabilah yang sudah terus-menerus dikenal dan populer hingga pada abad ke-10 Hijriah mereka pindah ke kota Nablus. Sematan “Darwazah” yang berarti penjahit sebenarnya merupakan sebuah julukan yang diberikan kepada keluarganya. Julukan ini disematkan sebab sebagian kakeknya bekerja sebagai seorang penjahit, sementara sang ayah dan kakeknya bekerja sebagai penjual tekstil di Nablus.²¹³ Darwazah wafat di wilayah Raudah, Damaskus pada hari Kamis tanggal 26 Juli 1984/ 28 Syawal 1404.²¹⁴

Izzat Darawazah memulai pendidikannya di beberapa madrasah negeri di kota Nablus, yaitu madrasah *al-Ibtidā`iyah*, *al-Rasyadiyah*, dan *al-I`dādiyah* serta lulus pada tahun 1905 M/ 1321 H. Pasca kelulusannya tersebut, gambaran kehidupan Darwazah dapat dibagi menjadi tiga bagian, yakni bagian keilmuan, profesi, dan karir politik. Pada bagian pendidikan dan keilmuan, Darwazah yang masih berumur 16 tahun tidak mampu untuk meneruskan pendidikan formalnya sebab faktor ekonomi keluarga, namun ia tetap memiliki semangat belajar yang tinggi tanpa henti. Hal ini dibuktikan dari kegemarannya dalam membaca banyak buku dengan ragam bidang keilmuan seperti bidang bahasa, sastra, syair, sejarah, sosial, falsafah, tafsir, hadis, fikih, dan kalam. Tidak hanya buku berbahasa Arab, Darwazah juga tidak sedikit membaca buku-buku berbahasa Turki hingga bahasa Asing. Hal ini yang kemudian menjadikannya seorang yang produktif.²¹⁵

Sebagai seorang penulis yang produktif, Darwazah meninggalkan tiga puluh lima terbitan (*al-maṭbū`ah*) dengan tujuh puluh *item* dan beberapa tulisan tangan (*al-makḥṭūṭāt*). Beberapa terbitan tersebut tidak lepas dari beberapa tema seperti sejarah, nasionalisme, dan Al-Qur’an. Dalam bidang sejarah misalnya

²¹³ M. Izzat Darwazah, *Al-Tafsīr Al-Ḥadīṣ Tartīb Al-Suwar Hasba Al-Nuzūl*, Juz 10, (Libanon-Beirut: Darul Gharb al-Islāmiy, 2000) PDF e-book, 23.

²¹⁴ Abbas, *Al-Tafsīr Wa Al-Mufasssirūn*, Juz 3, 153; dan Iyazi, *Al-Mufasssirūn Ḥayātuhum Wa Manhajuhum*, Juz 1, 396.

²¹⁵ Darwazah, *Al-Tafsīr Al-Ḥadīṣ*, Juz 10, 25-26; dan Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian Dalam Perspektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwazah*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2022), 25.

terdapat *Mukhtaṣar Tārīkh al-‘Arab wa al-Islām* (1925), *Aṣr al-Nabi wa Bī‘atīhi qabla al-Islām* (1947), dan *Sīrah al-Rasūl* (1948). Adapun seputar nasionalisme terdapat *Haula al-Ḥarakah al-‘Arabiyah al-Ḥadīsiyah* (1950-1952), *Masyākil al-‘Alam al-‘Arabi* (1952), dan *Jihād al-Falīṣṭīniyīn* (1960). Sementara dalam bidang Al-Qur’an terdapat *Al-Qur’ān wa al-Yahūd* (1949), *Al-Qur’ān wa al-Mar’ah* (1951), *Al-Qur’ān wa al-Ḍamān al-Ijtimā‘ī* (1951), *Al-Qur’ān al-Majīd: Mabāḥiṣ Mutanawwi‘ah fī al-Qur’ān* (1952), *Al-Tafsīr al-Ḥadīs* (1961-1964), *Al-Mar’ah fī al-Qur’ān wa al-Sunnah* (1967), *Al-Qur’ān wa al-Mubasysyirūn* (1972), *Al-Qur’ān wa al-Mulḥidūn* (1973), dan *Al-Jihād fī Sabīlillāh fī al-Qur’ān wa al-Ḥadīs* (1975).²¹⁶

2) Profesi dan Karir Politik

Berlanjut pada bagian kehidupan pekerjaan atau profesi Darwazah pasca kelulusannya tahun 1905. Pada tahun 1906 sampai 1918 Darwazah bekerja di kantor pos Usmaniyah dengan status yang berganti-ganti, seperti menjadi pegawai, kepala kantor, inspektur hingga sekertaris dewan departemen umum di Beirut. Setelah legalitas kedaulatan Usmaniyah berakhir, Darwazah menjadi sekertaris dewan amir Abdullah tahun 1920 untuk beberapa saat, kemudian menjadi kepala madrasah *Al-Najāḥ al-Waṭāniyah al-Ibtidā‘iyah wa al-Ṣanawiyah* tahun 1922 sampai 1927, menjadi pegawai dari *al-Auqāf Nablus al-Islāmiyah* tahun 1927 hingga menjadi kepala badan waqaf di Palestina tahun 1932 sampai 1937. Dua tahun berlangsung, tepatnya pada tahun 1939 Darwazah tidak lagi bekerja disebabkan pembubaran Inggris pada tahun 1937 terhadap badan waqaf dan majlis tinggi Islam akibat memuncaknya pergolakan revolusi Arab terhadap mereka pada tahun 1936.²¹⁷

Adapun di dalam karir politiknya, Darwazah terbilang sangat aktif sebagai aktivis pergerakan dan pejuang dalam waktu yang lama. Karir politiknya ini dimulai sejak diproklamirkannya konstitusi Usmani tahun 1908, di mana Ia menjadi anggota perkumpulan persatuan dan kemajuan, sebuah partai yang memisahkan diri dari organisasi *turkiyah al-fatāt*. Kemudian pernah menjadi anggota dan sekertaris cabang partai koalisi Nablus tahun 1909, anggota *Jam‘iyyah al-‘Arabiyah al-Fatāt al-Suriyah* tahun 1916, dan status anggota serta sekertaris partai

²¹⁶ Lihat selengkapnya: Darwazah, *Al-Tafsīr Al-Ḥadīs, Juz 10*, 26-32 dan Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian*, 26-28.

²¹⁷ Lihat selengkapnya: Darwazah, *Al-Tafsīr Al-Ḥadīs, Juz 10*, 23-24.

ataupun organisasi lainnya. Ia juga pernah menduduki sebagai sekretaris dan penetap konstitusi pada muktamar umum Suriah tahun 1919 sampai 1920, anggota pendiri partai kemerdekaan Arab di Damaskus pada tahun yang sama, anggota pendiri organisasi Palestina Arab di Damaskus tahun 1921 sampai 1927. Sekilas, berbagai kedudukan politiknya tidak lepas dari statusnya menjadi anggota, sekretaris, penetap konstitusi hingga pendiri sebuah organisasi kemerdekaan. Hal ini menunjukkan bahwa Darwazah merupakan seorang nasionalisme serta pejuang kemerdekaan.²¹⁸

Sebagai seorang pejuang, tindakannya tersebut membuatnya masuk ke dalam penjara lebih dari sekali. Darwazah pernah dibelenggu kurang lebih lima tahun lamanya oleh para penguasa Perancis di Pengadilan Militer Damaskus akibat ambisinya dalam pengelolaan perlawanan Palestina dan bebas pada tahun 1940. Selama penahanannya, Ia banya berinteraksi dengan Al-Qur'an secara intensif hingga tiga seri bukunya terkait dengan Al-Qur'an dirampungkannya, yaitu *Aṣr al-Nabi wa Bī'atīhi qabla al-Islām*, *Sīrah al-Rasūl*, dan *Dustūr al-Qur'ān fī Syu'ūn al-Ḥayāh*. Adapun pasca bebannya tahun 1941 sampai 1945, Darwazah hijrah ke Turki sebab kota Nablus yang masih dalam penguasaan Inggris. Di Turki ia terbilang produktif untuk menyatakan pikirannya dalam menulis tafsir modern, yaitu *al-Qur'ān al-Majīd* yang menjadi pengantar dari karya *Tafsīr al-Ḥadīṣ*-nya. Pasca penahanannya pula Darwazah masih sempat beraktivitas di beberapa organisasi seperti anggota *al-Hai'ah al-'Arabiyah al-'Ulyā* dan *Majlis al-Jāmi'ah al-'Arabiyah wa al-Lajnah al-Siyāsah al-'Askariyyah* tahun 1946 sampai 1947. Setahun setelahnya, tepatnya tahun 1948 Darwazah jatuh sakit yang kemudian menghentikan aktivitas politiknya dan Ia lebih fokus dalam bidang ilmiah dan sosial seperti menjadi pengisi berbagai seminar dan perkuliahan, menulis artikel dan majalah dan terbit di berbagai wilayah semenanjung Arab. Bahkan, pada tahun 1960 Ia sempat menjadi anggota koresponden *Majma' al-Lughah al-'Arabiyah* di Kairo dan anggota *al-Majlis al-'Alā li Ri'āyah al-Funūn wa al-Adāb wa al-'Ulūm al-Ijtīmā'iyah* di Syiria.²¹⁹

²¹⁸ Lihat selengkapnya: Darwazah, *Al-Tafsīr Al-Ḥadīṣ*, Juz 10, 24-25.

²¹⁹ Lihat selengkapnya: Darwazah, *Al-Tafsīr Al-Ḥadīṣ*, Juz 10, 25; Muh. Syuhada Subir, "Metodologi Tafsir Al-Qur'ān Muhammad Izzah Darwazah;" (Tesis, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009),

b. Biografi Kitab Tafsir

1) Latar Belakang Penulisan

Alasan yang melatar belakangi Darwazah dalam menulis kitab tafsir ini adalah keinginan yang terlintas di dalam pikirannya untuk menulis kitab tafsir secara lengkap. Hal ini terjadi setelah ia merampungkan tiga karyanya tentang Al-Qur'an yang mana bagian demi bagiannya dideskripsikan secara tematis, yakni kitab *'Aṣr al-Nabī, Sīrah al-Rasūl min al-Qur'ān, Al-Dustūr al-Qur'ānī fī Syu'ūn al-Hayāt*. Alasan ini tampak dari sebagian pengantarnya berikut:

فإننا بعد أن كتبنا كتبنا الثلاثة وهي: "عصر النبي" و"سيرة الرسول من القرآن" و"الدستور القرآني في شؤون الحياة" انبثقت فينا فكرة كتابة تفسير شامل.

Menurutnya, kitab tafsir ini sebagaimana ketiga kitab sebelumnya bertujuan untuk menyingkap *ḥikmah al-tanzīl* (hikmah di balik turunnya Al-Qur'an), prinsip-prinsip dasar Al-Qur'an dan kandungannya secara umum melalui uslub dan tartib yang baru. Kitab tafsir ini juga diharapkan dapat menjawab keinginan besar yang dialami oleh banyak pemuda yang acap kali mengeluh atas gaya bahasa tafsir yang bersifat *taqlīdī*.²²⁰ Implikasinya, para pemuda ini berpaling dari apa yang seharusnya dapat menumbuhkan hubungan mereka dengan kitab sucinya, di samping hal ini membuat mereka dalam kondisi memprihatinkan dan menggelisahkan.²²¹

2) Urutan Tartib Nuzul dan Alasan Penggunaannya

Sebelumnya, kitab *al-Tafsīr al-Ḥadīs* karya Darwazah ini memiliki dua versi urutan tartib nuzul. Hal ini disebabkan Darwazah mengakui adanya urutan yang lebih unggul (*al-murajjah*) yang ditemukan setelah rampungnya cetakan pertama kitabnya tersebut. Karenanya, ia merevisi urutan tartib nuzul pada terbitan keduanya.²²² Adapun kedua versi urutan tartib nuzulnya adalah sebagai berikut:

<http://repository.uinjkt.ac.id/dspace/handle/123456789/6300>; dan Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian*, 26.

²²⁰ *Taqlīdī* dalam konteks ini diartikan oleh Aksin Wijaya sebagai uslub tafsir klasik yang panjang dan berbelit-belit atau lebih populer diistilahkan dengan tafsir *taḥlīlī/ tajzī'i*. Akibatnya, perasaan jenuh yang dialami para pembaca tidak dapat dihindarkan. Lihat: Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian*, 53.

²²¹ Darwazah, *Al-Tafsīr Al-Ḥadīs*, Juz 1, 5.

²²² Darwazah, *Al-Tafsīr Al-Ḥadīs*, juz 1, 20.

<i>Al-Taḥsīn Al-Ḥadīṣ</i> terbitan pertama tahun 1960	
Surah-surah <i>Makkiyyah</i>	1). Al-Fātiḥah, 2). Al-‘Alaḳ, 3). Al-Qalam, 4). Al-Muzzammil, 5). Al-Muddaṣṣir, 6). Al-Lahab, 7). Al-Takwīr, 8). Al-A’lā, 9). Al-Lail, 10). Al-Fajr, 11). Al-Duḥā, 12). Al-Insyirah, 13). Al-‘Aṣr, 14). Al-Ādiyāt, 15). Al-Kauṣar, 16). Al-Takāsur, 17). Al-Mā’ūn, 18). Al-Kāfirūn, 19). Al-Fīl, 20). Al-Falaḳ, 21). Al-Nās, 22). Al-Ikhlāṣ, 23). Al-Najm, 24). ‘Abasa, 25). Al-Qadr, 26). Al-Syams, 27). Al-Burūj, 28). Al-Tīn, 29). Quraisy, 30). Al-Qāri’ah, 31). Al-Qiyāmah, 32). Al-Humazah, 33). Al-Mursalāt, 34). Qāf, 35). Al-Balad, 36). Al-Tāriq, 37). Al-Qamar, 38). Ṣād, 39). Al-A’rāf, 40). Al-Jinn, 41). Yāsīn, 42). Al-Furqān, 43). Fāṭir, 44). Maryam, 45). Tāhā, 46). Al-Wāqi’ah, 47). Al-Syu’arā’, 48). Al-Naml, 49). Al-Qaṣaṣ, 50). Al-Isrā’, 51). Yūnus, 52). Hūd, 53). Yūsuf, 54). Al-Hijr, 55). Al-An’ām, 56). Al-Ṣāffāt, 57). Luqmān, 58). Saba’, 59). Al-Zumar, 60). Ghāfir, 61). Fuṣṣilat, 62). Al-Syūrā, 63). Al-Zukhruf, 64). Al-Dukhān, 65). Al-Jāsiyah, 66). Al-Aḥqāf, 67). Al-Žariyāt, 68). Al-Ghāsiyah, 69). Al-Kahfi, 70). Al-Nahl, 71) Nūḥ, 72). Ibrāhīm, 73). Al-Anbiyā’, 74). Al-Mu’minūn, 75). Al-Sajdah, 76). Al-Tūr, 77). Al-Mulk, 78). Al-Ḥāqqah, 79). Al-Ma’ārij, 80). Al-Naba’, 81). Al-Nāzi’āt, 82). Al-Infiṭār, 83). Al-Insyiqāq, 84). Al-Rūm, 85). Al-‘Ankabūt, 86). Al-Mutaḥḥifīn, 87). Al-Ra’du, 88). Al-Raḥmān, 89). Al-Insān, 90). Al-Zalzalah.
Surah-surah <i>Madaniyyah</i>	91). Al-Baqarah, 92). Al-Anfāl, 93). Al-Imrān, 94). Al-Aḥzāb, 95). Al-Mumtahanah, 96). Al-Nisā, 97). Al-Ḥadīd, 98). Muḥammad, 99). Al-Ṭalāq, 100). Al-Bayyinah, 101). Al-Ḥasyr, 102). Al-Nūr, 103). Al-Ḥajj, 104). Al-Munāfiqūn, 105). Al-Mujādalah, 106). Al-Ḥujurāt, 107). Al-Taḥrīm, 108). Al-Tagābun, 109). Al-Ṣaff, 110). Al-Jum’ah, 111). Al-Fath, 112). Al-Māidah, 113). Al-Taubah, 114). Al-Naṣr.
<i>Al-Taḥsīn Al-Ḥadīṣ</i> terbitan kedua tahun 1966	
Surah-surah	1). Al-Fātiḥah, 2). Al-‘Alaḳ, 3). Al-Qalam, 4). Al-Muzzammil, 5). Al-Muddaṣṣir, 6). Al-Lahab, 7). Al-Takwīr, 8). Al-A’lā, 9). Al-Lail, 10). Al-Fajr, 11). Al-

<p><i>Makkiyyah</i></p>	<p>Ḍuhā, 12). Al-Insyirah, 13). Al-‘Aṣr, 14). Al-Ādiyāt, 15). Al-Kauṣar, 16). Al-Takāṣur, 17). Al-Mā’ūn, 18). Al-Kāfirūn, 19). Al-Fīl, 20). Al-Falaq, 21). Al-Nās, 22). Al-Ikhlāṣ, 23). Al-Najm, 24). ‘Abasa, 25). Al-Qadr, 26). Al-Syams, 27). Al-Burūj, 28). Al-Tīn, 29). Quraisy, 30). Al-Qāri’ah, 31). Al-Qiyāmah, 32). Al-Humazah, 33). Al-Mursalāt, 34). Qāf, 35). Al-Balad, 36). Al-Ṭariq, 37). Al-Qamar, 38). Ṣād, 39). Al-A’rāf, 40). Al-Jinn, 41). Yāsīn, 42). Al-Furqān, 43). Fāṭir, 44). Maryam, 45). Ṭāhā, 46). Al-Wāqi’ah, 47). Al-Syu’arā’, 48). Al-Naml, 49). Al-Qaṣaṣ, 50). Al-Isrā’, 51). Yūnus, 52). Hūd, 53). Yūsuf, 54). Al-Hijr, 55). Al-An’ām, 56). Al-Ṣāffāt, 57). Luqmān, 58). Saba’, 59). Al-Zumar, 60). Ghāfir, 61). Fuṣṣilat, 62). Al-Syūrā, 63). Al-Zukhruf, 64). Al-Dukhān, 65). Al-Jāsiyah, 66). Al-Aḥqāf, 67). Al-Žariyāt, 68). Al-Ghāsiyah, 69). Al-Kahfi, 70). Al-Naḥl, 71) Nūḥ, 72). Ibrāhīm, 73). Al-Anbiyā’, 74). Al-Mu`minūn, 75). Al-Sajdah, 76). Al-Ṭūr, 77). Al-Mulk, 78). Al-Hāqqah, 79). Al-Ma’ārij, 80). Al-Naba’, 81). Al-Nāzi’āt, 82). Al-Infiṭār, 83). Al-Insyiqāq, 84). Al-Rūm, 85). Al-‘Ankabūt, 86). Al-Muṭaffifīn, 87). Al-Ra’du, 88). Al-Ḥajj, 89). Al-Raḥmān, 90). Al-Insān, 91). Al-Zalzalah.</p>
<p>Surah-surah <i>Madaniyyah</i></p>	<p>92). Al-Baqarah, 93). Al-Anfāl, 94). Ali Imrān, 95). Al-Ḥasyr, 96). Al-Jum’ah, 97). Al-Aḥzāb, 98). Al-Nisā, 99). Muḥammad, 100). Al-Ṭalāq, 101). Al-Bayyinah, 102). Al-Nūr, 103). Al-Munāfiqīn, 104). Al-Mujādalah, 105). Al-Ḥujurāt, 106). Al-Tahrīm, 107). Al-Tagābun, 108). Al-Ṣaff, 109). Al-Faṭḥ, 110). Al-Māidah, 111). Al-Mumtahanah 112). Al-Ḥadīd, 113). Al-Taubah, 114). Al-Naṣr.</p>

Tabel 3.2. Tartib nuzul kitab *Al-Tafsīr Al-Ḥadīs*.

Secara terang, pijakan dasar tartib nuzul yang dipakai Darwazah ini mengikuti mushaf Qadrughali. Tidak tersebut secara jelas apa yang mendasarinya, walaupun sebelum pemilihannya itu Darwazah menyebut beberapa sumber atau riwayat mengenai tartib nuzul seperti riwayat-riwayat yang termaktub dalam *Al-Itqān*, mukadimah *Tafsīr al-Khāzin* dan mukadimah tafsir *Majma’*

al-Bayān.²²³ Di sisi lain, Darwazah tidak serta merta mengikuti begitu saja mushaf Qadrughali. Faktanya, ia juga memainkan peran analisis konteks surat dan beberapa riwayat lain yang menurutnya lebih sesuai. Oleh karenanya, terdapat sedikit perbedaan susunan kronologis Darwazah dan Qadrughali itu sendiri.²²⁴

Penggunaan tartib nuzul yang mendasari tafsir ini bukan tanpa alasan. Darwazah mengatakan bahwa penafsiran menggunakan tartib nuzul ini sesuai dengan manhaj yang diyakininya “*afḍal*” dalam memahami Al-Qur’an, sebagaimana ungkapannya berikut:

رأينا هذا يتسق مع المنهج الذي اعتقدنا أنه الأفضل لفهم القرآن وخدمته

Menurutnya, hal ini memungkinkan untuk dapat melacak sejarah kenabian masa demi masa sebagaimana kemungkinan dalam melacak perkembangan proses penurunan wahyu Al-Qur’an dan fase-fasenya melalui format yang lebih jelas dan mendalam.

Penggunaan tartib nuzul juga mendasari pemikirannya menyangkut kesucian mushaf, bahwa tafsir di satu sisi bukanlah mushaf bacaan sebagaimana kitab suci Al-Qur’an dan ia adalah karya seni atau ilmiah di sisi yang lain. Oleh karenanya, tafsir atas setiap surah sah keberadaannya menjadi upaya tersendiri yang tidak berkaitan dengan tartib mushaf. Implikasinya, tafsir pada sisi yang lain tidaklah menyentuh sakralitas susunan itu sendiri. Meski demikian, Darwazah juga tetap meminta fatwa kepada dua orang guru yang disebutnya untuk mendapatkan jawaban yang menguatkan atas pendekatan tartib nuzul ini, yakni Syekh Abal Yusri ‘Abidin seorang mufti Suriah kala itu dan Syekh Abdul Fattah Abu Ghadah.²²⁵

3) Metode dan Sistematika Penafsiran

Setelah Darwazah merampungkan penulisan garis besar konsep tafsir ini, ia kemudian menulis sebuah kitab untuk menjembatani keempat karyanya sebagai rangkaian yang utuh. “*Al-Qur’ān al-Majīd*”, adalah judul dari kitab yang ditetapkan sebagai pengantar tafsirnya ini. Di dalamnya, memuat empat pasal sebagai berikut: 1). *Al-Qur’ān: Uslūbuhū wa Wahyuhū wa Aṣaruhū* (Al-Qur’an: Uslub, Wahyu dan Asarnya), 2). *Jam’u al-Qur’ān wa Tadwīnūhū wa Qirā’ātuhū wa Rasm al-Muṣḥafi wa*

²²³ Darwazah, *Al-Tafsīr Al-Ḥadīṣ*, juz 1, 12-13.

²²⁴ Darwazah, *Al-Tafsīr Al-Ḥadīṣ*, juz 1, 17.

²²⁵ Darwazah, *Al-Tafsīr Al-Ḥadīṣ*, juz 1, 9-10 dan Fatimah Mardini, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, (Suriah: Baitul Hikmah, 2009), PDF e-book, 162-163.

Tanzīmātuhū (Pengumpulan Al-Qur'an, Kodifikasi, Ragam Qiraat, Rasm Mushaf dan Susunannya), 3). *Al-Khuṭṭah al-Muṣṭā li Fahmi al-Qur'ān wa Tafṣīrihī* (Langkah Ideal dalam Memahami Al-Qur'an dan Tafsirnya), 4). *Nazarātun wa Ta'liqātun 'ala Kutub al-Mufasssirīn wa Manāhijihim* (Berbagai Peninjauan dan Komentar atas Kitab-kitab pada Mufasir dan Ragam Manhajnya), dan satu penutup yang berjudul "*Afdal al-Manāhij li Tafṣīri al-Qur'ān*" yang memuat langkah-langkah ideal dalam menafsirkan Al-Qur'an.²²⁶ Dengan demikian, pengantar *Al-Qur'ān al-Majīd* ini ditampilkan sebagai ringkasan atas ketiga karya sebelumnya sekaligus menjembatani metode yang menurutnya ideal di dalam menafsirkan Al-Qur'an, yakni metode yang mampu menghidupkan pesan Al-Qur'an berdasar kronologis pewahyuan (*nuzūlī*).²²⁷

Metode "ideal" ini tampak pada mekanisme yang ditawarkannya sebagai berikut: *Pertama*, membagi unit-unit besar maupun kecil Al-Qur'an – baik dari sisi *naẓam*, makna maupun konteksnya – ke dalam beberapa jumlah yang utuh. Jumlah-jumlah ini dapat berupa satu ayat, beberapa ayat ataupun suatu rangkaian ayat yang panjang. *Kedua*, menjelaskan sejumlah kalimat atau ungkapan yang asing, baru dan tidak terlalu umum secara ringkas tanpa analisis bahasa, nahwu, dan balaghah secara mendalam sehingga tidak perlu dibahas jika tidak dibutuhkan. *Ketiga*, menjelaskan pengertian jumlah secara global sesuai kebutuhan. *Keempat*, mengisyaratkan secara ringkas terhadap riwayat-riwayat munasabah ayat, pengertian dan hukumnya, menghadirkan pendapat-pendapat yang diperlukan berikut komentar secara ringkas. *Kelima*, menampilkan aspek-aspek yang ada di dalam Al-Qur'an secara ringkas seperti hukum-hukum, prinsip-prinsip dasar, tujuan-tujuan hingga ajarannya yang bersifat spiritual serta mendalami situasi perkembangan kehidupan dan konsep-konsep tentang manusia.

Keenam, menampilkan sejumlah deskripsi tentang lingkungan masyarakat Arab sebelum dan sesudah era kenabian Muhammad, sebab dapat membantu memahami kondisi, perjalanan dan perkembangan dakwah kenabian serta membantu menampilkan ragam *maqāṣid* Al-Qur'an. *Ketujuh*, menekan perhatian terhadap jumlah-jumlah Al-Qur'an yang bersifat sarana dan penegasan. *Kedelapan*, mengorelasikan sebagian unit-unit Al-Qur'an dengan

²²⁶ Darwazah, *Al-Tafsīr Al-Hadīṣ*, juz 1, 570-571.

²²⁷ Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian*, 53-54

sebagian lainnya sesuai konteks, tema dan konsepnya dengan tujuan untuk menampilkan sistem Al-Qur'an. *Kesembilan*, meminta bantuan pada lafal-lafal, struktur dan kumpulan unit-unit Al-Qur'an sebelum ditafsirkan serta meminta bantuan pada riwayat dan pendapat para mufasir yang sejalan dengan konsep dan konteks yang bersifat mungkin dan niscaya. *Kesepuluh*, menghubungkan dengan surah-surah yang ada sebelumnya ketika menafsiri sejumlah unit-unit Al-Qur'an beserta tujuan-tujuannya jika memungkinkan. Dengan demikian, mekanisme yang ditetapkan Darwazah dalam tafsirnya ini diharapkan agar dapat menyempurnakan rangkaianannya tentang Al-Qur'an melalui ketiga karyanya sebelumnya.²²⁸

3. *Ma'ārij al-Tafakkur* Karya Abdurrahman Habannakah Al-Midani

a. Biografi Pengarang

1) Profil Abdurrahman Habannakah Al-Midani

Memiliki nama lengkap Abdurrahman bin Hasan bin Marzuq bin Arabi bin Ghunaim Habannakah Al-Midani, sebuah penisbatan pada wilayah kelahirannya di Al-Midan, yaitu suatu distrik di bagian selatan kota Damaskus, Suriah pada tahun 1927 M/ 1345 H. Sejak kecil, Abdurrahman tumbuh dan berkembang di bawah asuhan kakeknya, Marzuq bin Arabi, merupakan seorang yang bertaqwa, wara', dan senantiasa mencintai ilmu dan ulama. Hal ini terus berlangsung hingga sang ayah berkumpul kembali dengan keluarganya pasca pengungsian di wilayah Yordania selepas berhentinya revolusi Suriah.²²⁹

Ayahnya, Hasan bin Marzuq adalah seorang alim dan pendakwah ternama di kota Damaskus. Di antara murid-muridnya yang populer adalah anaknya sendiri Abdurrahman Habannakah, lalu Dr. Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi dan Dr. Mustafa al-

²²⁸ Darwazah, *Al-Tafsīr Al-Ḥadīṣ*, Juz 1, 276-278; Fatimah Mardini, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* 162 dan Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian*, 78-80. Sepuluh langkah ini adalah mekanisme yang disebut Darwazah di penghujung kitab *Al-Qur'ān Al-Majīd* millikinya. Namun, di dalam pengantar kitab tafsirnya, Darwazah menampilkan dua langkah sebagai tambahan dari sepuluh langkah sebelumnya, yaitu menjelaskan sejumlah makna melalui uslub yang sederhana, mudah dipahami dan enak dibaca dan menjelaskan berbagai makna, pengertian, tema bahasan penting yang mengalami pengulangan. Lihat: Darwazah, *Al-Tafsīr Al-Ḥadīṣ*, juz 1, 6-9 dan Abdul Majid Al-Muhtasib, *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-'Aṣri al-Rāhin*, (Oman-Jordan: Mansyurat Maktabah al-Nahah al-Islamiyyah, 1982), PDF e-book, 55-57.

²²⁹ Dimiyathi, *Jam'u Al-'Abir Fī Kutub Al-Tafsīr*, Juz 2, 524; dan Jihad Muhammad Faishal Al-Nushairat, "Manhaj 'Abdurrahmān Ḥasan Ḥabannakah Al-Mīdānī Fī Tafsīrihī: Ma'ārij Al-Tafakkur Wa Daqā'iq Al-Tadabbur," *Dirasat 'Ulumūs Syariah wal Qanun* 4, no. 2 (2013): 479.

Khan. Ia juga dikenal sebagai seorang mujahid sebab keberaniannya melawan kolonialisme Perancis, serta ikut berkontribusi sebagai salah satu anggota *al-Majlis al-Ta'sis li Rabi'ah al-'Alam al-Islamiy* di Damaskus hingga diangkat menjadi ketua pasca wafatnya Syaikh Makki al-Kinani. Bahkan, pernah ditawarkan padanya gelar "*Syaikh al-Islam wa al-Qadā*" di saat bersatunya Mesir dan Suriah namun ditolakny.²³⁰

Sementara sang ibu, sayidah Nadzmiyyah binti Ibrahim al-Sudan merupakan keluarga asli Midan, Damaskus. Ia menikah dengan Hasan bin Marzuq diusianya yang ke-12, dan dikaruniai tujuh putra dengan Abdurrahman sebagai anak pertamanya serta empat putri lainnya. Sang ibu merupakan guru di sekolah anak-anak perempuan yang didirikan suaminya di saat kebudayaan dan ilmu pengetahuan masih jarang ditemukan bahkan bagi laki-laki. Adapun julukan "Habannakah" merupakan gelar keluarganya yang merujuk pada garis keturunan Arab "Bani Khalid". Gelar ini meluas sampai "Ḥamāh", sebuah wilayah di tanah Syam.²³¹ Abdurrahman Habannakah wafat pada malam Rabu tanggal 11 Agustus 2004 di usianya genap mencapai 80 tahun.²³²

2) **Riwayat Pendidikan, Rihlah Keilmuan dan Karir**

Abdurrahman tumbuh di lingkungan penuh ilmu dan dakwah Islam. Perjalanan keilmuannya sudah dimulai sejak usianya yang menginjak lima belas tahun dibawah naungan *al-Ma'had al-Taujih*, sebuah sekolah yang didirikan oleh orang tuanya sendiri, dan lulus pada tahun 1947 di umurnya yang ke-20. Selama tiga tahun, ia menjadi dewan pengajar di sekolah tersebut hingga tepatnya pada tahun 1950, Al-Midani mulai mendalami keilmuannya dengan belajar di Fakultas Syariat Universitas Al-Azhar, Mesir. Dari sana, ia berhasil mendapat *al-Syahādah al-'Āliyah*, yaitu gelar sarjana syariah, dan *al-Syahādah al-'Ālamiyah*, gelar magister pendidikan dan psikologi serta ijazah untuk mengajar. Pasca kelulusannya, ia bekerja sebagai pengajar di sekolah menengah syariah dan umum di Damaskus tanpa

²³⁰ Al-Nushairat, "Manhaj 'Abdurrahmān Ḥasan Ḥabannakah Al-Mīdānī Fī Tafsīrihī," 479.

²³¹ 'Aidah Raghīb Al-Jarrah, *Abdurrahmān Ḥabannakah Al-Mīdānī Al-'Ālim Al-Mufakkir Al-Mufassir*, (Damaskus: Darul Qalam, 2001), PDF e-book, 11-12.

²³² Lihat selengkapnya: Syarifuddin, "Konsep Tadabbur Prespektif Abd Al-Rahmān Ḥabannakah (Kajian Tematik Tafsir Ma'ārij Al-Tafakkur wa Daqā'iq Al-Tadabbur)" (Tesis, Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, 2015), 28. url: <http://digilib.uinsa.ac.id/id/eprint/8408>.

meninggalkan khidmat menjadi staf kantor dan dewan pengajar di sekolah ayahnya dahulu.²³³

Pada tahun 1960, Abdurrahman pernah dibebankan tugas oleh Administrasi Pendidikan Syariah Kementerian Waqaf Suriah. Namun, Ia dihadapkan dengan dua tantangan besar, yaitu jatuhnya sistem pendidikan dan sistem politik yang menyerang segala hal yang berkaitan dengan Islam. Al-Midani juga pernah menjadi anggota badan penelitian Kementerian Pendidikan dan Pengajaran Suriah dan berlangsung lama hingga pada tahun 1967 membuatnya pindah ke Arab Saudi sebab beberapa peristiwa di Suriah, yaitu otoritas kekuasaan di daerahnya yang membuat sang ayah dan beberapa ulama lain dipenjara sementara ia selamat. Di Arab, Ia bekerja sebagai pengajar selama dua tahun di Fakultas Syariat Universitas Al-Imam Muhammad bin Su'ud Al-Islamiyah, Riyad. Kemudian pindah ke Makkah dan menetap selama kurang lebih tiga puluh tahun sebagai pengajar beragam ilmu pengetahuan di Universitas Umm al-Qura, Makkah.²³⁴

Pada usianya yang telah mencapai 70 tahun, Al-Midani kemudian terpilih menjadi anggota *Al-Majlis al-Ta'sīs li Rābiṭah al-'Ālam al-Islāmī*, Makkah dan anggota *Majlis Hai'ah al-Ighāṣah al-Islāmiyah al-'Ālamīyah*. Pasca merampungkan segala aktivitas akademiknya, Ia memfokuskan tujuannya untuk banyak merenungi Kitabullah. Oleh karenanya, Ia mengarang tidak sedikit kitab tentang kajian bahasa dan Al-Qur'an.²³⁵

3) Karya-karya

Abdurrahman meninggalkan banyak karya sebagai bukti atas kedalaman ilmu dan pengetahuannya. Karya-karyanya tersebut dapat diklasifikasikan menjadi beberapa rangkaian tema, sebagai berikut:²³⁶

- 1). Islam secara umum, di antaranya adalah *Al-'Aqīdah al-Islāmiyah wa Asasuhā, Barāhīn wa Adillah Īmāniyah, Al-Ṣiyām wa Ramaḍān fī al-Sunnah wa al-Qur'ān, Al-Ḥaḍārah al-*

²³³ Lihat selengkapnya: Al-Jarrah, *Abdurrahmān Ḥabannakah Al-Mīdānī*, 15-17; dan Dimiyathi, *Jam'u Al-'Abīr Fī Kutub Al-Tafsīr; Juz 2*, 524.

²³⁴ Lihat selengkapnya: Al-Jarrah, *Abdurrahmān Ḥabannakah Al-Mīdānī*, 18-20; dan Al-Nushairat, "Manhaj 'Abdurrahmān Ḥasan Ḥabannakah Al-Mīdānī Fī Tafsīrihi," 479.

²³⁵ Lihat selengkapnya: Al-Jarrah, *Abdurrahmān Ḥabannakah Al-Mīdānī*, 19; Dimiyathi, *Jam'u Al-'Abīr Fī Kutub Al-Tafsīr; Juz 2*, 525; dan Hassan Sarbaz, "An Analysis of the Rhetoric Aspects of Ma'arij Al-Tafakkur Wa Daqa'iq Al-Tadabbur, by Abd Al-Rahman Hassan Habannakah Al-Maidani: Case Study of Volume 15," *Arabic Language & Literature* 18 (2022): 389. doi: <https://doi.org/10.22059/jal-lq.2022.328195.1188>.

²³⁶ Al-Jarrah, *Abdurrahmān Ḥabannakah Al-Mīdānī*, 51-52.

Islāmiyah, Taisīr Fiqh al-Zakāt, Fiqh al-Da'wah ilā Allah, dan Tauhīd al-Rubūbiyah wa Tauhīd al-Ilāhiyah.

- 2). Seri kajian Al-Qur'an, adalah *Qawā'id al-Tadabbur al-Amsāl li Kitābillah 'Azza wa Jall, Tadabbur Surah Al-Furqān fī Waḥdah Mauḍū', Tafsīr Surah Al-Ra'd fī Waḥdah Mauḍū', Amsāl al-Qur'ān – wa Ṣuwar min Adabihī al-Rāfi', Nūḥ alaihissalām wa Qaumuhū fī al-Qur'ān al-Majīd (Dirāsah fī Ṭarīq al-Tafsīr al-Mauḍū'i), dan Ma'ārij al-Tafakkur wa Daqā'iq al-Tadabbur.*
- 3). Seri musuh-musuh Islam, di antaranya adalah *Makāyid Yahūdiyyah 'Abra al-Tārīkh, Ṣirā'ma'a al-Malāḥidah ḥattā al-'Azmi, Ajniḥah al-Makar al-Ṣalāshah wa Khawāfihā (Al-Tabsyīr al-Istisyraq al-Isti'mār), dan Kawāsyif al-Zuyūf fī al-Mazāhib al-Fikriyah al-Mu'āṣirah.*
- 4). Seri adab dakwah Islam dan bahasa, di antaranya adalah *Mabādi' fī al-Adab wa al-Da'wah, Dīwān (Aqbās fī Minhāj al-Da'wah wa Taujīh al-Du'āt) Syi'r, Dīwān (Āmantu billāh) Syi'r, dan Al-Balāghah al-'Arabīyyah (Asasuhā wa 'Ulūmuhā wa Ṣuwar min Ṭabḥiqātihā).*
- 5). Kitab-kitab lain, seperti *Dawābiḥ al-Ma'rifah wa Uṣūl al-Istidlāl wa al-Munāzarah, dan Baṣāir li al-Muslim al-Mu'āṣir.*

b. Biografi Kitab Tafsir

1) Latar Belakang Penulisan

Berdasarkan pengantar sang mufasir, Abdurrahman Al-Midani di dalam *Al-Muqaddimah al-Āmmah lil Kitāb* (Pendahuluan Umum Kitab) merasa berkewajiban untuk mengaplikasikan hasil tadabur yang selama ini ia renungkan terhadap Al-Qur'an. Sebab sebelumnya, ia telah menulis sebuah kitab berjudul *Qawā'id al-Tadabbur al-Amsāl li Kitābillāh Azza wa Jall*,²³⁷ sebuah kitab berisi 40 kaidah dengan total 800 halaman ini diklaimnya sebagai kaidah usul tafsir paling akurat yang dapat membekali para perenung (*mutadabbir*) Al-Qur'an. Kaidah-kaidah tadabur beserta contoh-contoh yang dirumuskannya itu kemudian diupayakan Al-Midani agar dapat diterapkan pada surah-surah yang ada di dalam Al-Qur'an. Upaya ini juga diperkuat oleh pengamatannya bahwa tidak ditemukan dari kalangan mufasir yang berkomitmen atas penerapan ini, baik secara keseluruhan maupun sebagian besar dari kaidah-kaidah tersebut. Hal-hal ini diungkapkannya sebagai berikut:

²³⁷ Deskripsi lengkap tentang kitabnya ini dapat dilihat di: Al-Jarrah, *Abdurrahmān Habannakah Al-Mīdānī*, 97-98.

فقد فتح الله عزّ وجلّ عليّ خلال تدبّري الطويل لكتابه المجيد، باستخراج أربعين قاعدة من قواعد التدبّر الأمثل لكتابه... وقد دوّنتُ هذه القواعد مقرونةً بأمثلتها... ولم أجد في المفسّرين من اهتمّ بالتزام مضمونها، ولا بالتزام كثيرٍ منها. وقد رأيتُ من الواجب عليّ أن أقدم ما أستطيع تقديمه من تدبّرٍ لسور هذا الكتاب العزيز المعجز.

Meskipun diakuinya sebagai pekerjaan yang tidak mudah, ia tetap memasrahkan dan senantiasa meminta pertolongan dan taufik dari Allah. Dengan demikian, alasan aplikatif atas kaidah-kaidah tadabur sebagai usul tafsir inilah yang menjadi latar belakang penulisan kitab tafsirnya.²³⁸

2) Urutan Tartib Nuzul dan Alasan Penggunaannya

Perlu diketahui bahwa Al-Midani telah wafat terlebih dahulu setelah menulis muqadimah dari surah Al-Baqarah, surah pertama yang turun di Madinah menurutnya. Dengan demikian, kitabnya tersebut tidak sampai memuat data surah-surah Madaniyah kecuali surah Al-Baqarah yang sebenarnya belum juga dirampungkannya.²³⁹ Di sisi lain, tidak disebutkan secara jelas pijakan riwayat yang mendasari Al-Midani di dalam kitab tafsirnya ini. Adapun susunan tartib nuzul di dalam kitab tafsir ini adalah sebagai berikut:

Surah-surah <i>Makkiyyah</i>
1). Al-‘Alaq, 2). Al-Muddaṣṣir, 3). Al-Muzzammil, 4). Al-Qalam, 5). Al-Fāṭihah, 6). Al-Lahab, 7). Al-Takwīr, 8). Al-A’lā, 9). Al-Lail, 10). Al-Fajr, 11). Al-Ḍuḥā, 12). Al-Insyirah, 13). Al-‘Aṣr, 14). Al-Ādiyāt, 15). Al-Kauṣar, 16). Al-Takāsur, 17). Al-Mā’ūn, 18). Al-Kāfirūn, 19). Al-Fīl, 20). Al-Falaq, 21). Al-Nās, 22). Al-Ikhlāṣ, 23). Al-Najm, 24). ‘Abasa, 25). Al-Qadr, 26). Al-Syams, 27). Al-Burūj, 28). Al-Tīn, 29). Quraisy, 30). Al-Qāri’ah, 31). Al-Qiyāmah, 32). Al-Humazah, 33). Al-Mursalāt, 34). Qāf, 35). Al-Balad, 36). Al-Ṭāriq, 37). Al-Qamar, 38). Ṣād, 39). Al-A’rāf, 40). Al-Jinn, 41). Yāsīn, 42). Al-Furqān, 43). Fāṭir, 44). Maryam, 45). Ṭāhā, 46). Al-Wāqī’ah, 47). Al-Syu’arā`, 48). Al-Naml, 49). Al-Qaṣaṣ, 50). Al-Isrā`, 51). Yūnus, 52). Hūd, 53). Yūsuf, 54). Al-Hijr, 55). Al-An’ām, 56). Al-Ṣāffāt, 57). Luqmān, 58). Saba`, 59). Al-Zumar, 60). Ghāfir, 61). Fuṣṣilat, 2). Al-Syūrā, 63). Al-Zukhruf, 4). Al-Dukhān, 65). Al-Jāsiyah, 66). Al-Aḥqāf, 67). Al-Žāriyāt, 68). Al-Ghāsiyah, 69). Al-Kahfī, 70).

²³⁸ Abdurrahman Hasan Habannakah Al-Maidani, *Ma’ārij Al-Tafakkur Wa Daqā’iq Al-Tadabbur Juz 1*, (Damaskus: Darul Qalam, 2000), PDF e-book, 5.

²³⁹ Al-Maidani, *Ma’ārij Al-Tafakkur Wa Daqā’iq Al-Tadabbur Juz 15*, 341-425.

Al-Naḥl, 71). Nūḥ, 72). Ibrāhīm, 3). Al-Anbiyā', 74). Al-Mu'minūn, 75). Al-Sajdah, 76). Al-Ṭūr, 77). Al-Mulk, 78). Al-Hāqqah, 79). Al-Ma'ārij, 80). Al-Naba', 81). Al-Nāzi'āt, 82). Al-Infītār, 83). Al-Insyiqāq, 84). Al-Rūm, 85). Al-'Ankabūt, 86). Al-Muṭaffifīn.

Tabel 3.3. Tartib nuzul kitab *Ma'ārij al-Tafakkur*.

Sementara alasan pengarang untuk mengikuti urutan surah sesuai susunan turunnya adalah pandangan dari hasil tadaburnya bahwa tartib nuzul yang terdapat di dalam *Ulūm al-Qur'ān* sebagian besar merupakan hal yang benar. Keyakinannya ini didasarkan pada adanya kesempurnaan rangkaian konstruk pengetahuan dan pendidikan yang ada di dalam susunan nuzul, sebagaimana ungunya berikut:

وقد رأيتُ بالتدبر الميداني للسور أنّ ما ذكره المختصون بعلوم القرآن الكريم من ترتيب النزول، هو في معظمه حق، أخذاً من تسلسل البناء المعرفي التكاملي، وتسلسل التكامل التربوي.

Melalui tadabur seperti ini, menurutnya akan terdapat berbagai hal besar terkait dengan gerakan konstruksi pengetahuan keagamaan dan upaya-upaya pendidikan ketuhanan yang komprehensif, mencakup Rasulullah sendiri, orang-orang mukmin dan kafir. Di sisi lain, menurut Al-Midani tartib surah di dalam beberapa mushaf adalah hal yang bersifat *ijtihādī*, sebagaimana pernyataan berikut:²⁴⁰

في هذا التدبر، الذي ترجّح لديّ فيه أن أتابع تدبر السور على ما ذكره العلماء بعلوم القرآن الكريم، من ترتيب نزولها، لا على وفق ترتيبها الإجتهداي في المصاحف.

Dengan demikian, keyakinan ini juga memperkuat kecenderungannya dalam menerapkan kaidah-kaidah tadabur Al-Qur'an dengan mengikuti urutan surah sesuai tartib turunnya.

3) Metode dan Sistematika Penafsiran

Secara spesifik, Abdurrahman Al-Midani tidak menyebut metode tafsirnya sebagaimana mufasir lain yang umumnya dinyatakan pada bagian pendahuluan kitab. Meski demikian, 'Aidah Raghīb Al-Jarrah, istri dari Al-Midani menyebut beberapa arah perhatian atau prinsip tafsir yang dilakukan sang suami melalui kitab biografi Al-Midani yang dibuatnya. Menurutnya, terdapat lima *taujīh 'ināyah* (arahan perhatian) mufasir melalui tadaburnya itu, yaitu: 1). Untuk menemukan kesatuan tema surah Al-Qur'an serta menjelaskan keterkaitan setiap ayat di dalamnya, 2). Untuk menghimpun beberapa ayat yang berkisar pada satu

²⁴⁰ Al-Maidani, *Ma'ārij Al-Tafakkur Wa Daqā'iq Al-Tadabbur Juz 1*, 6.

topik dari keseluruhan Al-Qur'an dan mengkajinya secara utuh serta menyendirikannya di dalam beberapa lampiran tadabur surah, 3). Untuk mengambil aspek retorik dari surah-surah yang telah dikaji dan ditadaburi serta menambahkan *tanbīh* di tengah-tengah tadabur surah, 4). Untuk membagi sebuah surah ke dalam beberapa pelajaran yang holistik serta mengandung kesatuan tema umum surah, 5). Perhatian besar terhadap beragam Qiraah Al-Qur'an. Al-Jarrah juga menambahkan bahwa tafsirnya itu tidak cukup tentang makna-makna *al-mufradāt* melalui nukilan para mufasir, namun Al-Midani juga menggali pemaknaannya melalui kitab-kitab induk *mu'jam* Arab untuk dipilah beberapa makna yang pantas, kontekstual, dan mendapatkan sebuah prinsip antar teks yang terpadu.²⁴¹

Kelima prinsip atau arahan mufasir di atas tampak saat melihat sistematika tafsirnya. Namun sebelum melakukan penafsiran awal surah, Al-Midani memberikan sebuah bab tersendiri tentang konsep Taawuz dan Basmalah yang berjudul "*Mafhūmāt tata'allaqu bi al-Isti'āzah wa al-Bismilah*", dan berisi tujuh sub judul, yaitu: 1). *Al-Isti'āzah*, seputar pengertian dan anjuran membaca taawuz, 2). *Hukmu al-Isti'āzah qabla al-Qirā'at fī al-Ṣalāt*, berisi hukum taawuz dari pandangan empat mazhab fikih, 3). *Al-Basmalah*, seputar pengertian Bismilah dan segala hal yang terkait dengannya, 4). *Al-Tadabbur al-Taḥlīlī li al-Basmalah*, berisi perincian renungan bacaan Basmalah, 5). *Munāqasyat ḥaula Kauni Lafẓati "Ismi" Muḥammatan fī al-Basmalah aw Lā*, seputar perdebatan lafal "Ismi" di dalam Basmalah, 6). *Al-Syarḥ al-Ām li al-Isti'āzah wa al-Basmalah*, berisi penjelasan umum atas kedua bacaan tersebut, 7). *Min Wujūh al-Balāghah fī al-Basmalah*, seputar aspek retorik di dalam Basmalah.²⁴²

Alur penjelasan Al-Midani terhadap konsepsi Taawuz dan Basmalah di atas merupakan gambaran atas sistematika tafsirnya di setiap surah yang tidak jauh dari hal-hal demikian. Namun sebelum memulai penafsiran, terdapat sebuah sampul surah yang berisi nama lain surah, urutan surah baik sesuai mushaf maupun nuzulnya. Dalam surah Al-'Alaq misalnya, ia membagi sepuluh judul besar: 1). *Baḥṣ ḥaula Nuzūliha* (Pembahasan seputar Turunnya Surah), 2). *Naṣṣ al-Sūrah wa Mā fīhā min Farasyi al-Qirā'āt* (Teks Surah dan Ragam Qiraah di dalamnya), 3). *Mā Jā'a*

²⁴¹ Al-Jarrah, *Abdurrahmān Habannakah Al-Mīdānī*, 109-110.

²⁴² Lihat selengkapnya: Al-Maidani, *Ma'ārij Al-Tafakkur Wa Daqā'iq Al-Tadabbur Juz I*, 9-28.

fi al-Sunnah Hawla Surah (Al-'Alaq) (Seputar Sunah/ Hadis di dalam Surah Al-'Alaq), 4). *Maudū'u al-Sūrah* (Tema Surah), dari sini mufasir membagi beberapa pelajaran (*durūs*) yang ada di dalam surah Al-'Alaq, dan dalam renungannya terdapat tiga buah pelajaran, 5). *Al-Tadabbur al-Tahlīlīy li al-Dars al-Awwal* (Perincian Tadabur/ Renungan Pelajaran Pertama), dan dalam surah ini adalah ayat 1-5, 6). *Nazrah Ijmāliyyah 'Āmmah li al-Dars al-Awwal* (Tinjauan Ringkasan Umum Pelajaran Pertama), 7). *Al-Tadabbur al-Tahlīlīy li Al-Dars al-Šānīy min Durūs al-Sūrah* (Perincian Tadabur Pelajaran Kedua), dan dalam surah ini adalah ayat 6-8, 8). *Nazrah Ijmāliyyah 'Āmmah li al-Dars al-Šānīy* (Tinjauan Ringkasan Umum Pelajaran Kedua), 9). *Al-Tadabbur al-Tahlīlīy li al-Dars al-Šālīs* (Perincian Tadabur Pelajaran Ketiga), dan dalam surah ini adalah ayat 9-19, 10). *Nazrah Ijmāliyyah 'Āmmah* (Tinjauan Ringkasan Umum) dari pelajaran ketiga.²⁴³

Pola-pola pembagian judul besar seperti di atas memang tidak merata sama di setiap surah. Contohnya surah Al-Muzzammil yang terbagi menjadi tujuh dan surah Al-Lahab yang hanya berjumlah empat judul besar. Perbedaan signifikan ini berangkat dari jumlah pelajaran yang bervariasi, walaupun prinsip-prinsip dasar awal seperti keterangan seputar surah, teks surah dan ragam Qiraahnya, tema umum surah, dan seputar hadis yang ada di dalam surah tidak terlewatkan dalam pembahasan. Bahkan, jika didapati sebab nuzul surah akan ditampilkan olehnya seperti surah Al-Lahab. Dengan demikian, jumlah pembahasan hingga perincian konten serta pelajaran tadabur dari setiap surah akan beraneka ragam.²⁴⁴

4. *Tafsir Sinar Karya Abdul Malik Ahmad*

a. Biografi Pengarang

1) Profil dan Karya-karya Abdul Malik Ahmad

Abdul Malik Ahmad, akrab dipanggil Buya Malik Ahmad lahir di Sumanik, sebuah distrik di kecamatan Salimpaung, Tanah Datar, Sumatera Barat pada 7 Juli 1992. Malik Ahmad merupakan putra pertama dari empat bersaudara yang berasal dari pasangan Ahmad bin Abdul Murid (1883-1928) dan Siti 'Aisyah. Kelahirannya berlangsung di saat reformasi Islam jilid II yang terjadi di Sumatera Barat, dan Malik Ahmad kecil telah ditinggal

²⁴³ Al-Maidani, *Ma'ārij Al-Tafakkur Wa Daqā'iq Al-Tadabbur Juz 1*, 31-70.

²⁴⁴ Lihat selengkapnya pada daftar isi kitab: Al-Maidani, *Ma'ārij Al-Tafakkur Wa Daqā'iq Al-Tadabbur Juz 1*, 714.

sang ayah ke Mekah guna rihlah ilmiah semenjak usianya yang belum mencapai satu tahun. Di Mekah, sang ayah belajar kepada Syekh Ahmad Khatib al-Minangkabawi hingga kembalinya pada tahun 1917 dan menyebarkan paham modernisasi Islam di kampung halamannya. Buya Malik memiliki dua putra dan empat putri dari pernikahannya bersama sang istri Rohana, perempuan Minang asal Bukittinggi. Anak keduanya, Rusjdi Malik belakangan menjadi menantu dari Sutan Mansur yang merupakan kakak ipar Buya Hamka sekaligus tokoh kaderisasi utama atas Buya Malik. Malik Ahmad wafat di Jakarta pada 3 Oktober 1993 di usia 81 tahun.²⁴⁵

Tidak sedikit karya-karya yang diwariskan Buya Malik. Di antaranya adalah *Strategi Dakwah Islamiyah*, buku yang terdiri dari sembilan jilid ini ditujukan oleh Malik Ahmad untuk membekali pendakwah di daerah terisolir sebab pemberdayaan mubaligh di daerah terpencil merupakan bagian dari strategi dakwah Malik Ahmad dalam menghambat misi keristenisasi yang sedang marak saat itu. Selain itu, terdapat juga karya lain miliknya seperti *Tafsir Sinar jilid I-IV*, *Tauhid Membentuk Pribadi Muslim jilid I dan jilid II*, *Akidah Islam jilid I dan II*, dan *Sistem Masyarakat Islam (terjemahan dari karya Mustafa Ash-Shiba'i)*. Karya-karya yang dihasilkan Malik Ahmad umumnya membahas persoalan tauhid, tafsir Al-Qur'an, dakwah dan masalah sosial Islam.²⁴⁶

2) Riwayat Pendidikan, Karir Organisasi dan Politik Pemerintahan

Malik Ahmad memulai jenjang pendidikannya di Sekolah Rakyat yang terletak di Sungai Tarab, dan sore harinya ia mendalami ilmu agama di Madrasah Diniyah yang didirikan ayahnya. Setelah tamat pada tahun 1924, ia melanjutkan sekolahnya di Thawalib Parabek di bawah asuhan Syekh Ibrahim Musa. Hanya berselang setahun, ia pindah ke Thawalib Padang Panjang dan rampung pada tahun 1929, di sana ia berguru kepada Haji Abdul Karim Amrullah (Haji Rasul). Diketahui, tidak sedikit Malik Ahmad mempelajari tulisan-tulisan pemikir modernis seperti Muhammad bin Abdul Wahab, Muhammad Abduh, Sayyid Rashid Ridha, Jamaluddin al-Afghani, Sayyid Qutub, dan lainnya.

²⁴⁵ Selengkapnya lihat: Fikrul Hanif Sufyan, *Sang Penjaga Tauhid: Studi Protes Tirani Kekuasaan 1982-1985*, Cet. ke-1. (Yogyakarta: Deepublish, 2014), PDF e-book, 63-66 dan Khairul Fikri, "Tafsir Nuzuli Karya Ulama Nusantara: Studi Atas Kitab Tafsir Sinar Karya Abdul Malik Ahmad," *Suhuf* 15 (2023): 313-315. doi: [10.22548/shf.v15i2.775](https://doi.org/10.22548/shf.v15i2.775)

²⁴⁶ Sufyan, *Sang Penjaga Tauhid*, 111-112.

Begitu juga dengan karya Syekh Ahmad Khatib al-Minagkabawi. Pada tahun 1931, dibangunlah *Tabligh School* Muhammadiyah (bagian putra) yang belakangan berganti nama menjadi Kulliyatul Muballighin Muhammadiyah, Padang Panjang dengan Hamka sebagai direktornya. Berdirinya sekolah tersebut membuat Malik Ahmad yang kala itu ia sudah aktif dalam mengikuti kongres Muhammadiyah ke-19 untuk meneruskan studinya di sana hingga tamat tahun 1936.²⁴⁷

Semasa hidupnya, tidak sedikit kontribusi Malik Ahmad di dalam karir organisasi. Pada tahun 1930, Ia bergabung di organisasi masyarakat Muhammadiyah cabang Padang Panjang di bawah asuhan kaderisasi Ahmad Rasyid Sutan Mansur (1895-1983). Sutan Mansur memiliki pengaruh besar terhadap karakter kepemimpinan sang Malik Ahmad, bahkan pernah menjadi murid kepercayaannya. Di usia 25 tahun, Malik Ahmad sudah dituntut menjadi Kepala Sekolah *Tabligh School* istri, sebuah sekolah yang siswi pada umumnya telah berkeluarga. Pada tahun 1943, Buya Malik ditunjuk menjadi ketua pengurus Majelis Idarah yang merupakan pimpinan kolektif mencakup Madrasah Ibtida, Tsanawiyah Putra dan Putri, Kulliyatul *Muballighin* dan *Muballighat* sekaligus menjadi Kepala Pengajaran Muhammadiyah Padang Panjang.²⁴⁸

Karir kepemimpinannya tersebut telah membawa Malik Ahmad sebagai seorang pejuang kemerdekaan. Di antaranya adalah upaya pembentukan barisan Hizbullah di Padang Panjang oleh Malik Ahmad beserta rekan-rekannya atas instruksi Pengurus Pusat Muhammadiyah pada tahun 1945. Kemudian di tahun 1947, Ia ditunjuk sebagai Wakil Kepala Jawatan Sosial Sumatera Barat. Ia juga pernah mendampingi Salah Yusuf Sutan Mangkuto sebagai Wakil Bupati Militer 50 Kota. Kesibukannya sebagai pegawai pemerintah tidak membuat Malik Ahmad mengabaikan rutinitasnya di Muhammadiyah. Pada tahun 1955, Ia berhasil memprakarsai pendirian Fakultas Falsafah dan Hukum Muhammadiyah di Padang Panjang. Setelahnya, ia terpilih secara aklamasi sebagai Ketua Muhammadiyah Daerah Sumatera Tengah pada rentang tahun 1956-1958. Dua tahun setelahnya, yakni tahun

²⁴⁷ Lihat selengkapnya: Sufyan, *Sang Penjaga Tauhid*, 67-73.

²⁴⁸ Lihat: Sufyan, *Sang Penjaga Tauhid*, 76-81 dan Fikrul Hanif Sufyan, “Penolakan Abdul Malik Ahmad Terhadap Asas Tunggal Pancasila Di Organisasi Muhammadiyah (1982-1985),” (Artikel, Pascasarjana Universitas Andalas Padang, 2011, 6. url: https://www.academia.edu/1895525/PENOLAKAN_ABDUL_MALIK_AHMAD_TERHADAP_ASAS_TUNGGAL_PANCASILA_DI_ORGANISASI_MUHAMMADIYAH)

1960 ia ditunjuk sebagai Menteri Sosial Republik Persatuan Indonesia (RPI).²⁴⁹

3) Penolakan Malik Ahmad atas Asas Pancasila

Semasa hidupnya, Malik Ahmad yang kala itu menjabat sebagai Wakil Ketua PP Muhammadiyah pernah menolak konsep asa tunggal Pancasila dan menganggapnya bertentangan dengan Akidah. Ia menegaskan bahwa asas tunggal hakiki bagi umat Islam adalah asas Islam, dan baginya Pancasila hanyalah sebatas dasar negara dan alat pemersatu bangsa yang tidak lebih dari itu layaknya diinterpretasikan sebagai sebuah agama baru. Penolakannya tersebut didasarkan pada pemikirannya dalam Surah Yusuf ayat 76, Al-A'raf ayat 3, Al-Baqarah ayat 138, Al-Maidah ayat 50, dan lain sebagainya.²⁵⁰ Namun, mengingat ancaman pembubaran Muhammadiyah oleh pemerintah maka Malik Ahmad memberikan sikap alternatif, yaitu “menerima dengan terpaksa” yang didasarkannya pada Surah Ali Imran ayat 85.

Ketegasan penolakannya pun sempat pecah saat sidang pleno pembahasan Anggaran Dasar (AD) Muhammadiyah, di mana Buya Malik sempat memanas dengan Lukman Harun yang mencoba meyakinkan peserta muktamar atas penerimaan asas Pancasila yang tetap menjamin kebebasan beragama dan organisasi. Namun akhirnya, hasil kesepakatan yang menyatakan perubahan AD Muhammadiyah untuk menerima asas Pancasila dengan dasar menyelamatkan organisasi, dan Malik Ahmad pun menghormati keputusan tersebut. Walaupun demikian, sebagai konsekuensinya ia “dipaksa” untuk mengundurkan diri.²⁵¹

b. Biografi Kitab Tafsir

1) Latar Belakang Penulisan

Latar belakang dari penulisan kitab tafsir ini adalah upaya Malik Ahmad untuk memperkenalkan Al-Qur'an sesuai dengan urutan turun surahnya. Hal ini diungkapkan secara langsung oleh pengarang dalam “Kata Pengantar” sebagai berikut: “*Kami hantarkan kepada masyarakat “Tafsir Al-Qur'anul Azim” dengan maksud memperkenalkan Al-Qur'an menurut nuzul suratnya*”. Tidak disebut secara eksplisit alasan dari penamaan “Tafsir Sinar”

²⁴⁹ Selengkapnya lihat: Fikri, “Tafsir Nuzuli Karya Ulama Nusantara.” 314.

²⁵⁰ Untuk detailnya lihat: Sufyan, *Sang Penjaga Tauhid: Studi Protes Tirani Kekuasaan 1982-1985*.

²⁵¹ Sufyan, “Penolakan Abdul Malik Ahmad.”, 9-12 dan selengkapnya lihat juga Sufyan, *Sang Penjaga Tauhid*, 132.

oleh Malik Ahmad, akan tetapi ia memberikan sebuah isyarat awal di dalam pengantarnya melalui Q.S. Asy-Syura ayat 52 yang diterjemahkan olehnya sebagai berikut:

“Begitulah Kami wahyukan kepadamu roh dari ketentuan Kami, kamu tak tahu sebelumnya apakah yang kitab dan apakah yang iman, tetapi dia Kami jadikan berupa Nur (Sinar), Kami akan tunjuki dengan dia siapa yang Kami kehendaki dari antara hamba Kami.”

Dengan demikian, dapat dipahami bahwa ayat di atas menjadi inspirasi Malik Ahmad untuk penamaan tafsirnya ini.²⁵²

Selanjutnya, Malik Ahmad meyakini bahwa dengan menyajikan tafsir sesuai urutan nuzul surat, umat akan dapat mengenal jiwa dan isi Al-Qur’an sebagaimana keadaan yang dihadapi Nabi di saat turunnya sebuah surah secara berangsur-angsur hingga selesai. Meskipun pada kenyataannya, Malik Ahmad hanya menulis sampai 38 surah yang tertuang dalam 5 jilid besar, sebab tokoh besar Muhammadiyah ini telah wafat terlebih dahulu sebelum keinginan besarnya untuk menyelesaikan keseluruhan tafsir tercapai.²⁵³ Di sisi lain, sang pengarang sempat menyebut bahwa surah terakhir yang turun adalah surah Al-Taubah.

Malik Ahmad juga mengakui bahwa upaya yang akan dilakukannya ini merupakan hal yang tidak mudah. Namun, tidak henti-hentinya ia berharap bantuan para alim ulama, sarjana, dan pakar fikir agar Allah memberikan jalan terbaik dan petunjuk-Nya, tidak hanya untuk dirinya namun ia berharap untuk bersama-sama menegakkan dakwah Al-Qur’an yang menurutnya secara pokok bersifat menghalaukan segala kebiasaan yang tidak benar dan memperbaiki masyarakat secara keseluruhan, baik dalam ranah akidah keagamaan dalam beberapa persoalan kemasyarakatan maupun ranah-ranah lainnya. Alhasil, Malik Ahmad tetap meyakini bahwa upayanya ini perlu dilaksanakan guna mendekatkan umat agar kembali kepada ruh permulaan Al-Qur’an langsung di bawah pimpinan Nabi Muhammad dan para sahabatnya.²⁵⁴

²⁵² Lihat selengkapnya: Abdul Malik Ahmad, “Kata Pengantar,” dalam *Tafsir Sinar: Disusun Menurut Nuzul Surah Jilid 1* (t. tp: LPPA Muhammadiyah, 1986), v.

²⁵³ Khairul Fikri, “Tafsir Nuzuli Karya Ulama Nusantara: Studi Atas Kitab Tafsir Sinar Karya Abdul Malik Ahmad,” *Suhuf* 15 (2023): 315. doi: <https://doi.org/10.22548/shf.v15i2.775>.

²⁵⁴ Ahmad, “Kata Pengantar,” vi-vii.

2) Urutan Tartib Nuzul dan Alasan Penggunaannya

Tidak tersebut jelas landasan dasar riwayat dari urutan surah di dalam kitab tafsir ini. Adapun runtutan surahnya adalah sebagai berikut:

1). Al-‘Alaq, 2). Al-Qalam, 3). Al-Muzzammil, 4). Al-Muddaṣṣir, 5). Al-Fātihah, 6). Al-Hijr, 7). Asy-Syu’arā’, 8). Al-Lahab, 9). Al-Takwīr, 10). Al-A’lā, 11). Al-Lail, 12). Al-Fajr, 13). Al-Ḍuḥā, 14). Al-Insyirah, 15). Al-‘Aṣr, 16). Al-Ādiyāt, 17). Al-Kauṣar, 18). Al-Takāṣur, 19). Al-Mā’ūn, 20). Al-Kāfirūn, 21). Al-Fīl, 22). Al-Falaq, 23). Al-Nās, 24). Al-Najm, 25). ‘Abasa, 26). Al-Qadr, 27). Asy-Syams, 28). Al-Burūj, 29). Al-Tīn, 30). Quraisy, 31). Al-Qāri’ah, 32). Al-Humazah, 33). Al-Mursalāt, 34). Qāf, 35). Al-Balad, 36). Al-Ṭāriq, 37). Al-Qamar, 38). Ṣād.

Tabel 3.4. Tartib nuzul kitab *Tafsir Sinar*.

Setidaknya terdapat dua alasan penggunaan tartib surah sesuai turunnya yang disebutkan secara terang oleh pengarang. *Pertama*, memahami Al-Qur’an menurut tartib nuzul surat akan memudahkan pembaca dalam memahami runtutan usaha dan perjuangan Nabi, kemajuan dari kekuatan jiwa dalam menghadapi berbagai usaha besar dan mematahkan segala tantangan serta dapat mengenali perkembangan ukuran ruhani, pengetahuan, akhlak, organisasi, susunan kenegaraan, baik cara pelaksanaan hukum-hukum dan sistematika masyarakat Islam. *Kedua*, menafsirkan surah-surah Al-Qur’an dengan tidak berdasar urutan turunnya tidak mungkin dapat dicapai dalam waktu yang singkat. Malik Ahmad pun menanggapi bahwa penulisan tafsir sesuai urutan surah ini tidak bermaksud untuk merubah susunan Al-Qur’an yang telah ada sekarang, akan tetapi ia bertujuan semata-mata untuk mendekatkan rasa sebagaimana yang telah dilalui dan diawali oleh para sahabat Nabi.²⁵⁵

3) Metode dan Sistematika Penafsiran

Sebagaimana keterangan maksud penulisan kitab tafsir ini, terdapat juga beberapa teknis penafsiran yang diuraikan sekilas oleh pengarang di dalam pengantarnya. Di antaranya adalah teknis penerjemahan ayat yang menggunakan tanda “- -“. Di dalam dua tanda petik tersebut terdapat dua tanda setrip yang berisi kalimat yang menjelaskan maksud dari ayat tersebut sehingga mudah untuk dipahami. Karenanya, jika terjemahan ayat dibaca langsung tanpa membaca kalimat yang tertera di dalam

²⁵⁵ Ahmad, “Kata Pengantar,” vi.

tanda setrip maka terjemahan tersebut bermakna harfiah sebagaimana yang dicontohkan pengarang melalui Q.S. Ali Imran/ 3: 33-34 sebagai berikut:

“Sesungguhnya Allah telah memilih – di antara penduduk bumi – Nabi Adam, Nuh, keluarga Ibrahim dan keluarga Imran, masing-masingnya ada tali turunan dari yang lain, dan Allah Maha Mendengar dan Mengetahui.”

Di samping penggunaan tanda setrip sebagai penjelas maksud suatu ayat, kata “*Inna*” yang berarti “sesungguhnya” juga diganti menggunakan simbol “+”. Dengan demikian, kalimat “Sesungguhnya orang yang kafir...” sebagai terjemah dari “*innal lażīna kafarū...*” akan dicukupkan dengan “+ orang kafir...”.²⁵⁶

Adapun sistematika penyajian tafsirnya, Malik Ahmad menyuguhkan terlebih dahulu sebuah “Pendahuluan” sebelum memulai tafsir surah pertamanya, surah Al-‘Alaq. “Pendahuluan” tersebut berisi lima pembahasan berikut: 1). Keadaan Masyarakat Sebelum Turun Al-Qur’an, berisi uraian tentang kondisi “Jahiliyah” dan klasifikasinya, keterangan terkait dengan keadaan di beberapa benua seperti Eropa, Asia dan di tanah Arab itu sendiri yang di dalamnya dirincikan lagi persoalan tentang keyakinan, ketiadaan undang-undang dan ketatanegaraan, nasib wanita, minuman keras, perjudian dan lain sebagainya, 2). Muhammad Sebelum Turun Wahyu, berisi uraian tentang asal keturunan Nabi Muhammad, pernikahan Abdullah dan Aminah, kondisi di kala Muhammad lahir, sifat-sifat Muhammad di kala muda hingga perkawinannya dengan Khadijah, 3). Peristiwa Bersunyi Diri, berisi uraian tentang perjalanan renungan dan *tahannus* Muhammad di Gua Hira, 4). Wahyu Yang Pertama Turun, berisi uraian kondisi di kala turunnya wahyu surah Al-‘Alaq pertama kali kepada Muhammad, 5). Penilaian, berisi uraian tentang hakikat sebenarnya, hikmah, dan pengaruh dari peristiwa turunnya wahyu tersebut.²⁵⁷

Bertolak pada persoalan sistematika tafsir, terdapat perbedaan jumlah pembahasan pada setiap surah, disebabkan pembagian ayat di dalamnya. Misalnya surah Al-‘Alaq yang terbagi menjadi tiga bagian, lain halnya surah Al-Qalam dan Al-Muddasir yang terdiri dari lima bagian. Walau demikian, tidak memastikan setiap bagiannya tersebut berada di dalam satu pembahasan surah yang

²⁵⁶ Ahmad, “Kata Pengantar,” vii-viii.

²⁵⁷ Lihat selengkapnya: Abdul Malik Ahmad, *Tafsir Sinar: Disusun Menurut Nuzul Surah Jilid 1* (t. tp: LPPA Muhammadiyah, 1986), 1-49.

sama, contohnya bagian kedua sampai kelima dari surah Al-Qalam yang dibahas dan ditafsirkan setelah selesainya tafsir surah Al-Muddaṣṣir. Karenanya, bagian kedua surah Al-Qalam ini terpisah dari bagian pertamanya yang terletak sebelum surah Al-Muzzammil dan setelah surah Al-‘Alaq. Dalam kasus ini, Malik Ahmad menyampaikan bahwa, bagian kedua surah Al-Qalam yang berisi ayat 8 sampai 16 ini mempunyai makna dan susunan kandungan yang turun sesudah perintah dakwah terbuka bagi Rasulullah. Oleh karenanya, terdapat surah-surah lain yang turun sebelum bagian kedua surah Al-Qalam ini seperti surah Al-Muzzammil, Al-Muddaṣṣir, Al-Fatihah, dan surah lainnya.²⁵⁸

Untuk contoh penafsirannya, pada mulanya Malik Ahmad menampilkan deskripsi umum suatu surah yang akan ditafsirkan melalui bahasa Arab dan Indonesia. Contohnya surah Al-‘Alaq berikut: “(96) *Sūrah al-‘Alaq Makkiyyatun, wa Āyātuha 19, wa hiya Awwalu mā nuzzila minal Qur’ān: Surah Al-‘Alaq (19 ayat) Diturunkan di Mekkah.*” Setelah itu ditampilkannya keseluruhan ayat berikut terjemahannya, namun hal ini tidak pasti ada pada setiap surah, seperti kasus surah Al-Qalam di mana pengarangnya hanya menampilkan ayat pada pembahasan antar bagiannya saja. Tahap selanjutnya adalah memerinci penafsiran berdasar klasifikasi ayat yang telah ditetapkan melalui sebuah judul tersendiri, contohnya pada surah Al-‘Alaq berikut: “Maksud Bagian Pertama”, yakni ayat 1-5. Di dalamnya berisi perincian tafsir pada tiap ayatnya dan dakhiri dengan sebuah kesimpulan singkat. Begitu juga dengan “Maksud Bagian Kedua dan Ketiga dan Sekitar Nuzul” sebagai pembahasan setelahnya. Di dalamnya juga tersajikan ringkasan maksud setiap bagiannya serta diakhiri dengan bagian penutup surah.²⁵⁹

Pada tahap perincian bagian ayat di atas, terdapat beberapa unsur yang seringkali mufasir tampilkan. Contohnya dua sub-judul “Tentang Nuzul” dan “Tafsir Ayat” yang terletak pada perincian bagian di dalam surah Al-Muddaṣṣir. Mufasir juga tidak jarang menampilkan aspek “Asbabun Nuzul” dan “Hubungan Ayat-ayat dengan Surat-surat Sebelumnya” pada beberapa bagian ayat sebuah surah yang dianggapnya ada.²⁶⁰

²⁵⁸ Ahmad, *Tafsir Sinar*, jilid 1, 327.

²⁵⁹ Lihat: Ahmad, *Tafsir Sinar*, jilid 1, 55-79.

²⁶⁰ Ahmad, *Tafsir Sinar*, jilid 1, ix-xi.

5. *Tafsir al-Qur'an al-Karim* Karya Quraish Shihab

a. Biografi Pengarang

1) Profil, Pendidikan dan Rihlah Keilmuan Quraish Shihab

Muhammad Quraish Shihab lahir pada 16 Februari 1944 di Sidenreng Rappang, Sulawesi Selatan, dan merupakan putera keempat dari 12 bersaudara. Ayahnya, Abdurrahman Shihab (1905-1986) merupakan seorang ulama dan guru besar di bidang tafsir Al-Qur'an yang masyhur di Sulawesi Selatan. Ayahnya memiliki reputasi baik dan kontribusi besar dalam bidang pendidikan di wilayah Sulawesi Selatan, dibuktikan dengan keterlibatannya sebagai pendiri dan mantan rektor di Universitas Muslim Indonesia (UMI) Makassar tahun 1959-1965 dan IAIN Alauddin Makassar tahun 1972-1977.²⁶¹

Semenjak umur 6-7 tahun, Quraish Shihab selalu mengikuti pengajian Al-Qur'an yang diadakan oleh ayahnya sendiri. Uraian sepintas tentang kisah-kisah di dalam Al-Qur'an oleh sang ayah membuat benih-benih kecintaan Qurais tumbuh terhadap Al-Qur'an. Adapun pendidikan formalnya dimulai dari SD Muhammadiyah di Makassar. Pada tahun 1956, ia meneruskan studinya di SMP Muhammadiyah Malang sekaligus menjadi santri di Pondok Pesantren Darul Hadits Al-Faqihiyah Malang, Jawa Timur. Selama dua tahun di bawah asuhan ahli Hadis Habib Abdul Qadir Bilfaqih, Quraish memantapkan bidang bahasa Arab beserta ilmu-ilmunya.

Pada tahun 1958, Quraish Shihab melakukan rihlah keilmuan menuju Al-Azhar Kairo, Mesir. Di sana, ia diterima di kelas II Tsanawiyah Al-Azhar. Pada tahun 1967, Quraish Shihab meraih gelar *licence* (Lc) pada jurusan Tafsir dan Hadis, Fakultas Ushuluddin. Studinya tersebut diteruskannya ke jenjang Magister di fakultas yang sama, dan selesai pada tahun 1969 dengan gelar MA untuk spesialisasi bidang Tafsir Al-Qur'an. Pasca kelulusannya, Quraish sempat pulang ke Indonesia untuk mengabdikan dirinya terlebih dahulu yang di antaranya menjabat sebagai Wakil Rektor Bidang Akademik dan Kemahasiswaan IAIN Alauddin, Makassar. Pada tahun 1980, Quraish Shihab kembali ke Mesir untuk melanjutkan studi Dokornya, dan hanya selama dua tahun berlangsung Quraish dapat merampungkan

²⁶¹ Lihat selengkapnya: Abuddin Nata, *Tokoh-Tokoh Pembaruan Pendidikan Islam Di Indonesia*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2005), 374-375; Afifuddin Dimiyathi, *Jam'u Al-'Abir*, Juz 2, 593; dan M Quraish Shihab, "Tentang Penulis," dalam *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi Dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 2007), 7-8.

disertasinya yang berjudul *Nazm al-Durar li al-Biqā'ī: Tahqīq wa Dirāsah* pada tahun 1982. Ia sukses meraih gelar Doktor dalam ilmu-ilmu Al-Qur'an dengan predikat *Summa Cum laude* bersamaan dengan *Mumtaz ma'a Martabat al-Syaraf al-Ula* (penghargaan tingkat I). Sekembalinya ke Indonesia, sejak tahun 1984 Quraish pindah ke Jakarta dan memulai karirnya menjadi pengajar bidang Tafsir dan ilmu-ilmu Al-Qur'an pada jenjang S1, S2 dan S3 di UIN Syarif Hidayatullah hingga tahun 1998.²⁶²

Selama di Mesir, terdapat beberapa tokoh yang memiliki pengaruh besar bagi Quraish Shihab. Di antaranya adalah Abdul Halim Mahmud, seorang dosen Quraish sekaligus pengarang dari buku *Al-Tafsir al-Falsafi fi al-Islam, Al-Islam wa al-Aql*, dan lainnya. Kemudian salah satu buku yang diminatinya adalah karya Abbas Mahmud al-Aqqad, seorang ulama yang menurutnya sangat mempengaruhi kepribadiannya.²⁶³

2) Karier dan Karya-karya Quraish Shihab

Keaktifan Quraish Shihab dalam berbagai bidang sebagai media dakwah serta amanah jabatan yang ditanggungnya sudah terhitung sejak lama. Ia pernah menjadi Wakil Rektor Bidang Akademis dan Kemahasiswaan UIN Alaudin, lalu Ketua Majelis Ulama Indonesia (MUI) Pusat sejak tahun 1985-1998, Anggota Lajnah Pentashih Al-Qur'an Departemen Agama sejak tahun 1989, Rektor IAIN Syarif Hidayatullah selama dua periode (1992-1996 dan 1997-1998), Menteri Agama Kabinet Pembangunan VII tahun 1998, Duta Besar Luar Biasa Republik Indonesia untuk Mesir-Somalia-Djobuti, dan Anggota Dewan Syariah Nasional. Di tahun 2004, Quraish juga mulai mengembangkan gerakan "Membumikan Al-Qur'an" yang diejawantahkan melalui lembaga Pusat Studi Al-Qur'an (PSQ) yang didirikannya. Lembaga tersebut menjadi wadah idenya untuk mensosialisasikan serta mendakwahkan pemahaman Islam yang moderat dan toleran melalui banyak program, seperti Pendidikan Kader Mufasir. Di samping itu, Quraish dan beberapa koleganya juga mendirikan "Bayt Al-Qur'an" di kawasan South City Pondok Cabe yang

²⁶² Lihat selengkapnya: Abuddin Nata, *Tokoh-Tokoh Pembaruan Pendidikan Islam Di Indonesia*, 363-364; Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*, (Yogyakarta: LKiS, 2013), 83-85; dan M. Quraish Shihab Official Website, "Profil Singkat M. Quraish Shihab", diakses 22 April 2024, <https://quraishshihab.com/profil-mqs/>

²⁶³ Afrizal Nur, 'M. Quraish Shihab Dan Rasionalisasi Tafsir', *Ushuluddin*, 18 (2012): 21-33. url: <https://drive.google.com/file/d/1zNnsVGPA2wQ16pKGrner8XQChsMcXBTM/view?usp=drivesdk>.

terdiri dari Pondok Pesantren Pasca Tahfidz dan masjid sebagai media praktik dakwah para santri.

Inovasi dakwah Islam moderat juga berkembang saat dirinya membantu dalam menginisiasi PSQ melalui platform digital dalam bentuk CariUstadz.id. Quraish juga masih aktif dalam kaneh Internasional melalui *Majlis Hukama` Al-Muslimin* yang terbentuk sejak 2014 dengan total jumlah 15 orang dari para ulama di seluruh dunia yang dipimpin langsung oleh Grand Syekh Al-Azhar, Syekh Dr. Ahmed El-Tayeb. Sementara beberapa karya tulis tentang Al-Qur'an dan Tafsir yang dihasilkannya antara lain adalah *Durar li al-Biqā'ī* (1982), *Tafsir al-Manar; Keistimewaan dan Kelemahannya* (1984), *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (1992), *Studi Kritis Tafsir al-Manar* (1996), *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (1996), *Tafsir al-Qur'an al-Karim* (1997), *Mukjizat Al-Qur'an Ditinjau dari Aspek Bahasa* (1997), dan *Tafsir Al-Misbah: Kesan, Pesan, dan Keserasian Al-Qur'an* (2000).²⁶⁴

b. Biografi Kitab Tafsir

1) Latar Belakang Penulisan

Latar belakang penulisan kitab ini berangkat dari fakta bahwa banyaknya ragam metode dan corak tafsir. Melalui "Pengantar" di dalam kitabnya, Quraish Shihab mengawali uraian beberapa contoh metode dan corak tafsir yang telah diklasifikasikan oleh para pakar tafsir seperti Abdul Hay Al-Farmawiy melalui empat metodenya (*tahlīliyy*, *ijmālī*, *muqāran*, dan *maudū'īyy*) dan Muhammad Baqir Al-Shadr dengan dua metodenya (*tajzī'iy* dan *tauḥīdīyy*). Dari metode-metode di atas, ia menyinggung salah satu corak tafsir dari metode *tahlīlīyy*, yaitu corak *tafsīr bi al-ma'sūr* di mana mufasir mengandalkan Al-Qur'an dan Sunah Nabi dalam menyajikan pesan-pesan Kitab Suci. Ia mengungkapkan bahwa, menurut pakar tafsir, corak tafsir demikian adalah cara terbaik dan mendekati jaminan kebenaran yang karenanya secara teknis kitab tafsir ini dibuat dengan menggunakan metode *tahlīlīyy* dan banyak merujuk langsung pada Al-Qur'an dan Sunah Nabi. Namun perlu diketahui, bahwa kitab tafsir ini beredar pada tahun 1997, setelah terbitnya *Wawasan Al-Qur'an* (1996) yang menggunakan metode

²⁶⁴ Lihat selengkapnya: Abuddin Nata, *Tokoh-Tokoh Pembaruan Pendidikan Islam Di Indonesia*, 364-365; Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 84-86; Shihab, "Tentang Penulis", 7-8 dan M. Quraish Shihab Official Website, "Profil Singkat M. Quraish Shihab", diakses 22 April 2024, <https://quraishshihab.com/profil-mqs/>.

tematik dan sebelum adanya *Tafsir Al-Misbah* (2000).²⁶⁵ Dengan demikian, keinginannya untuk membuat kitab tafsir dengan metode *tahlīlīy* ini dapat dianggap sebagai hal yang melatarbelakangi penulisan kitab ini.

Di sisi lain, kitab tafsir ini tidak secara lengkap menafsirkan seluruh surah-surah Al-Qur'an. Pengarangnya memilih beberapa surah yang menurutnya memiliki penjelasan yang berkaitan dengan kehidupan beragama, bermasyarakat, dan berbangsa serta banyak dibaca umat.²⁶⁶ Oleh karena itu, di samping alasan metodis di atas, isyarat "*ijtimā'iy*" ini juga dapat dianggap sebagai alasan penulisan kitab tafsirnya.

2) Urutan Tartib Nuzul dan Alasan Penggunaannya

Tidak disebutkan secara jelas riwayat apa yang mendasari susunan surah-surah di dalam kitab tafsir ini. Adapun susunan surahnya adalah sebagai berikut:

1). Al-Fātiḥah, 2). Al-'Alaq, 3). Al-Muzzammil, 4). Al-Muddaṣṣir, 5). Al-Lahab, 6). Al-Takwīr, 7). Al-A'lā, 8). Al-Insyirāḥ, 9). Al-'Aṣr, 10). Al-Ḍuḥā, 11). Al-'Ādiyāt, 12). Al-Kauṣar, 13). Al-Takāsur, 14). Al-Mā'ūn, 15). Al-Kāfirūn, 16). Al-Fīl, 17). Al-Ikhlās, 18). Al-Falaq, 19). Al-Nās, 20). Al-Qadr, 21). Al-Tīn, 22). Al-Humazah, 23). Al-Balad, 24). Al-Ṭāriq.

Tabel 3.5. Tartib nuzul kitab *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim*.

Adapun alasan penyajian kitab tafsir yang mengikuti runtutan masa turun surah adalah upaya penulis agar pembaca dapat melihat bagaimana runtutan petunjuk Ilahi yang diberikan kepada Nabi dan umatnya. Sebelumnya, Quraish memberikan beberapa contoh kitab tafsir yang tidak menggunakan urutan surah sebagaimana termaktub dalam mushaf. Seperti Bintu Syathi' dalam *Al-Tafsīr al-Bayānīy*, Syauqiy Dhaif dalam *Sūrah al-Raḥmān wa Suwar Qiṣār*, dan Muhammad Mutawalliy Al-Sya'rawi dalam tafsirnya. Akan tetapi, ia juga menyatakan bahwa tidak jelas apa pertimbangan mereka dalam melakukan hal tersebut.

Di sisi lain, Quraish memberikan dua pertimbangan atas pemilihan dan penyajian urutan surah sesuai masa turunnya ini. *Pertama*, dalam menguraikan tafsir Al-Qur'an sesuai surah-surah

²⁶⁵ M Quraish Shihab, "Pengantar," dalam *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim, Tafsir Atas Surat-Surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1997), v-vi.

²⁶⁶ Shihab, "Pengantar," vii.

dalam mushaf cenderung menimbulkan pengulangan apabila ditemukan kosakata atau kandungan pesan ayat atau surah yang mirip dengan yang telah ditafsirkan. Karenanya, akan dibutuhkan waktu yang cukup lama untuk memahami dan mempelajari Kitab Suci, di samping pemaparan makna kosakata sebanyak mungkin disertai kaidah-kaidah tafsir yang dapat digunakan untuk memahami ayat-ayat yang tidak ditafsirkan adalah mutlak diperlukan. *Kedua*, banyaknya kaidah-kaidah tafsir yang dapat ditarik dari Al-Qur'an maupun dari disiplin ilmu Al-Qur'an, dan banyaknya kosakata penting yang dikandung oleh surah-surah tertentu. Di sisi lain, pertimbangan bahwa surah-surah pilihannya ini mengandung uraian tentang kehidupan beragama, bermasyarakat, dan berbangsa dan banyak dibaca oleh umat juga tidak kalah pentingnya. Karenanya, terdapat beberapa surah dalam urutan turun yang belum tersajikan di dalam kitab ini.²⁶⁷

3) Metode dan Sistematika Penafsiran

Berdasar latar belakang penulisan di atas, kitab tafsir ini menggunakan metode *tahlīlīy* dan banyak merujuk pada Al-Qur'an dan Sunah Nabi sebagai sumber tafsirnya. Arti kosakata atau ungkapan Al-Qur'an menjadi fokus inti perhatian pengarang dalam mengungkapkan uraian-uraiannya dengan merujuk kepada pandangan pakar-pakar bahasa. Tidak sekedar arti, bagaimana Al-Qur'an menggunakan kosakata tersebut dan bagaimana makna ayat berdasar penggunaan kata tersebut juga tidak kalah penting. Menurutnya, Al-Qur'an seringkali mengubah pengertian semantik dari sebuah kata yang digunakan masyarakat Arab kemudian diberikan muatan makna lain pada kata tersebut. Seperti kata *ṣalāt* yang tidak diartikan sebagai "doa" namun diartikan sebagai "ucapan dan gerak tertentu yang dimulai dari takbir dan diakhiri dengan salam".²⁶⁸

Sebagai gambaran sistematika tafsir, sebelum dimulainya penafsiran, mufasir menyebut keseluruhan ayat dari surah yang ditafsirkannya dan diiringi dengan terjemahannya. Setelah itu, mufasir akan memerinci setiap satu atau dua ayat dari surah tersebut. Namun sebelum perincian ayat, mufasir akan memberikan muatan uraian tentang apapun yang dikandung secara umum oleh surah yang ditafsirkan. Surah Al-Fatihah misalnya, di antaranya mufasir memberi uraian cukup panjang tentang perdebatan wahyu pertama yang turun dan nama-nama lain surah

²⁶⁷ Shihab, "Pengantar," vii.

²⁶⁸ Shihab, "Pengantar," vi.

Al-Fatihah.²⁶⁹ Begitu juga dengan surah Al-‘Alaq, di mana mufasir memberikan uraian menyangkut kehidupan Nabi sebelum kehadiran wahyu pertama ini.²⁷⁰ Dalam muatan perincian ayatnya, mufasir akan selalu menyinggung kosakata dari ayat yang ditafsirkannya hingga mengaitkannya dengan ayat-ayat di surah lainnya.²⁷¹ Dengan demikian, metode *tahlīlīy* dan corak *bi al-ma`šūr* akan sangat terlihat dalam kitab tafsir ini.

6. *Fahm al-Qur’ān* Karya Muhammad Abid Al-Jabiri

a. Biografi Pengarang

1) Profil dan Riwayat Pendidikan dan Karir Abid Al-Jabiri

Memiliki nama lengkap Muhammad Abed Al-Jabiri, ia lahir pada 27 Desember 1935 di *Qaşr “Zanākah”* (Ksar Zenaga), kota Figuig, Maroko Tenggara. Ia tumbuh dan berkembang di tengah keluarga sang ibu, sebab orangtuanya yang telah bercerai di kala ia masih dalam kandungan. Karenanya, sejak awal Al-Jabiri terdidik di bawah asuhan kakek, nenek, dan pamannya yang mana memiliki perhatian khusus padanya.²⁷² Di samping itu, tumbuh kembangnya Al-Jabiri kecil berada dalam sebuah keluarga yang mendukung Partai *Istiqlāl*, sebuah partai yang memperjuangkan kemerdekaan dan kesatuan Maroko yang di kala itu berada dalam kolonialisme Perancis dan Spanyol.²⁷³

Di umur tujuh tahun, Al-Jabiri telah menghafal beberapa surah pendek Al-Qur’an di bawah naungan kakek dari ibunya sebelum ia masuk *al-kuttāb “al-Masīd”* untuk belajar membaca, menulis dan menghafal Al-Qur’an. Setelah itu, paman dari ayahnya memasukkan Al-Jabiri ke Sekolah Perancis “*Līkol*” yang ditempuhnya selama dua tahun, dan di sana Al-Jabiri mempelajari bahasa Perancis. Hal ini dipersiapkan untuk dapat memasuki *Al-Nahḍah al-Muḥammadiyyah*, sebuah madrasah yang didirikan Muhammad Farraj, seorang tokoh pergerakan nasional di kotanya saat itu. Dari sana, Al-Jabiri mendapatkan pengaruh besar dalam sikap nasionalismenya dan ia mempelajari bahasa Arab di sana, di samping bahasa Berber menjadi bahasa ibunya. Dengan demikian,

²⁶⁹ Lihat selengkapnya: Shihab, *Tafsir Al-Qur’an Al-Karim*, 3-8.

²⁷⁰ Lihat selengkapnya: Shihab, *Tafsir Al-Qur’an Al-Karim*, 76.

²⁷¹ Dapat lihat: Shihab, *Tafsir Al-Qur’an Al-Karim*, 17-24.

²⁷² Muhammad Al-Gharbawiy, “Muhammad ‘Abid Al-Jabiri: Sīrah wa Fikr,” *Majallah Afkār*, 15 April 2017, 32.

²⁷³ Kurdi, dkk, *Hermeneutika Al-Qur’an Dan Hadis*, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010), 86.

keluarga ayahnya juga memiliki sumbangan yang tidak kalah penting dalam kehidupan Al-Jabiri.

Pada tahun 1949, ia berhasil mendapat ijazah tingkat Ibtida dari madrasahya tersebut. Setahun kemudian, ia berpindah ke Oujda, Maroko Timur untuk melanjutkan studi persiapannya, sebab ia dihadapkan dengan pengetahuan dan kurikulum modern. Hanya menghabiskan satu tahun, pada tahun 1951-1953 Al-Jabiri melanjutkan studinya di Lycée (Sekolah Menengah Atas) Abdelkrim Lahlou, Cassablanca, Maroko. Selepas itu, ia menjadi guru di departemen *al-syahādah al-ibtidā'iyah* (ijazah ibtida) yang akan diambil sebagai guru resmi oleh Kementerian Pendidikan Nasional setelah lulus ujian kompetensi di bidang pendidikan pada tahun 1956. Setahun kemudian, ia bergabung dengan salah satu Universitas Suriah di Damaskus untuk melanjutkan studinya pada jenjang perguruan tinggi. Di sana ia mengkhususkan dalam bidang ilmu pengetahuan dan sains, namun hanya berselang satu tahun Al-Jabiri pindah ke Universitas Rabat yang kala itu baru didirikan tahun 1958-1959 untuk mengambil jurusan sastra. Akan tetapi ia memilih untuk mengganti jurusan dengan melanjutkan karir akademisnya di bidang filsafat dan lulus pada tahun 1961.²⁷⁴

Pada tahun 1967, ia berhasil menyelesaikan program magister melalui tesisnya yang bertajuk *Falsafah al-Tarīkh 'Inda Ibn Khaldūn* di bawah bimbingan N. Aziz Lahbabi. Sementara pada tahun 1970, gelar doktor berhasil diraihnya di Universitas Muhammad Al-Khammis, Rabat, Maroko melalui disertasinya yang belakangan menjadi buku pertamanya yang terbit pada tahun 1971 dengan judul *Fikr Ibni Khaldun, Al-Ashabiyah wa Al-Daulah*.²⁷⁵ Adapun Perjalanan karirnya dimulai dari guru ibtida, lalu kepala sekolah di salah satu *Sanawiyah* di Cassablanca, inspektur pendidikan filsafat, asisten profesor hingga profesor dosen tetap jurusan Sastra dan Humaniora di Universitas Muhammad al-Khamis V di Rabat selama 32 tahun terhitung dari peraihan gelar doktornya hingga pensiun tahun 2002. Ia juga pernah menjadi anggota majelis *Umanā` al-Mu`assasah al-Dīmaqrāṭiyah* (Pengurus Yayasan Demokrat). Setelah pensiun, Al-Jabiri memfokuskan dirinya untuk mendidik dan menulis guna menyelesaikan proyek intelektualnya hingga pada tanggal 3 Mei

²⁷⁴ Al-Gharbawiy. 32-33. Lihat juga selengkapnya, Afifuddin Dimiyathi, *Jam'u Al-'Abir*, Juz 2, 545.

²⁷⁵ Lihat selengkapnya: Nurliana Damanik, 'Muhammad Abid Al-Jabiri', *Al-Hikmah* 1 (2019): 119. url: <https://doi.org/10.51900/alhikmah.v1i2.4843>.

2010 Al-Jabiri menghembuskan nafas terakhirnya di kota Casablanca, Maroko.²⁷⁶

2) Seputar Aktvitas Politik dan Karya-karya Al-Jabiri

Sebelum berkecimpung di dunia akademis, Al-Jabiri sempat aktif dalam percaturan politik nasional negaranya. Ia bergabung dengan seorang politikus ulung Mehdi B. Narka, pemimpin partai sayap kiri dari partai *Istiqlāl* yang belakangan mendirikan *Union National Des Forces Populaires* (UNFP). Ia dan beberapa koleganya di UNFP dijerumuskan ke penjara tahun 1964 atas tuduhan konspirasi melawan negara dan dibebaskan pada tahun yang sama. Tulisan-tulisan Al-Jabiri juga didominasi dengan pemikiran epistemologi Prancis yang lebih menekankan analisis sejarah dan evolusi pemikiran terutama kritik filsafat dan rasionalisme kritis. Perkenalan Al-Jabiri dengan tradisi pemikiran Prancis bermula saat kuliahnya di Universitas Rabat. Dengan demikian, karya-karya Al-Jabiri setelah studi doktornya akan terlihat cenderung pada persoalan tradisi Islam-Arab, sebab ia banyak menggeluti bidang filsafat ilmu, sejarah filsafat, dan lain sebagainya.²⁷⁷

Tidak sedikit warisan intelektual yang ditinggalkan Al-Jabiri, dan karya-karyanya juga berkisar pada persoalan pendidikan, pengajaran, politik, dan sebagian besar dikhususkan untuk proyek “Pemikiran Arab” miliknya. Di antara buah tulisannya adalah *Fikr Ibnī Khaldun, Al-Aṣabiyyah wa Al-Daulah* (1971), *Madkhal ila Falsafat al-‘Ulūm* (1976), *Min Ajli Ru‘yah Taqaddumiyah li-Ba‘di Musykilātīnā al-Fikriyah wa al-Tarbawiyah* (1977), *Naḥnu wa al-Turās: Qirā‘ah Mu‘āṣirah fī Turāsīnā al-Falsafī* (1980), *Al-Khiṭāb al-Arabī al-Mu‘āṣir: Dirāsah Taḥlīliyyah Naqdiyyah* (1982). Kemudian tiga seri buku populernya dalam proyek *Naqd al-‘Aql al-Arabī*, yaitu: 1). *Takwīn al-‘Aql al-‘Arabī* (1982), 2). *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabī* (1986), 3). *Al-‘Aql al-Siyāsī al-Arabī* (1990). Di samping itu, banyak juga tulisan-tulisan lepas Al-Jabiri lainnya seperti *Isykāliyyah al-Fikr al-‘Arabī al-Mu‘āṣir* (1989).

Setelah masa pensiunnya tahun 2002, Al-Jabiri memulai proyek intelektualnya yang berkaitan dengan sejarah peradaban Arab-Islam. Ia menulis *Madkhal ila al-Qur‘ān al-Karīm* (2006), *Fahm al-Qur‘ān: al-Tafsīr al-Wāḍiḥ ḥasba Tartīb al-Nuzūl* (2008-

²⁷⁶ Al-Gharbawī, “Muhammad ‘Abid Al-Jabiri: Sīrah wa Fikr”, 33-34 dan Dimiyathi, *Jam‘u Al-‘Abīr Fī Kutub Al-Tafsīr*, Juz 2, 545-546.

²⁷⁷ Lihat selengkapnya: Kurdi, *Hermeneutika Al-Qur‘an Dan Hadis*, 86-87 dan Muhammad Abed Al-Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam*, terj: Ahmad Baso (Yogyakarta: LKiS, 2000), 4-5 dan 19-20.

2009). Tidak sedikit pula penghargaan yang diberikan kepada Al-Jabiri, di antaranya *Jāizah Baghdād li al-Šaqāfah al-‘Arabiyah* (1988) hingga *Jāizah Ibn Rusyd li al-Fikri al-Ḥurr* (2008).²⁷⁸

b. Biografi Kitab Tafsir

1) Latar Belakang Penulisan

Landasan penulisan kitab *Fahm al-Qur’ān* ini sangat berkaitan erat dengan kitab *Madkhal ilā al-Qur’ān al-Karīm* (2006) yang ditulis Al-Jabiri sebelumnya. Sebuah kitab pengantar dengan tema “*al-ta’rīf bi al-Qur’ān*”, ditulisnya untuk mengenalkan bahwa teks-teks keagamaan itu tidak eksklusif dan menutup peran akal di dalamnya. Justru menurutnya, Al-Qur’an sendiri sejatinya menyerukan “*Dīn al-‘Aqli*”. Akan tetapi, sebab cakupan kitab *Madkhal* yang faktanya terlalu meluas dan kompleks dari harapan awalnya, Al-Jabiri kemudian berencana untuk membuat bagian/juz kedua dari kitab tersebut yang belakangan dikenal dengan tema “*Fahm al-Qur’ān*”.²⁷⁹ Alhasil, rencana awal penulisan lanjutan *Madkhal* bagian kedua inilah yang menjadi latar belakang pokok penulisan kitab tafsir ini.

Di sisi lain, di dalam kitab *Madkhal* berisikan pengenalan Al-Qur’an, faktanya Al-Jabiri menguraikan tema-tema besar Al-Qur’an atau *Ulūm al-Qur’ān* secara kompleks. Bahkan, bagian kedua dari kitab tersebut yang berjudul “*Al-Qur’ān: Masār Al-Kaun wa Al-Takwīn*” diterangkannya sendiri sebagai landasan teori Al-Jabiri dengan beberapa tambahan untuk melanjutkan penulisannya pada bagian kedua, *Fahm al-Qur’ān* ini. Dengan demikian, kitab tafsir ini dapat dianggap juga sebagai bentuk aplikatif atas sebagian besar teori yang dikonstruksinya di dalam kitab *Madkhal*, terkhusus pada pembahasan “*Tartīb al-Muṣḥaf wa Tartīb al-Nuzūl*”.²⁸⁰

Pada mulanya, istilah *Fahm al-Qur’ān* ini merupakan sebuah tema lanjutan, yang didasarkan atas cita-citanya bahwa memahami Al-Qur’an bukan hanya peninjauan murni atas suatu teks melalui catatan kaki yang penuh akan tafsir dan takwil yang

²⁷⁸ Al-Gharbawiy, “Muhammad ‘Abid Al-Jabiri: Sīrah wa Fikr”, 34-35 dan Al-Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam*, 13-14.

²⁷⁹ Lihat selengkapnya: Muhammad Abid Al-Jabiri, *Madkhal ila al-Qur’ān al-Karīm, al-Juz ‘u al-Awwal fī al-Ta’rīf bi al-Qur’ān*, (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-Arabiyah, 2006), PDF e-book, 428-429 dan Muhammad Abid Al-Jabiri, *Fahm al-Qur’ān al-Hakīm: al-Tafsī al-Wāḍiḥ Ḥasba Tartīb al-Nuzūl al-Qismu al-Awwal*, (Maroko: Al-Darul Baidha’, 2008), PDF e-book, 8.

²⁸⁰ Lihat selengkapnya: Al-Jabiri, *Madkhal ila al-Qur’ān al-Karīm*, 427-428 dan Al-Jabiri, *Fahm al-Qur’ān al-Hakīm, al-Qismu al-Awwal*, 15.

tidak terhitung jumlahnya. Akan tetapi, Al-Jabiri juga menginginkan adanya “*al-waṣl*” (koneksi) antara pembaca di masa sekarang dengan “teks” itu sendiri.²⁸¹ Di sisi lain, Al-Jabiri yang telah berinteraksi lama dengan banyak kitab tafsir menyadari bahwa kepustakaan Arab-Islam memerlukan sebuah “tafsir” yang berguna sebagai proses “memahami” atas keseluruhan tafsir-tafsir terdahulu, namun berdasar pada urutan kronologis pewahyuan.²⁸² Alhasil, landasan “*Al-Iḥām*” (memahamkan) yang dikehendaki Al-Jabiri disertai keberadaan kitab-kitab tafsir terdahulu yang beragam, dapat dianggap sebagai alasan yang membuat tema bagian kedua “*Fahm al-Qur’ān*” ini sebagai sebuah kitab tafsir modern yang diklaimnya sebagai “*al-Tafsīr al-Wāḍiḥ*” (Tafsir yang Jelas) melalui penggunaan “*’Alāmāt al-Iḥām*” yang disusunnya secara sistematis.²⁸³

2) Urutan Tartib Nuzul dan Alasan Penggunaannya

Dalam konteks pijakan dasar tartib nuzul di dalam kitab ini, Al-Jabiri sama sekali tidak menyinggungnya. Ia hanya menyebutkan bahwa penggunaan sekaligus pembagian tartib nuzul ini didorong untuk menemukan adanya keterkaitan/ *taṭābuq* antara prosesi turunnya wahyu (*masār al-tanzīl*) dan perjalanan historis dakwah Nabi (*masīrah al-da’wah*). Hal ini dapat membantu pembaca untuk dapat memahami ikatan logis antara keduanya sehingga kitabnya ini dapat diklaim sebagai “*Qirā’ah al-Qur’ān bi al-Sīrah wa Qirā’at al-Sīrah bi al-Qur’ān*”. Dengan demikian, kaitan logis keduanya ini akan tampak sejalan berbarengan secara jelas.²⁸⁴ Adapun susunan surah-surahnya adalah sebagai berikut:

<i>Al-Marḥalah</i>	<i>Surah-surah Makkīyah</i>
(1) <i>Al-Nubuwwah wa al-Rubūbiyah wa al-Ulūhiyah</i>	1). Al-Alaḳ, 2). Al-Muddaṣṣir, 3). Al-Lahab, 4). Al-Takwīr, 5). Al-A’lā, 6). Al-Lail, 7). Al-Fajr, 8). Al-Duḥā, 9). Al-Insyirah, 10). Al-’Aṣr, 11). Al-’Ādiyāt, 12). Al-Kauṣar, 13). Al-Takāsur, 14). Al-Mā’ūn, 15). Al-Kāfirūn, 16). Al-Fīl, 17). Al-Falaḳ, 18). Al-Nās, 19). Al-Ikhlāṣ, 20). Al-Fātiḥah, 21). Al-Raḥmān, 22). Al-Najm, 23). ‘Abasa, 24). Al-Syams, 25). Al-Burūj, 26). Al-Tīn, 27). Quraisy.
(2)	28). Al-Qāri’ah, 29). Al-Zalzalah, 30). Al-Qiyāmah, 31). Al-Humazah, 32). Al-Mursalāt, 33). Qāf, 34). Al-Balad, 35). Al-Qalam, 36). Al-Ṭāriq, 37). Al-Qamar.

²⁸¹ Al-Jabiri, *Fahm al-Qur’ān al-Ḥakīm, al-Qismu al-Awwal*, 7.

²⁸² Al-Jabiri, *Fahm al-Qur’ān al-Ḥakīm, al-Qismu al-Awwal*, 9-10.

²⁸³ Lihat selengkapnya: Al-Jabiri, *Fahm al-Qur’ān al-Ḥakīm, al-Qismu al-Awwal*, 10-13.

²⁸⁴ Al-Jabiri, *Fahm al-Qur’ān al-Ḥakīm, al-Qismu al-Awwal*, 14-15.

<i>Al-Ba's wa Masyāhid al-Qiyāmah</i>	
(3) <i>Ibtāl al-Syirki wa 'Ibādah al-Aṣnām</i>	38). Šād, 39). Al-A'rāf, 40). Al-Jinn, 41). Yāsīn, 42). Al-Furqān, 43). Fāṭir, 44). Maryam, 45). Ṭāhā, 46). Al-Wāqī'ah, 47). Al-Syu'ārā, 48). Al-Naml, 49). Al-Qaṣaṣ, 50). Yūnus, 51). Hūd, 52). Yūsuf.
(4) <i>Al-Šad'u bi al-Amri wa al-Ittišāl bi al-Qabā'il</i>	53). Al-Ḥijr, 54). Al-An'am, 55). Al-Šāffāt, 56). Luqmān, 57). Saba'.
(5) <i>Ḥiṣār al-Nabi wa Ahlihi fī Sya'bi Abī Ṭālib wa Hijrah al-Muslimīn ila al-Habasyah</i>	58). Al-Zumar, 59). Ghāfir, 60). Fuṣṣilat, 61). Al-Syūrā, 62). Al-Zukhruf, 63). Al-Dukhān, 64). Al-Jāsiyah, 65). Al-Aḥqāf.
(6) <i>Mā Ba'da al-Ḥiṣār: Muwāṣalah al-Ittišāl bi al-Qabā'il wa al-Isti'dād li al-Hijrah ila al-Madīnah</i>	66). Nūh, 67). Al-Žāriyyāt, 68). Al-Ghāsiyah, 69). Al-Insān, 70). Al-Kahfi, 71). Al-Naḥl, 72). Ibrāhīm, 73). Al-Anbiyā', 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-Nāzi'āt, 82). Al-Infītār, 83). Al-Insyiqāq, 84). Al-Muzzammil, 85). Al-Ra'du, 86). Al-Isrā', 87). Al-Rūm, 88). Al-'Ankabūt, 89). Al-Muṭaffifīn, 90). Al-Ḥajj.
Surah-surah Madaniyyah	
91). Al-Baqarah, 92). Al-Qadr, 93). Al-Anfāl, 94). Al-Imrān, 95). Al-Aḥzāb, 96). Al-Mumtaḥanah, 97). Al-Nisā, 98). Al-Ḥadīd, 99). Muḥammad, 100). Al-Ṭalāq, 101). Al-Bayyinah, 102). Al-Ḥasyr, 103). Al-Nūr, 104). Al-Munāfiqūn, 105). Al-Mujādalah, 106). Al-Ḥujurāt, 107). Al-Taḥrīm, 108). Al-Tagābun, 109). Al-Šaff, 110). Al-Jum'ah, 111). Al-Faṭḥ, 112). Al-Māidah, 113). Al-Taubah, 114). Al-Naṣr.	

Tabel 3.6. Tartib nuzul kitab *Fahm al-Qur'an*.

3) Metode dan Sistematika Penafsiran

Di dalam pengantar kitabnya, Al-Jabiri sendiri menerangkan bahwa "*Fahm al-Qur'an*" ini akan mengikuti pola "*Al-Ta'rif bi al-Qur'an*" sebelumnya dengan merujuk pada kitab-kitab terdahulu pada suatu tema tertentu.²⁸⁵ Oleh karenanya, Al-Jabiri tidak jarang menyebut beberapa mufasir kebelakang seperti Al-Zamakhsyari, Al-Razi dan Al-Qurthubi, walaupun didominasi dengan penyebutan Imam Al-Thabari.²⁸⁶ Adapun metode kitab tafsir ini

²⁸⁵ Al-Jabiri, *Fahm al-Qur'an al-Hakim, al-Qismu al-Awwal*, 8.

²⁸⁶ Al-Jabiri, *Fahm al-Qur'an al-Hakim, al-Qismu al-Awwal*, 28.

tampak dari sistematis tafsir yang disusun dan dibaginya menjadi tiga bagian utama, yaitu: 1). *Taqdīm* (Pengantar), 2). *Hawāmisy* (Catatan Kaki), 3). *Ta'liq* (Komentari). Pada bagian pertama, pokok intinya adalah pemaparan ringkas atas setiap surahnya. Di dalamnya berisi khusus beberapa riwayat, baik seputar surah ataupun sebagian ayat-ayatnya berupa *Asbāb al-Nuzūl* maupun murni riwayat yang bertujuan untuk membantu pemahaman surah, menggambarkan sejarah ataupun kondisi turunnya dan lain sebagainya. Seluruhnya ini diuraikan dalam bentuk yang ringkas tanpa menyebutkan rangkaian sanad. Begitu juga dengan penyebutan sumber rujukan, juz hingga nomor halaman yang dianggap tidak perlu sehingga Al-Jabiri hanya akan menyebut sebatas nama mufasirnya saja.

Adapun bagian kedua, berisikan beberapa penjelasan (*al-syurūh*) atau komentar yang diperlukan Al-Jabiri dalam bentuk catatan kaki. Menurut pandangannya, kedua hal tersebut dapat membantu pembaca atas pandangan mufasir tertentu, begitu pula penjelasan atas riwayat-riwayat ataupun komentar-komentar lainnya yang tidak mungkin disebut di dalam bagian isi kitab, disebabkan faktor panjang ataupun tidak memiliki relevansi langsung dengan teks. Sementara bagian ketiga adalah bagian akhir yang memuat komentar (*al-ta'liq*). Dalam bagian ini, Al-Jabiri mencoba untuk meninjau kembali persoalan-persoalan pokok yang sebelumnya telah diuraikan secara ringkas di dalam bagian pertama. Di bagian akhir ini juga, Al-Jabiri memulai untuk menambahkan pandangannya atas suatu masalah tertentu.²⁸⁷

Selain tiga unsur teknis yang diuraikan di atas, terdapat juga beberapa aspek lain yang tampak dalam penyajian tafsirnya ini. Pertama, adalah *Istihlāl* sebagai sebuah pembuka atas setiap *al-marḥalah* (tingkatan) yang terdiri dari beberapa surah. Di dalamnya memuat penjelasan awal dari tema besar tingkatan tertentu yang telah diklasifikasikannya.²⁸⁸ Kedua, adalah *Naṣṣ al-Sūrah* yang berisi teks surah itu sendiri. Namun, Al-Jabiri juga menambahkan tafsir kata maupun catatan kaki sebagai penjelas di dalamnya.²⁸⁹ Dengan demikian, teknik tafsir kata ini mirip dengan apa yang dilakukan oleh Al-Mahalli dan Al-Syuyuthi di dalam

²⁸⁷ Al-Jabiri, *Fahm al-Qur'ān al-Hakīm, al-Qismu al-Awwal*, 13-14.

²⁸⁸ Lihat salah satunya: Al-Jabiri, *Fahm al-Qur'ān al-Hakīm, al-Qismu al-Awwal*, 19-20.

²⁸⁹ Lihat selengkapnya: Al-Jabiri, *Fahm al-Qur'ān al-Hakīm, al-Qismu al-Awwal*, 33 & 36 dan Al-Jabiri, *Fahm al-Qur'ān al-Hakīm, al-Qismu al-Sānī*, 31.

Tafsir Jalalain, walaupun fokus tujuannya beserta pandangannya tetap tampak pada bagian akhir kitab tersebut, *al-Ta'liq*.

7. *Al-Tafsir al-Bayāni* Karya Aisyah Abdurrahman

a. Biografi Pengarang

1) Profil Aisyah Abdurrahman

Aisyah Abdurrahman atau yang lebih dikenal dengan *Binti al-Syāṭi* lahir pada 6 November 1913 di kota Dimyat, sebelah utara delta Mesir. Nama "*Binti al-Syāṭi*" sendiri pada mulanya merupakan nama penanda yang ditulisnya sendiri pada artikel sastra miliknya tahun 1936, kemudian ia sebarakan melalui surat kabar *al-Ahrām*. Namun, nama tersebut menjadi masyhur dan menjadi julukan populer bagi Aisyah. Di sisi lain, nama *Binti al-Syāṭi* sebenarnya bukanlah nama seni, melainkan sebuah *al-taqiyyah* yang diwajibkan bagi seorang perempuan sebab kondisi komunitas keluarga atau sukunya yang terjaga, di samping kata *syāṭi* yang berarti "tepi" menjadi pijakan penamaannya, sebab Aisyah kecil yang sering bermain di tepi sungai Nil.²⁹⁰

Ayahnya Muhammad Ali Abdurrahman al-Husaini adalah salah seorang ulama Al-Azhar yang alim, bahkan ia sendiri merupakan keturunan dari ulama-ulama Al-Azhar, Kairo.²⁹¹ Ia juga merupakan salah satu syekh dari sekolah agama di Dimyat dan menjadi pelindung di dalam pengelolaan pengajaran dan pendidikan.²⁹² Aisyah wafat pada hari Selasa 11 Sya'ban 1419 atau 1 Desember 1998 pada usianya yang mendekati 86 tahun akibat gagal jantung yang dialaminya.²⁹³

2) Riwayat Pendidikan

Pendidikannya bermula dari ayahnya sendiri yang menjadi guru sekolah agama di Dimyat. Tepatnya di usia lima tahun, Aisyah belajar di rumahnya sendiri disebabkan tradisi ketat untuk pendidikan perempuan yang mengharuskan mereka belajar di rumah, dan dari sana ia hafal Al-Qur'an. Pada tahun 1929, ia

²⁹⁰ Khalil Ahmad Khalil, *Mausū'ah A'lām Al-'Arab Al-Mubdi'īn Fī Al-Qarni Al-'Isyrīn*, (Beirut: Al-Muassasah Al-'Arabiyah, 2001), PDF e-book, 105; dan Ali Abdul Fattah, *A'lām Al-Mubdi'īn Min 'Ulamā' Al-'Arabi Wa Al-Muslimīn*, (Beirut: Dar Ibnu Hazm, 2010) PDF e-book, 438.

²⁹¹ Fattah, *A'lām Al-Mubdi'īn*, 436; dan Al-Zahrah Hamdah, "Qaḍāyā Al-Mar'ah Fī Fikri Aisyah Abdurrahmān (Binti Al-Syāṭi)" *Dirāsāt Taḥlīliyat Fī Kitābihā Tarājum Sayyidāti Baiti Al-Nubuwwah*" (Disertasi Universitas of El-Oued Aljazair, 2017), 28.

²⁹² Syirin al-Sayid Mustafa Al-Syhat, "Manhaj Binti Al-Syāṭi Fī Al-Tafsīr", *Kuliyah Al-Dirasat Al-Islamiyah Wa Al-'Arabiyah Lil Banat Bi Al-Zaqaziq* 9 (2019): 1019. url: https://jfaz.journals.ekb.eg/article_67469.html.

²⁹³ Afifuddin Dimiyathi, *Jam'u Al-'Abir*, Juz 2, 518.

melanjutkan belajar di *Dār al-Mu'allimāt*. Namun akibat pendidikannya telah tuntas semenjak belajar di rumah, ia berhasil mendapat *Syahādah al-Kafa'ah li al-Mu'allimāt*. Kemudian pada tahun 1931, Aisyah berhasil mendapat *Al-Syahādah al-Šanawiyah*, dan dilanjut pada tahun 1935 Aisyah menempuh pendidikannya di jurusan Sastra, Fakultas Bahasa Arab, Universitas Kairo dan lulus tahun 1939. Pendidikannya itu terus berlanjut hingga ia mendapat gelar magister dengan peringkat *al-syaraf al-`ulā* pada tahun 1941, dan gelar doktor di bidang sastra pada tahun 1950 di Universitas yang sama dengan nilai *mumtāz* melalui perdebatannya dengan ketua jurusan sastra Arab, Dr. Taha Husain.²⁹⁴ Dari Universitas Al-Azhar juga, Aisyah bertemu dengan seorang guru yang belakangan menjadi suaminya, Syekh Amin al-Khuli. Sang suami merupakan seorang guru besar studi kritik balaghah dan Al-Qur'an di beberapa Universitas.²⁹⁵

Gelar doktornya itu terus dikembangkan Aisyah hingga dirinya diangkat menjadi seorang ustazah di bidang tafsir dan kajian-kajian tingkat tinggi pada Fakultas Syariah, Universitas Al-Qarawiyin, Maroko. Ia juga pernah bekerja sebagai ketua guru besar bahasa dan sastra Arab di Universitas Ain Syams Republik Arab Mesir, di samping menjadi profesor tamu pada beberapa kampus, seperti Universitas Islam Omdurman dan Universitas Khartoum di Sudan, Universitas Beirut di Libanon, lalu Universitas Aljazair dan Universitas Uni Emirat Arab. Dengan demikian, pekerjaan Aisyah selalu berkutat di bidang pendidikan akademik ilmiah.²⁹⁶

3) Penghargaan dan Karya-karya

Tidak sedikit penghargaan yang diberikan kepada seorang Aisyah Bintu Syathi'. Di antaranya adalah penghargaan akademik bahasa *li taḥqīq al-nuṣūṣ* dan *li lqīṣṣah al-qaṣīrah* tahun 1950 dan 1953.²⁹⁷ Gelar doktor yang diperolehnya juga membuatnya menerima banyak penghargaan, di antaranya adalah penghargaan pemerintah Mesir untuk kajian-kajian sosial tahun 1956, lalu

²⁹⁴ Lihat selengkapnya: Al-Syahat, "Manhaj Binti Al-Syāṭi' Fī Al-Tafsīr", 1021-1022; Dimyathi, *Jam'u Al-'Abīr Fī Kutub Al-Tafsīr*, Juz 2, 518; dan Fahd bin Abdurrahman Al-Rumi, *Ittijāhāt Al-Tafsīr Fī Al-Qarni Al-Rābi' 'Asyar* Juz 3, (Beirut: Muassasah Al-Risalah, 1997), PDF e-book, 924.

²⁹⁵ Hamdah, "Qadāyā Al-Mar'ah Fī Fikri Āisyah Abdurrahmān (Binti Al-Syāṭi')", 30.

²⁹⁶ Lihat selengkapnya: Dimyathi, *Jam'u Al-'Abīr Fī Kutub Al-Tafsīr*, Juz 2, 518; Fattah, *A'lām Al-Mubdi'in*, 437; Khalil, *Mausū'ah A'lām Al-'Arab*, 109; Al-Syahat, "Manhaj Binti Al-Syāṭi' Fī Al-Tafsīr", 1023-1025; dan Al-Rumi, *Ittijāhāt Al-Tafsīr Fī Al-Qarni Al-Rābi' 'Asyar* Juz 3, 924.

²⁹⁷ Hamdah, "Qadāyā Al-Mar'ah Fī Fikri Āisyah Abdurrahmān (Binti Al-Syāṭi')", 31.

penghargaan apresiasi negara dalam bidang sastra di Mesir tahun 1978. Begitu juga penghargaan di bidang sastra Arab dan kajian Islam oleh Raja Faishal tahun 1994.²⁹⁸

Karya-karya ilmiah Aisyah tertuang di dalam beberapa majalah ilmu-ilmu Al-Qur'an dan sastra. Ia sudah mulai menggeluti dunia kepenulisan sejak usia 18 tahun dan telah menyumbangkan sekitar 40 buah buku semasa hidupnya.²⁹⁹ Di antara karya monumentalnya di bidang kajian Al-Qur'an dan keislaman adalah *Al-Tafsīr al-Bayānī li al-Qur'ān* (1962), *Al-I'jāz al-Bayānī li al-Qur'ān wa Masā'il Ibnī al-Arzaq* (1971), *Al-Qur'an wa Qadāyā al-Insān* (1969), dan *Al-Isrā'iliyāt fī al-Ghazwi al-Fikrī* (1975). Adapun beberapa karyanya di bidang bahasa dan sastra adalah *Al-Ḥayāt al-Insāniyah 'inda Abī al-'Alā' al-Ma'arrī* (1944), *Risālah al-Ghufṛān* (1977), *Al-Khunasā'* (1963), *Al-Raif al-Miṣrī* (1936), *Sirr al-Syāṭi' Majmū'ah Qaṣaṣiyah* (1958), *'Ala al-Jisri baina al-Ḥayāt wa al-Maut* (1968), dan *Lughatunā wa al-Ḥayāt* (1970). Di sisi lain, ia juga memiliki beberapa karya tentang keluarga Nabi seperti *Tarājum Sayyidāt Baiti al-Nubuwwat* (1987). Buku besar ini terdiri dari lima bagian dan setiap bagiannya menceritakan seseorang atau lebih dari perempuan ahli bait Nabi. Sementara tulisan terakhirnya yang terbit pada tahun 1998 berjudul *Alī Ibnu Abī Ṭālib Karramallāhu wajhahū*.³⁰⁰

b. Biografi Kitab Tafsir

1) Latar Belakang Penulisan

Dapat dikatakan bahwa alasan penulisan kitab *Al-Tafsīr al-Bayānī* ini adalah upaya keras Aisyah untuk menyajikan sebuah tafsir *bayānī* yang murni dan objektif atas Al-Qur'an sebagai mukjizat yang kekal.³⁰¹ Alasan ini bermula dari kondisi Aisyah sebagai pengkaji sastra di mana tidak banyak dari kalangannya yang mengupayakan kajian-kajian bahasa dan sastra Arab untuk dibawa pada ranah kajian tafsir Al-Qur'an. Di sisi lain, ia telah

²⁹⁸ Khalil, *Mausū'ah A'lām Al-'Arab*, 753; Dimyathi, *Jam'u Al-'Abīr*, Juz 2, 518; Fattah, *A'lām Al-Mubdi'īn*, 438. Lihat juga selengkapnya: Al-Syhat, "Manhaj Binti Al-Syāṭi' Fī Al-Tafsīr", 1028.

²⁹⁹ Dimyathi, *Jam'u Al-'Abīr Fī Kutub Al-Tafsīr*, Juz 2, 518.

³⁰⁰ Lihat selengkapnya: Al-Syhat, "Manhaj Binti Al-Syāṭi' Fī Al-Tafsīr", 1026; Khalil, *Mausū'ah A'lām Al-'Arab Al-Mubdi'īn Fī Al-Qarnī Al-'Isyrīn*, 754-756; Hamdah, "Qadāyā Al-Mar'ah Fī Fikri Āisyah Abdurrahmān (Binti Al-Syāṭi')", 32; dan Fahd Al-Rumi, *Itijāhāt Al-Tafsīr*, 924-925.

³⁰¹ Aisyah Abdurrahman, *Al-Tafsīr al-Bayānī li al-Qur'ān al-Karīm*, juz 1, (Kairo: Dar al-Ma'arif, t.th), PDF e-book, 17.

memulai untuk mengkaji tafsir Al-Qur'an sekaligus meninggalkan harta berharga tersebut (bahasa dan sastra Arab) semasa kuliah. Diperkuat dengan situasi lain, bahwa kajian-kajian sastra di kala itu hanya terpusat pada koleksi puisi dan prosa dari karya penulis terkenal (tidak kepada Al-Qur'an), di samping metode yang dianut di dalam kajian tafsir seringkali bersifat *taqlīdiyyan asariyyan* (taklid pada peninggalan warisan terdahulu), hal ini menjadikan pemahaman teks Al-Qur'an tidak lepas dari penafsiran yang telah lewat. Beberapa kondisi dan situasi seperti inilah yang terus dialami Aisyah hingga ia menemukan sosok guru yang belakangan menjadi suaminya, Prof. Amin Al-Khuli yang mana mencoba keluar dari stagnasi model tafsir *taqlīdī*.

Al-Khuli yang mempertimbangkan Al-Qur'an sebagai sebuah *naṣṣan lughawiyyan bayāniyyan* melalui metode yang dikonstruksinya itu telah memengaruhi Aisyah. Akan tetapi menurut *mufasssirah* ini, *al-tafsīr al-adabī* (tafsir bercorak sastra) yang ditemukannya kala itu masih terbatas pada cakupan isi "tafsir" dan belum dibawa hingga ranah suatu kajian *al-bayānī* berikut warisan bahasa *fushhā*-nya.³⁰² Kondisi seperti ini kembali dialami Aisyah saat menjadi salah satu guru besar bahasa Arab di beberapa kampus, di mana menurutnya masih sedikit orang-orang yang mengupayakan untuk menjadikan teks Al-Qur'an itu sendiri sebagai suatu objek kajian metodis seperti yang telah dilakukan terhadap teks-teks lainnya, tanpa ada maksud menyamakan sisi mukjizatnya. Dengan demikian, Aisyah yang sejak lama berusaha mengaplikasikan hal ini diperkuat keinginannya untuk melanjutkan metode gurunya itu menjadikan semangat kuatnya untuk melakukan kajian teks Al-Qur'an *lughatan wa bayānan*.³⁰³

Aisyah juga menginginkan untuk memurnikan pemahaman teks Al-Qur'an berdasar penjelasan dari ruh bahasa Al-Qur'an itu sendiri. Ini menunjukkan bahwa objektivitas adalah tujuan pokoknya. Diperkuat dengan pernyataannya bahwa, "siapa pun yang memiliki keterkaitan dengan kajian-kajian Al-Qur'an maka akan ditemukan tidak sedikit intervensi di dalam kitab-kitab tafsir berupa kisah-kisah Israiliyat". Dalam situasi lain, khazanah kepustakaan tafsir Al-Qur'an yang sangat kaya ini tetaplah sebuah tafsir yang tidak akan pernah matang, dan kesempatan ruang inilah yang dimanfaatkan Aisyah untuk meneruskan metode tafsir *al-*

³⁰² Aisyah Abdurrahman, *Al-Tafsīr al-Bayānī*, juz 1, 13.

³⁰³ Aisyah Abdurrahman, *Al-Tafsīr al-Bayānī*, juz 1, 14.

bayānī-nya itu.³⁰⁴ Dengan demikian, dapat dipahami bahwa maksud dari tafsir *al-bayāni* ini adalah bagaimana Al-Qur'an menjelaskan dirinya sendiri secara murni dan objektif melalui instrumen dan mekanisme yang ditawarkannya sendiri, berupa uslub, balagah dan lainnya dengan tanpa menafikan ruang konteksnya guna ditemukan rahasia-rahasia dari ungkapan yang telah dipakai dan dipilih oleh Al-Qur'an.³⁰⁵

2) Urutan Tartib Nuzul dan Alasan Penggunaannya

Melihat kitab-kitab tafsir nuzuli sebelumnya, tafsir karya Bintu Syathi ini tampak jelas berbeda. Pasalnya, Aisyah hanya menjadikan tartib nuzul sebagai objek pertimbangan renungannya guna memahami konteks umum ayat-ayat Al-Qur'an berikut dalalah setiap lafal dan karakteristik penjelasannya/ aspek *bayānī*-nya.³⁰⁶ Oleh kerana itu, surah-surah yang akan ditafsirkannya ini tidak tampak secara urut sebagaimana kitab-kitab sebelumnya, walaupun urutan tartib nuzul dari surah-surah tersebut dijelaskan Aisyah pada awal pembahasan tafsirnya. Adapun pijakan riwayat yang mendasari urutan tartib ini tidaklah disebut secara spesifik oleh pengarang. Dalam praktiknya, Aisyah seringkali menyebut kata "*al-masyhūr*", artinya ia mendasari nomor urutan surah nuzul sesuai dengan kaul yang populer, walau memang tidak tertuju secara khusus.³⁰⁷ Untuk memudahkan gambaran pada bagian ini, dapat dilihat bagan berikut:

No	Surah-surah	
	Juz 1	Juz 2
1	Al-Ḍuḥā.	Al-‘Alaq.
2	Al-Insyirāḥ.	Al-Qalam.
3	Al-Zalزالah.	Al-‘Aṣr.
4	Al-Ādiyāt.	Al-Lail.
5	Al-Nāzi’āt.	Al-Fajr.
6	Al-Balad.	Al-Humazah.

³⁰⁴ Lihat selengkapnya: Aisyah Abdurrahman, *Al-Tafsīr al-Bayāni*, juz 1, 16-17.

³⁰⁵ Definisi ini dipahami penulis dari cara kerja yang ditawarkan Aisyah. Lihat selengkapnya: Aisyah Abdurrahman, *Al-Tafsīr al-Bayāni*, juz 1, 10-11 dan 17; Aisyah Abdurrahman, *Al-Tafsīr al-Bayāni*, Juz 2, 7-8; Afifuddin Dimiyathi, *Jam’u Al-‘Abīr*, juz 2, 518 dan Al-Khālīdī, *Ta’rif Al-Darīsin*, 568.

³⁰⁶ Aisyah Abdurrahman, *Al-Tafsīr al-Bayāni*, juz 2, 9.

³⁰⁷ Dapat lihat: Aisyah Abdurrahman, *Al-Tafsīr al-Bayāni*, juz 1, 22, 79, 103, 123, 165 dan 195. Selain penggunaan "*masyhūr*", Aisyah juga terkadang menukil beberapa mufasir populer untuk menerangkan urutan tartib nuzulnya. Artinya, ia tidak menjelaskannya menurut pendapat pribadi seperti pada kasus surah Al-Insyirāḥ. Lihat: Aisyah Abdurrahman, *Al-Tafsīr al-Bayāni*, juz 1, 57.

7	Al-Takāṣur.	Al-Mā'ūn.
---	-------------	-----------

Tabel 3.7. Tartib nuzul kitab *Al-Tafsīr Al-Bayānī*.

3) Metode dan Sistematika Penafsiran

Berdasarkan keterangan sebelumnya bahwa metode yang dianut Aisyah ini mengikuti apa yang telah dibangun oleh gurunya Amin al-Khuli. Terdapat paling tidak empat prinsip metode yang diterangkan olehnya, sebagai berikut: *Pertama*, pokok metodenya adalah memahami apa yang dikehendaki oleh Al-Qur'an secara objektif dengan cara menghimpun semua surah dan ayat ke dalam suatu tema pembahasan. *Kedua*, dalam memahami konteks nas Al-Qur'an, ayat-ayat yang berada di sekitar tema sebelumnya perlu diruntutkan secara kronologis berdasar masa turunnya. Riwayat-riwayat *asbāb al-nuzūl* ini dipertimbangkan hanya sebatas pada keterangan kontekstual yang berkaitan dengan pewahyuan tanpa bertujuan mengapa pewahyuan itu terjadi. Pertimbangan ini juga sesuai dengan ungkapan “*al-‘ibrah bi ‘umūm al-lafzi lā bi khusūṣ al-sabab*”.

Ketiga, Dalam memahami dalalah lafal Al-Qur'an yang berbahasa Arab maka diperlukan petunjuk linguistik asal dalam pelbagai bentuknya, baik bersifat *ḥaqīqat* maupun *majāz*. Kemudian petunjuk Al-Qur'an itu ditinjau melalui pengamatan pada setiap bentuk-bentuk lafalnya serta merenungi konteks khusus dan konteks umum Al-Qur'an secara keseluruhan. *Keempat*, dalam memahami rahasia-rahasia ungkapannya, Aisyah merujuk pada konteks nas Al-Qur'an dengan berpegang pada apa yang dikandungnya *naṣṣan wa rūḥan*. Makna tersebut kemudian ditinjau ulang dengan pendapat para mufasir terdahulu dan diambil darinya apa yang diterima oleh nas serta menyingkirkan seluruh penafsiran yang bersifat sektarian dan israiliyat.³⁰⁸

Di samping empat prinsip di atas, Aisyah juga menambahkan dua persoalan yang perlu ditekankan di dalam tafsirnya itu. *Pertama*, riwayat-riwayat sebab nuzul merupakan objek yang perlu dipertimbangkan untuk memahami kondisi yang mengitari proses pewahyuan. *Kedua*, sebagaimana riwayat sebab nuzul, tartib nuzul juga menjadi objek yang perlu ditinjau untuk memahami konteks umum dari seluruh ayat Al-Qur'an, dalalah

³⁰⁸ Aisyah Abdurrahman, *Al-Tafsīr al-Bayānī*, juz 1, 10-11 dan Aisyah Abdurrahman, *Al-Tafsīr al-Bayānī*, Juz 2, 7.

lafalnya dan varian karakteristik penjelasan mushaf secara keseluruhan.³⁰⁹

Beranjak pada sistematika tafsir, sebelum dimulainya penafsiran terdapat lampiran pembuka surah yang berisi keseluruhan ayat dari surah yang akan ditafsirkannya. Kemudian, sebelum memerinci tafsir di setiap ayatnya Bintu Syathi memberikan keterangan pengantar seputar apa yang ada di dalam surah tersebut, seperti nama lain surah, urutan tartib turun beserta keterangan *makkiyyah madaniyyah*-nya, sebab nuzul jika ada berikut *ikhtilāf* di dalamnya dan beberapa pendapat mufasir yang dipilihnya terkait surah tersebut. Beberapa keterangan tersebut, diambil oleh Aisyah berdasar kaul atau riwayat yang masyhur. Setelah itu, Aisyah memulai memerinci setiap ayatnya melalui perenungan dari setiap lafalnya. Tidak jarang juga ia mengutip beberapa pandangan mufasir sebelumnya untuk mengkonfirmasi peninjauannya itu. Dalam ayat 1 surah Al-‘Alaq misalnya, Aisyah terkesan dengan lafal “*iqra*” sebagai wahyu awal yang diturunkan kepada Nabi yang mana mukjizat Nabi sendiri adalah “*Al-Kitāb*”, di sisi lain lingkungan di kala itu tampak samar dari peradaban berpikir. Tinjauan ini pun lalu diperkuat Aisyah dengan menyebut Imam Al-Thabari yang menurutnya tidak perlu lagi untuk ditakwilkan sebab telah jelas makna ayat tersebut.³¹⁰

Kemudian di dalam surah Al-Duha, Aisyah berbicara panjang terkait penggunaan sumpah yang dipilih Allah dalam kitab-Nya tersebut. Di samping mengutip pandangan Muhammad Abduh, Aisyah juga merenungi penggunaan sumpah dengan membandingkan ayat-ayat lain yang sejenis. Secara garis besar, penafsiran yang ditawarkan Aisyah ini tidak lepas dari perenungannya melalui lafal-lafal, gaya bahasa ataupun konteks yang ada di dalam Al-Qur’an baik di dalam satu surah yang sama maupun berbeda, lalu penukilan beberapa pendapat mufasir sebelumnya sebagai konfirmasi ataupun penguat, dan konteks di beberapa tempat disebutkan.³¹¹

B. Kitab Tafsir *Nuzuli Mauḍū’i*

Berbalik dengan tafsir *Nuzuli-Tajzī’i* di atas, Aksin Wijaya mengartikan tipe tafsir *nuzuli-mauḍū’i* ini sebagai penafsiran yang dimulai oleh mufasirnya dengan memilih tema terlebih dahulu, baru kemudian tema

³⁰⁹ Aisyah Abdurrahman, *Al-Tafsīr al-Bayāni*, juz 2, 9.

³¹⁰ Lihat selengkapnya: Aisyah Abdurrahman, *Al-Tafsīr al-Bayāni*, juz 2, 11-20.

³¹¹ Lihat selengkapnya: Aisyah Abdurrahman, *Al-Tafsīr al-Bayāni*, juz 1, 21-32.

tersebut dianalisis melalui Al-Qur'an sesuai tartib nuzulnya.³¹² Melihat pengertian ini, terdapat sejumlah kitab tafsir nuzuli – meski tidak sebanyak tipe pertama – yang dapat dikatakan masuk dalam tipe kedua ini, sebagai berikut:

1. *Tafsīr al-Qur'ān al-Murattab* Karya As'ad 'Ali

a. Biografi Pengarang

1) Profil dan Riwayat Pendidikan As'ad 'Ali

Memiliki nama lengkap As'ad Ahmad 'Ali, lahir dari pasangan Syekh Ahmad al-Sayyid Ali dan Maryam Sa'di Sulaiman pada tanggal 4 Mei 1937 di Distrik Jableh, Kegubernuran Latakia, Suriah. As'ad sendiri menyebut bahwa keahliannya adalah di bidang hukum, sastra dan filsafat (*ḥuqūq, ādāb, falsafah*). Hal ini dibuktikan dengan peraihan ijazah dalam bidang hukum di Universitas Damaskus pada tahun 1962, dan ijazah dalam bidang sastra di Universitas Libanon pada tahun 1964. Ia juga pernah meraih dua gelar doktor, yakni doktor dalam bidang sastra di Universitas Tehran, Iran pada tahun 1967, dan doktor dalam bidang filsafat di Saint Joseph University of Beirut tahun 1972.

As'ad memulai mengajar sebagai dosen pada tahun 1967 di beberapa Universitas di Libanon. Sementara di tahun 1976 Ia memulai beragam aktivitas bersama Universitas Damaskus, di antaranya adalah membuat tujuh karya kitab *li muqarrar al-naqd wa al-balaghah wa al-manhaj* (buku panduan mata kuliah tentang kritik, balaghah dan metode). As'ad juga pernah bekerja sebagai pengajar di wilayah Libanon dan Suriah sekaligus menjadi anggota *Jam'iyyah al-Buḥūs wa al-Dirāsāt* (Asosiasi Penelitian dan Kajian).³¹³

2) Karya-karya

As'ad Ali menyebutkan sendiri karya-karya tulisan tangannya, baik yang tercetak maupun tidak. Misalnya pada bagian akhir kitab tafsirnya, ia mengurutkan karangannya tersebut sesuai tema beserta tahun terbitnya, sebagai berikut.³¹⁴

³¹² Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian*, 34.

³¹³ As'ad 'Ali, *Beranda Facebook "As'ad 'Ali"*, dipublikasi pada 1 Oktober 2012 dan diakses 12 April 2024, https://web.facebook.com/AldktrwAsdly/?locale=ar_AR&rdc=1&rdr. Perlu diketahui bahwa hampir tidak ditemukan biografi dari seorang As'ad 'Ali secara ilmiah melalui buku, artikel, maupun blog resmi tertentu yang referentif terkecuali hanya dari *platform* digital Facebook miliknya, di mana As'ad menuliskan autobiografi secara ringkas tentangnya.

³¹⁴ Lihat selengkapnya: As'ad Ahmad 'Ali, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Murattab Manhajun Li Al-Yusr Al-Tarbāwīy*, (Damaskus: Darus Su'al, 1979), PDF e-book, 597.

- 1). Tentang filsafat, pendidikan, dan politik. Di antaranya yang tercetak adalah *al-Syabāb Ṭāqah Muḥrikah Khallāqah, Kaifa Tuwujjihā?* (cet. ke-1, 1971), *Al-Ṭallāb wa Insān al-Mustaqbal al-Munqiz* (cet. ke-1, 1971), dan *Ma'rifatullahi wa Al-Makzūn al-Sinjārī (Risālah Duktūrāh fī al-Filsafah)* (cet. ke-1, 1972). Sementara tulisannya yang tidak tercetak salah satunya adalah *Al-Syabābah wa al-Qādah* (1979).
- 2). Tentang sastra dan seni. Di antaranya yang tercetak adalah *Al-Naz'ah al-Sya'ūbiyah fī Syi'ri Mihyār al-Dīlamī wa Naqdihā* (cet. ke-1, 1967), *Fannu al-Muntajab al-'Ānī wa 'Irfānuhū (Risālah Duktūrāh fī al-Adab)* (cet. ke-1, 1968), dan *Al-Insān wa al-Tārīkh fī Syi'ri Abī Tamām* (cet. ke-2, 1972). Sedangkan yang tidak tercetak salah satunya adalah *Kitāb Mabāhij al-Adab*.
- 3). Tentang Islam dan sejarah. Di antaranya yang tercetak adalah *Tafsīr Al-Qur'ān al-Murattab Manhaj li al-Yusri al-Tarbawīyy* (cet. ke-1, 1979), *Al-Islām kamā Bada'a* (cet. ke-1, 1972), *Qiṣṣah al-Islām fī 'Īdi al-Ghadīr* (cet. ke-2, 1975), dan *Farah al-Šā'imīn wa al-Šā'imāt* (cet. ke-1, 1978). Adapun yang tidak tercetak salah satunya adalah *Durūsun 'Aṣriyyatun fī Ma'āni al-Ḥajj, fī Ma'āni al-Īmān, fī Ma'āni al-Šiyām wa al-Šaum*.
- 4). Tentang bahasa dan usul. Di antaranya yang tercetak adalah *Tahzīb al-Muqaddimah al-Lughawiyah li al-'Alāyilī* (cet. ke-1, 1968), *Qiṣṣah al-Qawā'id* (cet. ke-1, 1973), dan tulisannya bersama Dr. Viktor al-Kak, yaitu *Juzūr al-'Arabiyah Furū' al-Ḥayāh* (cet. ke-1, 1973). Sementara tulisannya yang tidak tercetak salah satunya adalah *Lughat al-'Arab li Ghairi al-Mukhtaṣṣīn*.
- 5). Karya berupa syair. Di antaranya yang tercetak adalah *Li Annaka Ḥabībatī aw Uṣṭūratu al-Šahrā'* (cet. ke-1, 1974), *'Āṣifah* (cet. ke-1, 1967), dan *Awānis wa 'Awānis* (cet. ke-1, 1977). Sementara yang tidak tercetak salah satunya adalah *Mukhtārāt Ab li Abnā'*.³¹⁵

b. Biografi Kitab Tafsir

1) Latar Belakang Penulisan

Dapat dikatakan bahwa alasan penulisan kitab tafsir ini adalah keinginan pengarangnya untuk dapat mendekatkan Al-Qur'an sebagaimana mestinya melalui tafsirnya yang tersusun secara

³¹⁵ Lihat juga karya-karya As'ad Ali yang diurutkannya secara abjad di: As'ad Ahmad 'Ali, *Tahzīb Al-Muqaddimah Al-Lughawiyah Li Al-'Alāyilī*, (Damaskus: Darus Su'al, 1985), PDF e-book, 305-311.

kronologis sebagai sebuah manhaj untuk kemudahan pendidikan. Artinya, tafsir yang ditulisnya ini adalah sebuah tafsir Al-Qur'an yang dapat mendekatkan dan merasionalkan naluri para perenungnya (*mutaammil*) berdasar Al-Qur'an itu sendiri. Kehendaknya ini bermula dari keyakinannya bahwa sebaik-baiknya tafsir untuk Al-Qur'an adalah Al-Qur'an itu sendiri. Akan tetapi, yang menjadi persoalan adalah masalah memahami (*tafahhum*), merasakan (*taẓawwuq*) dan konsistensi untuk selalu sesuai dengan pondasi dasar *Qur'ānī*. Secara tidak langsung, As'ad Ali memandang bahwa ketiga masalah ini menjadi suatu hal yang dapat mengintervensi penafsiran seseorang terhadap Al-Qur'an berdasar Al-Qur'an. Di sisi lain, ia menyinggung bahwa Al-Qur'an seringkali dipahami dalam batas teori yang selalu berotasi tanpa adanya upaya untuk mempraktikannya (*ghairu mumārasah*) di dalam kehidupan, padahal menurutnya Al-Qur'an merupakan *nazariyatu ḥayātin mutakāmilatun*, sebuah teori kehidupan yang utuh.³¹⁶

Pernyataannya di atas didukung oleh keinginannya agar Al-Qur'an dapat didekatkan kepada generasi-generasi di masanya. Oleh karena tujuan menjadikan Al-Qur'an sebagai praktik berikut merelevansikannya terhadap generasi di masanya, maka As'ad Ali menginginkan tafsirnya ini fokus pada masalah pendidikan (*tarbawīy*). Dalam arti, ia ingin mengungkap bagaimana muatan aspek pendidikan dan pengajaran yang ditampilkan oleh Al-Qur'an. Namun, di samping perlunya ilmu tafsir, ia juga menyebut bahwa merenungkan sirah kenabian merupakan hal yang tidak dapat ditinggalkan untuk tujuannya itu. Dalam praktiknya, tafsir dan sirah kenabian ini perlu dirujuk pada teks *qur'ānī* untuk diperdalam pemaknaannya. Di sisi lain, Al-Qur'an yang diturunkan secara bertahap – baik surah-surah Makkīyyah maupun Madaniyyah – sejatinya meninggalkan suatu metode pendidikan yang mudah serta relevan bagi kepribadian manusia. Inilah yang kemudian diyakini sebagai salah satu aspek kemukjizatannya. Oleh karena itu, As'ad Ali menjadikan tafsirnya ini untuk mengikuti susunan kronologis pewahyuan, dan belakangan menurutnya tafsir dengan tartib nuzul ini adalah suatu metode untuk kemudahan pendidikan. Prinsip ini kemudian diangkatnya

³¹⁶ Isyarat-isyarat ini dapat dilihat melalui pernyataannya di: As'ad Ahmad 'Ali, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Murattab*, 26-27 dan 30-31.

menjadi sebuah judul kitabnya ini, *Tafsīr Al-Qur'ān al-Murattab manhajun li al-Yusri al-Tarbawi*.³¹⁷

Alhasil, As'ad Ali sebenarnya telah mengurai maksud kepenulisan kitab ini melalui pengantar kitab yang panjang dengan judul "*Al-Muqaddimah: Qinānī al-Ṭayyin wa Tafsīr Al-Qur'ān*". Tujuan penulisannya juga telah melewati banyak pertimbangan dan peninjauan ulang atas beberapa literatur seperti yang diungkapkannya melalui sub-judul *Tafāsīr al-Qur'ān* (Tafsir-Tafsir Al-Qur'an), *Dirāsāt al-Qur'ān* (Kajian-Kajian terhadap Al-Qur'an) dan *Khamsu Tajārub fī Taẓawwuqi al-Qur'ān* (Lima Percobaan untuk Menikmati Al-Qur'an). Atas dasar tema-tema besar itulah, As'ad kemudian mengurai *Mustawiyāt al-Tafsīr al-Murattab* (Beberapa Tingkatan "Tafsir Al-Murattab") yang disusunnya dengan berpijak pada "*Min al-Nazariyyah ilā al-Mumārasah*" (Dari Teori hingga Praktik). Adapun buah hasil tafsirnya ini dirangkumnya di dalam bagian *Ṣalās Natā'ij wa Ijmāl* (Tiga Hasil dan Ringkasan).³¹⁸

2) Urutan Tartib Nuzul dan Alasan Penggunaannya

Tartib nuzul yang digunakan kitab tafsir ini berpijak pada riwayat Abdullah bin Abbas dan beberapa riwayat-riwayat lainnya. Hal ini disampaikan secara langsung oleh pengarang melalui catatan kaki sebagai berikut: "*laqad ista'nastu bi riwāyati Abdillah bin Abbas wa ghairihā min al-riwāyāt*". Adapun alasan penggunaan susunan kronologis surah ini sebagaimana telah diurai sebelumnya bahwa As'ad Ali menemukan sisi kemukjizatan dari surah-surah Al-Qur'an berupa aspek metodologi pendidikan yang mudah dan relevan bagi kepribadian manusia. Menurutny, metode pendidikan yang mudah itu telah diterapkan bersama Nabi berikut dengan proses pewahyuan selama 23 tahun. Dengan demikian, dengan menelisik proses kronologis pewahyuan inilah diharapkan tafsirnya dapat mengungkap aspek metodis yang ditawarkan oleh Al-Qur'an untuk kemudahan pendidikan (*li al-yusri al-tarbawiy*).³¹⁹ Adapun susunan tartib nuzulnya sebagai berikut:³²⁰

³¹⁷ Dapat lihat: As'ad Ahmad 'Ali, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Murattab*, 4, 10-11 dan 26.

³¹⁸ Lihat selengkapnya: As'ad Ahmad Ali, "*Al-Muqaddimah: Qinānī al-Ṭayyin wa Tafsīr Al-Qur'ān*" dalam *Tafsīr al-Qur'ān al-Murattab*, 4-6.

³¹⁹ As'ad Ahmad 'Ali, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Murattab*, 10-11.

³²⁰ As'ad Ahmad 'Ali, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Murattab*, 588-596.

<i>Al-Mustawā</i>	<i>Al-Jihāt</i>	Tartib Surat
<i>Al-Awwal</i> (<i>liktisyāf al-ḥikmah al-tarbawiyah al-khālidah</i>)	<i>Daurah al-'Alāqah</i>	1). Al-'Alaq, 2). Al-Qalam, 3). Al-Muzzammil, 4). Al-Muddaṣṣir, 5). Al-Fātiḥah.
	<i>Daurah al-Muwājajah</i>	6). Al-Lahab, 7). Al-Takwīr, 8). Al-A'lā, 9). Al-Lail, 10). Al-Fajr.
	<i>Tasydīd al-'Azmi</i>	11). Al-Ḍuḥā, 12). Al-Insyirah, 13). Al-'Aṣr, 14). Al-Ādiyāt, 15). Al-Kauṣar, 16). Al-Takāṣur, 17). Al-Mā'ūn, 18). Al-Kāfirūn, 19). Al-Fīl.
<i>Al-Šānī</i> (<i>li yaṭla'a fajru al-bariyyah</i>)	<i>Daurah al-Taṣkirah</i>	20). Al-Falaq, 21). Al-Nās, 22). Al-Ikhlāṣ, 23). Al-Najm, 24). 'Abasa.
	<i>Daurah al-Ibānah</i>	25). Al-Qadr, 26). Al-Syams, 27). Al-Burūj, 28). Al-Tīn, 29). Quraisy, 30). Al-Qāri'ah, 31). Al-Qiyāmah.
	<i>Liqtihām al-'Aqabah</i>	32). Al-Humazah, 33). Al-Mursalāt, 34). Qāf, 35). Al-Balad, 36). Al-Ṭariq, 37). Al-Qamar, 38). Šād.
<i>Al-Šālīs</i> (<i>li tastaqiṣa a'māq al-'anāšir</i>)	<i>Al-Tayaquṣ ma'a al-Nabi al-Ummīy</i>	39). Al-A'rāf, 40). Al-Jinn, 41). Yāsīn, 42). Al-Furqān, 43). Fāṭir.
	<i>Al-Ikhlāṣ wa al-In'ām</i>	44). Maryam, 45). Ṭahā, 46). Al-Wāqi'ah, 47). Al-Syu'arā', 48). Al-Naml.
	<i>Aḥsan al-Qaṣaṣ</i>	49). Al-Qaṣaṣ, 50). Al-Isrā', 51). Yūnus, 52). Hūd, 53). Yūsuf, 54). Al-Hijr.
	<i>Al-Ṭariq ila Dār al-Salām</i>	55). Al-An'ām, 56). Al-Šāffāt, 57). Luqmān.
<i>Al-Rābi'</i> (<i>li tanḥaḍa ummah al-ḥaqq wa al-'adl</i>)	<i>Jihat al-Nās Kāffah</i>	58). Saba', 59). Al-Zumar,
	<i>Al-Hudā wa al-Syifā</i>	60). Ghāfir, 61). Fuṣṣilat, 62). Al-Syūrā, 63). Al-Zukhruf, 64). Al-Dukhān, 65). Al-Jāsiyah, 66). Al-Aḥqāf.
	<i>Al-Taḥwīl wa al-Takhalluṣ</i>	67). Al-Žariyāt, 68). Al-Ghāsiyah, 69). Al-Kahfī, 70). Al-Naḥl.
	<i>Jihat al-Ummat al-Wāḥidah</i>	71). Nūḥ, 72). Ibrāhīm, 73). Al-Anbiyā', 74). Al-Mu'minūn, 75). Al-Sajdah, 76). Al-Ṭūr.
<i>Al-Khāmis</i> (<i>li numayyiza baina al-fītrah wa al-ahwā')</i>	<i>Jihat al-Abrār wa Jihat al-Fujjār</i>	77). Al-Mulk, 78). Al-Ḥāqqah, 79). Al-Ma'ārij, 80). Al-Naba', 81). Al-Nāzi'āt, 82). Al-Infītār, 83). Al-Insyiqāq, 84). Al-Rūm, 85). Al-'Ankabūt, 86). Al-Muṭaffifīn,
	<i>Abu al-Anbiyā wa Mumārasah al-Tauḥīd</i>	87). Al-Baqarah.
	<i>Al-Mukhālaṭah li Tarbiyah al-Mu'minīn al-Khulaṭā</i>	88). Al-Anfāl, 89). Al-Imrān, 90). Al-Aḥzāb.

	<i>Akhlāq al-Ikhlāṣ al-'Amaliyah</i>	91). Al-Mumtahanah, 92). Al-Nisā, 93). Al-Zalزالah, 94). Al-Ḥadīd, 95). Muḥammad.
<i>Al-Sādīs</i> (li yastamirra al-faṭḥ wa al-naṣr)	<i>Jihat al-Bayyinah al-Risāliyah</i>	96). Al-Ra'du, 97). Al-Raḥmān, 98). Al-Insān, 99). Al-Talāq, 100). Al-Bayyinah, 101). Al-Ḥasyr.
	<i>Jihat al-Niẓām al-Munīr</i>	102). Al-Nūr, 103). Al-Ḥajj, 104). Al-Munāfiqīn, 105). Al-Mujādalah, 106). Al-Ḥujurāt, 107). Al-Taḥrīm, 108). Al-Tagābun, 109). Al-Ṣaff, 110). Al-Jum'ah, 111). Al-Faṭḥ.
	<i>Jihat al-Ni'mah al-Tāmmah</i>	112). Al-Māidah
	<i>Jihat al-Jihād al-Mutajaddid</i>	113). Al-Taubah, 114). Al-Naṣr.

Tabel 3.8. Tartib nuzul kitab *Tafsīr al-Qur'ān al-Murattab*.

3) Metode dan Sistematis Penafsiran

As'ad Ali telah memberikan ruang tersendiri untuk menjelaskan cara kerja dan alur berpikir atas kitab tafsirnya ini secara sistematis.³²¹ Melalui judul *Mustawiyāt al-Tafsīr al-Murattab*, ia menguraikan enam pilar/ tingkatan (*mustawiyāt*) dari tafsirnya terhadap Al-Qur'an dengan Al-Qur'an sendiri untuk mengungkap sebuah metodologi di dalam kemudahan pendidikan. Setiap tingkatannya itu memiliki judul tersendiri sebagai sebuah inti yang dikandung atas rangkaian surah-surah yang ditemukan As'ad Ali melalui klasifikasinya. Setiap tingkatannya juga akan terbagi lagi menjadi beberapa aspek yang memuat surah-surah tertentu untuk ditafsirkan.³²² Sebagai contoh, tingkatan pertama dengan judul *liktisyāf al-ḥikmah al-tarbawiyah al-khālidah* yang memuat 19 surah – sebagaimana tertera pada bagan di atas – terbagi lagi menjadi tiga aspek pokok, yaitu: 1). *Al-Jihat al-Ūlā: Daurah al-'Alāqah*, memuat surah pertama sampai ke-5; 2). *Al-Jihat al-Šāniyah: Daurah al-Muwājahah*, memuat surah ke-6 sampai ke-10; 3). *Al-Jihat al-Šālīsh: Tasydīd al-'Azmi*, memuat surah ke-11 sampai ke-19.³²³

Pada setiap aspeknya, As'ad Ali memberikan natijah suatu kandungan yang termuat di dalamnya. Seperti contoh pada aspek pertama di atas, bahwa terdapat rangkaian yang saling terkait (*daurah al-'alāqah*) bahwa pendidikan dimulai dari tingkat *qirā'ah* (representasi surah Al-'Alaq), *kitābah* (representasi surah

³²¹ Lihat selengkapnya: As'ad Ahmad 'Ali, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Murattab*, 10-26.

³²² As'ad Ahmad 'Ali, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Murattab*, 10.

³²³ As'ad Ahmad 'Ali, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Murattab*, 588-589.

Al-Qalam), *tanzīm al-waqtī li al-‘ilmi wa al-‘amal* (representasi surah Al-Muzzammil), *al-ta’āmul* (representasi surah Al-Muddaṣṣir) dan *al-muḥāsabah wa al-ikhhlāṣ* (representasi surah Al-Fatihah).³²⁴ Begitu juga dengan aspek kedua (*Daurah al-Muwājahah*), di mana pada rangkaian surah-surahnya menunjukkan bahwa terdapat prinsip pendidikan di masa Nabi di mana Rasul sudah mendapati berbagai ancaman dalam berdakwah. Ancaman langsung ini adalah salah satu rangkaian *muwājahah* Rasul dengan sosok Abu Lahab yang kemudian direpresentasikan dengan surah Al-Lahab, begitu pun surah-surah setelahnya dalam rangkaian yang sama yang mengandung ajaran bahwa Nabi di dalam berdakwah/ mengajarkan Islam mengalami unsur pertemuan langsung (*muwājahah*) yang perlu dihadapinya.³²⁵ Dengan demikian, masing-masing kandungan dari ketiga aspek ini akan kembali menguatkan kandungan umum tingkatan pertama dari rangkaian surah-surah Al-Qur’an ini, yakni *iktisyāf al-ḥikmah al-tarbawiyah ak-khālidah* atau menyingkap hikmah pendidikan yang kekal.

Adapun alur penyajian tafsirnya, As’ad Ali akan menyebut terlebih dahulu kandungan pendidikan yang ada di dalam surah yang akan ditafsirkannya. Seperti surah Al-‘Alaq yang memuat kandungan *bidāyah al-tawajjuh al-manhajī ilā bulūgi al-kamāl* atau awal pendekatan metodis untuk mencapai kesempurnaan. Setelah itu, ia akan fokus pada kata kunci yang terkandung di dalamnya sebagai topik sekaligus titik awal untuk mengorelasikan tema itu dengan ayat-ayat lain. Dalam kasus surah Al-‘Alaq ini adalah topik *al-Qirā’ah*, di aman menurutnya “membaca” merupakan perlu dihadapkan pada esensi yang hakiki dan kekal yakni *ismi rabbi al-khāliq al-mu’allim*. Dengan demikian, perintah “membaca” ini adalah pembuka atas rangkaian persiapan kenabian dari *al-mu’allim allazī yurabbī* (Maha guru Allah sang pendidik).³²⁶

2. *Masyāhid al-Qiyāmah* Karya Sayyid Qutb

a. Biografi Pengarang

1) Profil, Rihlah Pendidikan dan Perjuangan Sayyid Qutub

Sayid Qutub bin Qutub Ibrahim lahir di desa *Mūsyah*, salah satu wilayah kegubernuran Asyut, Mesir Hulu pada tanggal 9 Oktober 1906. Ia hidup di lingkungan Islam, ayahnya merupakan

³²⁴ As’ad Ahmad ‘Ali, *Tafsīr Al-Qur’ān Al-Murattab*, 49-51.

³²⁵ As’ad Ahmad ‘Ali, *Tafsīr Al-Qur’ān Al-Murattab*, 52.

³²⁶ As’ad Ahmad ‘Ali, *Tafsīr Al-Qur’ān Al-Murattab*, 39-40.

sosok yang sangat religius dan berperan besar di dalam pendidikan dan pembentukan karakter seorang Sayid Qutub. Sebagai bukti, Sayid menuangkan rasa terimakasihnya kepada sang orang tua melalui persembahan dua kitab karyanya, yaitu *Al-Taṣwīr al-Fannīy* dan *Masyāhid al-Qiyāmah*.³²⁷ Tidak hanya bagi Sayid, sang ayah juga merupakan sosok yang terpendang dan memiliki jiwa politik di desa. Bahkan, Ia juga terlibat dengan sebuah partai nasional yang didirikan oleh Mustafa Kamil.³²⁸ Terpendangnya sang ayah juga mempengaruhi awal pendidikan Sayid di desa. Buktinya, Sayid pernah diminta menduduki kelas empat secara langsung, walau pada akhirnya diharuskan mengikuti prosedur dengan menempuh kelas satu terlebih dahulu.³²⁹

Sayid memulai pendidikan dasar pada beberapa sekolah di desanya, dan dari sana ia hafal Al-Qur'an di usianya yang ke-10. Pada tahun 1920, Ia hijrah menuju kota Kairo dan menempuh pendidikan lanjutan di Madrasah Abdul Aziz, Ia lulus pada tahun 1924 serta mendapat ijazah *al-Kafā`ah* sebagai legalitas untuk mengajar. Di tahun 1929, Sayid melanjutkan sekolahnya di perguruan tinggi Darul 'Ulum, Kairo, dan lulus di tahun 1933 dengan mendapatkan gelar sarjana di bidang bahasa dan sastra Arab.³³⁰ Di tahun yang sama pasca kelulusannya, Sayid Qutb bekerja di Kementerian Pendidikan (*Wizārah Al-Ma'ārif*) sampai tahun 1952. Pada mulanya, Ia ditunjuk sebagai tenaga pengajar, kemudian pengawas hingga sebagai pakar pendidikan.³³¹ Semasa mudanya, Sayid sudah tertarik dengan bidang *al-adab* (sastra), *al-naqd* (kritik/ analisis), dan *al-syi'r* (syair) serta kepenulisan sastra di beberapa lembaran dan majalah. Tidak sebatas itu, kedudukan Sayid pun meningkat di dalam dunia kesusastraan hingga ia menjadi pelopor pionir kritik sastra di Mesir dan dunia Arab sekitar tahun 1940-an.³³²

³²⁷ Fadl Hasan Abbas, *Al-Taḥsīn Wa Al-Mufasssīrūn: Asāsīyātuhū Wa Ittijāhātuhū Wa Manāhijuhū Fī Al-'Aṣr Al-Hadīṣ*, Juz 2, (Yordan: Dar al-Nafais, 2015), PDF e-book, 360.

³²⁸ Ṣalāḥ Abd al-Fattāḥ Al-Khālīdī, *Sayyid Qūṭub: Al-Adīb Al-Nāqīd, Wa Al-Dā'iyah Al-Mujāhid Wa Al-Mufakkir Al-Mufasssīr Al-Ra'id*, (Damaskus: Darul Qalam, 2000), PDF e-book, 51-52.

³²⁹ Al-Khālīdī, *Sayyid Qūṭub*, 65-66.

³³⁰ Lihat selengkapnya pendidikan Sayid Qutub di desa hingga Kairo di: Al-Khālīdī, *Sayyid Qūṭub*, 65-85.

³³¹ Lihat selengkapnya profesi Sayid Qutub di Kementerian Pendidikan di: Al-Khālīdī, *Sayyid Qūṭub*, 87-95.

³³² Ṣalāḥ Abd al-Fattāḥ Al-Khālīdī, *Ta'rif Al-Darīsīn Bi Manahij Al-Mufasssīrīn*, (Damaskus: Darul Qalam, 2008), PDF e-book, 597; dan M. 'Ali Iyazi, *Al-Mufasssīrūn*

Pekerjaannya di Kementerian Pendidikan membuatnya pernah diutus sebagai delegasi ke Amerika pada tahun 1948. Sayid menetap di sana kurang dari dua tahun, sebab di tahun 1950 ia telah kembali ke Mesir. Adapun tujuan diutusnya adalah untuk mendalami metodologi pendidikan dan pengajaran di Amerika.³³³ Hal ini tidak sedikit mempengaruhi perhatiannya yang mulanya bergelut di dunia kesusastraan kemudian berpaling ke dalam dunia perbaikan (*Iṣlāḥiyah*) pondasi Islam. Buktinya, Sayid memiliki banyak tulisan, seminar, dan beberapa aktifitas sosial, politik, ekonomi, sastra, dan pemikiran. Hal ini terus berlangsung sampai berdirinya revolusi di Mesir di bawah kepemimpinan Jamal Abdul Nasir tahun 1952.³³⁴

Di saat revolusi Mesir sedang memuncak melalui pergerakan Ikhwanul Muslimin dan Sayid Qutub yang dikenal perhatiannya terhadap Islam, Ia pun ikut terlibat di dalamnya. Hal ini dibuktikan dari para tokoh revolusi yang selalu menghubunginya dan mengikutsertakan Sayid di dalam pengelolaan revolusi sebelum kebangkitannya. Implikasinya, pada tahun 1954 Sayid Qutub dipenjarakan akibat benturan yang terjadi antara Abdul Nasir dan Ikhwanul Muslimin. Sayid Qutub wafat sebelum terbit fajar hari senin tanggal 29 Agustus 1966 atau 23 *Jumāda al-`Ulā* 1386 H pada usianya yang ke-60.³³⁵

2) Fase-Fase dan Klasifikasi Karya Sayid Qutub

Tidak sedikit karya yang diwariskan Sayid Qutub semasa hidupnya. Untuk memudahkan pembacaan, terdapat beberapa fase kecenderungannya yang berpengaruh terhadap karyanya tersebut. **Pertama**, fase analisis sastra. Sebagaimana uraian sebelumnya, ketertarikan Sayid di dalam bidang analisis sastra telah tampak sejak muda. Implikasinya, beberapa hasil karya Sayid pada periode awal sekitar tahun 1925 sampai 1945 adalah karya-karya dengan tema sastra, dan tertuang di dalam bentuk makalah pada beberapa lembaran dan majalah. **Kedua**, fase dakwah dan pemikiran Islam. Di dalam periode ini, yaitu sekitar 1945 sampai 1965 Sayid tidak hanya dikenal sebagai pakar sastra. Ia juga dikenal sebagai seorang pemikir dan penjelajah di beberapa

Ḥayātuḥum Wa Manḥajūḥum, Juz 2 (Tehran: Wizārah al-Ṣaqāfah wa al-Irsyād al-Islāmīy, 1386), PDF e-book, 382.

³³³ Untuk meninjau detailnya rihlah Sayid ke Amerika lihat selengkapnya: Al-Khālīdī, *Sayyid Qutub*, 140-153.

³³⁴ Al-Khālīdī, *Ta'rif Al-Darisin Bi Manahij Al-Mufassirin*, 597.

³³⁵ Al-Khālīdī, *Ta'rif Al-Darisin Bi Manahij Al-Mufassirin*, 598-599; dan M. 'Ali Iyazi, *Al-Mufassirūn Ḥayātuḥum Wa Manḥajūḥum*, Juz 2, 382.

bidang keilmuan seperti tafsir, dakwah, pergerakan, pendidikan dan jihad secara langsung. Karenanya, hasil karyanya di dalam fase ini cenderung bertema pemikiran keislaman. Dengan demikian, warisan tulisan yang dihasilkannya berlangsung selama 40 tahun, yakni 20 tahun untuk kecenderungan analisis sastra dan 20 untuk kecenderungan pemikiran keislamannya.³³⁶

Secara terang, Al-Khalidi di dalam bukunya yang khusus membahas kehidupan Sayid Qutub telah mengklasifikasikan beberapa karya Sayid ke dalam tiga jenis.³³⁷ **Pertama**, tulisan makalah di dalam beberapa lembaran dan majalah yang menjadi kecenderungan Sayid sekitar tahun 1924 sampai 1954, dan dikumpulkannya ke dalam sebuah kitab yang berjudul “*Kutubun wa Syakhṣiyyātun*”. **Kedua**, tulisan cetak (*al-maṭbū’ah*) yang mencapai 26 buku yang mana setengah darinya berupa buku sastra dan setengah lainnya berupa buku pemikiran keislaman. Di antara beberapa buku sastranya adalah *Muhimmatu al-Syā’ir fī al-Ḥayat*, *Al-Syāṭi’ al-Tidak Teridentifikasi*, dan *Al-Atyāf al-Arba’ah*. Sementara buku-buku yang bertema Keislamannya dapat diperinci lagi sebagai berikut: 1). Terkait keindahan Al-Qur’an, seperti *Al-Taṣwīr al-Fannīy fī al-Qur’ān* (1945) dan *Masyāhid al-Qiyāmah* (1947); 2). Sebelum masuk penjara, seperti *Al-’Adālah al-Ijtimā’iyyah fī al-Islām* (1948) dan *Ma’rakatu al-Islām wa al-Ra’sumāliyah* (1951); 3). Di dalam penjara, seperti *Hāzā al-Dīn* (1960) dan *Al-Mustaqbal li Hāzā al-Dīn* (1960); 4). Terkait Al-Qur’an dan dakwah pergerakan, seperti *fī Zilāli al-Qur’ān* (1952-1965) dan *Ma’ālim fī al-Ṭāriq* (1964); 5). Kitab pungkasan pasca di penjara, yaitu *Muqawwamātu al-Taṣawwur al-Islāmīy* (1965).³³⁸ **Ketiga**, kajian-kajian yang belum dipublikasikan namun diisyaratkan olehnya untuk disebarluaskan. Jumlah tulisan ini mencapai lebih dari tiga puluh kajian, di antaranya adalah *Dirāsāt ‘an Syauqīy, fī Zilāli al-Sīrah*, dan *Hāzā al-Qur’ān*.³³⁹

b. Biografi Kitab Tafsir

1) Latar Belakang Penulisan

Latar belakang Sayid Qutub dalam menulis kitab ini sebenarnya sangat kompleks. Sebab, kitab *Masyāhid al-Qiyāmah* ini merupakan salah satu kitab dari proyek besarnya yang bertema “*Maktabah Al-Qur’ān Al-Jadīdah*”, sebuah serial/ rangkaian

³³⁶ Selengkapnya lihat: Al-Khālīdī, *Sayyid Qūṭub*, 305-310.

³³⁷ Al-Khālīdī, *Sayyid Qūṭub*, 311-322.

³³⁸ Al-Khālīdī, *Sayyid Qūṭub*, 361-362.

³³⁹ Lihat juga: Al-Khālīdī, *Ta’rif Al-Darīsin Bi Manahij Al-Mufasssirin*, 600.

kepuustakaan atas beberapa kitab tentang “Keindahan Al-Qur’an” yang bertujuan untuk mengupas ungkapan artistik *Qur’āni*.³⁴⁰ Di sisi lain, penulisan kitab ini merupakan persembahan untuk sang ayah yang telah mencetak dan membekas dalam indranya rasa kekhawatiran terhadap hari akhir, sehingga dapat dianggap sebagai sebuah refleksi atas kenangannya tersebut.³⁴¹ Oleh karenanya, pembacaan terhadap kitab *Masyāhid* ini memiliki nuansa yang berbeda dengan kitab tafsir masyhurnya, *Fī Zilāl al-Qur’ān*. Artinya, dalam memahami karya-karya Sayid Qutub diperlukan pemahaman awal tentang fase-fase kitab Sayid dan klasifikasinya sebagaimana yang telah diuraikan sebelumnya.

Berikutnya, sebagaimana uraian Sayid di dalam “*Bayān*”, pengantar dari kitab *Masyāhid*, bahwa kitab ini merupakan kitab kedua setelah *Al-Taṣwīr al-Fannī fī al-Qur’ān* yang telah tercetak dua tahun sebelumnya dan merupakan pondasi awal dari serialnya.³⁴² Rencananya, ia akan mengeluarkan beberapa kitab lain dalam serial ini, yakni: *Al-Qiṣṣah baina al-Taurāt wa al-Qur’ān*, *Al-Namāzīj al-Insāniyyah fī al-Qur’ān*, *Al-Mantiq al-Wijdānīy fī al-Qur’ān*, dan *Asālīb al-‘Araḍ al-Fannīy fī al-Qur’ān*. Walau kenyataannya hanya dua kitab awalnya yang tercetak, keinginan Sayid untuk mengkhususkan kajian terhadap keindahan penggambaran artistik yang diungkapkan oleh Al-Qur’an (*dirāsah jamāliyah taṣwīriyah fanniyyah li al-ta’bīr al-Qur’ānī*) merupakan latar belakang dari proyeknya tersebut, dan kitab *Masyāhid* ini adalah salah satunya.³⁴³

Berdasar latar belakang di atas, secara spesifik kitab *Masyāhid* ini kemudian mengkhususkan salah satu aspek dari penggambaran artistik tersebut, yakni penggambaran “*masyāhid al-qiyāmah*” (pertunjukan/ pemandangan hari kiamat). Sebab, pemandangan ini

³⁴⁰ Ṣalāh Abd al-Fattāh Al-Khālīdī, *Sayyid Qūṭub: Al-Adīb Al-Nāqid, Wa Al-Dā’iyah Al-Mujāhid Wa Al-Mufakkir Al-Mufassir Al-Ra’id*, (Damaskus: Darul Qalam, 2000), PDF e-book, 361.

³⁴¹ Hal ini diperkuat dengan indikator “persembahan” pada kitab awalnya, *Al-Taṣwīr al-Fannīy fī al-Qur’ān* yang ditujukan untuk sang Ibu dengan segala kenangannya. Lihat selengkapnya: Sayyid Qutb, *Masyāhid Al-Qiyāmah Fī Al-Qur’ān*, (Kairo: Dar al-Syuruq, 2006), PDF e-book, 5 dan Sayyid Qutb, *Al-Taṣwīr Al-Fannī Fī Al-Qur’ān*, (Kairo: Dar al-Syuruq, 2004), PDF e-book, 5.

³⁴² Untuk melihat lebih detail tentang deskripsi kitab *Al-Taṣwīr al-Fannīy fī al-Qur’ān* dapat lihat: Al-Khālīdī, *Sayyid Qūṭub*, 373-376 dan Sayyid Qutb, *Al-Taṣwīr Al-Fannī Fī Al-Qur’ān*.

³⁴³ Lihat selengkapnya: Sayyid Qutb, *Masyāhid Al-Qiyāmah*, 7-8 dan Al-Khālīdī, *Sayyid Qūṭub*, 376-381.

dianggap sebagai pemandangan terbanyak yang digambarkan oleh Al-Qur'an.³⁴⁴

2) Urutan Tartib Nuzul dan Alasan Penggunaannya

Secara jelas, Sayid menyebut bahwa tartib surah dan keterangan *makkiyyah madaniyyah* di dalam kitab tafsir ini bersumber pada beberapa *taḥqīq* dari mushaf Al-Amiri. Begitu juga beberapa keterangan di sebagian kitab-kitab tafsir khususnya tafsir Al-Baidhawi, Abi Su'ud, Al-Zamakhshari, dan Al-Razi serta hasil tarjihnya sendiri di dalam persoalan yang jarang terjadi.³⁴⁵ Adapun susunan surah-surahnya adalah sebagai berikut:

1). Al-Qalam, 2). Al-Muzzammil, 3). Al-Muddaṣṣir, 4). Al-Lahab, 5). Al-Takwīr, 6). Al-A'lā, 7). Al-Fajr, 8). Al-Ādiyāt, 9). 'Abasa, 10). Al-Burūj, 11). Al-Qāri'ah, 12). Al-Qiyāmah, 13). Al-Humazah, 14). Al-Mursalāt, 15). Qāf, 16). Al-Ṭāriq, 17). Al-Qamar, 18). Ṣād, 19). Al-A'rāf, 20). Yāsīn, 21). Al-Furqān, 22). Fāṭir, 23). Maryam, 24). Ṭāhā, 25). Al-Wāqi'ah, 26). Al-Syu'arā', 27). Al-Naml, 28). Al-Qaṣaṣ, 29). Al-Isrā', 30). Yūnus, 31). Hūd, 32). Al-Ḥijr, 33). Al-An'am, 34). Al-Ṣāffāt, 35). Luqmān, 36). Saba', 37). Ghāfir, 38). Al-Zumar, 39). Fuṣṣilat, 40). Al-Syūrā, 41). Al-Zukhruf, 42). Al-Dukhān, 43). Al-Jāsiyah, 44). Al-Aḥqāf, 45). Al-Žāriyyāt, 46). Al-Ghāsiyah, 47). Al-Kahfi, 48). Al-Naḥl, 49). Ibrāhīm, 50). Al-Anbiyā', 51). Al-Mu'minūn, 52). Al-Sajdah, 53). Al-Ṭūr, 54). Al-Mulk, 55). Al-Hāqqah, 56). Al-Ma'ārij, 57). Al-Naba', 58). Al-Nāzi'āt, 59). Al-Infiṭār, 60). Al-Insyiqāq, 61). Al-Rūm, 62). Al-'Ankabūt, 63). Al-Muṭaffifin, 64). Al-Baqarah, 65). Al-Imrān, 66). Al-Ahzāb, 67). Al-Nisā', 68). Al-Zalzalah, 69). Al-Ḥadīd, 70). Muḥammad, 71). Al-Ra'du, 72). Al-Raḥmān, 73). Al-Insān, 74). Al-Nūr, 75). Al-Ḥajj, 76). Al-Mujādalah, 77). Al-Taḥrīm, 78). Al-Taghābun, 79). Al-Māidah, 80). Al-Taubah.

Tabel 3.9. Tartib nuzul kitab *Masyāhid al-Qiyāmah*.

Adapun alasan Sayid dalam menggunakan susunan nuzul adalah karena pilihannya sebagai cara/ jalan peninjauan dan pertimbangan ulang dalam memperhatikan tatanan tarikh, walaupun ia mengakui bahwa banyak jalan untuk menyajikan hal ini sebagaimana ungkapannya berikut:

³⁴⁴ Sayyid Qutb, *Masyāhid Al-Qiyāmah*, 9-10 dan Al-Khālidi, *Sayyid Qutub*, 377.

³⁴⁵ Sayyid Qutb, *Masyāhid Al-Qiyāmah*, 273.

وكانت أمامي طرق عدة لعرض هذه المشاهد وتبويبها. ولكنني اخترت الطريق الاستعراضي مراعيًا الترتيب التاريخي - على قدر الامكان - لورودها. فعرضتها بترتيب السور التي وردت فيها, ورتبت هذه السور حسب نزولها.

Di sisi lain, Sayid pun mengakui bahwa penggunaan susunan ini adalah upaya pendekatan yang belum ada kepastiannya (*wa zālika ‘amalun taqrībiyun lā jazma fīhi*). Implikasinya, ia meyakini bahwa di dalam susunan ini terdapat titik lemah, sebab sebagaimana diketahui bahwa satu surah tidak turun secara sekaligus. Bahkan, ia juga tidak memiliki daftar catatan yang sempurna atas sebab dan sejarah turun surah yang akurat, sebab ayat-ayat yang diketahui sebab turunnya pun memiliki perbedaan pandangan dan kaul. Oleh karenanya, Sayid menggunakan susunan turun yang memang telah ada.³⁴⁶

3) Metode dan Sistematika Penafsiran

Tidak banyak metode yang dijelaskan oleh Sayid dalam pengantar kitabnya. Selain pilihannya untuk mengikuti susunan nuzul, kitabnya ini juga disusun ringkas mungkin, sebab fokus kajiannya yang bertumpu pada bagaimana Al-Qur’an menggambarkan keindahan seni tentang penampakan hari Kiamat, tanpa pembagian maupun penggolongan menjadi bab-bab tertentu. Sayid juga menyatakan bahwa tujuan akhir kitabnya ini adalah mengembalikan penyajian Al-Qur’an (seperti semula) serta menghidupkan kembali keindahan artistik murni di dalamnya. Karenanya, secara teknis Sayid menghindari beberapa takwil dan *ta’qīd* (kerumitan).³⁴⁷

Adapun rujukan kitabnya ini adalah Al-Qur’an itu sendiri. Sayid berpegang pada pemahamannya sendiri yang memiliki keahlian dalam bidang gaya bahasa Al-Qur’an dan cara pengungkapannya. Meskipun dalam pengakuannya, ia banyak membacca kitab-kitab tafsir guna mengetahui pemikiran para mufasirnya. Akan tetapi, ia tidak menuliskan rujukan-rujukan tersebut sebab pada kenyataannya tidak dijadikannya sebagai rujukan.³⁴⁸

Berlanjut ke sistematika penyajian kitab, Sayid memberikan dua pasal panjang sebelum memasuki kajian inti dari *Masyāhid al-Qiyāmah* di setiap surah. *Pertama*, pasal berjudul *Al-‘Ālam al-Ākhar fī al-Damīr al-Basyarī*. Di dalamnya berisi konsep hari

³⁴⁶ Lihat selengkapnya: Sayyid Qutb, *Masyāhid Al-Qiyāmah*, 10-11.

³⁴⁷ Lihat selengkapnya: Sayyid Qutb, *Masyāhid Al-Qiyāmah*, 11-12 & 9.

³⁴⁸ Sayyid Qutb, *Masyāhid Al-Qiyāmah*, 273.

akhir dan prahara di dalamnya dari pandangan berbagai agama dan pemikiran manusia.³⁴⁹ *Kedua*, pasal berjudul *Al-‘Ālam al-Ākhar fī al-Qur’ān*. Berisi pembahasan hari akhir dalam pandangan Al-Qur’an sekaligus pengantar umum dari kitab *Masyāhid* ini. Di dalamnya, Sayid menyinggung bahwa “Pertunjukan Hari Kiamat” merupakan objek penggambaran yang paling tampak di dalam Al-Qur’an. Sebelumnya, ia menerangkan bahwa yang dimaksud *Masyāhid al-Qiyāmah* adalah *al-ba’su wa al-ḥisāb* (kebangkitan dan perhitungan amal) dan *al-na’im wa al-ażāb* (kenikmatan dan siksa).³⁵⁰ Tidak hanya dalam bentuk uraian, istilah “*masyāhid*” yang dimaksud adalah “*allażī tatawāfaru fīhi al-ṣūrah wa al-ḥarakah wa al-īqā*” (hal-hal yang memiliki unsur gambaran, gerakan dan keselarasan/ ritme). Dengan demikian, beberapa penyebutan murni tentang “janji hari akhir”, “surga yang mengalir di dalamnya sungai-sungai” maupun “siksa yang pedih” tanpa diiringi penggambaran yang mencolok dan gerakan tertentu tidak akan disebutkan dalam kitab ini.³⁵¹

Dalam memulai pembahasan inti *Masyāhid al-Qiyāmah*, Sayid menyajikan penulisan awalnya dengan nama surah disertai catatan kaki. Berisi keterangan urutan dan tempat turun dari surah tersebut. Jika di dalam suatu surah terdapat ayat-ayat yang tempat turunnya berbeda, maka akan ada keterangan pengecualiannya, sebagai contoh dalam surah Al-Muzzammil berikut: “*al-Sūrah al-Şālisah. Makkiyyatun illā ṣalāsa āyātin*”. Di dalam *footnote*-nya juga, terdapat keterangan urutan surah yang turun sebelumnya jika memang surah sebelumnya itu tidak memiliki atau tidak tampak jelas pembahasan (hanya isyarat) tentang “*masyāhid*” ini, seperti contoh dalam surah Al-Lahab berikut: “*al-Sūrah al-Sādisah Makkiyyatun sabaqathā sūrah al-Fātiḥah wa laisa fīhā syaiun min masyāhid al-qiyāmah wa in kānat fīhā isyāratun ilaiḥā*”. Begitu juga dengan surah Al-Qalam sebagai berikut: “*al-Sūrah al-Şāniyah, sabaqathā sūrah al-‘Alaq, wa fīhā isyāratun ‘arīḍatun li al-qiyāmah*. Karenanya, Sayid tidak menyebut surah Al-‘Alaq dan Al-Fatihah dalam kitabnya ini.³⁵²

Sebagaimana fokus tema kitab tentang *masyāhid al-qiyāmah*, maka hanya ayat-ayat terkait yang dipilihnya. Surah Al-Qalam misalnya, ia hanya mengambil ayat 42-43. Namun, apabila

³⁴⁹ Lihat selengkapnya: Sayyid Qutb, *Masyāhid Al-Qiyāmah*, 13-41.

³⁵⁰ Lihat selengkapnya: Sayyid Qutb, *Masyāhid Al-Qiyāmah*, 42-57.

³⁵¹ Sayyid Qutb, *Masyāhid Al-Qiyāmah Fī Al-Qur’ān*, 10.

³⁵² Lihat selengkapnya: Sayyid Qutb, *Masyāhid Al-Qiyāmah Fī Al-Qur’ān*, 58, 59 dan 65.

didapati sebuah surah yang dianggapnya mengandung *masyāhid* dari keseluruhan ayat, maka surah tersebut akan ditampilkannya menyeluruh, sebagai contoh surah Al-Lahab/ Al-Masad. Untuk lebih jelas tentang maksud Sayid Qutub ini, dalam surah Al-Lahab misalnya ia menerangkan bahwa Abu Lahab telah dijanjikan untuk masuk neraka yang bergejolak, di sisi lain istrinya yang digambarkan sebagai pembawa kayu bakar yang merupakan sumbu dari api itu sendiri. Menurutnya, hal ini merupakan sebuah ritme/ keselarasan penggambaran dari Al-Qur'an tentang mereka berdua. Artinya, siksa/ pembalasan Abu Lahab dengan memasuki neraka yang bergejolak tampak sempurna dengan jenis pekerjaan sang istri sebagai pembawa kayu bakar. Bahkan, di sisi lain menurutnya terdapat keselarasan bunyi suara/ pelafalan di setiap ayatnya. Pada akhirnya, Sayid menyinggung bahwa sebuah surah yang sangat jelas nilai seni dan keindahannya ini akan tidak terasa tampak bagi seseorang yang mengarahkan pemikirannya hanya terhadap “makna-makna”. Oleh karenanya, aspek emosional dari penggambaran dan ritmenya inilah yang juga perlu diarahkan.³⁵³

³⁵³ Sayyid Qutb, *Masyāhid Al-Qiyāmah Fī Al-Qur'ān*, 65-67.

BAB IV

PENINJAUAN RAGAM METODOLOGI TAFSIR DAN VALIDITAS PERIWAYATAN TARTIB NUZUL

A. Kitab-kitab Tafsir Nuzuli dalam Ragam Metodologi Tafsir

Pada bagian ini, penulis akan menganalisis bagaimana kitab-kitab tafsir nuzuli dalam tinjauan ragam tipologi yang telah penulis sebut pada bab dua sebelumnya. Peninjauan ulang metodologi tafsir pada di sini berbeda dengan uraian tentang “metode dan sistematika kitab” yang ada pada bab tiga, di mana uraian tersebut adalah data murni yang penulis temukan di dalam sejumlah kitab tafsir nuzuli. Hal ini berbeda dengan peninjauan aspek metodis di sini melalui teori-teori metodologi tafsir yang telah ada.

Dalam konteks ini, tidak semua tipologi tafsir sebelumnya akan menjadi pisau analisis di sini. Pasalnya, beberapa jenis tipologi tersebut memiliki tujuan yang hampir sama, seperti tipologi Yunan Yusuf dan Nashiruddin Baidan yang penulis cukupkan melalui arah baru metodologi milik Islah Gusmian. Begitu juga dengan trilogi pendekatan Sahiron Syamsuddin dan Abdullah Saeed yang penulis cukupkan dari metodologi tafsir Al-Farmawi yang dirasa lebih komprehensif.

1. Kitab Tafsir Nuzuli dalam Metodologi Tafsir Konvensional

a. Kategori *bi al-Ma'sūr* dan *bi al-Ra'yi*

Maksud dari kategori ini adalah ditemukannya beberapa kitab tafsir nuzuli yang memuat aspek periwayatan sekaligus aspek ijtihad/*ra'yu*. Artinya, kitab-kitab tafsir tersebut tidak hanya menggunakan periwayatan secara murni atau dalam bentuk tampilan kitab-kitab tafsir *bi al-ma'sūr* sebagaimana yang telah tersebut di dalam beberapa kitab *Ulūm al-Qur'an*.³⁵⁴ Kemudian, dominasi kedua aspek tersebut saling mengisi satu sama lain, sehingga adakalanya kitab tersebut didominasi oleh periwayatan tanpa menafikan ijtihad mufasir yang tidak dapat terbilang sedikit, begitupun sebaliknya. Kitab-kitab tafsir nuzuli yang dimaksud adalah sebagai berikut:

³⁵⁴ Jika arti *bi al-ma'sūr* diartikan sebagai bentuk konkret kitab-kitab tafsir klasik seperti *Al-Durr al-Mansūr* karya Al-Syuyuthi (w. 911 H), *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* karya Ibnu Katsir (w. 774 H) atau bahkan *Jāmi' al-Bayan* karya Al-Thabari (w. 310 H) maka kitab tafsir nuzuli dalam kategori ini tidaklah demikian. Ketiga tafsir tersebut termasuk kategori tafsir *bi al-ma'sūr* yang memang diakui oleh banyak pengamat tafsir, di antaranya lihat: Manna Al-Qaththan, *Mabāhis fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1995), PDF e-book, 349.

1). Ktiab *Bayān al-Ma'ānī*

Secara umum, penafsiran kitab tafsir ini dominan tampak pada aspek ijtihadnya. Aspek *ra'yu* atau ijtihadnya terlihat di kala Abdul Qadir menafsirkan beberapa kalimat guna memperjelas apa yang dimaksud oleh Al-Qur'an. Hal ini, mirip seperti apa yang dilakukan oleh A-Mahalli dan Al-Syuyuthi dalam *Tafsir al-Jalālain*, yakni memperjelas suatu kalimat Al-Qur'an guna menemukan pemaknaan yang lebih terlihat sempurna.³⁵⁵ Akan tetapi, aspek riwayatnya pun tidak dapat terbilang sedikit. Pengarangnya seringkali menyertakan sejumlah riwayat untuk menambahkan pemahaman terhadap pembaca, seperti kutipan periwayatan Ibnu Jubair oleh Al-Thabrani, penukilan ungkapan Qatadah, Ibnu al-Anbari hingga penafsiran Ibnu Abbas dan Abu Darda', walau memang tidak secara lengkap menyebut sanad riwayat sebagaimana kitab tafsir *bi al-ma'sūr* secara umum.³⁵⁶

Eksistensi *al-ma'sūr* dalam kitab ini juga diperkuat dengan sejumlah rujukan dan sumber penafsiran yang diterangkan secara khusus pada bagian pengantar kitab. Melalui ungkapannya "*Amma al-kutubu allatī i'tamadtu al-akhza minhā mā qara tuhū min tafsīr al-Khāzin...*" menjadi bukti bahwa tafsir ini memiliki dasar rujukan yang jelas. Bahkan, kitab-kitab lain dari berbagai disiplin ilmu yang berbeda pun disebutkannya.³⁵⁷ Meski demikian, dalam praktiknya tidak banyak ditemukan riwayat-riwayat yang mendasari suatu tafsirnya. Akan tetapi, bentuk ringkas tafsirnya terhadap suatu kalimat di dalam ayat ini diperinci dan dijabarkan lebih luas lagi melalui beberapa sub bab tersendiri sebagai pendalaman akan muatan yang dikandung suatu surah tertentu dan umumnya diredaksikan dengan istilah "*maṭlab*".³⁵⁸

2). Ktiab *Al-Tafsīr al-Ḥadīṣ*

Hal ini dibuktikan dari aspek periwayatannya yang seringkali tampak di kala mufasir membahas suatu masalah tertentu. Dalam Q.S. Al-Fatihah misalnya, yang tampak secara terang dalam bahasan nama-nama lain surah, hukum basmalah dan signifikansi surah Al-Fatihah itu sendiri. Akan tetapi, periwayatan yang dikutipnya tampak ringkas dan tidak seperti tafsir *bi al-ma'sūr*

³⁵⁵ Di antaranya tampak dalam tafsir Q.S. Al-'Alaq, lihat: Huwaisy, *Bayān Al-Ma'ānī Juz 1*, 66-67 dan 69-71. Lalu dalam tafsir Q.S. Al-Muddaṣṣir, lihat: Huwaisy, *Bayān Al-Ma'ānī Juz 1*, 76.

³⁵⁶ Di antaranya dapat lihat: Huwaisy, *Bayān Al-Ma'ānī Juz 1*, 68-69, 75 dan 77.

³⁵⁷ Abdul Qadir Mulla Huwaisy, *Bayān al-Ma'ānī*, juz 1, (Damaskus: Mathba'ah al-Turqiy, 1832 H), PDF e-book, 11-14.

³⁵⁸ Lihat contoh tafsir Q.S. Al-'Alaq: Huwaisy, *Bayān Al-Ma'ānī Juz 1*, 66-74.

klasik yang telah dikenal sebelumnya.³⁵⁹ Akan tetapi, unsur pemikirannya atau ijtihadnya pun tidak dapat terbilang sedikit. Salah satunya tampak dalam sistematis penyajian kitab yang ditawarkannya, bagaimana Darwazah menafsirkan secara global setiap kalimat ayat. Meski tidak dapat dinafikan, bahwa bisa jadi ia memiliki sumber rujukannya, namun dalam praktik pengutipannya Darwazah sama sekali tidak memberikan keterangan sumber rujukan yang jelas. Di sisi lain, nuansa ijtihadnya juga tampak jelas di kala ia menjabarkan beberapa poin yang dikandung suatu surah.³⁶⁰

3). Kitab *Ma'ārij al-Tafakkur*

Nuansa riwayat dalam tafsir ini sudah tampak jelas sejak bagian pertamanya, yakni “*Bahsu Haula Nuzūlihā*” atau pembahasan seputar turunnya surah. Pembahasan ini cukup konsisten ditempatkan Al-Midani sebagai pembuka tafsir suatu surah.³⁶¹ Aspek riwayat dalam tafsir ini juga dibuktikan secara jelas pada bagian “*Mā Jā'a fī al-Sunnah Haula Surah*” dan bagian “*Al-Tadabbur al-Taḥlīlī*”, di mana Al-Midani secara spesifik menyebut asal riwayat seperti riwayat Al-Bukhari melalui sanad Aiyah dan lain sebagainya.³⁶² Sementara aspek ijtihadnya tampak salah satunya pada bagian “*Mauḍū' al-Sūrah*” yang diungkapkan jelas melalui pernyataannya berikut: “*bi al-ta'ammul al-daqīq, ma'a ṣabri wa anātin, nastaṭī'u iktisyāfa mauḍū'i sūrah (Al-'Alaq) min khilālī tadabburi durūsihā al-ṣalāsati*”.³⁶³ Pernyataan ini – dalam pengamatan penulis – jelas menunjukkan subyektifitas mufassir, di mana Al-Midani menemukan tiga pelajaran kontemplasi dari surah Al-'Alaq yang mana jumlah pelajaran tadabbur itu memiliki perbedaan di setiap surahnya.³⁶⁴

³⁵⁹ Lihat: Darwazah, *Al-Tafsīr Al-Ḥadīṣ*, juz 1, 287-290.

³⁶⁰ Darwazah, *Al-Tafsīr Al-Ḥadīṣ*, juz 1, 285-286.

³⁶¹ Lihat selengkapnya sejumlah penulisan riwayat pada setiap bagian awal surah, meski memang tidak dispesifikasikan secara jelas. Al-Maidani, *Ma'ārij Al-Tafakkur*, juz 1, 31, 77 dan 151.

³⁶² Coba perhatikan: Al-Maidani, *Ma'ārij Al-Tafakkur*, juz 1, 31-33 dan 41. Meskipun lagi-lagi penyebutan sanad yang ringkas sebagaimana dua kitab sebelumnya.

³⁶³ Al-Maidani, *Ma'ārij Al-Tafakkur*, juz 1, 37. Aspek ijtihadnya pun sangat terasa di kala melihat bagian “*Nazrah Ijmāliyah 'Amah ilā al-Darsī al-Awwal*”, di mana Al-Midani menyebut beberapa poin penting mengenai rangkuman umum pelajaran yang termuat di dalam beberapa ayat yang telah pengarang klasifikasikan sebelumnya. Lihat: Al-Maidani, *Ma'ārij Al-Tafakkur*, juz 1, 91.

³⁶⁴ Coba bandingkan: Al-Maidani, *Ma'ārij Al-Tafakkur*, juz 1, 37 dan 81.

4). Kitab *Tafsir Sinar*

Secara umum, kitab tafsir ini akan terlihat sangat didominasi oleh unsur ijtihad mufasir. Aspek *ra'yu* atau ijtihad dalam tafsir ini terletak pada bagian internal tafsir ayat-ayat itu sendiri. Penafsirannya akan terlihat seperti refleksi dari Malik Ahmad atas sebuah ayat yang ditafsirkannya sehingga unsur pemikirannya tampak sangat dominan dalam tafsir ini.³⁶⁵ Meski demikian, unsur periwayatan – walau tidak dominan bahkan terlihat sangat sedikit – dalam kitab ini tidak bisa dinafikan. Dalam tafsir Q.S. Al-‘Alaq misalnya, Malik Ahmad baru mengutip sejumlah riwayat untuk tafsir ayat terakhir dari Q.S. Al-Aalq seperti riwayat Ibnu Munzir, Imam Hakim dari Ibnu Abbas dan lainnya.³⁶⁶ Kemudian pada tafsir Q.S. Al-Muzzammil, di mana Malik Ahmad mengutip ungkapan Al-Mujahid.³⁶⁷

Pada sisi yang lain, aspek periwayatan di sini lebih tampak pada pembahasan eksternal ayat. Contohnya pada bagian “Tentang Asbabun Nuzul” Q.S. Al-Muzzammil begitupun surah-surah lainnya, lalu “Tentang Nuzul Surat” Q.S. Al-Muddaṣṣir dan Q.S. Al-Fatihah serta lain sebagainya.³⁶⁸ Meskipun ditemukan juga pada bagian *fawātih al-suwar*, seperti tafsir kata “*Nūn*” dalam Q.S. Al-Qalam.³⁶⁹ Alhasil, dominasi *ra'yu* dalam tafsir ini setidaknya dapat dilihat dari beberapa aspek: 1). Refleksi mufasir di hampir setiap ayat yang ditafsirkan; 2). Keberadaan rangkuman setiap penggalan surah;³⁷⁰ 3). Ringkasan isi surah secara keseluruhan; dan 4). Hubungan atau munasabah surah dengan surah sebelumnya.³⁷¹

³⁶⁵ Di antaranya lihat: Abdul Malik Ahmad, *Tafsir Sinar: Disusun Menurut Nuzul Surah Jilid 1* (t. tp: LPPA Muhammadiyah, 1986), 61-78.

³⁶⁶ Lihat: Malik Ahmad, *Tafsir Sinar, Jilid 1*, 86.

³⁶⁷ Lihat: Malik Ahmad, *Tafsir Sinar, Jilid 1*, 162.

³⁶⁸ Coba perhatikan: Malik Ahmad, *Tafsir Sinar, Jilid 1*, 139, 209 dan *Jilid 2*, 3. Di samping itu, periwayatan juga tampak pada bagian “Nama-Nama Surat” dalam Q.S. Al-Fatihah.

³⁶⁹ Malik Ahmad, *Tafsir Sinar, Jilid 1*, 115-117.

³⁷⁰ Perlu diingatkan kembali bahwa Malik Ahmad dalam praktiknya membagi keseluruhan surah ke dalam beberapa bagian yang memuat beberapa ayat di dalamnya. Dalam Q.S. Al-‘Alaq misalnya, ia membagi dua bagian, yakni bagian pertama yang memuat ayat 1-5 dan bagian kedua dan ketiga yang memuat ayat 6-19.

³⁷¹ Dalam konteks aspek ijtihad pada munasabah surah, dapat lihat: Malik Ahmad, *Tafsir Sinar, Jilid 1*, 357; lalu *Jilid 2*, 7, 205 dan Abdul Malik Ahmad, *Tafsir Sinar: Disusun Menurut Nuzul Surah Jilid 1* (Jakarta: Penerbit Al-Hidayah, t. th), 5, 117, 215 dan 291.

5). Kitab *Tafsir al-Qur'an al-Karim*

Secara umum, kitab tafsir ini didominasi oleh unsur periwayatan atau *al-ma'sūr*. Hal ini dibuktikan dari pengakuan mufasirnya yang menyatakan bahwa ia akan banyak merujuk pada Al-Qur'an dan Sunnah Nabi dalam bukunya ini. Di sisi lain, Quraish juga menegaskan bahwa dalam mengemukakan uraian-uraian tafsir dalam kitab ini akan memusatkan perhatian lebih pada arti kosakata yang digunakan oleh Al-Qur'an dengan merujuk pada para pakar bahasa.³⁷² Artinya, ia akan banyak menjadikan Al-Qur'an sebagai instrumen tafsirnya itu sendiri.

Pernyataan mufasir di atas diperkuat di dalam penerapan tafsirnya. Rujukan-rujukan berupa ayat-ayat Al-Qur'an dalam bukunya ini akan sering ditemukan. Sebagai contohnya adalah penafsiran Q.S. Al-Fatihah ayat 2, di mana Quraish menukil sejumlah ayat lain guna membantu memahami ayat kedua dari surah pertama itu, seperti Q.S. Ghafir: 62, Q.S. Al-Sajadah: 7, Q.S. Al-Zumar: 4 dan lainnya.³⁷³ Selain mengandalkan bantuan langsung ayat Al-Qur'an, Quraish juga seringkali mengutip sejumlah mufasir maupun para pakar Al-Qur'an ataupun tokoh lainnya seperti dalam Q.S. Al-Asr di mana tersebut beberapa nama seperti Al-Maraghi (w. 1952) dan M. Abduh (w. 1905) yang merepresentasikan mufasir kontemporer serta Zamakhsyari (w. 538 H) dan Al-Razy (w. 606 H) yang mewakili mufasir klasik. Bahkan, dinukil juga pernyataan Imam Syafi'i dan Imam Al-Ghazali guna memperluas pemaknaan.³⁷⁴ Adapun pengutipan hadis ataupun sunah Nabi tidak mendapat porsi sebanyak penukilan mufasir dan tokoh sebelumnya. Hadis-hadis Nabi tampak dikutip jika memang relevan dengan ayat bahasan.³⁷⁵

Meski demikian realitanya, satu hal yang tidak bisa dinafikan adalah keberadaan ijtihad mufasir yang juga dapat dikatakan hampir dominan. Artinya, porsi ijtihad dan pemikiran mufasir di sini dapat dikatakan kuat dalam hal memadukan dan merumuskan pesan suatu ayat melalui ragam sumber yang dirujuknya. Oleh karena itu, seringkali terlihat bagaimana Quraish mendukung

³⁷² M Quraish Shihab, "Pengantar," dalam *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim, Tafsir Atas Surat-Surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1997), v-vii.

³⁷³ Shihab, *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim*, 17-24.

³⁷⁴ Shihab, *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim*, 471-488.

³⁷⁵ Lihat: Shihab, *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim*, 26 dan 31.

suatu pendapat, menyebut isyarat suatu ayat, menjabarkan suatu pandangan tokoh dan lain sebagainya.³⁷⁶

6). Kitab *Fahm al-Qur'ān*

secara dominan, kitab tafsir ini sesuai dengan tipe tafsir *bi al-ra'yi*. Unsur ijtihadnya sudah tampak sejak bagian awal suatu surah, yakni *Taqdīm*. Perlu diingat kembali bahwa di dalam penyuguhan tafsirnya, Al-Jabiri membagi bahasan suatu surah menjadi tiga bagian, yaitu *Taqdīm* (pengantar), *Naṣṣ al-Sūrah* (teks surah berikut tafsir ringkas kalimatnya) dan *Ta'liq* (komentar Al-Jabiri).³⁷⁷ Pada bagian awal atau *Taqdīm*, terlihat bagaimana Al-Jabiri merefleksikan hikmah penggunaan kalimat yang dimuat surah Q.S. Al-'Alaq mislanya. Ia merefleksikan bagaimana perintah “membaca” ini dikaitkan dengan “*ismi rabbika*”.³⁷⁸ Di samping itu, ia juga seringkali mengunggulkan suatu pandangan tertentu seperti Q.S. Al-Muddaṣṣir yang lebih diunggulkan olehnya sebagai urutan surah kedua setelah Q.S. Al-'Alaq.³⁷⁹ Begitu juga pada kasus Q.S. Al-Masad/ Al-Lahab. Masih dalam bagian *Taqdīm*, aspek ijtihadnya tampak di kala Al-Jabiri mengurai tiga kandungan Q.S. Al-A'la menurut pandangan peribadinya, sebab surah ini menurutnya tidak memiliki suatu hal – riwayat misalnya – yang berkaitan seputar surah.³⁸⁰ Dengan demikian, kitab tafsir ini dapat dimasukkan ke dalam tipe tafsir *bi al-ra'yi*

Selain bagian awal, unsur ijtihad tokoh kelahiran Maroko ini justru lebih terlihat pada dua bagian setelahnya, yakni *Naṣṣ al-Sūrah* dan *Ta'liq*. Pada bagian kedua misalnya, Al-Jabiri menafsirkan setiap kalimat ayat secara ringkas persis seperti kitab *Tafsīr Al-Jalālain*, tanpa merujuk pada seorang mufasir atau bahkan riwayat tertentu.³⁸¹ Sementara pada bagian ketiga, cukup dibuktikan dari penjelasan Al-Jabiri pada *Muqaddimah*-nya, bahwa bagian ini adalah pungkasan berupa komentar ringkas yang memuat ragam persoalan pokok kandungan suatu surah beserta pengungkapan pendapat. Hal ini diungkapkannya berikut: “*khatamnā ta'āmulanā ma'ahā bi ta'liqin nasta'idu fīhi ahamma*

³⁷⁶ Lihat selengkapnya: Shihab, *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim*, 5, 23 dan 41.

³⁷⁷ Al-Jabiri, *Fahm al-Qur'ān al-Hakīm, al-Qismu al-Awwal*, 15.

³⁷⁸ Al-Jabiri, *Fahm al-Qur'ān al-Hakīm, al-Qismu al-Awwal*, 21.

³⁷⁹ Al-Jabiri, *Fahm al-Qur'ān al-Hakīm, al-Qismu al-Awwal*, 24.

³⁸⁰ Al-Jabiri, *Fahm al-Qur'ān al-Hakīm, al-Qismu al-Awwal*, 38.

³⁸¹ Di antaranya lihat: Al-Jabiri, *Fahm al-Qur'ān al-Hakīm, al-Qismu al-Awwal*, 39, 43 dan 45-46.

al-qadāyā... ma'a ibdā'i al-ra'yi fī hāzīhi al-mas'alah aw tilka".³⁸²

Meski demikian, unsur periwayatan dalam kitab ini juga tidak dapat diabaikan begitu saja. Al-Jabiri akan selalu mengutip sejumlah riwayat yang memang memiliki keterkaitan dengan surah yang ditafsirkannya pada bagian awal/ *taqdīm*, walau periwayatan ini tampak sangat ringkas.³⁸³ Riwayat-riwayat ini terwujud dalam ragam jenis, mulai dari riwayat mengenai tartib nuzul surah, *asbāb* nuzul, begitupun sejumlah riwayat berkenaan dengan sosio-historis di masa Nabi serta lain sebagainya.³⁸⁴ Beberapa riwayat ini memang disengaja oleh Al-Jabiri untuk didatangkan guna melengkapi pemaknaan seputar surah secara komprehensif, di samping ia juga menerangkan bahwa akan banyak mengutip secara ringkas tokoh mufasir lain, seperti Al-Zamakhshari, Al-Qurthubi, Al-Thabari dan Al-Razi.³⁸⁵ Alhasil, dapat dikatakan bahwa aspek ijtihad di sini tidaklah murni, sebab bukti di atas bahwa periwayatan dalam kitab ini juga tetap ditemukan.

7). Kitab *Al-Tafsīr al-Bayāni*

Secara umum, kitab tafsir ini masuk dalam kategori tafsir *bi al-ma'sūr*. Bukti yang paling menonjol adalah prinsip metodis yang dibangun oleh sang mufasir bahwa memaknai Al-Qur'an diperlukan objektivitas.³⁸⁶ Artinya, untuk mendapatkan makna yang dikehendaki oleh Al-Qur'an diharuskan menggunakan apa yang ditawarkan oleh Al-Qur'an itu sendiri. Salah satu bentuk konkretnya adalah di kala Aisyah menafsirkan ayat Q.S. Al-'Alaq ayat 1, demi memperluas pemaknaan kata "*Al-Insān*" Aisyah mengutip sejumlah surah lain secara tartib nuzul yang memuat kata "*Al-Insān*" di dalamnya seperti Q.S. 'Abasa: 17, Q.S. Al-Tāriq: 5 dan lain sebagainya.³⁸⁷ Selain prinsip metodis, secara

³⁸² Al-Jabiri, *Fahm al-Qur'an al-Hakīm, al-Qismu al-Awwal*, 14.

³⁸³ Lihat bagaimana Al-Jabiri menukil sebuah hadis pada: Al-Jabiri, *Fahm al-Qur'an al-Hakīm, al-Qismu al-Awwal*, 21, 24-26 dan 31.

³⁸⁴ Di antaranya lihat: Al-Jabiri, *Fahm al-Qur'an al-Hakīm, al-Qismu al-Awwal*, 25, 31-32, 35 dan 65.

³⁸⁵ Pijakan riwayat beserta rujukan tafsir lain memang telah diterangkan oleh Al-Jabiri pada bagian pengantar sebelumnya, lihat: Al-Jabiri, *Fahm al-Qur'an al-Hakīm, al-Qismu al-Awwal*, 13. Adapun bukti konkretnya dapat lihat: Al-Jabiri, *Fahm al-Qur'an al-Hakīm, al-Qismu al-Awwal*, 22 dan 27.

³⁸⁶ Lihat lagi: Aisyah Abdurrahman, *Al-Tafsīr al-Bayāni li al-Qur'an al-Karīm*, juz 1, (Kairo: Dar al-Ma'arif, t.th), PDF e-book, 10-11.

³⁸⁷ Aisyah Abdurrahman, *Al-Tafsīr al-Bayāni*, Juz 2, 19. Adapun contoh-contoh serupa lainnya lihat: Aisyah Abdurrahman, *Al-Tafsīr al-Bayāni*, Juz 2, 44, 48-49 dan 51-52.

praktik pun demikian. Aisyah serinkali menukil sejumlah riwayat baik seputar nuzul surah maupun penentuan *makkiyyah madaniyyah*.³⁸⁸ Dengan demikian, tafsir ini dapat digolongkan pada tipe tafsir *bi al-ma`ṣūr*.

Akan tetapi, unsur ijtihad Aisyah di dalam penafsirannya juga tidak dapat dinafikan. Jika dicermati lebih dalam, dominasi pemikiran mufasir juga sangat tampak di sini. Namun, persis seperti apa yang dilakukan Quraish Shihab di atas, unsur pemikiran mufasir lebih terarah guna memadukan dan merumuskan suatu bahasan. Dalam praktiknya, Aisyah serinkali mengunggulkan suatu riwayat ataupun memvalidasi pandangan mufasir berdasarkan data yang ditawarkan Al-Qur'an itu sendiri.³⁸⁹ Di samping itu, ijtihadnya juga terlihat di beberapa tempat di setiap mengakhiri suatu bahasan tema atau pragraf, yakni dengan menyebutkan "*siyāq al-āyāt*" atau konteks ayat.³⁹⁰ Bahkan, dapat dikatakan bahwa bisa jadi pemaknaan Al-Qur'an dengan Al-Qur'an yang diupayakan Aisyah ini adalah subyektifitas Aisyah itu sendiri, mulai dari aspek pemilihan ayat hingga koherensi di dalamnya.³⁹¹ Hal ini dibuktikan dari spesialisasi Aisyah yang memang menekuni bidang sastra Arab. Dengan demikian, unsur ijtihad/ *ra`yu* dalam tafsir ini juga masih dapat dipertimbangkan ulang, sehingga prosentase antara riwayat dan ijtihad di sini akan tampakimbang.

b. Kategori *bi al-Ra`yi*

1). Kitab *Tafsīr al-Qur`ān al-Murattab*

Unsur ijtihad dalam kitab ini dapat dikatakan sangat dominan bahkan hampir keseluruhan. Hal ini dibuktikan dari pemusatan mufasir pada suatu maksud tertentu di setiap surahnya. Contoh konkretnya adalah di kala As'ad Ali menafsirkan Q.S. Al-'Alaq, ia hanya memfokuskan dan merepresentasikan kandungannya pada kalimat "*Iqra`*", lalu pada Q.S. Al-Qalam yang hanya dipusatkannya pada aspek "*kitābah*". Dengan demikian, prinsip tematis yang dibangunnya ini telah memengaruhi tafsirnya yang terwujud dalam bentuk pemilihan fokus tema dalam suatu surah

³⁸⁸ Di antaranya lihat: Aisyah Abdurrahman, *Al-Tafsīr al-Bayāni*, Juz 2, 13-14.

³⁸⁹ Di antaranya coba perhatikan, Aisyah Abdurrahman, *Al-Tafsīr al-Bayāni*, Juz 2, 43-44 dan 56.

³⁹⁰ Lihat: Aisyah Abdurrahman, *Al-Tafsīr al-Bayāni*, Juz 2, 14, 17 dan 27.

³⁹¹ Di antaranya coba perhatikan: Aisyah Abdurrahman, *Al-Tafsīr al-Bayāni*, Juz 2, 67.

tertentu. Artinya, sang pengarang menafikan kandungan lain selain aspek “*Iqra*” dalam Q.S. Al-‘Alaq contohnya.³⁹²

Keterpengaruhannya tematiknya pun dibuktikan dari klasifikasi yang telah dibangun oleh As’ad Ali sebelumnya. Ia telah membagi keseluruhan unit-unit surah Al-Qur’an menjadi enam tingkatan yang masing-masingnya memiliki tujuan dan sasaran temanya. Setiap tingkatan tersebut kemudian terbagi kembali menjadi beberapa aspek atau *al-jihat* yang masing-masing aspek tersebut memuat sejumlah surah di dalamnya. Dengan demikian, setiap surah yang ditafsirkannya itu akan diarahkan pada tema besar yang dikonstruksinya secara holistik.³⁹³ Implikasinya, ia hanya memusatkan satu aspek kandungan dalam suatu surah guna merealisasikan aspek tema utamanya, yakni *yusri al-tarbawīy* (kemudahan pendidikan).³⁹⁴

2). Kitab *Masyāhid al-Qiyāmah*

Unsur ijtihad dalam tafsir ini sebenarnya cukup dapat dibuktikan dari ungkapannya berikut: “*wa qad i’tamadtū ‘ala fahmī al-khāṣ li uslub al-Qur’ān al-karīm wa tarīqqihī fī al-ta’bīr*”. Artinya, Sayid mengklaim bahwa ia memiliki keahlian dalam bidang uslub Qur’an yang digunakan sebagai dasar penafsirannya, kemudian ia melanjutkan pernyataannya berikut: “*wa in kuntu qara’tu kaṣīran min al-tafāsīr li a’rafa māzā yuqāl, wa lākinnanī lā astaṭī’u an uṣbitahā hunā li annahā lam takun marāji’a lī fī al-ḥaqīqah*”. Dalam arti, meskipun ia mengakui banyak membaca kitab-kitab tafsir namun hal itu hanya sebagai batu loncatan untuk memahami bagaimana pemikiran dan pandangan mufasir-mufasir tersebut. Di sisi lain, ia juga menegaskan bahwa kitab-kitab tafsir itu tidak akan ditetapkan sumber rujukan kitabnya ini.³⁹⁵ Dengan demikian, pengakuan mufasir di atas menunjukkan bahwa kitab ini tergolong pada tipe tafsir *bi al-ra’yi*.

Selain pengakuannya, secara praktis pun demikian. Dalam tafsir Q.S. Al-Qalam misalnya, terlihat bagaimana Sayid merefleksikan pemikirannya pada ayat 42 tanpa mengutip satupun

³⁹² Lihat selengkapnya tafsir Q.S. Al-‘Alaq dan Al-Qalam: As’ad Ahmad ‘Ali, *Tafsīr Al-Qur’ān Al-Murattab*, 39-43.

³⁹³ Untuk lebih jelasnya lihat sub bab “Metode dan Sistematisasi Penafsiran” bagian “Biografi Kitab Tafsir” karya As’ad Ali pada Bab tiga sebelumnya. Begitu juga lihat: As’ad Ahmad ‘Ali, *Tafsīr Al-Qur’ān Al-Murattab*, 10-24 dan 588-596.

³⁹⁴ As’ad Ahmad ‘Ali, *Tafsīr Al-Qur’ān Al-Murattab*, 10-26.

³⁹⁵ Sayyid Qutb, *Masyāhid Al-Qiyāmah*, 273.

riwayat atau bahkan pandangan kitab-kitab tafsir lainnya.³⁹⁶ Begitupun dengan surah-surah lainnya yang dalam pengamatan penulis tidak dapat ditemui satupun rujukan kitab tafsir apalagi riwayat. Perlu diingat sebelumnya, bahwa Sayid dalam hal ini tidaklah menafsirkan keseluruhan ayat surah sebagaimana pemilihannya pada surah-surah tertentu saja. Contohnya Q.S. Al-Muzzammil yang hanya ditafsirkan ayat 10-19, lalu Q.S. Al-A'la hanya ayat 9-13 dan Q.S. 'Abasa hanya ayat 33-42.³⁹⁷ Hal ini didasarkan pada aspek tematis sebelumnya di mana Sayid hanya mengambil ayat-ayat yang dinilainya mengandung unsur *Masyāhid al-Qiyāmah*. Oleh karena itu, jika terdapat satu surah yang menurutnya memiliki keseluruhan aspek tersebut ia akan menyebutkan keseluruhan ayatnya seperti Q.S. Al-Lahab, Q.S. Al-'Adiyat dan Q.S. Al-Qari'ah.³⁹⁸

Untuk memudahkan pembacaan, dapat lihat bagan di bawah ini:

Kitab Tafsir Nuzuli dalam Metodologi Tafsir Konvensional	
Kategori <i>bi al-Ma'sūr & bi al-Ra'yi</i>	Kategori <i>bi al-Ra'yi</i>
1). Ktiab <i>Bayān al-Ma'ānī</i>	1). Kitab <i>Tafsīr al-Qur'ān al-Murattab</i>
2). Ktiab <i>Al-Tafsīr al-Ḥadīṣ</i>	2). <i>Kitab Masyāhid al-Qiyāmah</i>
3). Kitab <i>Ma'ārij al-Tafakkur</i>	
4). Kitab <i>Tafsir Sinar</i>	
5). Kitab <i>Tafsir al-Qur'an al-Karim</i>	
6). Kitab <i>Fahm al-Qur'an</i>	
7). Kitab <i>Al-Tafsīr al-Bayānī</i> .	

Tabel 4.1. Rangkuman hasil peninjauan kitab tafsir nuzuli melalui metodologi tafsir konvensional.

2. Kitab Tafsir Nuzuli dalam Metodologi Al-Farmawi

a. Kategori *Tahlīlī*

Maksud kategori *tahlīlī* adalah sebagaimana pengertian yang ditawarkan Al-Farmawi melalui bukunya, yakni metode tafsir yang mana menjelaskan kandungan ayat-ayat Al-Qur'an dari seluruh aspeknya dengan mengikuti susunan mushaf yang telah ada.³⁹⁹ Akan tetapi, dalam konteks tafsir nuzuli aspek acuan susunan mushaf ditiadakan. Dengan demikian, aspek perincian kandungan ini yang akan menjadi tolok ukur kategori *tahlīlī* dalam tafsir nuzuli. Terdapat beberapa kitab yang masuk dalam kategori ini, sebagai berikut:

³⁹⁶ Perhatikan: Sayyid Qutb, *Masyāhid Al-Qiyāmah*, 58-59.

³⁹⁷ Sayyid Qutb, *Masyāhid Al-Qiyāmah*, 59, 69 dan 73.

³⁹⁸ Sayyid Qutb, *Masyāhid Al-Qiyāmah*, 65-66, 72 dan 76.

³⁹⁹ Al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhu'ī: Sebuah Pengantar*, terj: Suryan A. Jamrah,

1). Ktiab *Bayān al-Ma'ānī*

Unsur *tahlīli* dalam kitab tafsir ini dibuktikan dari keseluruhan aspek yang diterangkan oleh penulisnya. Dalam Q.S. Al-Qalam misalnya, Abdul Qadir menampilkan beberapa aspek seperti nama lain surah, tempat dan urutan turun surah, jumlah ayat, kalimat hingga hurufnya, penjelasan ada atau tidaknya nasakh mansukh di dalamnya yang seluruhnya ini dimuat dalam pengantar surah. Sementara di dalam penafsirannya, pengarang kitab ini menampilkan sejumlah penafsiran tentang *Fawātih al-Suwar*, lalu beberapa riwayat mengenai suatu ayat hingga pengutipan *asbāb al-nuzūl*.⁴⁰⁰ Pengarangnya pun tidak jarang menampilkan suatu bahasan dengan judul tersendiri – berupa ungkapan “*Maṭlab*” – untuk melengkapi muatan kandungan surah,⁴⁰¹ korelasi antara ayat lain pun tidak kalah penting dituturkan oleh sang penulis. Dengan demikian, kategori *Tahlīli* ini dapat disematkan pada kitab tafsir ini, sementara kecenderungannya secara umum masuk dalam kategori *bi al-ma'sūr* dengan bukti banyaknya pengutipan riwayat dan korelasi antar ayat hingga hadis.⁴⁰²

2). Ktiab *Al-Tafsīr al-Ḥadīṣ*

Unsur *tahlīli* dalam kitab ini sudah cukup dibuktikan dari tampilan penyajian tafsir di dalam setiap surah-surahnya, bagaimana Darwazah mencoba menafsirkan keseluruhan aspek yang terkandung di dalam suatu surah. Selain itu, bukti *tahlīli*-nya juga dapat terlihat dari prinsip metodis tafsir yang diutarakan Darwazah pada kitab pengantarnya *Al-Qur'ān al-Majīd* yang terbilang komprehensif.⁴⁰³ Secara praktik, dapat lihat bagaimana Darwazah menafsirkan Q.S. Al-‘Alaq, ia menjelaskan sejumlah aspek seperti mufradat ayat, makna global, uraian tentang awal surah turun, poin-poin inti yang dikandung surah hingga mengorelasikannya dengan dakwah kenabian serta aspek-aspek lain yang berkaitan dengan muatan surah ini.⁴⁰⁴

3). Kitab *Ma'ārij al-Tafakkur*

Aspek *tahlīli* dalam tafsir ini cukup dibuktikan dari kedalaman analisis dan kandungan surah yang disuguhkan mufasirnya. Hal ini tampak dari beberapa keterangan aspek seperti

⁴⁰⁰ Huwaisy, *Bayān Al-Ma'ānī Juz 1*, 79.

⁴⁰¹ Huwaisy, *Bayān Al-Ma'ānī Juz 1*, 86.

⁴⁰² Secara umum aspek *Tahlīli* dari kitab ini dapat dirasakan salah satunya ketika membaca tafsir Q.S. Al-Qalam, lihat: Huwaisy, *Bayān Al-Ma'ānī Juz 1*, 75-90.

⁴⁰³ Lihat: Darwazah, *Al-Tafsīr Al-Ḥadīṣ*, juz 1, 276-278.

⁴⁰⁴ Lihat tafsir Q.S. Al-‘Alaq: Darwazah, *Al-Tafsīr Al-Ḥadīṣ*, juz 1, 315-352.

pembahasan seputar turunya surah, keterangan ragam Qiraat Al-Qur'an, muatan berupa beberapa hadis Nabi seputar surah tersebut, makna mufradat kalimat, tema pokok surah hingga perincian dan rangkuman tadabbur surah yang cukup kompleks.⁴⁰⁵

4). Kitab *Tafsir Sinar*

Hal ini dapat dibuktikan setidaknya dari cakupan pembahasannya yang meluas dan dapat terangkum dalam beberapa aspek. *Pertama*, aspek bahasan sebab-sebab turun. *Kedua*, aspek bahasan sekitar nuzul surah. *Ketiga*, aspek bahasan hubungan ayat ataupun surah dengan surah-surah sebelumnya. *Keempat*, dalam Q.S. Al-Fatihah secara khusus terdapat bahasan “Garis Besar Tujuan Al-Qur'an”, “Nama-Nama Surat Al-Fatihah” dan “Beberapa Masalah di Sekitar Al-Fatihah.”⁴⁰⁶ *Kelima*, uraian maksud ayat yang dijelaskan secara interpretatif^{407 408}.

b. Kategori *Tahlīli-Muqāran*

Berbeda dengan kategori *tahlīli* di atas, maksud dari kategori *tahlīli-muqāran* di sini adalah tafsir yang tidak hanya memuat keseluruhan aspek kandungan bahasan saja. Akan tetapi, terdapat unsur *muqāran* atau perbandingan yang terbilang tidak sedikit. Dalam konteks tafsir Nuzuli, kitab tafsir yang masuk dalam kategori ini adalah sebagai berikut:

1). Kitab *Tafsir al-Qur'an al-Karim*

Aspek *tahlīli* kitab ini sudah dapat dilihat dari banyaknya halaman yang dihabiskan mufasir hanya untuk satu surah, tak terkecuali surah-surah pendek.⁴⁰⁹ Sedangkan aspek perbandingan dalam tafsir ini juga tidak dinilai sedikit, terlihat bagaimana mufasir membandingkan suatu ayat bahasan dengan ayat lainnya atau bahkan suatu pandangan mufasir dengan mufasir atau tokoh lainnya.⁴¹⁰

2). Kitab *Al-Tafsīr al-Bayāni*

⁴⁰⁵ Lihat selengkapnya daftar isi kandungan tafsir pada setiap surahnya: Al-Maidani, *Ma'ārij Al-Tafakkur*, juz 1, 714-728.

⁴⁰⁶ Malik Ahmad, *Tafsir Sinar*, Jilid 2, 13, 23 dan 69.

⁴⁰⁷ Sebagai contoh lihat penafsiran Q.S. Al-Fatihah ayat 2 pada: Malik Ahmad, *Tafsir Sinar*, Jilid 2, 27-36.

⁴⁰⁸ Secara umum lihat: Abdul Malik Ahmad, “Daftar Isi” dalam *Tafsir Sinar: Disusun Menurut Nuzul Surah Jilid 1* (t. tp: LPPA Muhammadiyah, 1986), ix-xi.

⁴⁰⁹ Pada uraian tafsir Q.S. Al-Fatihah misalnya, termuat dalam 73 halaman dan Q.S. Al-Ikhlās termuat dalam 12 halaman. Lihat: Shihab, *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim*, 1-73 dan 663-675.

⁴¹⁰ Untuk perbandingan antar ayat dapat lihat: Shihab, *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim*, 25-27; dan untuk perbandingan antar mufasir dapat lihat: Shihab, *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim*, 110.

Hal dapat membuktikan aspek keluasan bahasan tafsir ini adalah jumlah halaman suatu surahnya yang dinilai sangat banyak,⁴¹¹ di samping adanya penyebutan tartib nuzul, *asbāb al-nuzūl*, sejumlah pandangan tokoh baik seorang mufasir maupun tokoh di bidang lainnya.⁴¹² Meski demikian adanya, faktanya rujukan yang seringkali dinukil oleh Aisyah adalah penafsiran dari berbagai mufasir baik klasik maupun modern sehingga memberi kesan bahwa secara praktis tafsir ini menganut cara kerja perbandingan antar mufasir, walaupun pada akhirnya Aisyah akan memvalidasi pandangan para mufasir tersebut dengan gaya bahasa Al-Qur'an itu sendiri.⁴¹³ Di sisi lain, prinsip *Al-Bayānī* yang dibangunnya juga secara tidak langsung menegaskan unsur komparasi di dalamnya, di mana untuk merealisasikan prinsip pertamanya, cara yang digunakan adalah menghimpun semua surah dan ayat ke dalam suatu tema bahasan.⁴¹⁴ Hal ini juga dapat terlihat dari sejumlah komparasi ayat yang dilakukan Aisyah. Salah satunya seperti dalam Q.S. Al-Duha, di mana ia menghadirkan beberapa ayat guna menemukan makna dari penggunaan lafal *al-duḥā* dalam Al-Qur'an.⁴¹⁵

c. Kategori *Ijmālī*

Dalam konteks peninjauan tafsir nuzuli, kategori *ijmālī* atau yang diartikan Al-Farmawi sebagai menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an secara global ini dapat dijumpai pada kitab *Fahm al-Qur'ān*. Bukti kuat dalam hal ini adalah ketika Al-Jabiri menafsirkan kalimat-kalimat ayat suatu surah, di mana terlihat seperti apa yang dilakukan oleh Al-Mahalli dan Al-Syuyuthi di dalam tafsir *Tafsīr Al-Jalālain*. Di samping internal tafsir ayat, penjelasan yang ditawarkan setiap surahnya pun tampak singkat.⁴¹⁶ Hal ini kembali terlihat dalam penyuguhan tafsirnya, di mana Al-Jabiri membagi bahasan suatu surah menjadi tiga bagian, yaitu *Taqdīm* (pengantar), *Naṣṣ al-Sūrah* (teks surah berikut tafsir ringkas kalimatnya) dan *Ta'liq* (komentar Al-Jabiri).⁴¹⁷

⁴¹¹ Salah satu buktinya adalah tafsir Q.S. Al-Dhuha yang memuat 31 halaman, lihat: Aisyah Abdurrahman, *Al-Tafsīr al-Bayānī*, Juz 1, 23-54.

⁴¹² Coba perhatikan kelengkapan aspek bahasan Aisyah pada permulaan tafsir Q.S. Al-Insyirah, lihat: Aisyah Abdurrahman, *Al-Tafsīr al-Bayānī*, Juz 1, 57-60.

⁴¹³ Contoh-contoh seperti ini banyak ditemukan, antara lain lihat: Aisyah Abdurrahman, *Al-Tafsīr al-Bayānī*, Juz 2, 20 dan 26-27.

⁴¹⁴ Aisyah Abdurrahman, *Al-Tafsīr al-Bayānī*, juz 1, 10-11.

⁴¹⁵ Aisyah Abdurrahman, *Al-Tafsīr al-Bayānī*, juz 1, 31.

⁴¹⁶ Contohnya tafsir Q.S. Al-Takwir yang hanya terdiri dari tiga halaman saja, lihat: Al-Jabiri, *Fahm al-Qur'ān al-Ḥakīm, al-Qismu al-Awwal*, 35-37.

⁴¹⁷ Al-Jabiri, *Fahm al-Qur'ān al-Ḥakīm, al-Qismu al-Awwal*, 15.

d. Kategori *Maudhu'ī*

Sebagaimana makna yang ditawarkan oleh Al-Farmawi, bahwa tafsir *Maudhu'ī* adalah menafsirkan ayat Al-Qur'an secara tematis. Artinya, penafsir akan menghimpun ayat-ayat yang mempunyai satu makna dan menyusunnya di bawah satu judul bahasan kemudian menafsirkannya secara tematis.⁴¹⁸ Hanya saja, dalam konteks tafsir nuzuli, tema-tema yang dipilih oleh mufasir akan dihimpun dan ditafsirkan melalui sistematika nuzuli atau berdasar tartib nuzul. Beberapa kitab tafsir nuzuli yang masuk dalam kategori ini adalah sebagai berikut:

1). Kitab *Tafsīr al-Qur'ān al-Murattab*

Aspek tematik dalam kitab tafsir ini dibuktikan dari mufasirnya yang mendasarkan penafsirannya pada suatu tema tertentu sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya, yakni *yusri al-tarbawīy* (kemudahan pendidikan).⁴¹⁹ Dalam praktiknya, As'ad Ali akan membagi tema besar *yusri al-tarbawīy* itu ke dalam enam tingkatan, dan dari setiap tingkatan/ *al-mustawā*, dan di setiap tingkatannya itu akan terbagi kembali menjadi beberapa *Al-Jihat* atau sasaran yang berotasi seputar tingkatan tersebut. Misalnya tingkatan awal yang berjudul "*Li-Iktisyāf al-Ḥikmah al-Tarbawīyyah al-Khālīdah*", tingkatan ini terbagi kembali menjadi empat *al-jihat*, yakni: 1). *Bad'un Idāhī*; 2). *Daurah al-'Alāqah*; 3). *Daurah al-Muwājahah* dan 4). *Tasydīd al-'Azm*. Dalam setiap *jihat* tersebut memuat tema bagian dan beberapa surah. Dengan demikian, unsur tematis yang ada di setiap *al-jihat* itulah yang akan mendasari tafsir setiap surah di dalamnya nanti.⁴²⁰ Alhasil, akan didapati paling tidak tiga tema yang saling terkait di dalam kitab ini: 1). Tema besar setiap tingkatan/ *al-mustawā*; 2). Sub-tema setiap sasaran/ *al-jihat*; dan 3). Sub-tema surah itu sendiri. Keseluruhan tema-tema ini akan terikat dengan tema utamanya yakni *yusri al-tarbawīy*.

2). Kitab *Masyāhid al-Qiyāmah*

⁴¹⁸ Metode ini bertujuan untuk menggali hukum-hukum yang terdapat di dalam Al-Qur'an, mengetahui korelasi di antara ayat-ayat dan membantah tuduhan bahwa sering terjadi pengulangan di dalam Al-Qur'an, di samping metode ini juga bertujuan untuk memperlihatkan perhatian besar Al-Qur'an terhadap kemaslahatan umat manusia. Lihat: Al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhu'ī*, 35.

⁴¹⁹ Perhatikan kembali bahwa mufasirnya memang menghendaki sebuah tafsir tematis, lihat: As'ad Ahmad 'Ali, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Murattab*, 27-31.

⁴²⁰ Lihat selengkapnya: As'ad Ahmad 'Ali, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Murattab*, 10-26. Adapun ketegasan As'ad Ali atas tematis dari setiap *al-jihat* tersebut dapat lihat: As'ad Ahmad 'Ali, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Murattab*, 50-51, 60 dan 67.

Kategori *Maudū'ī* dalam tafsir ini cukup dibuktikan dari dasar tematis *Masyāhid al-Qiyāmah* yang dipijaknya. Perlu diingat kembali bahwa kitab tafsir ini adalah seri lanjutan dari kitab sebelumnya *Al-Taṣwīr al-Fannī fī al-Qur'ān* (1945) dalam rangkaian tema besar “*Maktabah Al-Qur'ān Al-Jadīdah*”. Artinya, fokus pokok pada kitab ini juga tidak jauh sebagaimana kitab pendahulunya, yakni mengungkap aspek penggambaran artistik *Qur'āni*. Hanya saja, spesifikasi yang dikehendaki Sayid dalam kitabnya ini adalah penggambaran artistik mengenai *Masyāhid al-Qiyāmah* (pertunjukan/ pemandangan hari kiamat) ada dalam Al-Qur'an.⁴²¹ Dengan demikian, unsur tematis dalam tafsir ini secara praktis telah memengaruhi pemilihan Sayid atas surah-surah sekaligus ayat-ayat yang akan ditafsirkannya.

Namun, apabila kitab tafsir ini dipertimbangkan melalui pengembangan tafsir tematik yang digagas oleh Islah Gusmian, maka tampak bahwa tematik tafsir ini adalah tematik surah tertentu. Artinya, secara umum dapat dikatakan bahwa Sayid akan lebih memfokuskan untuk menemukan unsur tematis suatu surah yang ditafsirkan ketimbang mengorelasikannya secara redaksional dengan surah-surah sebelum ataupun sesudahnya guna menemukan koherensi tema *Masyāhid al-Qiyāmah* yang lebih luas.⁴²² Meski demikian, korelasi antar surah pun tetap ditemukan dalam kitab ini.⁴²³

Untuk memudahkan pembacaan, dapat lihat bagan di bawah ini:

Kitab Tafsir Nuzuli dalam Metodologi Al-Farmawi			
Kategori <i>Tahlīlī</i>	Kategori <i>Tahlīli-Muqāran</i>	Kategori <i>Ijmālī</i>	Kategori <i>Maudū'ī</i>
1). Ktiab <i>Bayān al-Ma'ānī</i> 2). Ktiab <i>Al-Tafsīr al-Ḥadīṣ</i> 3). Kitab <i>Ma'ārij al-Tafakkur</i> 4). Kitab <i>Tafsir Sinar</i>	1). Kitab <i>Tafsir al-Qur'an al-Karim</i> 2). Kitab <i>Al-Tafsīr al-Bayāni</i> .	Kitab <i>Fahm al-Qur'ān</i>	1). Kitab <i>Tafsīr al-Qur'ān al-Murattab</i> 2). Kitab <i>Masyāhid al-Qiyāmah</i>

Tabel 4.2. Rangkuman hasil peninjauan kitab tafsir nuzuli melalui metodologi tafsir Al-Farmawi.

⁴²¹ Sayyid Qutb, *Masyāhid Al-Qiyāmah Fī Al-Qur'ān*, (Kairo: Dar al-Syuruq, 2006), PDF e-book, 7-9.

⁴²² Coba perhatikan indenpendensi tafsir Q.S. Al-Masad/ Al-Lahab, Q.S. Al-Takwir dan Q.S. Al-A'la pada: Sayyid Qutb, *Masyāhid Al-Qiyāmah*, 65, 67 dan 69.

⁴²³ Lihat: Sayyid Qutb, *Masyāhid Al-Qiyāmah*, 102

3. Kitab Tafsir Nuzuli dalam Arah Metodologi Islah Gusmian

Berbeda dengan peninjauan sebelumnya, tinjauan melalui arah metodologi kajian liertartur tafsir Al-Qur'an yang digagas Islah Gusmian ini ditujukan guna melihat aspek yang lebih komprehensif dari sebuah kitab tafsir nuzuli, baik dari segi teknis penyajian maupun segi metodis atau hermeneutis.

a. Aspek Teknis Penulisan Tafsir Al-Qur'an

1). Sistematika Penyajian Tafsir

Sistematika penyajian tafsir yang dimaksud adalah sistematika apa yang digunakan suatu kitab tafsir, Islah Gusmian membaginya menjadi dua jenis yakni sistematika runtut dan sistematika tematik. Untuk sistematika runtut, terbagi kembali menjadi dua bagian, yakni runtut sesuai susunan mushaf atau sesuai susunan turun. Sementara sistematika tematik terbagi kembali menjadi tematik klasik dan tematik modern.

Dalam kaitannya dengan tafsir nuzuli, maka sudah secara jelas bahwa seluruh tafsir ini masuk dalam kategori sistematika penyajian tafsir runtut susunan nuzul, kecuali tafsir *Al-Bayānī*. Tafsir karya Aisyah tersebut dapat dikategorikan masuk ke dalam sistematika penyajian tematik modern, di mana ia mendasarkan aspek tematik *Bayānī* pada surah-surah tertentu.

2). Bentuk Penyajian Tafsir

Maksud dari bentuk penyajian tafsir ini adalah penyajian tafsir yang disuguhkan mufasir bersifat global atau rinci. Dalam konteks ini, beberapa kitab tafsir nuzuli yang masuk dalam bentuk penyajian global adalah: 1). *Tafsīr al-Qur'ān al-Murattab*; 2). *Fahm al-Qur'ān* dan 3). *Masyāhid al-Qiyāmah*. Sedangkan selebihnya masuk dalam kategori penyajian tafsir rinci, yakni: 1). *Bayān al-Ma'ānī*; 2). *Al-Tafsīr al-Ḥadīs*; 3). *Ma'ārij al-Tafakkur*; 4). *Tafsir Sinar*; 5). *Tafsir al-Qur'an al-Karim*; dan 6). *Al-Tafsīr al-Bayānī*.

3). Gaya Bahasa Penulisan Tafsir

Gaya bahasa penulisan tafsir menurut Islah Gusmian mencakup gaya penulisan kolom, ilmiah, populer, dan reportase. Apabila diperhatikan dari sejumlah kitab tafsir nuzuli sebelumnya, maka gaya penulisan kitab tafsir ini memiliki jenis yang bervariasi. *Pertama*, gaya bahasa populer, diartikan oleh Gusmian sebagai gaya penulisan tafsir dengan menempatkan bahasa sebagai medium komunikasi, kata dan kalimat yang dipilih pun tampak sederhana. Dari sejumlah kitab tafsir nuzuli, kitab yang memakai gaya penulisan ini adalah kitab tafsir *Bayān al-Ma'ānī*, *Al-Tafsīr al-Ḥadīs*, *Fahm al-Qur'ān* dan *Al-Tafsīr Al-Bayānī*. *Kedua*, gaya

bahasa reportase yang diartikan Gusmian sebagai gaya bahasa penulisan dengan menggunakan kalimat yang sederhana, ilegan, komunkatif, dan lebih menekankan pada hal yang bersifat pelaporan dan bersifat human-interest. Adapun kitab tafsir nuzuli yang masuk dalam kategori ini adalah kitab tafsir lainnya yang tidak disebut dalam kategori gaya penulisan populer, yakni kitab *Ma'ārij al-Tafakkur*, *Tafsīr al-Qur'ān al-Murattab*, *Tafsir Sinar*, *Tafsir al-Qur'ān al-Karīm* dan *Masyāhid al-Qiyāmah*.

4). Bentuk Penulisan Tafsir

Bentuk penulisan ini meliputi bentuk ilmiah dan non ilmiah. Gusmian membedakan bahwa yang dimaksud bentuk ilmiah adalah bentuk penulisan yang mekanisme pengutipan sumber rujukannya jelas hingga mencakup tempat dan tahun terbit, sebaliknya dengan non ilmiah yang dalam mekanisme pengutipannya tidak tersebut jelas. Akan tetapi, ia juga menegaskan bahwa non ilmiah di sisi bukan ditinjau dari sisi isi, namun dari segi bentuk penulisan. Artinya, bukan berarti bentuk penulisan yang non ilmiah lalu isi tafsirnya juga tidak ilmiah. Dengan demikian, jika mengacu pada pemaknaan yang ditawarkannya ini dalam konteks tafsir nuzuli maka dapat dikatakan bahwa keseluruhan kitab tafsir nuzuli di atas dapat dikategorikan dalam bentuk penulisan tafsir non ilmiah. Hal ini didasarkan pada penerapan tafsir yang ditampilkan masing-masing mufasir, bahwa mereka tidak menyebut secara jelas rujukan sumber tafsirnya tersebut.

5). Sifat Mufasir

Maksud dari sifat mufasir ini adalah apakah sebuah kitab tafsir ditulis oleh penafsir secara individual atau secara kolektif bersama maupun tim khusus lembaga tertentu. Jika diperhatikan dalam konteks ini, maka dapat dikatakan bahwa keseluruhan tafsir nuzuli di atas masuk dalam kategori sifat mufasir individual, sebab tiap-tiap dari kitab tafsir tersebut dikarang oleh satu orang.

6). Asal Usul dan Keilmuan Mufasir

Berbeda dengan sifat mufasir, asal usul dan keilmuan ini dimaksudkan dari latar belakang mufasir itu sendiri, apakah ia memiliki *backgorund* di bidang ilmu tafsir Al-Qur'an ataukah tidak. Dalam konteks ini, dapat dikatakan bahwa asal usul keilmuan mufasir kitab tafsir nuzuli ini bervariasi. Namun, mufasir yang memiliki latar belakang ilmu tafsir Al-Qur'an sejauh pengamatan penulis hanyalah Quraish Shihab melalui kitabnya *Tafsir al-Qur'an al-Karim*. Adapun selebihnya memiliki latar belakang keilmuan bidang lain, seperti bidang sastra yang disematkan pada Sayid Qutub dan Aisyah Abdurrahman. Lalu bidang filsafat yang

dinisbatkan pada Abed Al-Jabiri, bidang hukum pada Abdul Qadir Mulla Huwaisy, dan bidang lainnya yang terekam tidak terspesifikasi secara jelas atau seperti Darwazah yang terekam mengonsumsi multidisiplin keilmuan, Habannakah Al-Midani yang terekam memiliki spesialisasi bidang hukum, pendidikan dan psikologi, As'ad Ali yang diakuinya ahli di bidang *ḥuqūq*, filsafat dan sastra/ *adāb*, begitupun dengan Malik Ahmad yang terekam tidak teridentifikasi ahli di satu bidang keilmuan.

7). Asal Usul Literatur Tafsir

Asal usul literatur di sini dimaksudkan sebagai dasar penulisan kitab tafsir yang bermula sebagai literatur akademik seperti skripsi, tesis dan disertasi atau non akademik. Apabila diperhatikan dari uraian mengenai latar belakang penulisan kitab tafsir pada bab sebelumnya, dapat diketahui bahwa keseluruhan kitab tafsir nuzuli ini didasarkan pada keinginan mufasir itu sendiri atau non akademik. Artinya, penulisan kitab tafsir ini ditujukan sebagai bentuk apresiasi terhadap kitab suci Al-Qur'an.

8). Sumber Rujukan Penulisan Tafsir

Sumber rujukan yang dimaksud di sini adalah apakah sebuah kitab tafsir bersumber dari buku-buku tafsir baik tafsir klasik maupun modern ataukah ada keterlibatan rujukan non tafsir. Dalam konteks ini, apabila diperhatikan dari sejumlah kitab tafsir nuzuli sebelumnya, maka kitab-kitab tersebut paling tidak memiliki dua jenis sumber rujukan. *Pertama*, sumber rujukan tafsir dan non tafsir sekaligus secara umum, yakni kitab *Bayān al-Ma'ānī*, *Al-Tafsīr al-Hadīs*, *Ma'ārij al-Tafakkur*, *Fahm al-Qur'ān* dan *Tafsīr al-Bayānī*. *Kedua*, sumber rujukan tafsir secara umum yakni kitab *Tafsir al-Qur'an al-Karim*. *Ketiga*, sumber rujukan non tafsir secara umum dalam arti sisi ijtihad mufasir di sini lebih terlihat, yakni kitab *Tafsir Sinar*, *Tafsīr al-Qur'ān al-Murattab* dan *Masyāhid al-Qiyāmah*.

Untuk memudahkan pembacaan di atas, dapat lihat bagan berikut:

Aspek Teknis Penulisan		Kitab Tafsir
(1) Sisitematika penyajian	Runtut (<i>Nuzūli</i>)	Keseluruhan kitab tafsir nuzuli, kecuali <i>Al-Tafsīr al-Bayānī</i> .
	Tematik (modern)	<i>Al-Tafsīr al-Bayānī</i> .
(2) Bentuk penyajian	Rinci	1). <i>Bayān al-Ma'ānī</i> ; 2). <i>Al-Tafsīr al-Hadīs</i> ; 3). <i>Ma'ārij al-Tafakkur</i> ; 4). <i>Tafsir Sinar</i> ; 5). <i>Tafsir al-Qur'an al-Karim</i> ; dan 6). <i>Al-Tafsīr al-Bayānī</i> .
	Global	1). <i>Tafsīr al-Qur'ān al-Murattab</i> ; 2). <i>Fahm al-Qur'ān</i> dan 3). <i>Masyāhid al-Qiyāmah</i> .

(3) Gaya bahasa penulisan	Populer	1). <i>Bayān al-Ma'ānī</i> ; 2). <i>Al-Tafsīr al-Ḥadīs</i> ; 3). <i>Fahm al-Qur'ān</i> ; 4). <i>Al-Tafsīr Al-Bayānī</i> .
	Reportase	1). <i>Ma'ārij al-Tafakkur</i> ; 2). <i>Tafsīr al-Qur'ān al-Murattab</i> ; 3). <i>Tafsīr Sinar</i> ; 4). <i>Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm</i> ; 5). <i>Masyāhid al-Qiyāmah</i> .
(4) Bentuk penulisan	Non ilmiah	Keseluruhan kitab tafsir nuzuli
(5) Sifat mufasir	Individual	Keseluruhan kitab tafsir nuzuli
(6) Asal keilmuan mufasir	Background ilmu tafsir Al-Qur'an	Quraish Shihab & <i>Tafsīr al-Qur'an al-Karīm</i>
	Bidang lain	Selain Quraish Shihab
(7) Asal usul literatur tafsir	Non akademik	Keseluruhan kitab tafsir nuzuli
(8) Sumber rujukan	Tafsir & non tafsir	1). <i>Bayān al-Ma'ānī</i> ; 2). <i>Al-Tafsīr al-Ḥadīs</i> ; 3). <i>Ma'ārij al-Tafakkur</i> ; 4). <i>Fahm al-Qur'ān</i> ; 5). <i>Tafsīr al-Bayānī</i> .
	Tafsir	<i>Tafsīr al-Qur'an al-Karīm</i>
	Non tafsir (<i>ijtihadi</i>)	1). <i>Tafsīr Sinar</i> ; 2). <i>Tafsīr al-Qur'ān al-Murattab</i> ; 3). <i>Masyāhid al-Qiyāmah</i> .

Tabel 4.3. Rangkuman hasil peninjauan aspek teknis penulisan dalam arah baru metodologi Islah Gusmian.

b. Aspek Hermeneutik Tafsir Al-Qur'an

1). Metode Tafsir

Maksud dari metode tafsir di sini adalah tata kerja analisis penafsiran yang dalam hal ini, Gusmian membaginya ke dalam tiga jenis yakni: 1). Metode riwayat, 2). Metode Pemikiran dan 3). Metode interteks. Dalam perkembangannya, metode pemikiran ini menjadikan intertekstualitas sebagai dasar tafsir yang dibaginya kembali ke dalam beberapa analisis, seperti analisis kebahasaan, historis, antropologis, geografis, psikologis dan sebagainya. Dalam kaitannya dengan kitab tafsir nuzuli, maka kitab tafsir yang dapat masuk dalam kategori metode riwayat secara umum adalah kitab *Bayān al-Ma'ānī*, *Tafsīr al-Qur'an al-Karīm* dan *Tafsīr al-Bayānī*. Sedangkan kitab tafsir yang masuk pada kategori metode pemikiran secara umum adalah kitab *Tafsīr Al-Qur'ān al-Murattab*, *Tafsīr Sinar*, *Fahm al-Qur'ān* dan *Masyāhid al-Qiyāmah*. Selebihnya adalah kitab tafsir yang secara umum menggunakan metode riwayat dan pemikiran yakni kitab *Al-Tafsīr al-Ḥadīs*, *Ma'ārij al-Tafakkur*.

2). Nuansa Penafsiran

Adapun wilayah nuansa tafsir, dimaksudkan sebagai ruang dominan sebagai sudut pandang dari suatu karya tafsir. Secara

umum, kitab tafsir *Bayān al-Ma'āni*, *Masyāhid al-Qiyāmah* dan *Al-Tafsīr al-Bayānī* dapat dinilai masuk dalam nuansa tafsir kebahasaan, kitab *al-Tafsīr al-Ḥadīṣ* dan *Fahm al-Qur'ān* dapat dinilai masuk dalam nuansa tafsir historis, kitab *Ma'ārij al-Tafakkur* bernuansa kontemplasi atau tadabur, kitab *Tafsīr al-Qur'ān al-Murattab*, *Tafsīr Sinar* dan *Tafsīr Al-Qur'an Al-Karim* dapat dikatakan bernuansa sosial-kemasyarakatan

3). Pendekatan/ Arah Gerak Penafsiran

Pendekatan tafsir yang di maksud adalah arah gerak yang dipakai dalam tafsir. Gusmian membagi pendekatan tafsir ke dalam dua jenis: 1). Pendekatan tekstual, di mana gerak dari proses penafsiran cenderung berpusat pada teks dan bersifat refleksi teks ke konteks; 2). Pendekatan kontekstual, yaitu arah gerak tafsir yang lebih berpusat pada konteks sosio-historis di mana penafsir hidup dan berada, sifatnya cenderung *ke atas* dari konteks ke teks. Dalam tinjauan pada sejumlah kitab tafsir nuzuli di atas, kitab-kitab yang masuk dalam ranah pendekatan tekstual secara umum adalah kitab *Bayān al-Ma'ānī*, *Ma'ārij al-Tafakkur*, *Tafsīr Sinar*, *Tafsīr Al-Qur'an al-Karim*, *Masyāhid al-Qiyāmah*. Sementara kitab tafsir nuzuli yang secara umum masuk dalam pendekatan kontekstual adalah kitab *Tafsīr al-Qur'ān al-Murattab*. Sementara kitab-kitab lainnya secara umum masuk dalam dua pendekatan secara sekaligus, yakni kitab *Al-Tafsīr al-Ḥadīṣ*, *Fahm al-Qur'ān* dan *Al-Tafsīr al-Bayānī*.

Untuk memudahkan pembacaan di atas, dapat lihat bagan berikut:

Aspek Hermeneutik		Kitab Tafsir
(1) Metode tafsir	Riwayat	1). <i>Bayān al-Ma'ānī</i> ; 2). <i>Tafsīr al-Qur'an al-Karim</i> ; 3). <i>Tafsīr al-Bayānī</i> .
	Pemikiran	1). <i>Tafsīr Al-Qur'ān al-Murattab</i> ; 2). <i>Tafsīr Sinar</i> ; 3). <i>Fahm al-Qur'ān</i> ; 4). <i>Masyāhid al-Qiyāmah</i> .
	Riwayat & Pemikiran	1). <i>Al-Tafsīr al-Ḥadīṣ</i> ; 2). <i>Ma'ārij al-Tafakkur</i>
(2) Nuansa tafsir	Kebahasaan	1). <i>Bayān al-Ma'āni</i> , 2). <i>Masyāhid al-Qiyāmah</i> ; 3). <i>Al-Tafsīr al-Bayānī</i>
	Historis	1). <i>Al-Tafsīr al-Ḥadīṣ</i> ; 2). <i>Fahm al-Qur'ān</i> .
	Kontemplasi	<i>Ma'ārij al-Tafakkur</i>
	Sosial-kemasyarakatan	1). <i>Tafsīr al-Qur'ān al-Murattab</i> ; 2). <i>Tafsīr Sinar</i> ; 3). <i>Tafsīr Al-Qur'an Al-Karim</i> .
(3)	Tekstual	1). <i>Bayān al-Ma'ānī</i> ; 2). <i>Ma'ārij al-Tafakkur</i> ; 3). <i>Tafsīr Sinar</i> ; 4). <i>Tafsīr Al-</i>

Pendekatan tafsir		<i>Qur'an al-Karim</i> ; 4). <i>Masyāhid al-Qiyāmah</i> .
	Kontekstual	<i>Tafsir al-Qur'an al-Murattab</i>
	Tekstual & Kontekstual	1). <i>Al-Tafsir al-Hadīs</i> ; 2). <i>Fahm al-Qur'an</i> ; 3). <i>Al-Tafsir al-Bayānī</i> .

Tabel 4.4. Rangkuman hasil peninjauan aspek teknis hermeneutik dalam arah baru metodologi Islah Gusmian.

B. Validitas Periwiyatan Tartib Nuzul

Sebagaimana uraian jauh sebelumnya, bahwa *khilāfiyah* penanggalan unit Al-Qur'an tidak hanya dialami oleh suatu ayat tertentu yang belakangan dikenal sebagai *asbāb al-nuzūl*. Prosesi penanggalan pewahyuan faktanya telah terdokumentasi – bahkan secara utuh – di berbagai kitab bertajuk *Ulūm al-Qur'ān* ataupun *Tārīkh al-Qur'ān* secara khusus, dan terdapat delapan riwayat yang telah penulis sebut di dalam bab sebelumnya. Oleh karena itu, demi menelusuri validitas tartib nuzul yang digunakan oleh masing-masing kitab tafsir nuzuli belakangan, riwayat-riwayat tartib nuzul yang telah ada sebelumnya patut ditelusuri validitasnya terlebih dahulu.

Hal ini didasarkan asumsi bahwa susunan nuzul yang digunakan oleh para mufasir tersebut berkaitan erat – bahkan bisa jadi sama persis – dengan sejumlah riwayat tartib nuzul yang jauh telah ada sebelumnya. Walaupun faktanya, memang ada yang menyatakan secara jelas bahwa susunannya itu mengikuti suatu riwayat tertentu, contohnya As'ad Ali dalam *Tafsir al-Qur'ān al-Murattab* yang menyatakan jelas bahwa susunannya mengikuti riwayat Ibnu Abbas.⁴²⁴ Akan tetapi, banyak dari beberapa kitab tafsir nuzuli yang tidak menyebut secara spesifik dasar pijakan tartib nuzul yang mereka gunakan.⁴²⁵

Dari delapan riwayat tersebut, dua di antaranya tidak terekam secara jelas sanad periwayatannya, yakni riwayat Ibnu Abbas versi kitab *Tārīkh Al-Qur'ān* Salim Muhaisin dan Jabir bin Zaid versi kitab *Taqrīb Al-Ma'mūl*. Karenanya, penisbatan kedua riwayat itu adalah rujukan kitabnya itu sendiri.⁴²⁶ Penisbatan kedua urutan ini – meskipun tanpa sanad periwayatan yang jelas – tetap berpotensi untuk meninjau kitab-kitab tafsir nuzuli kedepannya. Sementara enam riwayat lainnya, penulis akan coba telusuri keabsahan dan validitasnya.

⁴²⁴ As'ad Ahmad 'Ali, *Tafsir Al-Qur'ān Al-Murattab*, 11.

⁴²⁵ Baca kembali uraian bagian “Urutan Tartib Nuzul dan Alasan Penggunaannya” pada setiap kitab tafsir di bab tiga sebelumnya.

⁴²⁶ Kedua kitab itu hanyalah menisbatkan asal riwayat tanpa menyebutkan sanadnya. persoalannya, urutan yang ada di dalam kedua kitab itu tidaklah sama dengan urutan yang disebut oleh kitab *Ulūm al-Qur'ān*. Lihat kembali sub bab “Riwayat Ibnu Abbas versi kitab *Tārīkh Al-Qur'ān* Salim Muhaisin” dan “Riwayat Jabir Bin Zaid versi kitab *Taqrīb Al-Ma'mūl*” pada bab dua sebelumnya.

Dalam praktiknya, penelusuran ini dilakukan dengan merujuk pada dua aspek utama, yakni: 1). *‘Adalah al-ruwāt*; 2). *Ittiṣāl al-sanad*. Dua pijakan ini menjadi dasar kesahihan suatu riwayat di dalam disiplin *Ulūm al-Ḥadīs*, dan salah satu yang penulis rujuk adalah pendapat Al-Khattābi – sebagai pendapat pertama yang dikutip oleh *muḥaqqiq* kitab *Tadrīb al-Rāwī*, Abu Qutaibah Al-Faryabi – bahwasannya batasan *al-Ṣaḥīḥ* adalah *mā ittaṣala sanaduhū wa ‘uddilat naqalatuhū* atau dapat diartikan “segala yang bersambung sanadnya dan adil para penukilnya”.⁴²⁷

Untuk mekanismenya, penulis akan merujuk pada kitab-kitab *Rijāl al-Ḥadīs* guna mengambil informasi mengenai profil ringkas yang mencakup periode masa, hubungan guru dan murid serta derajat dari setiap perawinya. Informasi mengenai periode rawi dianggap penting – di samping untuk mengetahui ketersambungan sanad – untuk melihat potensi bertemunya dua rawi di dalam masa yang sama. Dengan demikian, penelusuran dua aspek tersebut setidaknya dapat membantu dalam meninjau keabsahan dan validitas suatu riwayat tartib nuzul.

1. Riwayat Ikrimah dan Al-Hasan bin Abul Hasan

Riwayat yang dikhayatkan oleh Al-Baihaqi (w. 458 H) dalam kitab *Dalā’il al-Nubuwwah* memiliki jalur sanad sebagai berikut.⁴²⁸

أخبرنا أبو عبد الله الحافظ , قال : أخبرنا أبو محمد بن زياد العدل , قال : حدثنا محمد بن إسحاق , قال : حدثنا يعقوب بن إبراهيم الدورقي , قال : حدثنا أحمد بن نصر بن مالك الخزاعي , قال : حدثنا علي بن الحسين ابن واقد , عن أبيه , قال : حدثنا يزيد النحوي عن عكرمة , والحسن بن أبي الحسن

Apabila diperhatikan, terdapat delapan perawi dari Al-Baihaqi menuju Ikrimah dan Al-Hasan bin Abul Hasan sebagai perawi sekaligus penukil awal susunan surah pada riwayat ini. Namun, untuk memudahkan pembacaan, jalur sanad di atas dapat dideskripsikan berikut:

Ikrimah & Al-Hasan bin Abul Hasan → Yazid al-Nahwiyy → Al-Husain Ibnu Waqid → Ali bin Al-Husain Ibnu Waqid → Ahmad bin Nashr bin Malik al-Khuza’iy → Ya’qub bin Ibrahim al-Dauraqiy → Muhammad bin Ishaq → Abu Muhammad bin Ziyad al-‘Adl → Abu Abdillah al-Hafidz → Al-Baihaqi.

a. Biografi sanad

No	Perawi	Lahir	Wafat	Guru	Murid	<i>Jarḥ wa al-Ta’dīl</i>
----	--------	-------	-------	------	-------	--------------------------

⁴²⁷ Jalaluddin Al-Syuyuthi, *Tadrīb Al-Rāwī fī Syarḥ Taqrīb al-Nawawī*, Juz 1, *pentahqiq*: Abu Qutaibah Al-Faryabiy, (Beirut: Maktabah Al-Kautsar, 1415 H), PDF e-book, 62.

⁴²⁸ Ahmad Al-Baihaqi, *Dalā’il al-Nubuwwah*, juz 7, (Kairo: Dar al-Rayyan li al-Turats, 1988), PDF e-book, 142.

1	Ikrimah/ maula Ibnu Abbas Al- Hasyimi Al- Qurasyi. 429	-	Madina h, 104 H	Ibnu Abbas, Aisyah, Abu Hurairah, dll	Ibrahim al- Nakha'iy, Al-Sya'bi, Yazid bin Abi Sa'id al-Nahwi , dll	Al-Dzahabi: <i>Al- 'Allāmah al-Hāfiẓ al- Mufasssīr.</i> Ibnu Hajar: <i>ṣiqat, ṣabat, 'ālim bi al- tafsīr.</i> ⁴³⁰
	Al-Hasan bin Abul Hasan/ Yasar/ Hasan Al- Bashri. ⁴³¹	Madi nah	110 H	Ubay bin Ka'ab, Ahmar bin Jaz' al- Sudusiy, al- Ahnaf bin Qais, dll	Aban bin Shalih, Ishaq bin al-Rabi', dll.	Al-Dzahabi: <i>qāla Muhammad bin Sa'd: Kāna al- Ḥasan Ṣiqatan, Ḥujjatan, wa mā arsalahū falaisa biḥujjatin.</i> Ibnu Hajar: <i>ṣiqat, faqīh, fādil, masyhūr wa kāna yursil kaṣīran yudallis.</i> ⁴³²
2	Yazid al- Nahwiyy/ Yazid bin Abi Sa'id al-Nahwi/ Abul Hasan al- Qurasyi al-	-	131 H (<i>qutila zulman</i>)	Sulaiman bin Buraidah, <i>Akhūhu</i> Abdullah bin Buraidah, Ikrimah maula Ibn Abbas , Mujahid bin Jabr.	Al-Hasan bin Rasyid al-'Anbari, Al-Husain bin Waqid , Abdullah bin Sa'd al-Razi, dll.	Ibnu Hajar: <i>ṣiqat 'ābid.</i> ⁴³⁴

⁴²⁹ Jamaluddin Yusuf Al-Mizzi, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā'ī al-Rijāl*, Juz 20, (Beirut: Muassasah Al-Risalah, 1996), PDF e-book, 264-292; dan Syamsuddin Muhammad Al-Dzahabi, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, Juz 5, (Beirut: Muassasah Al-Risalah, 1982), PDF e-book, 12-36.

⁴³⁰ Ibnu Hajar Al-Asqalani, *Taqrīb al-Tahzīb*, (Libanon: Baitul Afkar Al-Dauliyah, 2005), PDF e-book, 437.

⁴³¹ Al-Mizzi, *Tahzīb al-Kamāl*, Juz 6, 95-126; dan Al-Dzahabi, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, Juz 4, 563-588. Di dalam kedua kitab ini tidak ada satupun yang menyebutkan bahwa Hasan Al-Bashri ini memiliki murid yang bernama Yazid Al-Nahwiyy.

⁴³² Al-Dzahabi, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, Juz 4, 572 dan Al-Asqalani, *Taqrīb al-Tahzīb*, 140.

⁴³⁴ Al-Asqalani, *Taqrīb al-Tahzīb*, 673.

	Marwazi. 433					
3	Al-Husain Ibnu Waqid Al- Marwazi Al- Qurasyi, 435	-	159/ 157 H	Ikrimah, Ibnu Buraidah, Yazid al- Nahwiyy , Muhammad bin Ziyad, Abdul Malik bin Umair, dll.	Ibnuhū Ali bin al- Husain bin Waqid , Al- Fadl al- Sinani, Zaid bin al- Hubab, Ali bin al-Hasan bin Syafiq, dll	Al-Dzahabi: <i>Al-Imām al- Kabīr.</i> Ibnu Hajar: <i>šiqat lahū auhām.</i> ⁴³⁶
4	Ali bin Al- Husain Ibnu Waqid. ⁴³⁷	130 H	211 H	Abuhū Al- Husain bin Waqid , Abu Hamzah al- Sukkari, Sulaim maula al- Sya'bi, dll.	Ishaq bin Rahawaih, Mahmud bin Ghailan, Ahmad bin Nashr al- Khuza'iy , dll.	Al-Dzahabi: <i>Al-Imām al- Muḥaddīš al-Šadūq.</i> Ibnu Hajar: <i>šadūq yahimu.</i> ⁴³⁸
5	Ahmad bin Nashr bin Malik al- Khuza'iy al- Marwaziyy al- Baghdadiyy. 439	-	231 H	Malik bin Anas, Sufyan bin Uyainah, Ali bin al- Husain bin Waqid , dll	Ahmad bin Ibrahim al- Daurqai, Yahya bin Ma'in, Ya'qub bin Ibrahim al- Dauraqiy , dll	Al-Dzahabi: <i>Al-Imām al- Kabīr al- Syahīd.</i> Ibnu Hajar: <i>šiqat.</i> ⁴⁴⁰
6	Ya'qub bin Ibrahim al-	166 H	252 H	Abdul Aziz bin Abi Hazim, Husyaim, Sufyan bin Uyainah, Ahmad bin	<i>Al-Jamā'ah</i> , Muhammad bin Ishaq bin Khuzaimah, Muhammad bin Ishaq al- Shagani,	Al-Dzahabi: <i>al-Hafidz al- Imām al- Ḥujjah.</i> Ibnu Hajar: <i>šiqat, wa</i>

⁴³³ Al-Mizzi, *Tahzīb al-Kamāl*, Juz 32, 143-144. Dalam konteks riwayat ini, Yazid Al-Nahwiyy hanya terakam memiliki guru Ikrimah Maula Ibn Abbas sehingga nama Hasan Al-Bashri tidaklah terakam sebagai guru dari Yazid Al-Nahwiyy.

⁴³⁵ Al-Mizzi, *Tahzīb al-Kamāl*, Juz 6, 491-495; dan Al-Dzahabi, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, Juz 7, 104-105.

⁴³⁶ Al-Asqalani, *Taqrīb al-Tahzīb*, 152.

⁴³⁷ Al-Mizzi, *Tahzīb al-Kamāl*, Juz 20, 406; dan Al-Dzahabi, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, Juz 10, 211.

⁴³⁸ Al-Asqalani, *Taqrīb al-Tahzīb*, 440.

⁴³⁹ Al-Mizzi, *Tahzīb al-Kamāl*, Juz 1, 505; dan Al-Dzahabi, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, Juz 11, 166.

⁴⁴⁰ Al-Asqalani, *Taqrīb al-Tahzīb*, 55.

	Dauraqiy. 441			Nasr bin Malik al-Khuza'iy , dll.	Muhammad bin Ishaq al-Tsaqafi al-Saraj, dll.	<i>kāna min al-ḥuffāz.</i> ⁴⁴²
7	Muhammad bin Ishaq ⁴⁴³			Tidak Teridentifikasi		
8	Abu Muhammad bin Ziyad al-Adl. ⁴⁴⁴	Naisa bur	306/ 304 H	Abdullah bin Syirawaih, Musaddad bin Qatan, dll.	Al-Hakim Abu Abdillah al-Hafidz.	Al-Sam'ani: <i>al-'adl, min al-'ibād al-mujtahidīn al-muḥsinīn.</i>
9	Abu Abdillah al-Hafidz/ Al-Hakim (<i>Ṣāhib al-Mustadrak</i>). ⁴⁴⁵	Naisa bur, 321 H	405 H	<i>Abūhu</i> , Ali bin Fadhal al-Suturi, Abu Muhammad Abdullah bin Muhammad bin Ali bin Ziyad al-Samadzi al-Adl, ⁴⁴⁶ dll.	Imam Al-Daruquthni, Abu Bakar al-Baihaqi , Abul Qasim al-Qusyairi, dll.	Al-Dzahabi: <i>al-imām al-ḥāfiẓ, al-nāqid, al-'allāmah</i>

⁴⁴¹ Al-Mizzi, *Tahzīb al-Kamāl*, Juz 32, 311; dan Al-Dzahabi, *Siyar A'lām al-Nubalā`*, Juz 12, 141.

⁴⁴² Al-Asqalani, *Taqrīb al-Tahzīb*, 680.

⁴⁴³ Tidak diketahui secara jelas siapa Muhammad bin Ishaq yang dimaksud dalam sanad riwayat ini. Palsanya, Ya'qub bin Ibrhaim Al-Dauraqiy menyebut tiga nama yang sama, yakni Muhammad bin Ishaq. Di sisi lain, dalam profil Abu Muhammad bin Ziyad tidaklah tersebut satupun guru yang bernama Muhammad bin Ishaq. Akan tetapi, dari ketiga nama yang sama itu, dua di antaranya yakni Muhammad bin ishaq Al-Shagani dan Ibnu Khuzaimah terekam jejak biografinya. Namun disayangkan, tidak ada satupun dari profil keduanya yang kemudian menyebut salah satu murid mereka yang bernama Abu Muhammad bin Ziyad, lihat: Al-Mizzi, *Tahzīb al-Kamāl*, Juz 24, 396 dan Al-Dzahabi, *Siyar A'lām al-Nubalā`*, Juz 14, 365.

Atas dasar demikian, dapat diasumsikan bahwa yang dimaksud adalah Muhammad bin Ishaq al-Tsaqafi al-Siraj, walaupun Al-Mizzy maupun Al-Dzahabi tidaklah merekam biografinya itu. Sejauh pencarian penulis, profil yang diketahui hanyalah profil sang ayah dan kakeknya, lihat: Abu Abdurrahman Al-Wada'iy, *Rijāl al-Ḥākim fī al-Mustadrak*, Juz 1, (Yaman: Maktabah Shan'a al-Atsariyah, 2004), PDF e-book, 115, 124 dan Al-Wada'iy, *Rijāl al-Ḥākim*, juz 2, 179.

⁴⁴⁴ Memiliki nama lengkap Abu Muhammad Abdullah bin Muhammad bin Ali bin Ziyad al-Samadzi al-Adl. Lihat: Al-Wada'iy, *Rijāl al-Ḥākim*, Juz 1, 58; dan Ibnu Manshur Al-Sam'ani, *Al-Ansāb*, Juz 3, (Beirut: Darul Jinan, 1988), PDF e-book, 295.

⁴⁴⁵ Al-Dzahabi, *Siyar A'lām al-Nubalā`*, Juz 17, 162; dan Abu Abdillah Muhammad Al-Hakim, *Al-Mustadrak 'ala al-Ṣāḥīḥain*, Juz 1, (Beirut: Darul Kutub Al-Ilmiyah, t. th), PDF e-book, 8.

⁴⁴⁶ Perlu diketahui bahwa Al-Hakim terekam memiliki guru bernama Abu Muhammad bin Ziyad al-Adl hanyalah tersebut di dalam kitab Rijal al-Hakim, lihat: Al-Wada'iy, *Rijāl al-Ḥākim*, Juz 1, 58.

10	Al-Baihaqi. ⁴⁴⁷	384 H	458 H	Muhammad bin al-Husain al-‘Alawi, Al-Hakim Abu Abdillah al-Hafidz , Abu Bakar bin Furak, dll.	<i>Ibnuhū</i> Ismail bin Ahmad bin al-Husain al-Baihaqi, dll.	Al-Dzahabi: <i>al-hāfiẓ, al-ṣabat, al-faqīh</i>
----	-------------------------------	----------	-------	--	--	---

Tabel 4.5. Jalur sanad riwayat Ikrimah dan Al-Hasan bin Abul Hasan.

b. Penilaian

No	Penilaian			Keterangan
	Kriteria	Ada	Tidak	
1	<i>‘Adalah al-ruwāt</i>	-	√	Al-Hasan bin Abul Hasan yang menurut Ibnu Hajar berstatus <i>yursil kaṣīran</i> . Diperkuat oleh Al-Dzahabi, bahwa segala hal yang <i>mursal</i> darinya tidak dapat dijadikan Hujah.
2	<i>Ittiṣāl al-sanad</i>	-	√	1). Muhammad bin Ishaq yang masih berstatus tidak teridentifikasi secara jelas. 2). Inkohereni periode lahir dan wafat antara guru dan murid, salah satunya Imam Hakim dan Abu Ziyad Al-Adl.
<p>Hasil: Riwayat ini dapat dikatakan lemah/ <i>da’if</i> baik dari aspek perawi maupun <i>isnād</i>. Namun, jika nama Hasan bin Abul Hasan dikesampingkan dengan hanya mencantumkan nama Ikrimah sebagai perawi pertama, kriteria <i>‘adalah al-ruwāt</i> dalam riwayat ini dapat dipertimbangkan kesahihannya. Sebab, status Muhammad bin Ishaq masih belum teridentifikasi secara jelas, bisa jadi seseorang yang <i>‘ādil</i> ataupun <i>jarḥ</i>.</p>				

Tabel 4.6. Penilaian jalur sanad riwayat Ikrimah dan Al-Hasan bin Abul Hasan.

2. Riwayat Ibnu Abbas Jalur ‘Atha al-Khurasani

Riwayat ini diceritakan oleh Ibnu Dhurais (w. 294 H) dalam kitabnya *Faḍā’il al-Qur’ān*. Meskipun dinukil ulang oleh beberapa kitab *Ulūm al-Qur’ān* seperti *Al-Itqān* dan *Al-Tamhīd*, namun Al-Syuyuthi tetap menisbatkan periwayatan ini kepada penghikayat asalnya yakni Ibnu Dhurais dengan sanad berikut:⁴⁴⁸

أخبرنا أحمد , قال حدثنا محمد قال : أنبأنا محمد بن عبد الله بن أبي جعفر الرازي قال : قال عمر بن هارون :
قال حدثنا عثمان بن عطاء , عن أبيه , عن ابن عباس

⁴⁴⁷ Abu Bakar Ahmad bin Al-Husain bin Ali bin Musa al-Khusraujirdiy al-Khurasani. Lihat: Al-Dzahabi, *Siyar A’lām al-Nubalā’*, Juz 18, 163.

⁴⁴⁸ Ahmad Al-Baihaqi, *Dalā’il al-Nubuwwah*, juz 7, (Kairo: Dar al-Rayyan li al-Turats, 1988), PDF e-book, 142.

Akan tetapi, faktanya Al-Syuyuthi tampak sedikit memberikan penambahan dan pengurangan di dalam jalur sanad yang dihikayatkan Ibnu Dhurais ini, sebagai berikut.⁴⁴⁹

وقال ابن الصُّرَيْسِي فِي "فَضَائِلِ الْقُرْآنِ": حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي جَعْفَرِ الرَّازِيِّ، أَبْنَاءُ عَمْرِ بْنِ هَارُونَ، حَدَّثَنَا عَثْمَانُ بْنُ عَطَاءِ الْخُرَسَانِيِّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ

Sebagaimana ungkapan di atas, Al-Syuyuthi terlihat menggugurkan dua perawi awal yakni Ahmad dan Muhammad sebagaimana disebut di dalam kitab Ibnu Dhurais sebelumnya, meskipun Ibnu Dhurais sendiri tidak secara spesifik menjelaskan siapa Ahmad dan Muhammad yang dimaksud. Di sisi lain, Al-Syuyuthi menambahkan informasi tambahan yaitu *Al-Khurasānī* pada nama Utsman bin Atha'. Untuk memudahkan pembacaan, jalur di atas dapat disajikan sebagai berikut:

1). Versi kitab *Faḍā'il al-Qur'ān*

Ibnu Abbas → Atha → Ustman bin Atha → Umar bin Harun → Muhammad bin Abdullah bin Abi Ja'far al-Razi → Muhammad → Ahmad → Ibnu Dhurais.

2). Versi kitab *Al-Itqān*

Ibnu Abbas → Atha → Ustman bin Atha Al-Khurasani → Umar bin Harun → Muhammad bin Abdullah bin Abi Ja'far al-Razi → Ibnu Dhurais.

a. Biografi sanad

No	Perawi	Lahir	Wafat	Guru	Murid	<i>Jarḥ wa al-Ta'dīl</i>
1	Ibnu Abbas al-Qurasyi. ⁴⁵⁰	<i>Syi' b Abi Yusuf</i>	Thaif, 68 H	Nabi saw., Ubay bin Ka'ab, Usamah bin Zaid, dll.	Ikrimah, Miqsam, Kuraib, Atha bin Abi Muslim al-Khurasani , dll.	Sahabat. Al-Dzahabi: <i>Ḥabrul Ummat, Faqīh al-'Aṣr.</i>
2	Atha al-Khurasani/	50 H	135 H	Ibnu Abbas (mursal) , Al-Mugirah bin	Ma'mar, Syu'bah, Sufyan, ibnuhū Utsman	Ibnu Hajar: <i>ṣudūq yahimu kaṣīran wa</i>

⁴⁴⁹ Jalaluddin Al-Syuyuthi, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Damaskus: Muassasah Al-Risalah, 2008), PDF e-book, 34.

⁴⁵⁰ Al-Mizzi, *Tahzīb al-Kamāl*, Juz 15, 154; dan Al-Dzahabi, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, Juz 3, 331.

	Atha bin Abi Muslim. ⁴⁵¹			Syu'bah, Ibnul Musayyab, dll	bin Atha al-Khurasani , dll.	<i>yursil wa yudallis.</i> ⁴⁵²
3	Ustman bin Atha Al-Khurasani. ⁴⁵³	88 H	Palestina 155/ 151 H	Abūhu Atha al-Khurasani , Ishaq bin Qabidhah, dll.	Ibrahim bin Bakar al-Syaibani, Umar bin Harun al-Balhi , dll.	Al-Dzahabi: <i>Da'afūhu.</i> Ibnu Hajar: <i>da'if.</i> ⁴⁵⁴
4	Umar bin Harun. ⁴⁵⁵	120-an H	Balkhi, 194 H	Salamah bin Wardan, Ibnu Juraij, Ustman bin Atha Al-Khurasani , dll.	Ibrahim bin al-Asy'ats, Ahmad bin Hanbal, Muhammad bin Abdullah bin Abi Ja'far al-Razi , ⁴⁵⁶ dll.	Al-Dzahabi: <i>wāhin ittahamahu ba'ḍuhum</i> Ibnu Hajar: <i>matrūk, kāna ḥāfiẓān.</i> ⁴⁵⁷
5	Muhammad bin Abdullah bin Abi Ja'far al-Razi. ⁴⁵⁸	-	-	Ibrahim bin al-Mukhtar, Umar bin Harun al-Balkhi , dll.	Ahmad bin al-Furat al-Razi, Buhlul bin Ishaq al-Anbari, Ibnu	Al-Dzahabi: <i>Ṣuddiqa</i> Ibnu Hajar: <i>ṣadūq.</i> ⁴⁵⁹

⁴⁵¹ Al-Mizzi, *Tahẓīb al-Kamāl*, Juz 20, 106; dan Al-Dzahabi, *Siyar A'lām al-Nubalā`*, Juz 6, 140.

⁴⁵² Al-Asqalani, *Taqrīb al-Tahẓīb*, 430.

⁴⁵³ Al-Mizzi, *Tahẓīb al-Kamāl*, Juz 19, 441.

⁴⁵⁴ Syamsuddin Muhammad Al-Dzahabi, *Al-Kāsyif*, Juz 2, (Jeddah: Darul Qalam, 1992), PDF e-book, 11 dan Al-Asqalani, *Taqrīb al-Tahẓīb*, 420.

⁴⁵⁵ Al-Mizzi, *Tahẓīb al-Kamāl*, Juz 21, 520; dan Al-Dzahabi, *Siyar A'lām al-Nubalā`*, Juz 9, 267.

⁴⁵⁶ Penyebutan Muhammad bin Abdullah bin Abi Ja'far al-Razi sebagai murid dari Umar bin Harun tidaklah tercatat di dalam biografi Umar bin Harun. Status muridnya tersebut dinyatakan di dalam biografi Muhammad bin Abdullah bin Abi Ja'far al-Razi yang tercatat memiliki guru Umar bin Harun.

⁴⁵⁷ Al-Dzahabi, *Al-Kāsyif*, Juz 2, 70 dan Al-Asqalani, *Taqrīb al-Tahẓīb*, 459.

⁴⁵⁸ Al-Mizzi, *Tahẓīb al-Kamāl*, Juz 25, 461. Di dalamnya tersebut bahwa Ibnu Dhurais merupakan salah satu murid dari Muhammad al-Razi. Artinya, penyebutan Ahmad dan Muhammad yang ada di dalam kitab Fadhail Al-Qur'an diasumsikan sebagai suatu kesalahan tulis/ percetakan.

⁴⁵⁹ Al-Dzahabi, *Al-Kāsyif*, Juz 2, 185 dan Al-Asqalani, *Taqrīb al-Tahẓīb*, 543.

					Dhurais, dll.	
6	Muhammad				<i>Tidak Teridentifikasi</i>	
7	Ahmad				<i>Tidak Teridentifikasi</i>	
8	Ibnu Dhurais. ⁴⁶⁰	<i>Hudūd</i> , 200-an H	<i>Ray</i> , 294 H	Muslim bin Ibrahim, Al-Qa'nabi, Ahmad bin Yunus, dll.	Abdurrahman bin Abi Hatim, Ali bin Syahrarar, Ahmad bin Ishaq al-Thibi, dll.	Al-Dzahabi: <i>al-ḥāfiẓ, al-muḥaddiṣ, al-ṣiqat.</i>

Tabel 4.7. Jalur sanad riwayat Ibnu Abbas Jalur 'Atha al-Khurasani.

b. Penilaian

No	Penilaian Versi Kitab <i>Faḍā'il</i>			Keterangan
	Kriteria	Ada	Tidak	
1	<i>'Adalah al-ruwāt</i>	-	√	1). Atha al-Khurasani yang menurut Ibnu Hajar berstatus <i>yahimu kaṣīran, yursil</i> dan <i>yudallis</i> . 2). Ustman bin Atha Al-Khurasani yang menurut Al-Dzahabi dan Ibnu Hajar berstatus <i>da'if</i> . 2). Umar bin Harun yang menurut Ibnu Hajar berstatus <i>matruk</i> dan menurut Al-Dzahabi berstatus <i>wāhin</i> .
2	<i>Ittiṣāl al-sanad</i>	-	√	Nama Ahmad yang mana Ibnu Dhurais mendapatkan sanad darinya belum teridentifikasi begitu jelas. Begitu pun dengan nama Muhammad, guru dari Ahmad tersebut.
Hasil: Riwayat ini dapat dikatakan lemah/ <i>da'if</i> dari aspek perawi maupun <i>isnād</i> .				
No	Penilaian Versi Kitab <i>Al-Itqān</i>			Keterangan
	Kriteria	Ada	Tidak	
1	<i>'Adalah al-ruwāt</i>	-	√	1). Atha al-Khurasani yang menurut Ibnu Hajar berstatus <i>yahimu kaṣīran, yursil</i> dan <i>yudallis</i> . 2). Ustman bin Atha Al-Khurasani yang menurut Al-Dzahabi dan Ibnu Hajar berstatus <i>da'if</i> .

⁴⁶⁰ Memiliki nama lengkap Muhammad bin Ayub bin Yahya bin Dhurais al-Raziyyun. Lihat: Al-Dzahabi, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, Juz 13, 449. Akan tetapi, tidak disebutkan di dalamnya bahwa ia adalah murid dari Muhammad bin Abdullah Al-Razi, begitupun di dalam *Muqaddimah* kitab *Faḍā'il al-Qur'an*. Lihat: Muhammad Ibnu Dhurais, *Faḍā'il al-Qur'an*, (Damaskus: Darul Fikri, 1987), PDF e-book, 9-16.

				2). Umar bin Harun yang menurut Ibnu Hajar berstatus <i>matrūk</i> dan menurut Al-Dzahabi berstatus <i>wāhin</i> .
2	<i>Ittiṣāl al-sanad</i>	-	√	Nama Muhammad Al-Razi, meski tersebut dalam profilnya bahwa ia memiliki murid bernama Ibnu Dhurais, namun tidak ada catatan pasti dalam profil Ibnu Dhurais bahwa ia memiliki guru bernama Muhammad Al-Razi.
Hasil: Riwayat ini dapat dikatakan lemah/ <i>da'if</i> dari aspek perawi maupun <i>isnād</i> .				

Tabel 4.8. Penilaian jalur sanad riwayat Ibnu Abbas Jalur 'Atha al-Khurasani.

Meski didapatkan kelemahan dalam perawinya, Al-Zarkasyi dalam *Al-Burhān*-nya menegaskan hal sebaliknya. Melalui ungkapannya setelah mengurutkan tartib surah-surah Makkiyah berikut: “*fahāzā tartīb mā nuzzila min al-Qur’ān bi Makkah, wa ‘alaihi istaqarrat al-riwāyah min al-ṣiqāt, wa hiya khamsun wa ṣamānūna sūrah*” dapat dipahami bahwa Al-Zarkasyi justru meyakinkan bahwa urutan surah-surah Makkiyah yang susunannya seperti tartib Ibnu Abbas 1 merupakan periwayatan yang berasal dari orang-orang yang *ṣiqāt*. Meski begitu, ia tetap menyatakan bahwa pada akhir surah yang turun periode Makkah itu memiliki sejumlah perdebatan sebagaimana yang telah penulis urai pada bab dua sebelumnya. Berbeda dengan urutan surah-surah Madaniyah, ia memberikan sejumlah perdebatan para tokoh terkait surah mana yang didahulukan pada kasus enam surah terakhir urutan Madaniyah riwayat Ibnu Abbas 1 ini.⁴⁶¹ Alhasil, bagi Al-Zarkasyi riwayat tartib nuzul surah-surah Makkiyah Ibnu Abbas ini bukanlah riwayat asal-asalan dengan kualitas perawi yang lemah, namun justru sebaliknya.

3. Riwayat Ibnu Abbas Jalur Abu Shalih

Jalur sanad yang ditulis oleh Al-Ya’qubi (w. 284/ 292 H) faktanya berbeda dengan jalur sanad Ibnu Abbas sebelumnya. Di samping perbedaan jalur sanad, Al-Ya’qubi meredaksikan penobatannya sebagai berikut:⁴⁶²

على ما رواه محمد بن حفص ابن أسد الكوفي عن محمد بن كثير و محمد بن السائب الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس

Kalimat “*‘alā mā rawāhu*” mengasumsikan bahwa Al-Ya’qubi bisa jadi tidak menerima langsung jalur riwayat ini, tetapi ia menukil dari

⁴⁶¹ Lihat kembali: Badruddin Muhammad Al-Zarkasyi, *Al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, juz 1, (Kairo: Dar al-Turats, 1984), PDF e-book, 193-194.

⁴⁶² Ibn Wadhih Al-Ya’qubi, *Tārīkh al-Ya’qūbi*, juz 2, (Beirut: Dar Shadir, 1995), PDF e-book, 33.

sumber lain yang dimilikinya. Meski realitanya, Al-Ya'qubi tidak memberikan informasi lain dari sanad ini. Asumsi ketidaklangsungan Al-Ya'qubi dalam menerima periwayaatan ini diperkuat oleh pernyataannya pasca merampungkan susunan surahnya, sebagai berikut:⁴⁶³

وقد اختلف الناس في هذا التأليف في غير رواية ابن عباس, وكان الاختلاف أيضًا يسيرًا

Ungkapan ini seolah-oleh menunjukkan bahwa terdapat susunan lain selain riwayat Ibnu Abbas melalui urutan yang diturkannya, namun memang perbedaan ini juga (tampak) sedikit atau sederhana. Kata “*yasīran*” di atas dapat dimaknai bahwa perbedaan antara beberapa riwayat seputar susunan surah Al-Qur'an tidak begitu signifikan, dalam arti dapat mudah diketahui dan tampak sederhana. Dengan demikian, bisa jadi Al-Ya'qubi memang hanya memilih dan menukil data riwayat milik Ibnu Abbas tanpa menafikan riwayat lain yang ada.

Terlepas dari asumsi di atas, penelusuran dua aspek keabsahan riwayat ini juga tidak kalah penting. Melalui *ṭarīqah* Muhammad bin Hafsh hingga Ibnu Abbas, terdapat tiga perawi lainnya yang dapat dideskripsikan sebagai berikut:

Ibnu Abbas → Abu Shalih → Muhammad bin Katsir & Muhammad bin Al-Sa`ib al-Kalbi → Muhammad bin Hafsh bin Asad al-Kufi.

a. Biografi sanad

No	Perawi	Lahir	Wafat	Guru	Murid	<i>Jarḥ wa al-Ta'dīl</i>
1	Ibnu Abbas Al-Qurasyi. ⁴⁶⁴	<i>Syi' b Abi Yusuf</i>	Thaif, 68 H	Nabi saw., Ubay bin Ka'ab, Usamah bin Zaid, dll.	Ikrimah, Miqsam, Kuraib, Abu Shalih , dll.	Sahabat. Al-Dzahabi: <i>Ḥabruḷ Ummat, Faqīḥ al-'Aṣr.</i>
2	Abu Shalih/ Badzam/ Badzan, Maula Ummu Hani'. ⁴⁶⁵	-	-	Ibnu Abbas , Ikrimah, Ali bin Abi Thalib, Abu	Sufyan al-Tsauri, Abu Qilabah, Muhammad bin Al-Sa`ib	Al-Dzahabi: <i>lā yaḥtajju bihī.</i> Ibnu Hajar:

⁴⁶³ Al-Ya'qubi, *Tārīkh al-Ya'qūbi*, juz 2, 34 & 43.

⁴⁶⁴ Al-Mizzi, *Tahzīb al-Kamāl*, Juz 15, 154; dan Al-Dzahabi, *Siyar A'lām al-Nubalā`*, Juz 3, 331.

⁴⁶⁵ Al-Mizzi, *Tahzīb al-Kamāl*, Juz 4, 6; dan Al-Dzahabi, *Siyar A'lām al-Nubalā`*, Juz 5, 37. Baik Al-Mizzi maupun Al-Dzahabi tidak menyebut satupun bahwa Abu Shalih memiliki murid bernama Muhammad bin Katsir, yang mereka sebut hanyalah Muhammad bin al-Sa`ib al-Kalbi sebagai salah satu murid Abu Shalih.

				Hurairah, dll.	al-Kalbi, dll.	<i>da'if yursil</i> . ⁴⁶⁶
3	Muhammad bin Katsir			Tidak Teridentifikasi		
	Muhammad bin Al- Sa'ib al- Kalbi al- Kufi. ⁴⁶⁷	-	146 H	Al-Ashbag bin Nubatah, Abu Shalih , Amir al- Sya'bi, dll.	Sufyan al- Tsauri, Rauh bin al- Qasim, Ismail bin 'Ayyasy, dll.	Ibnu Hajar: <i>muttaha bi al-kazib</i> , <i>rumiya bi al-rafaq</i> . ⁴⁶⁸
4	Muhammad bin Hafsh bin Asad al-Kufi			Tidak Teridentifikasi		

Tabel 4.9. Jalur sanad riwayat Ibnu Abbas Jalur Abu Shalih.

b. Penilaian

No	Penilaian			Keterangan
	Kriteria	Ada	Tidak	
1	<i>'Adalah al-ruwat</i>	-	√	1). Abu Shalih/ Badzam yang menurut Ibnu Hajar berstatus <i>da'if yursil</i> dan menurut Al-Dzahabi yang berstatus <i>la' yahtajju bihi</i> . 2). Muhammad Al-Kalbi yang menurut Ibnu Hajar berstatus <i>muttaha bi al-kazib</i> .
2	<i>Ittisāl al- sanad</i>	-	√	1). Al-Ya'qubi sebagai <i>musnid</i> yang tidak secara langsung menerima riwayat dari Muhammad bin Hafsh Al-Kufi. Ini didasarkan pada pernyataannya: " <i>'alā mā rawāhu...</i> ". 2). Muhammad bin Hafsh Al-Kufi dan Muhammad bin Katsir yang masih berstatus tidak teridentifikasi secara jelas.
Hasil: Riwayat ini dapat dikatakan lemah/ <i>da'if</i> dari aspek perawi maupun <i>isnād</i> .				

Tabel 4.10. Penilaian jalur sanad riwayat Ibnu Abbas Jalur Abu Shalih.

4. Riwayat Jabir bin Zaid dalam Kitab *Al-Itqān*

Sanad riwayat ini, penulis temukan di dalam kitab *Al-Itqān* karya Al-Syuyuthi (w. 911 H). Meski demikian, Al-Syuyuthi sendiri tidaklah tampak sebagai penerima langsung riwayat ini sebagaimana ungkapannya berikut:⁴⁶⁹

وقال أبو بكر محمد بن الحارث بن أبيض في جزئه المشهور : حدثنا أبو العباس عبيد الله بن محمد بن أعين البغدادي، حدثنا حسان بن إبراهيم الكرماني، حدثنا أمية الأزدي، عن جابر بن زيد

⁴⁶⁶ Al-Dzahabi, *Al-Kāsyif*, Juz 1, 263 dan Al-Asqalani, *Taqrīb al-Tahzīb*, 94.

⁴⁶⁷ Al-Mizzi, *Tahzīb al-Kamāl*, Juz 25, 246; dan Al-Dzahabi, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, Juz 6, 248. Kedua kitab ini tidak ada yang menyebut bahwa Al-Kalbi memiliki murid Muhammad bin Hafsh bin Asad al-Kufi.

⁴⁶⁸ Al-Asqalani, *Taqrīb al-Tahzīb*, 535.

⁴⁶⁹ Al-Syuyuthi, *Al-Itqān*, 64.

Nama Abu Bakar Muhammad bin al-Harits bin Abyadh (w. 348 H) terlihat menjadi dasar pijakan Al-Syuyuthi dalam konteks ini. Nama tersebut berikut *juz`ih̄ al-masyhūr* (potongan masyhurnya) belum penulis temukan maksud serta asal muasal nya.⁴⁷⁰ Dengan demikian, jalur sanad riwayat ini dapat digambarkan sebagai berikut:

Jabir bin Zaid → Umayyah al-Azdiy → Hassan bin Ibrahim al-Karmaniy → Abu al-‘Abbas Ubaidullah bin Muhammad bin A’yan al-Baghdadiy → Abu Bakar Muhammad bin Al-Harits.

a. Biografi sanad

No	Perawi	Lahir	Wafat	Guru	Murid	<i>Jarḥ wa al-Ta’dīl</i>
1	Jabir bin Zaid al-Azdiy al-Bashri al-Jaufiy. ⁴⁷¹	-	93/ 103/ 104 H	Al-Hakam bin Amr al-Gifari, Ibnu Zubair, Ibnu Abbas, Ibnu Umar, dll.	Umayyah bin Zaid al-Azdi , Ayub al-Sikhtiyani, dll.	Ibnu Hajar: <i>ṣiqat faqīh</i> . ⁴⁷²
2	Umayyah al-Azdiy/ Umayyah bin Zaid al-Azdi al-Bashri. ⁴⁷³	-	-	Jabir bin Zaid al-Azdiy.	Hassan bin Ibrahim al-Kirmaniy.	Ibnu Hajar: <i>maqbul</i> . ⁴⁷⁴
3	Hassan bin Ibrahim al-Kirmaniy. ⁴⁷⁵	86 H	186 H	Aban bin Taglib, Ibrahim bin Yazid al-Khuziy, Umayyah bin Zaid al-Azdiy , dll.	Al-Azraq bin Ali, Ali bin Al-Madini, dll.	Al-Dzahabi: <i>Ṣiqat</i> . Ibnu Hajar: <i>Ṣadūq yukkḥī`u</i> . ⁴⁷⁶
4	Abu al-‘Abbas Ubaidullah bin Muhammad bin A’yan al-Baghdadiy				Tidak Teridentifikasi	

⁴⁷⁰ Adapun spesifikasi tahun wafatnya – sebagaimana penulis sebut di atas – didasarkan pada informasi bahwa kematiannya berbarengan dengan Abu Bakar Ahmad bin Salman Al-Najad, yakni tahun 348 H. Lihat: Al-Dzahabi, *Siyar A’lām al-Nubalā`*, Juz 15, 504.

⁴⁷¹ Al-Mizzi, *Tahzīb al-Kamāl*, Juz 4, 434; dan Al-Dzahabi, *Siyar A’lām al-Nubalā`*, Juz 4, 481.

⁴⁷² Al-Asqalani, *Taqrīb al-Tahzīb*, 112.

⁴⁷³ Al-Mizzi, *Tahzīb al-Kamāl*, Juz 3, 332; Tahdzib al-Tahtdzib, juz 1, 188. Umayyah al-Azdiy ini disebut hanya memiliki satu Guru dan satu murid, dan periwayatannya memang spesifik terkait dengan riwayat Tartib Nuzul.

⁴⁷⁴ Al-Asqalani, *Taqrīb al-Tahzīb*, 87.

⁴⁷⁵ Al-Mizzi, *Tahzīb al-Kamāl*, Juz 6, 8; dan Al-Dzahabi, *Siyar A’lām al-Nubalā`*, Juz 9, 40.

⁴⁷⁶ Al-Dzahabi, *Al-Kāsyif*, Juz 1, 320 dan Al-Asqalani, *Taqrīb al-Tahzīb*, 138.

5	Abu Bakar Muhammad bin Al-Harits	<i>Tidak Teridentifikasi</i>
---	----------------------------------	------------------------------

Tabel 4.11. Jalur sanad riwayat Jabir bin Zaid dalam Kitab *Al-Itqān*.

b. Penilaian

No	Penilaian			Keterangan
	Kriteria	Ada	Tidak	
1	<i>'Adalah al-ruwāt</i>	√	-	-
2	<i>Ittisāl al-sanad</i>	-	√	1). Jabir bin Zaid adalah seorang Tabi`in yang secara otomatis tidak secara langsung menyaksikan proses penurunan wahyu. Hal ini sebagaimana keraguan Al-Syuyuthi atas periwayatan ini di dalam kitabnya. ⁴⁷⁷ 2). Al-Syuyuthi sebagai <i>musnid</i> riwayat ini, tidak secara jelas menerangkan sumber rujukan dari Abu Bakar Muhammad bin Al-Harits. 3). Abu al-`Abbas Ubaidullah dan Abu Bakar Muhammad bin Al-Harits yang masih berstatus tidak teridentifikasi secara jelas.
Hasil: Riwayat ini dapat dikatakan lemah/ <i>da'if</i> dari aspek <i>isnād</i> .				

Tabel 4.12. Penilaian jalur sanad riwayat Jabir bin Zaid dalam Kitab *Al-Itqān*.

5. Riwayat Muhammad bin Muslim Al-Zuhri

Sebagaimana uraian pada bab dua sebelumnya, bahwa riwayat Al-Zuhri (w. 124 H) ini berasal dari jalur Al-Walid bin Muhammad Al-Muwaqqiri (w. 182 H), sebagai berikut:⁴⁷⁸

حدثنا إبراهيم بن الحسن، حدثنا أبو يزيد الهذلي، ثنا الوليد بن محمد الموقري قال : حدثنا محمد بن مسلم الزهري

Akan tetapi, sebab penisbatan ini ditemukan di dalam dua kitab *Al-Nāsikh wa al-Mansūkh* dan *Tanzīl al-Qur'ān* yang dinisbatkan pada Al-Zuhri melalui riwayat Abu Abdurrahman Muhammad bin Al-Husain al-Sulami (w. 412 H),⁴⁷⁹ maka jalur sanadnya dapat dirangkum sebagai berikut:

Muhammad bin Muslim Al-Zuhri → Al-Walid bin Muhammad Al-Muwaqqiri → Abu Yazid al-Hudzali → Ibrahim bin Al-Hasan → Abu Abdurrahman Muhammad bin Al-Husain al-Sulami.

⁴⁷⁷ Al-Syuyuthi, *Al-Itqān*, 65.

⁴⁷⁸ Muhammad bin Muslim Al-Zuhri, *Al-Nāsikh wa al-Mansūkh li al-Zuhrī wa yalīhi Tanzīl al-Qur'ān bi Makkah wa al-Madīnah*, pentahqiq: Dr. Hatim Salih Al-Dhamin, (Lebanon: Muassasah Al-Risalah, 1998), PDF e-book, 37.

⁴⁷⁹ Al-Zuhri, *Al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 8.

a. Biografi sanad

No	Perawi	Lahir	Wafat	Guru	Murid	<i>Jarḥ wa al-Ta'dīl</i>
1	Muhamm ad bin Muslim Al-Zuhri. ⁴⁸⁰	50-an H	125 H	Aban bin Utsman bin Affan, Ibrahim bin Abdullah bin Hunain, Anas bin Malik, dll.	Aban bin Salih, Ibrahim bin Ismail bin Mujamma', Al-Walid bin Muhammad Al-Muwaqqiri , dll.	Ibnu Hajar: <i>al-faqīh al-ḥāfiẓ: muttafaq 'ala jalālatihī wa ittifāqihī.</i> ⁴⁸¹
2	Al-Walid bin Muhamm ad Al-Muwaqqir i. ⁴⁸²	-	181/182 H	Tsaur bin Yazid al-Rahabi, Al-Dhahak bin Musafir, Muhamm ad bin Muslim Al-Zuhri , dll.	Hajib bin al-Walid, al-Hakam bin Musa, Abdullah bin Muhammad bin Yazid al-Hudzali , dll.	Al-Dzahabi: <i>tarakūhu.</i> Ibnu Hajar: <i>matrūk.</i> ⁴⁸³
3	Abu Yazid al-Hudzali/ <i>min ahli al-Madīnah.</i> ⁴⁸⁴	-	-	Al-Walid bin Muhamm ad Al-Muwaqqir i.	Ya'qub bin Sufyan.	-
4	Ibrahim bin Al-Hasan				Tidak Teridentifikasi	
5	Abu Abdurrah man Muhamm ad bin Al-	325 H	412 H	Ismail bin Nujaid, Abu Abdillah al-Shaffar, Muhamma	-	Al-Dzahabi: <i>al-imām al-ḥāfiẓ al-muḥaddiṣ</i>

⁴⁸⁰ Al-Mizzi, *Tahzīb al-Kamāl*, Juz 26, 419; dan Al-Dzahabi, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, Juz 5, 326.

⁴⁸¹ Al-Asqalani, *Taqrīb al-Tahzīb*, 564.

⁴⁸² Al-Mizzi, *Tahzīb al-Kamāl*, Juz 31, 76.

⁴⁸³ Al-Dzahabi, *Al-Kāsyif*, Juz 2, 354 dan Al-Asqalani, *Taqrīb al-Tahzīb*, 653.

⁴⁸⁴ Memiliki nama lengkap Abdullah bin Muhammad bin Abdullah bin Yazid al-Hudzali. Melalui catatan kaki, pentahqīq-nya mengakui bahwa biografi tentangnya tidaklah ditemukan sebagaimana ungkapannya "*lam nazfar bihī*", lihat: Muhammad Ibnu Hibban Abu Hatim, *Kitāb Al-Ṣiqāt*, Juz 8, (Dairah Al-Ma'arif Al-Utsmaniyah, 1973), PDF e-book, 341.

	Husain al-Sulami. ⁴⁸⁵			d bin Ya'qub al-Hafidz		
--	----------------------------------	--	--	------------------------	--	--

Tabel 4.13. Jalur sanad riwayat Muhammad bin Muslim Al-Zuhri.

b. Penilaian

No	Penilaian			Keterangan
	Kriteria	Ada	Tidak	
1	'Adalah al-ruwāt	-	√	1). Al-Walid bin Muhammad Al-Muwaqqiri yang menurut Al-Dzahabi dan Ibnu Hajar berstatus <i>matrūk</i> . 2). Abu Yazid Al-Hudzali yang belum diketahui statusnya <i>jarḥ wa ta'dīl</i> -nya.
2	Ittiṣāl al-sanad	-	√	1). Abu Yazid Al-Hudzali yang hanya terekam nama Ya'qub bin Sufyan sebagai muridnya. 2). Abu Abdurrahman Al-Sulami yang tidak terekam memiliki guru bernama Ibrahim bin Al-Hasan. 3). Ibrahim bin Al-Hasan yang masih belum teridentifikasi secara jelas.
Hasil: Riwayat ini dapat dikatakan lemah/ <i>da'if</i> dari aspek perawi maupun <i>isnād</i> . Di samping analisis ini, Dr, Hatim Shalih Al-Dhamin selaku <i>muḥaqqiq</i> dari kitab <i>Al-Nāsikh wa al-Mansūkh</i> dan <i>Tanzīl al-Qur'ān</i> menyatakan bahwa naskah kitab yang dinisbatkan pada Al-Zuhri ini masih dalam keraguan. ⁴⁸⁶				

Tabel 4.14. Penilaian jalur sanad riwayat Muhammad bin Muslim Al-Zuhri.

6. Riwayat Muhammad bin Nu'man bin Basyir dan Mujahid

Riwayat ini sebenarnya merupakan gabungan dari tiga tokoh yaitu Muhammad bin Nu'man bin Basyir dan Mujahid untuk daftar urutan surah-surah Makkiyyah dan Ibnu Abbas untuk daftar surah-surah Madaniyyah. Untuk jalur sanad surah Makkiyyah sendiri sebagai berikut:⁴⁸⁷

حدثني أبو الحسن محمد بن يوسف الناقط قال، حدثنا أبو عبد الله محمد بن غالب قال، حدثنا أبو محمد عبد الله بن الحجاج المديني قدم من المدينة سنة تسع وتسعين ومائتين، قال، حدثنا بكر بن عبد الوهاب المديني قال، حدثني الواقدي محمد بن عمر، قال، حدثنا معمر بن راشد عن الزهري عن محمد بن نعمان بن بشير.

Realitanya, Ibnu Nadim (w. 385 H) – sebagai penghikayat riwayat ini – hanya menisbatkan nama Nu'man bin Basyir pada empat surah saja, yakni surah Al-'Alaq ayat 1-5, surah Al-Qalam, surah Al-

⁴⁸⁵ Al-Dzahabi, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, Juz 17, 247. Di dalam kitabnya, Al-Dzahabi tidak menyebutkan secara jelas murid-murid dari Al-Sulami ini.

⁴⁸⁶ Al-Zuhri, *Al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 9.

⁴⁸⁷ Muhammad Ibnu Nadim, *Kitāb al-Fihrist*, Jilid 1, (London: Muassasah Al-Furqan, 2009), PDF e-book, 61-62.

Muzzammil dan surah Al-Muddašsir. Adapun selebihnya, ia nisbatkan pada tokoh Mujahid tanpa menyebutkan lengkap jalur sanadnya melalui ungkapannya berikut: “*wa ruwiya ‘an Mujāhid qāla:*”.

Sementara tokoh Ibnu Abbas dinisbatkan oleh Ibnu Nadim untuk urutan surah Madaniyah. Namum, sanad yang diuraikannya ini tampak berbeda dengan dua sanad Ibnu Abbas sebelumnya, sebagai berikut:

وحدّث ابن جرّيج عن عطاء الخرساني عن ابن عباس

Ungkapannya ini menunjukkan bahwa Ibnu Nadim terlihat tidak secara langsung menerima penisbatan riwayat Ibnu Abbas ini. Hal ini berbeda di saat ia menjabarkan periwayatan Muhammad bin Nu’mān bin Basyir untuk surah Makkiyah sebelumnya, di mana Ibnu Nadim secara jelas menerimanya dari Abu al-Hasan al-Naqith. Terlepas dari kenyataan ini, rangkaian sanad periwayatan ini dapat digambarkan sebagai berikut:

- 1). Riwayat empat surah Makkiyah (Al-‘Alaq ayat 1-5, Al-Qalam, Al-Muzzammil dan Al-Muddašsir)

Muhammad bin Nu’mān bin Basyir → Al-Zuhri → Ma’mar bin Rasyid → Al-Waqidi Muhammad bin Umar → Bakar bin Abdul Wahhab al-Madini → Abu Muhammad Abdullah bin al-Hajjaj al-Madini → Abu Abdillah Muhammad bin Ghalib → Abu al-Hasan Muhammad bin Yusud al-Naqith → Ibnu Nadim.

- 2). Riwayat surah Makkiyah selebihnya adalah Mujahid itu sendiri tanpa sanad yang jelas

- 3). Riwayat surah Madaniyyah

Ibnu Abbas → Atha al-Khurasani → Ibnu Juraij.

a. Biografi sanad

No	Perawi	Lahir	Wafat	Guru	Murid	Jarḥ wa al-Ta’dīl
1). Riwayat empat surah Makkiyah						
1	Muhammad bin Nu’mān bin Basyir. ⁴⁸⁸	-	-	Jadduhū Basyir bin Sa’d, <i>abūhu</i> Al-Nu’mān	Al-Zuhri.	Al-Dzahabi: <i>wuṣṣiqa.</i> Ibnu Hajar: <i>siqat.</i> ⁴⁸⁹
2	Muhammad bin Muslim	50-an H	125 H	Aban bin Utsman bin Affan, Muhammad bin Nu’mān	Aban bin Salih, Ibrahim bin Ismail bin Mujamma’,	Ibnu Hajar: <i>al-faqīh al-hāfiẓ:</i> <i>muttafaq</i>

⁴⁸⁸ Al-Mizzi, *Tahzīb al-Kamāl*, Juz 26, 557.

⁴⁸⁹ Al-Dzahabi, *Al-Kāsyif*, Juz 2, 227 dan Al-Asqalani, *Taqrīb al-Tahzīb*, 570.

	Al-Zuhri. ⁴⁹⁰			bin Basyir, Anas bin Malik, dll.	Ma'mar bin Rasyid, dll.	<i>'ala jalālatihī wa ittifāqihī.</i> ⁴⁹¹
3	Ma'mar bin Rasyid. ⁴⁹²	96 H	154 H	Qatadah, Al-Zuhri, Amr bin Dinar, dll.	Muhammad bin Umar al-Waqidi, Ayub, Abu Ishaq, dll.	Al-Dzahabi: <i>'Ālim al-Yaman, min aṭlabi ahli zamānihi li al-'ilmi.</i> Ibnu Hajar: <i>ṣiqat sabat fāḍil.</i> ⁴⁹³
4	Al-Waqidi Muhammad bin Umar. ⁴⁹⁴	Bakda 120 H	207 H	Usamah bin Zaid bin Aslam, Sufyan al-Tsauri, Ma'mar bin Rasyid, dll.	Muhammad bin Idris Al-Syafi'I, Bakar bin Abdul Wahhab al-Madini, dll.	Al-Dzahabi: <i>matrūk.</i> Ibnu Hajar: <i>Matrūk ma'a sa'ati 'ilmihī.</i> ⁴⁹⁵
5	Bakar bin Abdul Wahhab al-Madini (<i>ibnu ukht al-Waqidi</i>). ⁴⁹⁶	Hidupdi tahun 255 H	-	<i>Khāluhū</i> Muhammad bin Umar Al-Waqidi, Ibrahim bin Ali, dll.	Ibnu Majah, Ibrhaim bin Ishaq al-Ansari, Abdullah bin Abi al-Hajjaj al-Madini, dll.	Ibnu Hajar: <i>ṣadūq.</i> ⁴⁹⁷
6	Abu Muhammad Abdullah	-	-	Ahmad bin Abi Bakar al-Zuhri,	Abdullah bin 'Adiy dan Abu Bakar	-

⁴⁹⁰ Al-Mizzi, *Tahzīb al-Kamāl*, Juz 26, 419; dan Al-Dzahabi, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, Juz 5, 326.

⁴⁹¹ Al-Asqalani, *Taqrīb al-Tahzīb*, 564.

⁴⁹² Al-Mizzi, *Tahzīb al-Kamāl*, Juz 28, 303, dan Al-Dzahabi, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, Juz 7, 5.

⁴⁹³ Al-Dzahabi, *Al-Kāsyif*, Juz 2, 282 dan Al-Asqalani, *Taqrīb al-Tahzīb*, 603.

⁴⁹⁴ Al-Mizzi, *Tahzīb al-Kamāl*, Juz 26, 180; dan Al-Dzahabi, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, Juz 9, 454. Kedua kitab ini tidak menyebutkan secara jelas nama Bakar bin Abdul Wahhab al-Madini sebagai murid dari al-Waqidi. Keberadaan status muridnya ini terlihat di dalam biografi Bakar bin Abdul Wahhab, bahwa ia belajar pada Al-Waqidi.

⁴⁹⁵ Al-Dzahabi, *Al-Kāsyif*, Juz 2, 205 dan Al-Asqalani, *Taqrīb al-Tahzīb*, 555.

⁴⁹⁶ Al-Mizzi, *Tahzīb al-Kamāl*, Juz 4, 220.

⁴⁹⁷ Al-Asqalani, *Taqrīb al-Tahzīb*, 101.

	bin (Abi) al-Hajjaj al-Madini. ⁴⁹⁸			Bakar bin Abdul Wahhab al-Madini , dll.	al-Isma'iliy al-Jurjaniyan.	
7	Abu Abdillah Muhammad bin Ghalib			Tidak Teridentifikasi		
8	Abu al-Hasan Muhammad bin Yusuf al-Naqith. ⁴⁹⁹	-	367 H	Abu Bakar bin Abi Dawud, Umar bin Ahmad bin Ali al-Marwazi, jamaah <i>min al-gurabā</i> .	-	Khatib Al-Baghdadi: <i>zakara Ali al-Tāhiry lana annahū Kāna hāfiẓan</i>
9	Muhammad Ibnu Nadim/ Abul Faraj Muhammad bin Ishaq al-Nadim. ⁵⁰⁰	-	Bagdad 308 H	Abu Sa'id al-Sirafi, Abul Faraj al-Ashbihani, Abu Abdillah al-Marzibani, dll.	Hāsiyah al-Kitāb: <i>Lam yarwi 'anhu aḥadun.</i> Ibnu Najar: <i>lā a'lamu li aḥadin 'anhu riwāyatan.</i>	Ibnu Hajar: <i>Ghairu mauṣūq bih.</i> Al-Dzahabi: <i>al-syī'ī al-mu'tazilīy.</i>
2). Riwayat Surah-surah Makkiah selebihnya						
Mujahid				Tidak Teridentifikasi		
3). Riwayat surah Madaniyyah						
1	Ibnu Abbas Al-Qurasyi. ⁵⁰¹	<i>Syi'b Abi Yusuf</i>	Thaif, 68 H	Nabi saw., Ubay bin Ka'ab, Usamah bin Zaid, dll.	Ikrimah, Miqsam, Kuraib, Atha bin Abi Muslim al-Khurasani , dll.	Sahabat. Al-Dzahabi: <i>Ḥabruḷ Ummat, Faqīh al-'Aṣr.</i>

⁴⁹⁸ Ahmad Khatib Al-Baghdadi, *Tārīkh Madīnah Al-Salām*, Jilid 11, (Beirut: Darul Gharb Al-Islamiy, 2001), PDF e-book, 115. Di dalamnya tidak disebutkan status derajat rawi, begitu pun penyebutan murid yang dibatasi dengan dua orang.

⁴⁹⁹ Melalui catatan kaki di dalam kitab *Al-Fihrist*, naman Abu al-Hasan Muhammad bin Yusuf al-Naqith yang dimaksud adalah Muhammad bin Yusuf bin Musa Al-Warraqa atau populer dengan Ibnu Al-Shabbag. Lihat: Muhammad Ibnu Nadim, *Kitāb al-Fihrist*, Jilid 1, (London: Muassasah Al-Furqan, 2009), PDF e-book, 59; dan Al-Baghdadi, *Tārīkh Madīnah Al-Salām*, Jilid 4, 645.

⁵⁰⁰ Ibnu Hajar Al-Asqalani, *Lisān al-Mizān*, Juz 6, (Beirut: Darul Basya'ir al-Islamiyah, 2002), PDF e-book, 557 dan Muhammad Ibnu Nadim, "Muqaddimah" dalam *al-Fihrist* oleh Muhammad Ibnu Nadim, (Beirut: Darul Ma'ifah, t. th), PDF e-book, D-I.

⁵⁰¹ Al-Mizzi, *Tahzīb al-Kamāl*, Juz 15, 153; dan Al-Dzahabi, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, Juz 3, 331.

2	Atha al-Khurasani/ Atha bin Abi Muslim. ⁵⁰²	50 H	135 H	Ibnu Abbas (mursal), Al-Mugirah bin Syu'bah, Ibnul Musayyab, dll	Ma'mar, Syu'bah, Sufyan, Abdul Malik bin Juraij , dll.	Ibnu Hajar: <i>ṣudūq yahimu kaṣīran wa yursil wa yudallis.</i> ⁵⁰³
3	Ibnu Juraij al-Qurasyi. ⁵⁰⁴	-	150 H	Aban bin Salih al-Bashri, Ibrahim bin Abi Bakar al-Akhnasiy, Atha al-Khurasani , dll.	Al-Akhdhar bin Ajlan, Ismail bin Ziyad al-Sakuni, Ismail bin Ulayyah, dll.	Al-Dzahabi: <i>Al-Faqīh.</i> Ibnu Hajar: <i>ṣiqat faqīh fāqil, wa kāna yudallis wa yursil.</i> ⁵⁰⁵

Tabel 4.15. Jalur sanad riwayat Muhammad bin Nu'man bin Basyir dan Mujahid.

b. Penilaian

No	Penilaian Surah Makkiyah			Keterangan
	Kriteria	Ada	Tidak	
1	<i>'Adalah al-ruwāt</i>	-	√	1). Al-Waqidi Muhammad bin Umar yang berstatus <i>matruk</i> menurut Al-Dzahabi dan Ibnu Hajar. 2). Abu Muhammad Abdullah bin (Abi) al-Hajjaj al-Madini yang tidak terekam <i>jarḥ wa ta'dīl</i> -nya. 3). Muhammad Ibnu Nadim, selaku <i>musnid</i> yang berstatus Ibnu Hajar berstatus <i>gairu mauṣūq bih</i> dan menurut Al-Dzahabi berstatus <i>al-syī'ī al-mu'tazilīy</i> . 4). Mujahid, selaku perawi yang dirujuk Ibnu Nadim untuk urutan surah-surah Makkiyah setelah Q.S. Al-Muddaṣsir tidak teridentifikasi dengan jelas.
2	<i>Ittiṣāl al-sanad</i>	-	√	1). Untuk riwayat empat surah Makkiyah, nama Abu Abdillah Muhammad bin Ghalib yang tidak teridentifikasi secara jelas.

⁵⁰² Al-Mizzi, *Tahzīb al-Kamāl*, Juz 20, 106; dan Al-Dzahabi, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, Juz 6, 140.

⁵⁰³ Al-Asqalani, *Taqrīb al-Tahzīb*, 430.

⁵⁰⁴ Memiliki nama lengkap Abdul Malik bin Abdul Aziz bin Juraij. Lihat: Ahmad bin Athiyah Al-Wakil, *Naṣl al-Nabāl*, Jilid 4, (Kairo: Dar Ibn Abbas, 2012), PDF e-book, 40; Al-Mizzi, *Tahzīb al-Kamāl*, Juz 18, 338; Al-Mizzi, *Tahzīb al-Kamāl*, Juz 34, 430; dan Al-Dzahabi, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, Juz 6, 325.

⁵⁰⁵ Al-Dzahabi, *Al-Kāsyif*, Juz 1, 666 dan Al-Asqalani, *Taqrīb al-Tahzīb*, 394.

				2). Abu al-Hasan Muhammad bin Yusuf al-Naqith tidak tercatat memiliki murid Ibnu Nadim. Begitupun dalam profil Ibnu Nadim yang tidak terekam memiliki guru bernama Abu al-Hasan Muhammad bin Yusuf al-Naqith. 3). Untuk riwayat surah-surah Makkiyah lainnya, tidak terekam secara jelas sanad periwayatannya.
Hasil: Riwayat ini dapat dikatakan lemah/ <i>da'if</i> dari aspek perawi maupun <i>isnād</i> .				
No	Penilaian Surah Madaniyyah			Keterangan
	Kriteria	Ada	Tidak	
1	<i>'Adalah al-ruwāt</i>	√	-	1). Atha Al-Khurasani yang menurut Ibnu Hajar berstatus <i>yahimu kašīran, yursil</i> dan <i>yudallis</i> . 2). Ibnu Juraij al-Qurasyi yang menurut Ibnu Hajar walau berstatus <i>šiqat</i> namun memiliki unsur <i>irsāl</i> dan <i>tadlīs</i> pada dirinya.
2	<i>Ittišāl al-sanad</i>	-	√	1). Ibnu Nadim selaku <i>musnid</i> tidak secara langsung menerima riwayat ini dari Ibnu Juraij. 2). Status <i>irsāl</i> Atha Al-Khurasani, di mana ia menerima hikayat dari Ibnu Abbas. Padahal, ia tercatat tidak pernah bertemu secara langsung dengan Ibnu Abbas.
Hasil: Riwayat ini dapat dikatakan lemah/ <i>da'if</i> dari aspek <i>isnād</i> .				

Tabel 4.16. Penilaian jalur sanad riwayat Muhammad bin Nu'man bin Basyir dan Mujahid.

Berdasarkan uraian panjang mengenai validitas riwayat-riwayat tartib nuzul yang telah ada, dapat ditarik kesimpulan bahwa riwayat-riwayat tersebut tidak ada yang benar-benar menyentuh kualitas sahih. Pertimbangan ini didasarkan pada aspek kualitas para rawi yang hampir penulis temukan di setiap riwayat ada yang berstatus lemah kecuali pada riwayat terakhir, yakni riwayat surah-surah Madaniyyah yang dinukil oleh Ibnu Nadim sebelumnya. Di samping aspek kualitas rawi, aspek ketersambungan sanad yang penulis temukan pun demikian, bahwa seluruhnya mengalami masalah.

BAB V

TIPOLOGISASI KITAB-KITAB TAFSIR NUZULI

Dasar tipologisasi kitab-kitab tafsir nuzuli ini berangkat dari peninjauan ragam metodologi sebelumnya yang belum cukup kompleks dalam membaca sebuah kitab tafsir yang menjadikan tartib nuzul sebagai dasar tafsirnya. Sebab, peninjauan metodis sebelumnya hanya mengupas unsur-unsur metodologi yang umumnya dialami oleh kitab tafsir baik berdasar susunan mushaf maupun tematis. Oleh karena itu, tipologisasi ini diperlukan untuk meninjau sebuah kitab tafsir nuzuli secara lebih kompleks.

A. Tipologi Tafsir Nuzuli Berdasar Aspek Internal Tartib Nuzul

Tipologi pertama ini didasarkan pada persoalan internal tartib nuzul yang sangat erat kaitannya dengan kitab tafsir nuzuli. Perlu diingat, bahwa susunan kronologis surah-surah yang ditafsirkan oleh masing-masing kitab tafsir nuzuli sebelumnya tampak ditemukan sejumlah perbedaan tartib yang dapat dikatakan cukup signifikan. Perbedaan ini sudah mulai terlihat sejak urutan surah pertama, jika dikesampingkan sejenak kitab tafsir *Al-Bayānī* karya Bintu Syathi' sebab alasan tertentu,⁵⁰⁶ maka urutan surah pertama yang ditawarkan masing-masing mufasir tidak akan lepas dari surah Al-'Alaq dan surah Al-Fatihah.

Dalam konteks ini, bila ditinjau melalui keilmuan *awwalu mā nuzzila*, kedua surah itu memang sudah menjadi perdebatan sejak lama oleh para ulama *Ulūm al-Qur'ān* terkait surah mana yang terlebih dahulu turun.⁵⁰⁷ Dengan demikian, perbedaan awal surah ini setidaknya memperlihatkan keberadaan kecenderungan setiap mufasir di dalam memilih riwayat maupun asar tartib nuzul yang dianggap relevan dan absah menurut mereka. Meski demikian, tidak dapat dinafikan bahwa bisa jadi para mufasir itu memiliki cara tersendiri di dalam menentukan setiap

⁵⁰⁶ Alasan tersebut tidak lain adalah penyajian tartib nuzul yang diterapkan oleh Bintu Syathi tidaklah sama dengan kitab-kitab tafsir nuzuli lainnya. Dalam praktiknya, surah-surah yang ditafsirkan Aisyah tidaklah keseluruhan surah Al-Qur'an dan hanya merupakan surah-surah pilihannya.

⁵⁰⁷ Pembahasan *Awwalu mā nuzzila* adalah salah satu bahasan yang populer dalam kajian 'Ulūm al-Qur'ān. Bahkan, hampir setiap kitab yang bertajuk tema Ilmu-Ilmu Al-Qur'an pasti membahasnya. Tetapi dalam konteks ini, salah satu penyajian kitab yang ringkas dalam menerangkan perdebatan ini adalah Muhammad bin 'Alawi Al-Maliki, *Al-Qawā'id al-Asāsīyyah fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Jeddah: Maktabah al-Malik Fahd al-Wathaniyyah, 1424 H), PDF e-book, 15-18.

penanggalan urutan surah-surah Al-Qur'an selain pertimbangan suatu riwayat atau asar tertentu.⁵⁰⁸

Atas dasar keterkaitannya dengan susunan nuzul wahyu itu sendiri, maka aspek internal tartib nuzul ini terdiri dua unsur utama. *Pertama*, tafsir nuzuli berdasar ukuran pijakan tartib nuzul dan independensi mufasir. *Kedua*, tafsir nuzuli berdasar klasifikasi tartib nuzul.

1. Tafsir Nuzuli Berdasar Ukuran Pijakan Tartib Nuzul dan Independensi Mufasir

Dasar bagian pertama dari tipologi ini dilandaskan pada tingkat dominasi antara periwayatan tartib nuzul dan independensi sang mufasir di dalamnya. Artinya, ada beberapa kitab tafsir yang secara umum ditemukan penulis cenderung apa adanya sesuai dengan periwayatan tartib nuzul. Namun, terdapat juga beberapa kitab tafsir yang secara umum memiliki tingkat ijtihad atau independensi penafsir yang kuat di dalam pengurutan tartib tersebut. Bahkan, terdapat juga kitab tafsir nuzuli yang dapat dianggap mengkomparasikan keduanya.

Secara praktik, terdapat beberapa langkah yang penulis lakukan. *Pertama*, menyesuaikan setiap urutan nuzul kitab-kitab tafsir nuzuli dengan sejumlah riwayat secara urut dari awal hingga akhir. *Kedua*, mengambil satu riwayat yang tingkat kesesuaiannya dominan dan cukup konsisten dari awal, walaupun perbedaan di dalamnya pun tidak dapat dinafikan. *Ketiga*, mengukur seberapa besar independensi mufasir dalam penetapan susunan nuzul yang mereka pakai. Hal ini dapat dilakukan melalui peninjauan ulang tingkat perbedaan di dalamnya.

Atas dasar perbedaan dominasi sebelumnya, tafsir nuzul berdasar ukuran pijakan tartib nuzul dan independensi mufasir di sini melahirkan dua tipe: 1). *Nuzuli Isnādī*, berarti kitab tafsir nuzuli yang secara umum sesuai dengan periwayatan tartib nuzul dan intervensi ijtihad di dalamnya tidak terbilang banyak; 2). *Nuzuli Isnādī-Ijtihādī*, berarti kitab tafsir nuzuli yang mana intervensi ijtihad mufasir di dalam penetapannya tidak sedikit.

a. Nuzuli Isnādī

Sebagaimana pengertian di atas, beberapa kitab tafsir nuzuli yang penulis dapat kategorikan dalam tipe ini adalah 1). Kitab *Tafsīr al-Qur'ān al-Murattab*; 2). Kitab *Tafsīr Sinar*; 3). Kitab *Masyāhid al-Qiyāmah*; dan 4). Kitab *Al-Tafsīr al-Bayāni*. Apabila dicermati, aspek perbedaan yang diindikasikan sebagai unsur ijtihadnya pada empat

⁵⁰⁸ Salah satu contohnya adalah Darwazah yang memainkan peran analisis konteks surah dan komparasi beberapa riwayat yang menurutnya lebih sesuai, lihat: Darwazah, *Al-Tafsīr Al-Ḥadīṣ*, juz 1, 17.

kitab tafsir tersebut tidak melebihi empat surah, dan berikut perinciannya:

1). Kitab *Tafsir al-Qur'an al-Murattab*

Sekilas, kitab tafsir ini tidak membatasi secara jelas antara jenis surah Makkiyah dan Madaniyah, meski jika dicermati dengan baik maka pembatasan itu tetap ada.⁵⁰⁹ Sementara secara umum, kitab tafsir ini sangat sesuai dengan riwayat Ibnu Abbas jalur 'Atha Al-Khurasani, walau memang pengarangnya menerangkan bahwa ia mengacu pada riwayat Ibnu Abbas dan sejumlah riwayat lain.⁵¹⁰ Meski demikian, aspek perbedaan di dalamnya pun tidak dapat dinafikan. Karenanya, untuk membuktikan dominasi pijakan riwayat ini di dalam kitab tafsir karya As'ad Ali ini dapat lihat bagan berikut:

Analisis Pijakan Umum Tartib Nuzul Kitab <i>Tafsir al-Qur'an al-Murattab</i>		
Riwayat	Aspek Persamaan	Aspek Perbedaan
Ibnu Abbas jalur 'Atha Al-Khurasani	<p>1). Awal Q.S. Al'Alaq hingga Q.S. Al-Tahrīm. Terhitung terdapat 107 surah.</p> <p>2). Persamaan tiga surah akhir, yakni Q.S. Al-Fath, Al-Maidah dan Al-Taubah.</p>	<p>1). Q.S. Al-Naşr yang dijadikan urutan paling akhir dari keseluruhan surah.</p> <p>2). Tiga surah setelah Q.S. Al-Tahrīm.⁵¹¹</p>

Tabel 5.1. Rangkuman analisis pijakan tartib nuzul kitab *Tafsir al-Qur'an al-Murattab*.

Berdasar tabel di atas, dapat diketahui bahwa terdapat 110 surah dengan urutan yang sama antara kitab tafsir dan riwayat Ibnu Abbas tersebut. Dengan demikian, 4 surah yang berbeda di atas menunjukkan unsur independensi mufasir yang terbilang lemah di dalam penetapan tersebut. Oleh karena itu, kitab tafsir ini dapat dikategorikan ke dalam tipe *nuzuli isnādī*.

2). Kitab *Tafsir Sinar*

Malik Ahmad, selaku pengarang tafsir ini telah wafat terlebih dahulu sebelum keinginan besarnya untuk merampungkan kitabnya ini. Hal ini tentu menjadikan kitab tafsirnya hanya memuat jenis surah Makkiyah saja dan tidak secara lengkap.⁵¹² Dalam pengamatan penulis, susunan surah dalam kitab tafsir ini

⁵⁰⁹ Perhatikan ulang: As'ad Ahmad 'Ali, *Tafsir Al-Qur'an Al-Murattab*, 343 dan 588-596.

⁵¹⁰ As'ad Ahmad 'Ali, *Tafsir Al-Qur'an Al-Murattab*, 11.

⁵¹¹ Persis seperti kasus pada kitab *Bayān al-Ma'ānī* sebelumnya, lihat kembali aspek perbedaan nomor dua surah-surah Madaniyah kitab tafsir *Bayān al-Ma'ānī*.

⁵¹² Lihat kembali: Khairul Fikri, "Tafsir Nuzuli Karya Ulama Nusantara: Studi Atas Kitab Tafsir Sinar Karya Abdul Malik Ahmad," *Suhuf* 15 (2023): 315. doi: <https://doi.org/10.22548/shf.v15i2.775>.

secara umum mengacu pada riwayat Jabir bin Zaid, baik versi yang *Al-Itqān* maupun *Taqrīb al-Ma`mūl*. Hal ini terjadi sebab total surah yang ditafsirkan oleh Malik Ahmad adalah 38 surah, sementara letak perbedaan kedua versi riwayat Jabir bin Zaid dimulai pada urutan surah ke-70 atau setelah Q.S. Al-Syura (69). Meski demikian, perbedaan di dalamnya pun tetap penulis temukan, dan untuk memudahkan pembacaan dapat lihat bagan berikut:

Analisis Pijakan Umum Tartib Nuzul Kitab <i>Tafsir Sinar</i>		
Riwayat	Aspek Persamaan	Aspek Perbedaan
Jabir bin Zaid	Awal Q.S. Al-‘Alaq hingga Q.S. Sād sebagai surah terakhir di dalam kitab.	1). Penambahan Q.S. Al-Hijr dan Q.S. Al-Syu’āra setelah Q.S. Al-Fātiḥah. 2). Menggugurkan Q.S. Al-Ikhlās dan Q.S. Al-Qiyamah.

Tabel 5.2. Rangkuman analisis pijakan tartib nuzul kitab *Tafsir Sinar*.

Berdasar tabel di atas, dapat diketahui bahwa terdapat 34 surah dengan susunan yang sama antara kitab tafsir dan riwayat Jabir dari total 38 surah yang ditafsirkan Malik Ahmad. Artinya, ada 4 surah yang berbeda, di mana Malik Ahmad tampak menggugurkan dua surah dari riwayat tartib nuzul dan menambahkan dua surah setelah Q.S. Al-Fatihah sebagaimana tertera dalam tabel di atas. Empat surah ini diindikasikan penetapannya berdasar ijtihad mufasir itu sendiri, dan sebabnya kitab tafsir ini dapat dikategorikan ke dalam tipe *nuzuli isnādī*.

3). Kitab *Masyāhid al-Qiyāmah*

Sebagaimana kitab tafsir *Tafsir Al-Qur’ān Al-Murattab* di atas, mufasir kitab ini tidak membatasi secara jelas jenis surah Makkiyah dan Madaniyah. Dalam konteks kesesuaian tartib, dapat dikatakan bahwa susunan kitab karya Sayid Qutb ini sesuai dengan riwayat Ibnu Abbas jalur ‘Atha Al-Khurasani. Bahkan, independensi Sayid dalam hal ini terbilang sangat sedikit. Hal ini terbukti dari perbedaan yang ditemui hanyalah sebatas keterbalikan urutan antara Q.S. Gāfir dan Al-Zumar. Meski demikian, atas dasar tematis tafsirnya ini, terdapat beberapa surah yang tidak sedikit gugur. Sebab, surah-surah yang gugur itu tidak memiliki relevansi dengan tema yang sedang diangkat olehnya ini. Untuk memudahkan deskripsinya, dapat lihat bagan berikut:

Analisis Pijakan Umum Tartib Nuzul Kitab <i>Masyāhid al-Qiyāmah</i>		
Riwayat	Aspek Persamaan	Aspek Perbedaan
Ibnu Abbas jalur ‘Atha	Awal surah hingga akhir surah, dan	1). Menggugurkan 33 surah, sebab dasar tematisnya.

	tercatat terdapat 80 surah yang sama.	2). Urutan yang terbalik antara Q.S. Gāfir dan Al-Zumar. Dalam versi kitab: Q.S. Gāfir lalu Al-Zumar, dalam versi riwayat Q.S. Al-Zumar lalu Gāfir.
--	---------------------------------------	---

Tabel 5.3. Rangkuman analisis pijakan tartib nuzul kitab *Masyāhid al-Qiyāmah*.

Atas dasar pengamatan bagan di atas, dapat ditegaskan bahwa independensi mufasir di dalam pengurutan dan penetapan tartib nuzul sangatlah lemah. Pengguguran 33 surah juga tidak menghalangi penegasan tersebut, sebab hal itu didasarkan pada unsur tematis yang dibangun Sayid. Meski demikian, keterbalikan kedua surah yakni Q.S. Gāfir dan Al-Zumar di atas dapat diindikasikan sebagai aspek ijtihadnya. Oleh karena itu, kitab tafsir ini dapat digolongkan pada tipe *nuzuli isnādī*.

4). Kitab *Al-Tafsīr al-Bayāni*

Dalam konteks kesesuaian tartib, kitab tafsir ini memang sangat berbeda dengan sejumlah kitab tafsir nuzuli sebelumnya. Walau bukan berarti Aisyah tidak merujuk urutan nuzul di dalam kitabnya itu. Justru dalam praktiknya, ia selalu merujuk urutan nuzul suatu surah kepada pendapat yang masyhur.⁵¹³ Bahkan, di dalam awal penafsiran Q.S. Al-‘Alaq, Aisyah secara terang merujuk pada pendapat Al-Burhan Al-Ja’bari berikut kitabnya *Taqrīb al-Ma`mūl fī Tartīb al-Nuzūl*. Ia mengutip nazam pertamanya dan meyakinkan bahwa Q.S. ‘Alaq-lah surah yang pertama kali turun. Jika diperhatikan, nazam pertamanya itu terdiri dari 8 urutan surah awal yang turun, yakni: 1). Al-‘Alaq, 2). Al-Qalam, 3). Al-Muzzammil, 4). Al-Muddasīr, 5). Al-Fātiḥah, 6). Al-Lahab, 7). Al-Takwīr, dan 8). Al-A’lā.⁵¹⁴ Dengan demikian, secara tidak langsung Aisyah meyakini urutan nuzul yang diungkapkan oleh Al-Ja’bari melalui kitab nazamnya tersebut.

Berdasar uraian pada bab dua sebelumnya, Al-Ja’bari dan kitabnya itu dikategorikan oleh penulis ke dalam riwayat Jabir bin Zaid. Penggolongan ini didasarkan penulis pada ungkapan Al-Syuyuthi setelah menguraikan urutan nuzul riwayat Jabir bin Zaid dalam versi *Al-Itqān* bahwa salah satu yang menukil riwayat ini adalah Al-Ja’bari.⁵¹⁵ Akan tetapi, setelah dicermati ulang penulis temukan bahwa urutan di dalam kitab *Taqrīb al-Ma`mūl* yang

⁵¹³ Dapat lihat: Aisyah Abdurrahman, *Al-Tafsīr al-Bayāni*, juz 1, 22, 79, 103, 123, 165 dan 195

⁵¹⁴ Aisyah Abdurrahman, *Al-Tafsīr al-Bayāni*, juz 2, 39.

⁵¹⁵ Al-Syuyuthi, *Al-Itqān*, 65.

penulis miliki berbeda dengan urutan yang diuraikan oleh Al-Syuyuthi sebelumnya. Di sisi lain, kitab *Taqrīb al-Ma`mūl* yang penulis pakai tersebut tidak secara jelas penisbatan riwayatnya dalam hal ini.⁵¹⁶ Oleh karena itu, penulis jadikan urutan yang diungkapkan oleh Al-Ja'bari sebagai riwayat Jabir bin Zaid versi kitab *Taqrīb al-Ma`mūl*.

Berkaitan dengan kitab tafsir ini – meski secara tidak langsung mufasirnya meyakini 8 urutan surah tersebut – dalam penyajiannya, Aisyah tidak mengikuti urutan tersebut sebagai urutan surah yang akan ditafsirkannya. Melalui dua jilidnya, terdapat 14 surah yang ditafsirkan Aisyah, dan apabila diperhatikan lebih jauh maka tampak bahwa surah-surah pada jilid dua lebih mengikuti urutan tartib nuzul – meski sangat sedikit – ketimbang surah-surah pada jilid pertama.⁵¹⁷

Meski demikian, jika dicermati ulang terhadap urutan nuzul surah yang disebut Aisyah melalui penukilannya berdasar *qaul masyhūr*, lalu disesuaikan dengan riwayat versi Al-Ja'bari atau Jabir bin Zaid, justru tampak kesesuaiannya. Meskipun, terdapat satu perbedaan yang ditemukan, yakni pada Q.S. Al-Zalzalah. Hal ini dapat dibuktikan melalui kesesuaian urutan nuzul antara versi kitab dan versi Al-Ja'bari, sebagai berikut:

	Urutan surah kitab	Urutan tartib nuzul versi kitab	Urutan tartib nuzul versi Al-Ja'bari	Jenis kelompok surah
Juz 1	1). Al-Duhā.	Ke-11	Ke-11	<i>Makkiyyah</i>
	2). Al-Insyirah.	Ke-12	Ke-12	<i>Makkiyyah</i>
	3). Al-Zalzalah.	Ke-6	Ke-94/ Ke-8 <i>Madani</i>	<i>Madaniyyah</i>
	4). Al-Ādiyāt.	Ke-14	Ke-14	<i>Makkiyyah</i>
	5). Al-Nāzi'āt.	Ke-81	Ke-81	<i>Makkiyyah</i>
	6). Al-Balad.	Ke-35	Ke-35	<i>Makkiyyah</i>
	7). Al-Takāsur.	Ke-16	Ke-16	<i>Makkiyyah</i>
Juz 2	1). Al-'Alaq.	Ke-1	Ke-1	<i>Makkiyyah</i>
	2). Al-Qalam.	Ke-2	Ke-2	<i>Makkiyyah</i>
	3). Al-'Aşr.	Ke-13	Ke-13	<i>Makkiyyah</i>
	4). Al-Lail.	Ke-9	Ke-9	<i>Makkiyyah</i>
	5). Al-Fajr.	Ke-10	Ke-10	<i>Makkiyyah</i>
	6). Al-Humazah.	Ke-32	Ke-32	<i>Makkiyyah</i>
	7). Al-Mā'ūn.	Ke-17	Ke-17	<i>Makkiyyah</i>

Tabel 5.4. Rangkuman analisis pijakan tartib nuzul kitab *Al-Tafsīr al-Bayāni*.

⁵¹⁶ Lihat kembali sub bagian “Riwayat Jabir bin Zaid (2)” pada bab dua sebelumnya.

⁵¹⁷ Coba bandingkan: Aisyah Abdurrahman, *Al-Tafsīr al-Bayāni*, juz 2, 3 dan Aisyah Abdurrahman, *Al-Tafsīr al-Bayāni*, juz 1, 3.

Berdasarkan bagan di atas, dapat terlihat bahwa perbedaan yang terjadi hanya ada pada satu surah saja, yaitu Q.S. Al-Zalzalah. Dengan demikian, terdapat 13 surah yang sama susunan surahnya antara versi kitab dan versi riwayat dan sebabnya kitab tafsir ini dapat digolongkan ke dalam tipe *nuzuli isnādī*.

b. Nuzuli *Isnādī-Ijtihādī*

Berbeda dengan tipe pertama, unsur ijtihad pada tipe kedua ini terhitung lebih dominan daripada tipe pertama, bahkan mencapai hitungan belasan. Beberapa kitab tafsir nuzuli yang dapat dikategorikan ke dalam tipe ini adalah lima kitab tafsir selebihnya, yakni: 1). Kitab *Bayān al-Ma'ānī*; 2). Kitab *Ma'ārij al-Tafakkur*; 3). Kitab *Tafsir al-Qur'an al-Karim*; 4). Kitab *Fahm al-Qur'an*; 5). Kitab *Al-Tafsīr Al-Ḥadīṣ*, berikut perinciannya:

1). Kitab *Bayān al-Ma'ānī*

Dalam konteks kesesuaian tartib nuzul, kitab tafsir ini tampak membedakan susunan jenis surah Makkiyah dan Madaniyah. Di dalam surah Makkiyah, kitab tafsir ini secara umum mengacu pada riwayat Jabir bin Zaid baik versi kitab *Al-Itqān* maupun versi kitab *Taqrīb al-Ma'mūl*.⁵¹⁸ Sementara dalam susunan surah Madaniyah, kitab tafsir ini secara umum mengikuti riwayat Ibnu Abbas jalur 'Atha Al-Khurasani. Untuk memudahkan pembacaan dapat lihat bagan berikut:

Analisis Pijakan Umum Tartib Nuzul Kitab <i>Bayān al-Ma'ānī</i>		
Surah-surah Makkiyah		
Riwayat	Aspek Persamaan	Aspek Perbedaan
Jabir bin Zaid	<p>1). Awal Q.S. Al-'Alaq hingga Q.S. Al-Kahfi dan terhitung terdapat 67 surah.</p> <p>2). Q.S. Al-Mulk hingga akhir Q.S. Al-Muṭaffifin. Terhitung ada 9 surah di antara keduanya.</p>	<p>1). Penyebutan Q.S. Al-Syura dan diurutkan setelah Q.S. Fuṣṣilat dan sebelum Q.S. Al-Zukhruf. Penyebutan ini sesuai dengan periwayatan lain kecuali Ibnu Abbas versi kitab <i>Tārīkh Al-Qur'ān</i> Salim Muhaisin.</p> <p>2). Urutan antara Q.S. Al-Kahfi dan Q.S. Al-Mulk, yakni: Al-Nahl, Nūḥ, Ibrāhīm, Al-Anbiyā', Al-Mu'minūn, Al-Sajdah, Al-Ṭūr. Ini berbeda dengan urutan yang ada pada riwayat Jabir bin Zaid.⁵¹⁹</p>

⁵¹⁸ Hal ini terjadi, sebab perbedaan surah-surah Makkiyah dalam dua versi riwayat Jabir ini terletak setelah pada Q.S. Ibrahim yang mana tidak tersebut di dalam kitab *Al-Itqān* namun tersebut dalam kitab *Taqrīb al-Ma'mūl*, yakni setelah Q.S. Al-Syura, lihat kembali urutan surah-surah Makkiyah riwayat Jabir bin Zaid pada bab dua sebelumnya.

⁵¹⁹ Dalam versi kitab *Al-Itqān*, memiliki urutan sebagai berikut: Al-Syūra, Al-Sajdah, Al-Anbiyā', Al-Nahl, Nūḥ, Al-Ṭūr dan Al-Mu'minūn. Sementara dalam versi kitab *Taqrīb al-*

		Walaupun urutan dalam kitab ini faktanya sama dengan riwayat Ikrimah, Ibnu Abbas jalur ‘Atha Al-Khurasani dan Al-Zuhri.
Surah-surah Madaniyah		
Riwayat	Aspek Persamaan	Aspek Perbedaan
Ibnu Abbas jalur ‘Atha. ⁵²⁰	<p>1). Awal Q.S. Al-Baqarah hingga Q.S. Taḥrīm, dan terhitung ada 21 surah.</p> <p>2). Tiga surah akhir, yakni Q.S. Al-Fath, Al-Maidah dan Al-Taubah. Meski Q.S. Al-Naşr dijadikan sebagai akhir surah, namun tiga urutan itu faktanya hanya ada pada riwayat Ibnu Abbas jalur ‘Atha Al-Khurasani dan Al-Zuhri.⁵²¹</p>	<p>1). Mengugurkan Q.S. Al-Naşr dan menjadikannya akhir surah Madaniyah.</p> <p>2). Tiga surah setelah Q.S. Al-Taḥrīm, yakni: Al-Tagābun, Al-Şaff, Al-Jum’ah. Sementara dalam riwayat adalah Al-Jum’ah, Al-Tagābun, Al-Şaff. Bahkan, urutan tiga surah versi kitab ini, tidaklah menyamai satupun riwayat yang ada.</p>

Tabel 5.5. Rangkuman analisis pijakan tartib nuzul kitab *Bayān al-Ma’ānī*.

Berdasar analisis di atas, dapat diketahui bahwa tingkat kesesuaian susunan jenis surah Makkiyah antara tafsir ini dan riwayat Jabir bin Zaid mencapai angka 76 surah dari total 85 susunan surah Makkiyah riwayat Jabir bin Zaid versi kitab *Al-Itqān* dan 86 surah versi kitab *Taqrīb al-Ma`mūl*. Sementara tingkat kesesuaian jenis surah Madaniyah antara kitab tafsir ini dan riwayat Ibnu Abbas jalur ‘Atha terhitung 24 surah yang sama dari total 27 surah Madaniyah. Dengan demikian, terhitung ada 100 surah dengan urutan yang sama dan 14 surah dengan urutan yang berbeda dari total keseluruhan surah Al-Qur’an. Empat belas surah tersebut diindikasikan penetapannya berdasar pada ijtihad mufasir sendiri. Oleh karena itu, kitab tafsir ini dapat dimasukkan dalam kategori *nuzuli isnādī-ijtihādī* sebab aspek ijtihad mufasir di dalamnya yang mencapai angka belasan.

Ma`mūl, memiliki urutan berikut: Al-Syūra, Ibrāhīm, Al-Anbiyā’, Al-Naḥl, Al-Sajdah, Nūḥ, Al-Ṭūr dan Al-Mu`minūn.

⁵²⁰ Hal ini dibuktikan dari penyesuaian penulis pada surah-surah Madaniyah riwayat Jabir bin Zaid yang hasilnya sangat berbeda. Justru, urutan surah Madaniyah kitab ini sesuai di kala penulis urutkan dengan riwayat Ibnu Abbas jalur ‘Atha Al-Khurasani.

⁵²¹ Riwayat Al-Zuhri dan Ibnu Abbas 1 dalam urutan surah-surah Madaniyah ini memang hampir sesuai. Namun, dalam konteks pijakan kitab tafsir *bayān al-Ma’ānī*, riwayat Ibnu Abbas 1 lah yang lebih mirip.

2). Kitab *Ma'ārij al-Tafakkur*

Perlu diingat, bahwa penulis kitab tafsir ini telah wafat terlebih dahulu sebelum merampungkan kitabnya, tepatnya setelah menyelesaikan pengantar surah Al-Baqarah dan sebelum memerinci perenungan setiap pelajaran (*Al-Tadabbur al-Taḥlīlīy*) yang dikandungnya. Oleh karena itu, sekuens yang ada dalam kitab tafsir ini hanyalah surah-surah Makkiyah saja.

Namun dalam konteks kesesuaian periwayatan, urutan surah-surah Makkiyah pada kitab tafsir ini persis seperti kitab *Bayān al-Ma'ānī* sebelumnya. Artinya, pijakan riwayat pada kitab ini secara umum mengacu pada riwayat Jabir bin Zaid baik versi kitab *Al-Itqān* maupun versi kitab *Taqrīb al-Ma'mūl*. Implikasinya, aspek persamaan dan perbedaan susunan surah – jenis Makkiyah saja tentunya – dalam kitab ini juga sama persis dengan kitab *Bayān al-Ma'ānī* di atas. Artinya, tingkat kesesuaian susunan jenis surah Makkiyah antara tafsir ini dan riwayat Jabir bin Zaid terhitung 76 surah dari total 85 susunan surah Makkiyah riwayat Jabir bin Zaid versi kitab *Al-Itqān* dan 86 surah versi kitab *Taqrīb al-Ma'mūl*. Dengan demikian, terdapat 9 atau 10 surah yang diindikasikan penetapannya berdasar ijtihad atau independensi mufasir, dan karenanya kitab tafsir ini dapat dikategorikan ke dalam tipe *nuzuli isnādī-ijtihādī*.

3). Kitab *Tafsir al-Qur'an al-Karim*

Quraish Shihab, selaku pengarang kitab ini telah mengakui bahwa tidak seluruh surah-surah Al-Qur'an secara lengkap ia tafsirkan. Quraish hanya memilih beberapa surah yang dirasa berkaitan dengan kehidupan beragama, bermasyarakat, dan berbangsa serta banyak dibaca umat, dan terhitung terdapat 24 surah pilihan yang ditafsirkannya. Dalam konteks kesesuaian tartib, susunan nuzul kitab ini secara umum sesuai dengan riwayat Muhammad bin Al-Nu'man dan Mujahid yang dihikayatkan oleh Ibnu Nadim melalui kitabnya *Al-Fihrist*. Meski demikian, perbedaan di dalamnya juga tetap ditemukan. Sebagai gambaran jelasnya, dapat lihat bagan berikut:

Analisis Pijakan Umum Tartib Nuzul Kitab <i>Tafsir al-Qur'an al-Karim</i>		
Riwayat	Aspek Persamaan	Aspek Perbedaan
Muhammad bin Al-Nu'man dan Mujahid	Awal Q.S. Al-'Alaq hingga Q.S. Al-Nās, dan terhitung terdapat 15 surah.	1). Menambahkan Q.S. Al-Fātiḥah sebagai awal surah. 2). Menggugurkan Q.S. Al-Qalam, Al-Fajr, dan Al-Lail, terhitung dari awal Q.S. Al-'Alaq hingga Q.S. Al-Nās. 3). Urutan lima surah setelah Q.S. Al-Nās dan menjadi lima surah akhir yang

		ditafsirkan, yakni: Q.S. Al-Qadr, Al-Tīn, Al-Humazah, Al-Balad dan Al-Ṭāriq.
--	--	--

Tabel 5.6. Rangkuman analisis pijakan tartib nuzul kitab *Tafsir al-Qur'an al-Karim*.

Berdasar analisis di atas, dapat diketahui bahwa dari total 24 surah yang ditafsirkannya, terdapat 15 surah yang susunannya sama antara kitab tafsir dan riwayat Muhammad bin Al-Nu'man, yakni awal Q.S. Al-‘Alaq sampai Al-Nas. Hanya saja, Quraish menjadikan surah pertamanya adalah Q.S. Al-Fatihah. Di samping itu, di antara kedua surah tersebut, Quraish menggugurkan tiga surah (Al-Qalam, Al-Fajr dan Al-Lail) yang mana tersebut di dalam riwayat. Sementara lima urutan surah setelah Al-Nas, tampak tidak sesuai dengan riwayat Muhammad bin Al-Nu'man, bahkan dengan riwayat manapun. Artinya, terdapat 9 surah yang ditetapkan Quraish berdasar ijtihadnya. Hal ini menjadi bukti klaim awalnya bahwa terdapat unsur lain di dalam pemilihan surah-surahnya ini, yakni surah yang dirasa berkaitan dengan kehidupan beragama dan seterusnya. Sembilan surah dengan urutan yang berbeda ini menjadikan dominasi ijtihad pengarang di sini melebihi unsur ijtihad pada kategori *nuzuli isnādī*. Oleh karena itu, kitab tafsir ini dapat dikategorikan ke dalam tipe *nuzulī ijtihādī*.

4). Kitab *Fahm al-Qur'ān*

Dalam konteks kesesuaian tartib, kitab tafsir ini secara umum sesuai dengan riwayat Ibnu Abbas jalur ‘Atha Al-Khurasani. Namun, aspek perbedaan di dalamnya dapat dibilang cukup signifikan, baik berupa pengguguran surah, penambahan/pertukaran jenis surah Makkiyyah dan Madaniyyah maupun pergantian posisi di dalam internal jenis surah yang sama. Untuk memperjelas gambarannya, dapat lihat bagan berikut:

Analisis Pijakan Umum Tartib Nuzul Kitab <i>Fahm al-Qur'ān</i>		
Surah-surah Makkiyah		
Riwayat	Aspek Persamaan	Aspek Perbedaan
Ibnu Abbas jalur ‘Atha	Awal Q.S. Al-‘Alaq hingga akhir Q.S. Al-Muṭaffifin. Namun, dengan menimbang aspek perbedaannya, maka terdapat 1 surah gugur, 6 surah tambahan dan 4 surah yang berganti posisi. Alhasil, dari 85 surah	<ol style="list-style-type: none"> 1). Menggugurkan Q.S. Al-Qadr (24). 2). Penambahan Q.S. Al-Fātihah & Al-Rahman setelah Q.S. Al-Ikhlās (21); Q.S. Al-Zalzalah setelah Q.S. Al-Qari’ah (29); Q.S. Al-Insan setelah Al-Ghasiyah (67); Q.S. Al-Ḥajj setelah Al-Muṭaffifin (85). 3). Menggantikan posisi Q.S. Al-Qalam (2) setelah Q.S. Al-Balad (34); posisi Q.S. Nūḥ (70) setelah Al-Aḥqāf

	Makkiyah riwayat Ibnu Abbas ini, terdapat 74 surah yang sama susunannya.	(65); posisi Al-Muzzammil (3) & Al-Isra (49) setelah Al-Insyiqaq (82) disertai penambahan Al-Ra'du di antara keduanya dengan urutan: Al-Muzzammil, Al-Ra'du, Al-Isra.
Surah-surah Madaniyah		
Riwayat	Aspek Persamaan	Aspek Perbedaan
Ibnu Abbas jalur 'Atha	Awal Q.S. Al-Baqarah hingga akhir Q.S. Al-Taubah. Namun, dengan menimbang aspek perbedaannya, maka terdapat 1 surah tambahan, 5 surah gugur, dan 4 surah yang berganti posisi.	1). Penambahan Q.S. Al-Qadr setelah Al-Baqarah (86). 2). Menggugurkan Q.S. Al-Zalzalah (92), Al-Ra'du (95), Al-Rahman (96), Al-Insan (97), Al-Hajj (103). 3). Menggantikan posisi Q.S. Al-Naṣr menjadi akhir surah dan posisi tiga surah setelah Q.S. Al-Taḥrīm, dengan urutan: Al-Tagābun, Al-Ṣaff, Al-Jum'ah.

Tabel 5.7. Rangkuman analisis pijakan tartib nuzul kitab *Fahm al-Qur'ān*.

Berdasar tabel di atas, dapat ditegaskan bahwa independensi mufasir sangat tampak dalam kitab ini. Dalam jenis surah Makkiyah, ada 11 surah yang mengalami perbedaan dari periwayatan, sementara dalam jenis surah Madaniyah terdapat 10 surah yang berbeda. Dengan demikian, dominasi ijtihad di sini tentu melebihi unsur ijtihad yang ada di dalam kategori *nuzuli isnādī* di awal sehingga kitab tafsir ini dapat digolongkan pada tipe *nuzuli isnādī-ijtihādī*.

5). Kitab *Al-Tafsīr al-Ḥadīṣ*

Dalam konteks kesesuaian tartib, perlu diingat bahwa Darwazah memiliki dua versi urutan yang berbeda antara kitab terbitan pertama tahun 1960 dan terbitan kedua tahun 1966. Akan tetapi, perbedaan keduanya ini tampak signifikan hanya pada susunan jenis surah Madaniyah.⁵²² Sementara perbedaan di dalam jenis surah Makkiyah hanya terletak pada urutan surah ke-88 atau setelah Q.S. Al-Ra'du.⁵²³ Dengan demikian, penulis akan bedakan dua kitab tersebut, sebagai berikut:

Analisis Pijakan Umum Tartib Nuzul Kitab <i>Al-Tafsīr al-Ḥadīṣ</i> (1)		
Surah-surah Makkiyah		
Riwayat	Aspek Persamaan	Aspek Perbedaan

⁵²² Lihat kembali bagian "Urutan Tartib Nuzul dan Alasan Penggunaannya" kitab *Al-Tafsīr al-Ḥadīṣ* pada bab tiga sebelumnya.

⁵²³ Dalam terbitan pertama, urutan setelah Q.S. Al-Ra'du adalah Q.S. Al-Rahmān. Sementara pada terbitan kedua adalah Q.S. Al-Hajj.

Ibnu Abbas jalur 'Atha	Awal Q.S. Al-'Alaq sampai Q.S. Al-Muṭaffifin, dan terhitung ada 85 surah.	1). Q.S. Al-Fātiḥah dijadikan urutan awal periode Makkiah. 2). Penambahan empat surah terakhir setelah Q.S. Al-Muṭaffifin (85), yakni Al-Ra'du, Al-Raḥmān, Al-Insān dan Al-Zalzalah. Penambahan ini, tidaklah menyamai satupun riwayat yang ada.
Surah-surah Madaniyah		
Riwayat	Aspek Persamaan	Aspek Perbedaan
Ibnu Abbas jalur 'Atha	1). Awal Q.S. Al-Baqarah hingga Q.S. Al-Taḥrīm dengan catatan menggugurkan empat surah yang masuk pada kategori Makkiah sebelumnya. 2). Persamaan tiga surah akhir, yakni Q.S. Al-Fath, Al-Maidah dan Al-Taubah.	1). Menggurkan empat surah terakhir di atas, yakni Al-Ra'du, Al-Raḥmān, Al-Insān dan Al-Zalzalah. 2). Menjadikan Q.S. Al-Naṣr sebagai akhir surah. 3). Tiga surah setelah Q.S. Al-Taḥrīm, sebagaimana pada kitab <i>Bayān al-Ma'ānī</i> .

Tabel 5.8. Rangkuman analisis pijakan tartib nuzul kitab *Al-Tafsīr al-Ḥadīṣ* (1).

Analisis Pijakan Umum Tartib Nuzul Kitab <i>Al-Tafsīr al-Ḥadīṣ</i> (2)		
Surah-surah Makkiah		
Riwayat	Aspek Persamaan	Aspek Perbedaan
Ibnu Abbas jalur 'Atha	Awal Q.S. Al-'Alaq sampai Q.S. Al-Muṭaffifin, dan terhitung ada 85 surah.	1). Q.S. Al-Fātiḥah dijadikan urutan awal periode Makkiah. 2). Penambahan lima surah terakhir setelah Q.S. Al-Muṭaffifin (85), yakni Al-Ra'du, Al-Ḥajj, Al-Raḥmān, Al-Insān dan Al-Zalzalah.
Surah-surah Madaniyah		
Riwayat	Keterangan	
-	Berdasar peninjauan dengan versi pertamanya, hanya tiga surah awal yang sama, yakni Q.S. Al-Baqarah, Al-Anfal dan Ali Imran. Adapun surah-surah setelahnya memiliki urutan yang sama sekali berbeda dengan versi pertama dan sejumlah periwayatan lainnya.	

Tabel 5.9. Rangkuman analisis pijakan tartib nuzul kitab *Al-Tafsīr al-Ḥadīṣ* (2).

Berdasar kedua tabel di atas, independensi mufasir dalam kitab ini sangatlah jelas. Terlebih pada kitab *Al-Tafsīr al-Ḥadīṣ* terbitan kedua yang mana urutan jenis surah Madaniyah-nya dapat dikatakan bersifat *ijtihādī* secara dominan, sebab tidak ada satupun riwayat yang menyerupainya dalam rangkaian utuh. Dengan demikian, kitab tafsir ini dapat dikategorikan ke dalam tipe *nuzuli isnādī-ijtihādī*.

2. Tafsir Nuzuli Berdasar Klasifikasi Tartib Nuzul

Bagian kedua dari tipologi pertama ini didasarkan penulis dari adanya klasifikasi tartib nuzul yang ditemukan dari kitab-kitab tafsir nuzuli sebelumnya. Atas dasar ini, kitab tafsir nuzuli dapat dibagi menjadi dua tipe, sebagai berikut:

a. *Nuzuli Kullī*

Adalah kitab tafsir nuzuli yang mana tartib nuzulnya dirangkai secara utuh dan mutlak tanpa pembagian. Berdasar pengertian ini, maka dapat diketahui bahwa tipe ini adalah tipe yang umum ditemukan di dalam kitab-kitab tafsir nuzuli. Beberapa kitab tafsir yang masuk dalam tipe ini adalah: 1). Kitab *Bayān al-Ma'ānī*; 2). Kitab *Al-Tafsīr al-Ḥadīṣ*; 3). Kitab *Ma'ārij al-Tafakkur*; 4). Kitab *Tafsir Sinar*; 5). Kitab *Tafsir al-Qur'an al-Karim*; dan 6). Kitab *Masyāhid al-Qiyāmah*. Sedangkan kitab *Al-Tafsīr al-Bayāni* karya Aisyah Abdurrahman dalam konteks ini tidaklah dapat dimasukkan sebab penggunaan tartib nuzul yang hanya dijadikan sebagai prinsip penafsiran tidak sampai tahap alur penyajian.

b. *Nuzuli Juz'ī*

Adalah kitab tafsir nuzuli yang mana tartib nuzul di dalamnya diklasifikasikan kembali menjadi beberapa bagian sesuai tujuan mufasir dalam tafsirnya. Atas dasar ini, terdapat dua kitab yang masuk dalam kategori ini: 1). *Fahm al-Qur'an al-Ḥakīm* karya Al-Jabiri dan 2). *Tafsir Al-Qur'an Al-Murattab* karya As'ad Ali,⁵²⁴ Kedua kitab tafsir ini telah membagi kembali tartib nuzul surah yang telah ada sebelumnya. Dengan demikian, keunikan berupa klasifikasi ini penulis pertimbangkan dan masuk pada ranah tipologi berdasar aspek periwiyatan tartib nuzul.

Jika diperhatikan lebih lanjut bagian tartib nuzul kersarjanaan Barat jauh sebelumnya, dapat dikatakan bahwa klasifikasi tartib nuzul ini diprakarsai oleh kalangan Orientalis, salah satunya adalah Gustav Weil.⁵²⁵ Meski demikian, terdapat juga dari kalangan kersarjanaan Muslim – selain dari kitab-kitab tafsir nuzuli di atas – seperti Ibnu Qarnas melalui kitabnya *Aḥsan al-Qaṣaṣ*.⁵²⁶ Sejatinya, persoalan klasifikasi ini sangatlah komplek, mulai dari adakah keterpengaruhan kersarjanaan Barat sebelumnya, konsepsi *Makkiyah*

⁵²⁴ Lihat kembali: As'ad Ahmad 'Ali, *Tafsīr Al-Qur'an Al-Murattab*, 588-596 dan sub bagian “Urutan Tartib Nuzul dan Alasan Penggunaannya” dalam bagian “Biografi Kitab Tafsir *Fahm al-Qur'an*” pada bab tiga sebelumnya.

⁵²⁵ Taufiq Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, 109-114.

⁵²⁶ Ibnu Qarnas, *Aḥsan al-Qaṣaṣ: Tārīkh al-Islām kamā Warada min al-Maṣḍar ma'a Tartīb al-Suwar Ḥasba al-Nuzūl*, (Libanon-Beirut: Mansyurat al-Jumal, 2010), PDF e-book, 85-86 dan 96-108.

Madaniyah yang dibangun oleh mufasir hingga alasan pembagiannya.

1). *Fahm al-Qur'ān al-Hakīm*

Dalam konteks klasifikasi ini, erat hubungannya dengan konsepsi *Makkiyah Madaniyah* yang dibangun oleh Al-Jabiri. Perlu diingat, bahwa sebelum Al-Jabiri mengarang kitab tafsirnya, ia telah membuat suatu kitab yang berjudul *Madkhal ila al-Qur'ān*, yang mana memuat dasar-dasar pemikirannya mengenai Al-Qur'an. Di antara pembahasannya yang relevan dalam konteks ini adalah pasal ke-10 dengan judul "*Tartīb al-Muṣḥaf wa Tartīb al-Nuzūl*".⁵²⁷ Sebagaimana judulnya, ia membahas dua tema besar mengenai tartib mushaf dan tartib nuzul. Secara spesifik, pembahasan keduanya mengenai tartib nuzul inilah yang kemudian mendasari pemikirannya untuk mengklasifikasi kembali urutan nuzul surah yang selama ini hanya dikenal dengan dua jenis, yakni *Al-Makkī* dan *Al-Madanī*.

Secara ringkas, paradigma Al-Jabiri mengenai tartib nuzul ini bermula dari keberadaan jenis surah Makkiyah Madaniyah yang faktanya berada dalam perdebatan serius sejak dahulu. Sebabnya, Al-Syuyuthi mengurai sub bahasan tersendiri mengenai surah-surah *mukhtalaf alaiḥ* (masih diperdebatkan spesifikasinya).⁵²⁸ Di samping itu, tartib nuzul berupa warisan riwayat-riwayat realitanya telah terdokumentasikan, dan Al-Jabiri menyebut kitab *Al-Itqān* sebagai rujukan utamanya. Akan tetapi, daftar-daftar tartib itu menurutnya tidak berbeda satu dengan lainnya. Di sisi lain, kemunculan Nöldeke pada pertengahan abad ke-19 yang memfokuskan kajian tartib nuzul ini telah menyimpang dari sejumlah tartib yang ada guna meninjau ulang perkembangan wahyu *Muhammadiyah* serta memperkenalkan aspek ruhani sirah kenabian.⁵²⁹ Atas dasar inilah, Al-Jabiri kemudian berkeinginan untuk membuat suatu konsep baru yang logis/ *manṭiqī* dalam perjalanan susunan teks Al-Qur'an (*Al-Masār al-Takwīnī li Naṣṣ al-Qur'ān*).

Selanjutnya, Al-Jabiri menyinggung urutan surah-surah yang telah dibuat oleh kalangan orientalis – dan ia menyebut nama Régis Blachère (1900-1973) – bukanlah suatu pembaharuan. Urutan yang dibuat orientalis itu hanya mengacu pada

⁵²⁷ Lihat selengkapnya: Al-Jabiri, *Madkhal ila al-Qur'ān al-Karīm*, 233-253.

⁵²⁸ Al-Jabiri, *Madkhal ila al-Qur'ān al-Karīm*, 235-237. Perbedaan mengenai konsep Makkiyah Madaniyah menurutnya baru mendapat perhatian penuh pada abad ke-2 H/ pada masa kodifikasi.

⁵²⁹ Al-Jabiri, *Madkhal ila al-Qur'ān al-Karīm*, 239-240.

karakteristik *Al-Makkī* dan *Al-Madanī*. Selain nama Blachère, Al-Jabiri juga menyinggung Darwazah yang menurutnya tidak ada unsur pembaharuan di dalam tartib nuzul yang disusunnya. Menurutny, Darwazah tidak menggunakan tartib nuzul yang ada guna membangun kosep perjalanan nuzul Al-Qur'an.⁵³⁰ Di saat yang bersamaan, ia meyakini bahwa Al-Qur'an adalah kitab yang terbuka. Dalam arti, memahami dan menafsirkan Al-Qur'an tanpa mengacu suatu rangkaian tertentu adalah hal yang mungkin sehingga setiap surah sangat dimungkinak untuk menjadi objek tafsir secara khusus, atau yang belakangan populer dengan istilah tafsir *Maudū'īy*.

Berdasar sejumlah persoalan sebelumnya, secara tegas Al-Jabiri menyatakan bahwa hal yang sangat diperlukannya adalah menetapkan tujuan tertentu dari keberadaan tartib nuzul. Dalam hal ini, ia menginginkan agar eksistensi tartib nuzul dapat terbangun melalui konsep *manṭiqī* guna membaca perjalanan susunan teks Al-Qur'an yang mana beriringan dengan sejumlah peristiwa sirah kenabian. Artinya, tartib nuzul yang ada selama ini seharusnya dikonstruk ulang dengan pendekatan yang logis/*manṭiqī*, di mana peran akal beserta keterkaitan bagian-bagian surah nuzul terhubung satu sama lain. Hal ini terjadi sebab Al-Jabiri menyayangkan bahwa tartib nuzul berupa riwayat yang ada selama ini tidaklah bersifat demikian/ logis, dan tidak cukup untuk tujuannya itu. Di sisi lain, sejumlah riwayat tartib nuzul yang ada itu juga memliki perdebatan spesifikasi jenis surah di dalamnya, apakah itu Makkiyah atau Madaniyah. Oleh karena itu, guna merealisasikan tujuannya, Al-Jabiri akan *mentarjīh* sejumlah riwayat tersebut agar formasi susunan nuzul teks Al-Qur'an memiliki kesesuaiannya dengan perjalanan dakwah kenabian.⁵³¹

Alhasil, secara global dapat dikatakan bahwa tujuan klasifikasi tartib nuzul dalam kitab tafsir Al-Jabiri ini dilandaskan dari beberapa aspek. *Pertama*, adalah adanya perdebatan spesifikasi Makkiyah Madaniyah di dalam beberapa surah. *Kedua*, riwayat-riwayat tartib nuzul yang ada tidaklah berbeda secara signifikan antara satu dengan lainnya, dan eksistensinya tidak terbangun secara *manṭiqī* sehingga dirasa kurang cukup untuk membaca perjalanan sirah kenabian. *Ketiga*, kemunculan sejumlah peneliti tartib nuzul dari kalangan orientalis. *Keempat*, tidak adanya upaya pembaharuan tartib nuzul baik dari kalangan orientalis maupun

⁵³⁰ Al-Jabiri, *Madkhal ila al-Qur'an al-Karīm*, 234.

⁵³¹ Al-Jabiri, *Madkhal ila al-Qur'an al-Karīm*, 244-245.

tokoh Muslim sendiri. *Kelima*, tujuan Al-Jabiri untuk menemukan keterkaitan antara prosesi pembentukan susunan wahyu/ *masār al-takwīn* dan perjalanan historis dakwah kenabian/ *masār al-da'wah al-Muḥammadiyah*.

Selanjutnya, apabila ditinjau melalui klasifikasi tartib nuzul kalangan orientalis yang telah penulis sebut pada bab dua sebelumnya, maka dapat diketahui bahwa klasifikasi yang diupayakan Al-Jabiri ini berbeda dengan dengan mereka. Hal yang paling mendasar adalah bahwa Al-Jabiri membagi tartib surah ke dalam tujuh periode, yakni enam periode Makkah dan satu periode Madinah. Sementara kalangan orientalis dalam hal ini, secara umum membagi tartib surah ke dalam empat periode, yakni tiga periode Makkah dan satu periode Madinah. Sistem empat periode ini sebagaimana yang dilakukan Weil, Nöldeke-Schwally dan Blachère. Adapun sistem enam periode yang disusun William Muir tentu juga berbeda dengan susunan tujuh periode Al-Jabiri.

Meski demikian, terdapat satu hal yang dapat dikatakan bahwa baik kalangan orientalis maupun Al-Jabiri sama-sama menginginkan pembacaan Al-Qur'an yang terkoneksi dengan perjalanan kenabian yang mana diwujudkan melalui klasifikasi tersebut. Oleh karena itu, keduanya tidak hanya mengandalkan rujukan periwayatan yang ada. Gustav Weil misalnya, ia mempertimbangkan pula karakter serta penampakan lahiriyah wahyu itu sendiri. Kemudian menurut Taufiq Adnan Amal, pertimbangan gaya bahasa serta pembendaharaan kata-kata dalam Al-Qur'an juga menjadi sasaran peninjauan kalangan orientalis dalam konteks ini.⁵³² Begitupun dengan Al-Jabiri yang mempertimbangkan pembacaan *manḥiqī* atas sejumlah riwayat tartib nuzul yang telah ada.

2). *Tafsīr al-Qur'ān al-Murattab*

Berbeda dengan kasus tafsir karya Al-Jabiri di atas, kitab tafsir karya As'ad Ali ini tidaklah se-kompleks persoalan yang dilandaskan Al-Jabiri sebelumnya. Pada dasarnya, alasan klasifikasi tartib nuzul yang ditawarkannya adalah hal yang sangat simpel. As'ad Ali hanya berkeinginan menjadikan Al-Qur'an sebagai manhaj sekaligus instrumen penafsiran guna menemukan aspek tematis dari keseluruhan Al-Qur'an yang ingin ditemukannya, yakni tema *yusri al-tarbawīy* (kemudahan pendidikan).⁵³³ Artinya, sebab aspek tematis ini ia menjadikan

⁵³² Lihat kembali: Taufiq Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, 108-114.

⁵³³ As'ad Ahmad 'Ali, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Murattab*, 10.

susunan surah nuzul yang telah ada terbagi kembali menjadi enam tingkatan utama, dan setiap tingkatannya memiliki unit-unit bahasan topikal masing-masing.

Adapun konsepsi Makkiyah Madaniyah yang ditawarkannya tidaklah menjadi perhatian utama dan cenderung menerima apa adanya. Hal ini dibuktikan melalui uraiannya bahwa ia menerima begitu saja 86 surah-surah Makkiyah dan 28 surah-surah Madaniyah.⁵³⁴ Hal ini juga yang kemudian memperkuat pandangan penulis atas kelemahan independensi pengarang terhadap susunan tartib nuzul kitab yang secara umum mengacu pada riwayat Ibnu Abbas 1. Dengan demikian, jika klasifikasi ini ditinjau melalui teori penetapan metode Makkiyah Madaniyah, dapat dikatakan bahwa As'ad Ali cenderung menetapkan secara riwayat apa adanya.⁵³⁵

Berikutnya, jika pertimbangkan dengan sejumlah klasifikasi tartib yang telah diupayakan kesarjanaan Barat sebelumnya, maka dapat diketahui bahwa susunan As'ad Ali ini berbeda dengan mereka. Perbedaan ini tentunya dikarenakan klasifikasi yang diorientasikan mufasir adalah klasifikasi aspek tematis yang ingin dihasilkannya. Sementara klasifikasi kalangan orientalis sebelumnya berangkat dari salah satu tujuannya untuk menemukan koneksi perkembangan wahyu sebagaimana uraian Al-Jabiri di atas. Sebagai rangkuman dan untuk memudahkan pembacaan perbedaan kedua kitab di atas, dapat lihat bagan berikut:

No	Nama Kitab	Alasan Klasifikasi	Metode Penetapan <i>Al-Makkī wa al-Madani</i>	Pengaruh Orientalis
1	<i>Fahm al-Qur'ān al-Hakīm</i>	1). Unsur pembaharuan. 2). Menemukan Koneksi antara pembentukan susunan wahyu dan perjalanan sirah kenabian.	<i>Ijtihadī</i>	√
2	<i>Tafsīr al-Qur'ān al-Murattab</i>	Penafsiran tematis.	riwayat	-

Tabel 5.10. Rangkuman klasifikasi tartib nuzul kitab *Fahm al-Qur'ān* dan *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Murattab*.

⁵³⁴ As'ad Ahmad 'Ali, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Murattab*, 10-11.

⁵³⁵ Lihat kembali teori dua metode di dalam menetapkan kelompok *Makkiyah Madaniyah* pada: Manna Al-Qaththan, *Mabāhis fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1995), PDF e-book, 56-57

B. Tipologi Tafsir Nuzuli Berdasar Aspek Ekstrenal Tartib Nuzul

Berbeda dengan tipologi pertama, tipologi tafsir nuzuli kedua ini didasarkan penulis pada aspek eksternal dari tartib nuzul yang digunakan para penafsir kitab tafsir nuzuli itu sendiri. Aspek eksternal yang dimaksud adalah posisi tartib nuzul sebagai dasar penafsiran kitab tafsir dan tujuan penggunaannya. Artinya, aspek ini tidak menyentuh sama sekali internal periwayatan tartib nuzul sebagaimana tipologi pertama sebelumnya. Atas dasar ini, penulis bagi kembali tipologi tafsir nuzuli berdasar dua aspek utama, sebagai berikut:

1. Tafsir Nuzuli Berdasar Kedudukan Tartib Nuzul

Maksud dari kedudukan tartib nuzul sendiri adalah bagaimana mufasir memposisikan tartib nuzul di dalam kitab tafsirnya, apakah ia memposisikannya sebatas “prinsip penafsiran”, di mana tidak masuk pada ranah praktis atau sekaligus diposisikan sebagai alur penyajian tafsirnya dan diterapkan secara praktis. Berdasar aspek kedudukan tartib nuzul ini, tafsir nuzuli dapat dibagi menjadi dua tipe, sebagai berikut:

a. *Nuzuli Manhaji*

Adalah kedudukan tartib nuzul yang hanya digunakan penafsir sebagai landasan atau prinsip tafsir tanpa menyentuh sisi praktis. Artinya, tartib nuzul dalam kitab tafsir ini hanya digunakan guna tujuan tertentu yang dijadikan dasar tafsir oleh mufasirnya. Dalam hal ini, yang masuk dalam tipe pertama ini hanyalah kitab tafsir *Al-Bayānī* karya Aisyah Bintu Syathī`. Sebab, Aisyah hanya menjadikan tartib nuzul sebagai objek pertimbangan renungannya yang bertujuan untuk memahami konteks umum ayat-ayat Al-Qur’an berikut dalalah setiap lafal dan karakteristik penjelasannya/ aspek *bayānī*-nya. Kedudukan tartib nuzul dalam kitab ini tampak melalui pernyataannya berikut:⁵³⁶

و الأخرى: أن ترتيب النزول موضع اعتبار كذلك, لفهم السياق العام لما تدبر من آيات القرآن.

Oleh karena itu, implikasi dari kedudukan ini adalah surah-surah yang ditafsirkannya tidak tampak secara urut sebagaimana kitab-kitab tafsir nuzuli lainnya.

b. *Nuzuli Manhaji-Ṭarīqī*

Adalah kedudukan tartib nuzul yang digunakan penafsir sebagai prinsip tafsir sekaligus sebagai alur penyajian tafsir. Artinya, tartib nuzul dalam posisi ini tidak hanya dijadikan sebagai prinsip penafsiran dengan sejumlah ragam tujuan di dalamnya. Namun, tartib nuzul juga dijadikan sebagai alur penyajian tafsir, yakni dijadikan sebagai susunan tafsir secara praktis dari awal

⁵³⁶ Aisyah Abdurrahman, *Al-Tafsīr al-Bayānī*, juz 2, 9.

hingga akhir. Hal ini dapat terlihat dari daftar surah-surah yang ditampilkan masing-masing penafsir, di mana mereka mengurutkan surah-surah yang akan ditafsirkannya sesuai dengan susunan nuzulnya. Kategori kedua ini dialami semua tafsir nuzuli di atas, kecuali *Al-Tafsīr Al-Bayānī* sebelumnya.

2. Tafsir Nuzuli Berdasar Tujuan Penggunaan Tartib Nuzul

Maksud dari tujuan penggunaan tartib sendiri adalah latar belakang ataupun motivasi penafsir dalam menggunakan tartib nuzul sebagai sistematis tafsirnya. Sebab, deretan kitab tafsir nuzuli ini faktanya memiliki tujuan masing-masing di dalam penggunaannya. Meski dalam ranah yang sama, tafsir nuzuli dalam konteks ini dapat dibagi menjadi dua tipe sebagai berikut:

a. Nuzuli Koherensi-Konstruksi

Adalah kitab tafsir nuzuli yang memiliki tujuan untuk menemukan koherensi antara susunan nuzul wahyu Al-Qur'an dengan perjalanan historis kenabian. Implikasinya, pemahaman yang terbangun akan terkonstruksi lebih komprehensif. Tujuan ini adalah tujuan umum yang kerap ditemukan pada beberapa latar belakang kitab tafsir nuzuli, sebagai berikut:

1). Kitab *Al-Tafsīr al-Ḥadīṣ*

Tujuan koherensi ini tampak melalui ungkapan Darwazah berikut:

ولقد رأينا أن نجعل ترتيب التفسير وفق ترتيب نزول السورة، إذ بذلك يمكن متابعة السيرة النبوية
زمنًا بعد زمن، كما يمكن متابعة أطوار التنزيل و مراحلها بشكل أوضح وأدق.

Darwazah meyakini bahwa dengan penggunaan tartib nuzul ini memungkinkan untuk dapat melacak sejarah kenabian masa demi masa sebagaimana memungkinkannya pelacakan perkembangan proses penurunan wahyu Al-Qur'an dan fase-fasenya melalui format yang lebih jelas dan mendalam.⁵³⁷

Di sisi lain, wujud koherensi ini diaplikasikan Darwazah sebagai dasar prinsip atau langkah penafsiran yang salah satunya diperlukan pelacakan historis tentang lingkungan masyarakat Arab sebelum dan sesudah era kenabian, sebab hal itu dapat membantu memahami kondisi, perjalanan dan perkembangan dakwah kenabian serta membantu menampilkan ragam *maqāṣid* Al-Qur'an.⁵³⁸ Dengan tujuan ini, penggunaan tartib nuzul kitab tafsir Darwazah ini memiliki tujuan koherensi antara proses pewahyuan dan sejarah kenabian.

⁵³⁷ Darwazah, *Al-Tafsīr Al-Ḥadīṣ*, Juz 1, 9.

⁵³⁸ Darwazah, *Al-Tafsīr Al-Ḥadīṣ*, Juz 1, 276-278; Fatimah Mardini, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, 162.

2). *Kitab Tafsir al-Qur'an al-Murattab*

Tujuan koherensi ini dapat dibuktikan melalui alasan penggunaan susunan kronologis ini. Menurut As'ad Ali, kebutuhan pertimbangan sirah kenabian ini dirasa penting selain keperluan pengamatan sejumlah penjelasan mengenai ilmu tafsir. Berangkat dari sirah kenabian, As'ad Ali kemudian menimbang ulang terhadap teks Al-Qur'an guna menemukan pemahaman. Hal ini ditunjukkan agar ia mengetahui bagaimana penataan kalimat (Al-Qur'an) baginya dan bagaimana ia akan menata kalimat tersebut. Di sisi lain, hal ini juga ditujukannya guna mengetahui bagaimana kalimat (Al-Qur'an) itu menjadi syariat yang diwajibkan bagi kehidupan pembacanya. Hal-hal ini diungkapkan berikut:⁵³⁹

ثم رأيتني بحاجة للتأمل بالسيرة النبوية. ومن السيرة و التفسير عدتُ الى النصّ القرآني وتمهّلت في التفهم لأعرف كيف تتزن الكلمة بي وأتزن بها, كيف تصير الكلمة شريعة تفرض على حياة الناطق.

Di sisi lain, As'ad Ali juga menyatakan bahwa surah-surah yang ditinggalkan Nabi berupa jenis Makkiyah Madaniyah memuat aspek metodologi pendidikan yang mudah dan relevan bagi kepribadian manusia. Menurutnya, alasan muatan ini adalah sisi *i'jāz* yang mendalam guna mengetahui kepribadian (manusia) dan segala jenisnya. Muatan surah-surah inilah yang kemudian dijadikan titik berangkat As'ad Ali untuk mempergunakan tafsir sesuai tartib nuzul. Dengan demikian, tujuan koherensi ini diwujudkan dengan penelisikan proses kronologis pewahyuan yang diharapkan tafsirnya dapat mengungkap aspek metodis yang menurut As'ad Ali ditampilkan oleh Al-Qur'an, yakni kemudahan pendidikan (*li al-yusri al-tarbawiy*).⁵⁴⁰

3). *Kitab Tafsir Sinar*

Tujuan koherensi ini dapat dibuktikan dari ungkapan Malik Ahmad sendiri di dalam pengantar kitabnya, sebagai berikut:

“Memahami Al-Qur'an menurut tartib nuzul surat itu, akan memudahkan kita memahami rentetan usaha dan perjuangan Nabi, kemajuan dari kekuatan jiwa dalam menghadapi usaha-usaha besar dan mematahkan segala tantangan dan mengenali perkembangan mutu rohani, mutu pengetahuan, mutu akhlak, mutu organisasi, susunan

⁵³⁹ As'ad Ahmad 'Ali, *Tafsir Al-Qur'an Al-Murattab*, 4-5.

⁵⁴⁰ As'ad Ahmad 'Ali, *Tafsir Al-Qur'an Al-Murattab*, 10-11.

kenegaraan, cara pelaksanaan hukum-hukum dan sistim masyarakat Islam.”⁵⁴¹

Dengan demikian, kitab *Tafsir Sinar* ini dapat digolongkan ke dalam tipe tafsir nuzuli dengan tujuan koherensi ini.

4). Kitab *Tafsir al-Qur'an al-Karim*

Tujuan koherensi dalam kitab ini dibuktikan dari alasan penggunaan tartib susunan nuzul yang secara tegas diterangkan oleh Quraish dalam pengantarnya. Quraish menerangkan bahwa penyajian kitab tafsir yang mengikuti runtutan masa turun surah ditujukan agar pembaca dapat melihat bagaimana runtutan petunjuk Ilahi yang diberikan kepada Nabi dan umatnya.⁵⁴² Dengan demikian, kitab tafsir ini masuk dalam kategori tujuan utama koherensi antara proses pewahyuan dan sejarah kenabian.

5). Kitab *Fahm al-Qur'an*

Tujuan koherensi dalam kitab ini secara jelas diungkapkan Al-Jabiri sebagai tujuan utama penulisan kitab tafsirnya ini. Al-Jabiri menerangkan bahwa penggunaan sekaligus klasifikasi tartib nuzul dalam kitabnya ini didorong atas keterkaitan/ *taṭābuq* antara prosesi turunnya wahyu (*masār al-tanzīl*) dan perjalanan historis dakwah Nabi (*masīrah al-da'wah*). Hal ini menurutnya dapat membantu pembaca untuk memahami ikatan logis antara keduanya. Oleh karena itu, Al-Jabiri mengklaim kitabnya sebagai “*Qirā'ah al-Qur'an bi al-Sīrah wa Qirā'at al-Sīrah bi al-Qur'an*” sehingga kaitan logis keduanya ini akan tampak sejalan berbarengan secara jelas.⁵⁴³ Alhasil, tujuan koherensi ini menjadi jelas bagi kitab tafsir ini.

6). Kitab *Masyāhid Al-Qiyāmah*

Tujuan koherensi dalam kitab tafsir ini terlihat dari ungkapan Sayid sebagai berikut:

وكانت أمامي طرق عدة لعرض هذه المشاهد وتبويبها. ولكنني اخترت الطريق الاستعراضى مراعى الترتيب التاريخي - على قدر الامكان - لورودها. فعرضتها بترتيب السور التي وردت فيها, ورتبت هذه السور حسب نزولها.

Artinya, Sayid memilih susunan nuzul ini ditujukan sebagai cara/ jalan (*ṭarīqah*) peninjauan dan pertimbangan ulang dalam

⁵⁴¹ Abdul Malik Ahmad, “Kata Pengantar,” dalam *Tafsir Sinar: Disusun Menurut Nuzul Surah Jilid 1* (t. tp: LPPA Muhammadiyah, 1986), vi.

⁵⁴² M Quraish Shihab, “Pengantar,” dalam *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim, Tafsir Atas Surat-Surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1997), vii.

⁵⁴³ Al-Jabiri, *Fahm al-Qur'an al-Hakim, al-Qismu al-Awwal*, 14-15.

memperhatikan tatanan tarikh, walaupun ia mengakui bahwa banyak jalan untuk menyajikan hal ini. Perhatian tatanan tarikh atau *murā'iyān al-tartīb al-tārikhī* inilah yang menjadikan titik berangkat Sayid guna menerangkan *masyāhid al-qiyāmah* yang ada di dalam Al-Qur'an.⁵⁴⁴

Di sisi lain, Sayid juga menyatakan bahwa penggunaan *tarīqah* tartib nuzul ini dimaksudkan agar pembaca dapat menyaksikan *masyāhid al-qiyāmah* yang dipusatkan Sayid sebagai tema tafsirnya secara murni (*khālīṣah*). Implikasinya, para pembaca tafsir ini akan merasakan secara jelas keindahan artistik yang ditampilkan Al-Qur'an terkait *masyāhid al-qiyāmah*. Atas dasar ini, tafsir yang disajikannya pun ringkas tanpa ada pembagian sub-sub bagian secara mendetail.⁵⁴⁵ Dengan demikian, tujuan Sayid di atas dapat dikategorikan pada tujuan penggunaan tartib nuzul guna menemukan koherensi antara proses pewahyuan dan tarikh kenabian.

7). **Kitab Tafsīr al-Bayānī**

Dalam konteks ini, Aisyah hanya menjadikan tartib nuzul sebagai objek pertimbangan renungannya. Tujuan dari prinsip yang dianutnya ini adalah untuk memahami konteks umum ayat-ayat Al-Qur'an berikut dalalah setiap lafal dan karakteristik penjelasannya/ aspek *bayānī*-nya sebagaimana yang telah diuraikan di atas.⁵⁴⁶ Dengan demikian, tujuan ini selaras dengan tujuan koherensi antara proses pewahyuan dan sejarah kenabian di kala Al-Qur'an turun.

8). **Kitab Ma'ārij al-Tafakkur**

Berbeda dengan tujuan koherensi yang menjadi tujuan utamanya, kitab tafsir ini secara spesifik menjadikan tartib nuzul sebagai tujuan konstruksi pengetahuan. Tujuan ini didasarkan mufasirnya dari hasil tadaburnya bahwa tartib nuzul yang terdapat di dalam *Ulūm al-Qur'ān* sebagian besar merupakan hal yang benar. Al-Midani meyakini bahwa susunan nuzul itu mengandung kesempurnaan rangkaian konstruk pengetahuan dan pendidikan, sebagaimana ungapannya berikut:

وقد رأيتُ بالتدبرِ الميدانيِّ للسرِّ أن ما ذكره المختصُّون بعلوم القرآن الكريم من ترتيب النزول، هو في معظمه حقٌّ، أخذًا من تسلسل البناء المعرفيِّ التكامليِّ، وتسلسل التكامل التربويِّ.

Melalui tadabur seperti ini, menurutnya akan terkupas berbagai hal besar terkait dengan gerakan konstruksi

⁵⁴⁴ Sayyid Qutb, *Masyāhid Al-Qiyāmah*, 10.

⁵⁴⁵ Sayyid Qutb, *Masyāhid Al-Qiyāmah*, 11.

⁵⁴⁶ Aisyah Abdurrahman, *Al-Tafsīr al-Bayānī*, juz 2, 9.

pengetahuan keagamaan dan upaya-upaya pendidikan ketuhanan yang komprehensif, mencakup Rasulullah sendiri, orang-orang mukmin dan kafir. Keyakinan ini juga memperkuat kecenderungan Al-Midani dalam menerapkan kaidah-kaidah tadabur Al-Qur'an dengan mengikuti urutan surah sesuai tartib turunnya. Alhasil, tujuan penggunaan tartib nuzul dalam kitab tafsir ini dapat dikatakan sebagai tujuan konstruksi pengetahuan. Meski demikian, pada hakikatnya tujuan ini masuk dalam ranah umum koherensi sebelumnya.

b. *Nuzuli Efisiensi*

Adalah kitab tafsir nuzuli yang menggunakan tartib nuzul untuk tujuan efisiensi penyajian tafsir. Artinya, penafsiran yang disuguhkan berdasar tartib turun wahyu ini ditujukan guna penulisan tafsir lebih efisien dengan tidak banyak mendapatkan pengulangan. Tujuan ini hanya penulis temukan dari beberapa kitab tafsir nuzuli, sebagai berikut:

1). *Kitab Bayān al-Ma'ānī*

Mufasir kitab ini meyakini bahwa penafsiran berdasar pemikiran Imam Ali ini atau sesuai tartib nuzul memiliki banyak faidah dan manfaat secara umum. Salah satunya adalah efisiensi dan efektivitas di dalam menerangkan perbedaan sebab nuzul dan nasikh mansukh, di mana pengulangan akan terjadi jika memakai tartib mushaf. Hal ini diungkapkan olehnya sebagai berikut:

وليعلم أن تفسيره على رأي الإمام علي كرم الله وجهه لا يشك أخذ بأنه كثير الفائدة عام النفع ، ولأن العلماء رحمهم الله لما فسروه على نمط المصاحف اضطروا لأن يثيروا لتلك الأسباب بعبارات مكررة ، إذ بين ترتيبه في المصاحف وترتيبه بحسب النزول بعد يرمي للزوم التكرار بما أدى لضخامة تفاسيرهم ، ومن هذا نشأ الاختلاف بأسباب النزول والناسخ والمنسوخ والأخذ والرد فيما يتعلق فيهما .

Implikasinya, sang penafsir menginginkan agar para pembaca tafsirnya merasa puas atas muatan dari perbedaan sebab nuzul hingga merasakan kelezatan makna yang terkandung di dalamnya melalui deskripsi yang mudah dan ringkas sebagaimana pernyataannya berikut:

وقد علمت بالاستقراء أن أحدا لم يقدم تفسيره بمقتضى ما أشار إليه الإمام عليه السلام ، ويكفي القارئ مؤنة تلك الاختلافات وتدوينها ، ويعرفه كيفية نزوله ويوقفه على أسباب تنزيهه ، ويذيقه لذة معانيه وطعم اختصار مبانيه ، بصورة سهلة يسرة موجزة خالية عن الرد والبدل ، سالمة من الطعن والعلل ، مصونة من الخطأ والزلل ، فعن لي القيام بذلك.⁵⁴⁷

⁵⁴⁷ Abdul Qadir Mulla Huwaisy, *Bayān Al-Ma'ānī Juz 1* (Damaskus: Mathba'ah al-Turqiyy, 1966), PDF e-book, 4.

Alhasil, efisiensi dan efektivitas penyajian inilah yang penulis temukan sebagai dasar tujuan penggunaan tartib nuzul dalam kitab *Bayān al-Ma'ānī*.

2). **Kitab Tafsir Sinar**

Di samping tujuan koherensi sebagaimana yang telah diuraikan sebelumnya. Malik Ahmad sebagai mufasir kitab ini pun menerangkan bahwa menafsirkan surah-surah Al-Qur'an dengan tidak berdasar urutan turunnya tidak mungkin dapat dicapai dalam waktu yang singkat. Hal ini dinyatakannya sebagai berikut:

*“Dalam buku tafsir yang kami namakan “Tafsir Sinar” ini kami atur urutannya menurut nuzul surat, bukan menurut nuzul ayat, karena yang belakangan ini tidak mungkin dicapai dalam waktu yang singkat”.*⁵⁴⁸

Dengan demikian, tujuan efisiensi ini juga dapat disematkan pada kitab tafsir karya Buya Malik Ahmad ini.

3). **Kitab Tafsir Al-Qur'an Al-Karim**

Seperti kitab *Tafsir Sinar* sebelumnya, Quraish Shihab selaku pengarang kitab tafsir ini juga menyatakan hal demikian melalui ungkapannya berikut:

*“Menguraikan tafsir Al-Qur'an berdasarkan runtutan surah-surah dalam mushaf sering kali menimbulkan pengulangan-pengulangan jika kosakata atau kandungan pesan ayat atau surahnya sama (mirip) dengan ayat dan surah yang telah ditafsirkan. Menurut hemat penulis, hal ini mengakibatkan diperlukannya waktu yang cukup banyak untuk memahami dan mempelajari Kitab Suci”.*⁵⁴⁹

Oleh karena itu, kitab tafsir ini dapat juga dikategorikan ke dalam tipe nuzuli efisiensi.

⁵⁴⁸ Abdul Malik Ahmad, “Kata Pengantar”, vi.

⁵⁴⁹ M Quraish Shihab, “Pengantar,” dalam *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim*, vii.

BAB VI PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan analisis yang telah penulis lakukan pada bab sebelumnya, dapat ditarik tiga kesimpulan pokok sebagai jawaban dari rumusan masalah awal jauh sebelumnya, sebagai berikut:

- 1) Peninjauan metodologi tafsir terhadap kitab-kitab tafsir nuzuli dapat dilakukan sebagaimana peninjauan terhadap kitab-kitab tafsir lainnya. Contohnya dalam peninjauan tipologi metode tafsir konvensional, tafsir nuzuli menghasilkan dua jenis: a). Kategori *bi al-ma`ṣūr* sekaligus *bi al-ra`yi*, sebab tidak ditemukan jenis tafsir nuzuli *bi al-ma`ṣūr* secara murni; b). Kategori *bi al-ra`yi*. Sementara dalam tipologi Al-Farmawi, menghasilkan empat jenis tafsir nuzuli: a). Kategori *Tahlīli*; b). Kategori *Tahlīli-Muqaran*, artinya ditemukan sejumlah perbandingan di samping aspek bahasannya yang rinci dan meluas; c). Kategori *Ijmālī*; d). Kategori *Mauḍū`ī*. Di samping kedua tipologi tersebut, kitab-kitab tafsir nuzuli juga dapat dibaca melalui arah metodologi milik Islah Gusmian. Dengan demikian, peninjauan kitab-kitab tafsir nuzuli dalam hal ini adalah sama sebagaimana kitab-kitab tafsir lainnya.
- 2) Tipologi yang ditemukan dari kitab-kitab tafsir nuzuli berangkat dari peninjauan metodologi tafsir sebelumnya yang dirasa kurang cukup untuk melihat tafsir berdasar susunan nuzul wahyu ini. Oleh karena itu, terdapat dua dasar tipologi utama yang dapat ditawarkan untuk meninjau sejumlah kitab tafsir nuzuli tersebut. *Pertama*, tipologi tafsir nuzuli berdasar aspek internal tartib nuzul, di mana peninjauannya didasarkan pada keterikatannya dengan periwayatan tartib nuzul itu sendiri. Tipologi ini menghasilkan dua jenis: a). Tafsir nuzuli berdasar ukuran pijakan tartib nuzul dan independensi mufasir dan menghasilkan dua tipe: 1). *Nuzuli Isnādī*, yakni tafsir nuzuli yang kesesuaiannya dengan periwayatan tartib nuzul lebih dominan; 2). *Nuzuli Isnādī-Ijtihādī*, yakni tafsir nuzuli yang di dalam penetapan tartibnya juga terintervensi oleh independensi/ ijtihad mufasir yang cukup signifikan; b). Tafsir nuzuli berdasar klasifikasi tartib nuzul dan menghasilkan dua tipe juga: 1). *Nuzuli Kullī*, yakni tafsir nuzuli yang tartib nuzulnya diterima apa adanya tanpa klasifikasi; 2). *Nuzuli Juz`ī*, yakni tafsir nuzuli yang tartib nuzulnya mengalami klasifikasi kembali berdasar pertimbangan mufasirnya masing-masing. *Kedua*, tipologi tafsir nuzuli berdasar aspek eksternal tartib nuzul, di mana peninjauannya didasarkan posisi dan tujuan tartib nuzul di dalam kitab tafsir. Tipologi ini menghasilkan dua jenis: a). Tafsir nuzuli berdasar

kedudukan tartib nuzul dan melahirkan dua tipe: 1). *Nuzuli Manhaji*, yakni tafsir nuzuli yang menjadikan tartib nuzul hanya sebagai prinsip penafsiran; 2). *Nuzuli Manhaji-Ṭarīqī*, yakni tafsir nuzuli yang menjadikan tartib nuzul surah sebagai alur tafsirnya, di samping prinsip penafsiran itu sendiri; b). Tafsir nuzuli berdasar tujuan penggunaan tartib nuzul dan melahirkan dua tipe: 1). Nuzuli Koherensi- Konstruksi; 2). Nuzuli Efisiensi.

B. Rekomendasi

Secara garis besar, penelitian mengenai tartib nuzul ini sangatlah berpeluang besar untuk dikaji dan diteliti. Pasalnya, objek kajian di dalamnya di satu sisi seperti kitab tafsir pada umumnya namun di sisi lain memiliki karakteristik yang berbeda, yakni penggunaan tartib nuzul. Penggunaan tartib nuzul inilah yang kemudian memainkan peranan penting di dalam praktik tafsirnya. Implikasinya, persoalan mengenainya pun sangatlah komprehensif, mulai dari apa yang mendasari mufasirnya untuk menggunakan susunan nuzul, lalu riwayat tartib nuzul apa yang menjadi pijakannya atau bahkan memiliki tendensi dan tolok ukur sendiri hingga pada persoalan pandangan sang mufasir terhadap konsep Makkiyah Madaniyah serta konsep *awwalu wa ākhiru mā nuzzila*.

Terkait dengan tafsir nuzuli sebagai sebuah kitab tafsir, tentu memiliki aspek metodologi sebagaimana kitab tafsir lainnya. Aspek metodis ini sangatlah masih perlu didalami oleh kajian-kajian setelahnya. *Tafsir Al-Qur'an Al-Murattab* karya As'ad Ali misalnya, di mana kajian mengenainya masih sangat jarang ditemukan. Lalu kitab "Tafsir Sinar" karya tokoh Muslim Nusantara yang juga masih dapat didalami kajiannya, seperti bagaimana pandangan politis Malik Ahmad dalam menafsirkan ayat-ayat "kenegaraan". Pasalnya, pemikirannya yang menolak konsep pancasila berpotensi memengaruhi penafsirannya. Begitupun dengan kitab *Masyāhid Al-Qiyamah* serta *Ma'ārij Al-Tafakkur* yang kajian mengenai keduanya masih jarang ditemukan, sebab subyektifitas penafsir di dalamnya sangatlah kuat. Penelitian mengenai tafsir nuzuli juga akan selalu berpeluang besar, sebab masih banyak potensi kitab-kitab tafsir nuzuli lain yang belum ditelusuri penulis. Selain objek metodis kitab tafsir, penelitian mengenai susunan nuzul pun masih sangat berpotensi dikaji. Sebab, riwayat-riwayat tartib nuzul faktanya memiliki varian yang sangatlah banyak, misalnya Dr. Muhammad Ramiyar melalui kitabnya *Tārīkh Al-Qur'ān* yang memberikan daftar 16 riwayat tartib nuzul yang berbeda. Sejumlah contoh yang penulis uraikan ini dapat menjadi rekomendasi para peneliti setelahnya, terlebih bagi mereka yang mendalami kajian metodologi kitab tafsir dan kronologi pewahyuan.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

Sumber Jurnal Ilmiah

- Rababah, Mohammed Mjalli. "Tafsir al-Qur'an al-Karim 'ala Tartib al-Nuzul: Manba'uhū wa Fawā'iduhū." *Dirasat: Syāri'a and Law Sciences* 37 (2010): 255-268. url: <https://eservices.ju.edu.jo/SLS/Article/ViewArticle?volume=37&issue=1&articleId=104>
- Alparizi, M. Fiqkri, dkk. "Urgensitisitas Manahij Al-Mufassirin di Era Kontemporer". *Al FURQAN* 5 (2022): 250-269. doi: <https://doi.org/10.58518/alfurqon.v5i2.1398>
- Al-Zahrah, Fatimah. "Memahami Tafsir Nuzuli Al-Qur'an (Studi atas Buku Tafsir Al-Qur'an al-Karim: Tafsir atas Surat-Surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu Karya M. Quraish Shihab)." *KACA* 2 (2020): 115-172. doi: <https://doi.org/10.36781/kaca.v10i2.3075>.
- Arni, Jani. "Kelemahan-Kelemahan dalam Manahij al-Mufassirin". *Ushuluddin* 18 (2012): 167-178. doi: <http://dx.doi.org/10.24014/jush.v18i2.707>
- Bariqi, Sirajuddin. "Pengaruh Theodor Nöldeke Terhadap Studi Sejarah Al-Qur'an di Indonesia". *Shuf* 11 (2018): 237-256. doi: <https://doi.org/10.22548/shf.v11i2.331>
- Fikri, Khairul. "Tafsir Nuzuli Karya Ulama Nusantara: Studi atas Kitab Tafsir Sinar Karya Abdul Malik Ahmad". *Shuf* 15 (2022): 309-333. doi: <https://doi.org/10.22548/shf.v15i2.775>.
- Jamaluddin, Yuliana. "Rekonstruksi Sejarah Kenabian Dalam Tafsir Nuzuli (Studi Kitab Fahm al-Qur'an al-Hakim: at-Tafsir al-Wāḍiḥ ḥasb Tartīb an-Nuzūl Karya al-Jabiri)", *Tafsere* 5 (2017): 67-80. doi: <https://doi.org/10.24252/jt.v5i1.7319>.
- Karimi-Nia, Morteza. "The Historiography of The Qur'an in The Muslim World: The Influence of Theodor Nöldeke", *Journal of Qur'anic Studies* 15 (2013): 46-68. doi: <https://doi.org/10.3366/jqs.2013.0077>
- Rahman, Muhammad Fadli. "Tafsir Nuzuli Muhammad 'Abid Al-Jabiri". *Al-Mustafid* 2 (2022): 63-72. doi: <http://dx.doi.org/10.30984/mustafid.v1i2.408>

- Sarbaz, Hassan. "An Analysis of the rhetoric aspects of Ma'arij al-Tafakkur wa Daqa'iq al-Tadabbur, by Abd al-Rahman Hassan Habannakah al-Maidani: Case Study of Volume 15", *Arabic Language And Literature* 18 (2022): 380-404. doi: [10.22059/JAL-LQ.2022.328195.1188](https://doi.org/10.22059/JAL-LQ.2022.328195.1188)
- Septiana, Nanda. "Pendekatan Aisyah Abdurrahman (Bint Syati') Dalam Al-Tafsir Al-Bayani", *PANCAWAHANA* 14 (2019): 68-77. url: <https://ejournal.kopertais4.or.id/tapalkuda/index.php/pwahana/article/view/3352>.
- Setyawan, Setyawan. "Karakteristik "At-Tafsir Al-Hadits" Karya Muhammad Izzat Darwazah". *Al Kareem* 1 (2023): 61-76. url: <https://jurnal.stiudialhikmah.ac.id/index.php/alkareem/article/view/5>
- Sya'dyya, Dini Tri Hidayatus. "Studi Terhadap Metodologi Kitab Tafsir Al Tafsir Al Bayani Lil Quran Al Karim Karya Aisyah Bint Syathi'", *AL-WAJID* 1 (2020): 144-157. url: <https://jurnal.iain-bone.ac.id/index.php/alwajid/article/view/1262>.
- Cawidu, Harifuddin. "Metode dan Aliran dala Tafsir", *Pesantren*, No. 1, vol. 8, 1991.
- Al-Syihat, Syirin al-Sayid Mustafa. "Manhaj Binti Al-Syāṭi` Fī Al-Tafsīr". *Kuliyah Al-Dirasat Al-Islamiyah Wa Al-'Arabiyah Lil Banat Bi Al-Zaqaziq* 9 (2019): 1019. url: https://jfaz.journals.ekb.eg/article_67469.html.
- Damanik, Nurliana. "Muhammad Abid Al-Jabiri". *Al-Hikmah* 1 (2019): 119. url: <https://doi.org/10.51900/alhikmah.v1i2.4843>.
- Nur, Afrizal. "M. Quraish Shihab Dan Rasionalisasi Tafsir". *Ushuluddin* 18 (2012): 21-33. url: <https://drive.google.com/file/d/1zNnsVGPA2wQ16pKGrneR8XQChsMcXBTM/view?usp=drivesdk>.
- Al-Nushairat, Jihad Muhammad Faishal. "Manhaj 'Abdurrahmān Ḥasan Ḥabannakah Al-Mīdānī Fī Tafsīrihī: Ma'ārij Al-Tafakkur Wa Daqā'iq Al-Tadabbur," *Dirasat 'Ulumus Syariah wal Qanun* 4 (2013).
- Kusmana, Kusmana. "Membaca Hermeneutika Al-Qur'an Muhammad Izzat Darwazah" *Ushuluna* 7 (2021): 33-47. url: <https://journal.uinjkt.ac.id/index.php/una/article/view/21341>.

Sumber Buku

- Abbas, Fadl Hasan. *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn: Asāsiyātuhū wa Ittijāhātuhū wa Manāhijuhū fī al-‘Aṣr al-Ḥadīṣ*. Juz 1, 2 & 3. Yordan: Dar al-Nafais. 2015. PDF e-book.
- Abdurrahman, Aisyah. *al-Tafsīr al-Bayāni li al-Qur’ān al-Karīm*. Kairo: Dar al-Ma’arif. 1977. PDF e-book.
- Abu Hatim, Muhammad Ibnu Hibban. *Kitāb Al-Ṣiqāt*. Juz 8. Dairah Al-Ma’arif Al-Utsmaniyah. 1973. PDF e-book.
- Ahmad, Abdul Malik. “Kata Pengantar,” dalam *Tafsir Sinar: Disusun Menurut Nuzul Surah Jilid 1*. t. tp: LPPA Muhammadiyah. 1986.
- _____, Abdul Malik. *Tafsir Sinar: Disusun Menurut Nuzul Surah*. Jilid 1 & 2. t.tp: LPPA Muhammadiyah. 1986.
- _____, Abdul Malik. *Tafsir Sinar: Disusun Menurut Nuzul Surah*. Jilid 3. Jakarta: Penerbit Al-Hidayah. 1988.
- _____, Abdul Malik. *Tafsir Sinar: Disusun Menurut Nuzul Surah*. Jilid 4. Jakarta: Penerbit Al-Hidayah. t.th.
- Al-Asqalani, Ibnu Hajar. *Lisān al-Mizān*. Juz 6. Beirut: Darul Basya’ir al-Islamiyah. 2002. PDF e-book.
- _____, Ibnu Hajar. *Taqrīb al-Tahzīb*. Libanon: Baitul Afkar Al-Dauliyah. 2005. PDF e-book.
- Al-Baghdadi, Ahmad Khatib. *Tārīkh Madīnah Al-Salām*. Jilid 11. Beirut: Darul Gharb Al-Islamiy. 2001. PDF e-book.
- Al-Baihaqi, Ahmad. *Dalāil al-Nubuwwah*. Juz 7. Kairo: Dar al-Rayyan li al-Turats. 1988. PDF e-book.
- Al-Bandari, Abdul Ghaffar Sulaiman, & Sayyid Kisrawi Hasan. *Mausū’ah Rijāl al-Kutub al-Tis’ah*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah. 1993. PDF e-book.
- Al-Buthi, M. Sa’id Ramadhan. *Min Rawāi’ al-Qur’ān*. Damaskus, Dar al-Farabi. 2007. PDF e-book.
- Al-Dzahabi, M. Hussain. *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*. Juz 1 & 2. Kairo: Maktabah Wahbah. t.th. PDF e-book.

- Al-Dzahabi, Syamsuddin Muhammad. *Siyar A'lām al-Nubalā`*. Juz 1-25. Beirut: Muassasah Al-Risalah. 1982. PDF e-book.
- _____, Syamsuddin Muhammad. *Al-Kāsyif*. Juz 2. Jeddah: Darul Qalam. 1992. PDF e-book.
- Al-Farmawi, Abdul Hayy. *Metode Tafsir Maudhu`ī: Sebuah Pengantar*. terj: Suryan A. Jamrah. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada. 1994.
- Al-Ghazali, Muhammad. *Berdialog dengan Al-Qur'an*. terj: Masykur Hakim dan Ubaidillah. Bandung: Mizan. 1996.
- Al-Ghazali, Musytaq Basyir. *Al-Qur'ān al-Karīm fī Dirāsāt al-Mustasyriqīn*. Libanon: Dar al-Nafais. 2008. PDF e-book.
- Al-Hakim, Abu Abdillah Muhammad. *Al-Mustadrak 'ala al-Ṣaḥīḥain*. Juz 1. Beirut: Darul Kutub Al-Ilmiah. t. th. PDF e-book.
- Ali, As'ad Ahmad. *Tafsīr al-Qur'ān al-Murattab Manhajun li al-yusr al-Tarbawīy*. Damaskus: Darus Su'al. 1979. PDF e-book.
- _____, As'ad Ahmad. *Tahzīb Al-Muqaddimah Al-Lughawiyah Li Al-'Alāyilī*. Damaskus: Darus Su'al. 1985. PDF e-book.
- Al-Ibyari, Ibrahim. *Al-Mausū'ah al-Qur'āniyah*. Jilid 2. Muassasah Sijil Al-Arab. 1984. PDF e-book.
- _____, Ibrahim. *Tārīkh al-Qur'ān*. Kario: Darul Kutub Al-Mishri. 1991. PDF e-book
- Al-Ja'bari, Al-Burhan. *Qaṣīdah Taqrīb al-Ma'mūl fī Tartīb al-Nuzūl*. ed: Ahmad Salim ibn Maqam al-Syinqithi. Makkah: Maktabah Al-Syinqithi. 2013. PDF e-book.
- Al-Jabiri, M. Abid. *Fahm al-Qur'ān al-Ḥakīm: al-Tafsīr al-Wāḍiḥ Ḥasba Tartīb al-Nuzūl*. Maroko: Al-Darul Baidha`. 2008. PDF e-book.
- _____, Muhammad Abed. *Post-Tradisionalisme Islam*. terj: Ahmad Baso. Yogyakarta: LkiS. 2000.
- _____, Muhammad Abid. *Madkhal ila al-Qur'ān al-Karīm, al-Juz'u al-Awwal fī al-Ta'rīf bi al-Qur'ān*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-Arabiyah. 2006. PDF e-book.
- Al-Jarrah, 'Aidah Raghīb. *Abdurrahmān Ḥabannakah Al-Mīdānī Al-'Ālim Al-Mufakkir Al-Mufasssir*. Damaskus: Darul Qalam. 2001. PDF e-book.

- Al-Khālīdī, Ṣalāh Abd al-Fattāh. *Sayyid Quṭub: Al-Adīb Al-Nāqid, Wa Al-Dā'iyah Al-Mujāhid Wa Al-Mufakkir Al-Mufasssir Al-Ra'id*. Damaskus: Darul Qalam. 2000. PDF e-book.
- _____, Shallah Abdul Fattah. *Ta'rīf al-Dārisīn bi Manāhij al-Mufasssirīn*. Damaskus: Dar al-Qalam. 2008. PDF e-book.
- Al-Khuli, Amin. *Manāhij Tajdīd: fī al-Naḥwi wa al-Balāgah wa al-Tafsīr wa al-Adab*. Darul Ma'rifah. 1961. PDF e-book.
- Al-Maliki, Muhammad bin 'Alawi. *al-Qawā'id al-Asāsiyyah fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Jeddah: Maktabah al-Malik Fahd al-Wathaniyyah. 1424 H. PDF e-book.
- Al-Midani, Abdurrahman Hasan Habannakah. *Ma'ārij al-Tafakkur wa Daqā'iq al-Tadabbur*. Damaskus: Darul Qalam. 2000. PDF e-book.
- Al-Mizzi, Jamaluddin. *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijāl*. Jilid 1-35. Beirut: Muassasah al-Risalah. 1983. PDF e-book.
- Al-Muhtasib, Abdul Majid. *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-'Aşri al-Rāhin*. Oman-Jordan: Mansyurat Maktabah al-Nahah al-Islamiyyah. 1982. PDF e-book.
- Al-Qaththan, Manna. *Mabāhis fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Kairo: Maktabah Wahbah. 1995. PDF e-book.
- Al-Rumi, Fahd bin Abdurrahman. *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-Qarni al-Rābi' 'Asyar*. Juz 3. Beirut: Muassasah al-Risalah. 1997. PDF e-book.
- Al-Sam'ani, Ibnu Manshur. *Al-Ansāb*. Juz 3. Beirut: Darul Jinan. 1988. PDF e-book.
- Al-Shabuni, Muhammad Ali. *Al-Tibyan fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Tehran: Dar Ihsan. 1330 H. PDF e-book.
- Al-Shadr, M. Baqir. *al-Madrasah al-Qur'āniyah*. Qum-Mathba'ah Sattar: Dar al-Kitab al-Islami. 2013. PDF e-book.
- Al-Syarbashi, Ahmad. *Sejarah Tafsir Al-Qur'an*. terj: Pustaka Firdaus. Jakarta: Pustaka Firdaus. 1985.
- Al-Syuyuthi, Jalaluddin. *Al-Itqān fī 'Ulum al-Qur'ān*. Beirut: Muassas Risalah. 2008. PDF e-book.

- _____, Jalaluddin. *Tadrīb Al-Rāwī fī Syarḥ Taqrīb al-Nawawī*. Juz 1. pentahqīq: Abu Qutaibah Al-Faryabiy. Beirut: Maktabah Al-Kautsar. 1415 H. PDF e-book.
- Al-Wada'iy, Abu Abdurrahman. *Rijāl al-Ḥākim fī al-Mustadrak*. Juz 1 & 2. Yaman: Maktabah Shan`a al-Atsariyah. 2004. PDF e-book.
- Al-Wakil, Ahmad bin Athiyyah. *Naṣl al-Nabāl*. Jilid 4. Kairo: Dar Ibn Abbas. 2012. PDF e-book.
- Al-Ya'qubi, Ibnu Wadhih. *Tārīkh al-Ya'qūbī*. Jilid 2. Beirut: Dar Shadir. 1995. PDF e-bbok.
- Al-Zanjani, Abu Abdullah. *Tārīkh Al-Qur'ān*. Kairo: Mathba'ah Lajnah Al-Ta'lif wa al-Tarjamah wa al-Nasyr. 1935. PDF e-book.
- Al-Zarkasyi, Badruddin Muhammad. *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, juz 1. Kairo: Maktabah Dar al-Turas. 1957. PDF e-book.
- Al-Zarqani, M. Abdul Adzim. *Manāhil al-'Irfān*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiah. 2022.
- Al-Zubairi, Ali Muhammad. *Ibnu Juzayy wa Manhajuhū fī al-Tafsīr*. Juz 2. Damaskus, Darul Qalam. 1987. PDF e-book.
- Al-Zuhri, Muhammad bin Muslim. *Al-Nāsikh wa al-Mansūkh li al-Zuhrī wa yalīhi Tanzīl al-Qur'ān bi Makkah wa al-Madīnah*. pentahqīq: Dr. Hatim Salih Al-Dhamin. Lebanon: Muassasah Al-Risalah. 1998. PDF e-book.
- Amal, Taufiq Adnan. *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*. Jakarta: PT Pustaka Alvabet. 2019.
- Azra, Azyumardi (ed.). *Sejarah dan Ulum al-Qur'an*. Jakarta: Pustaka Firdaus. 2000.
- Baidan, Nashruddin. *Metode Penafsiran Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2002.
- Darwazah, M. Izzat. *al-Tafsīr al-Ḥadīṣ*. Juz 1-10. Libanon-Beirut: Darul Gharb al-Islāmiy. 2000. PDF e-book.
- _____, M. Izzat. *Sīrah al-Rasūl, Ṣuwar Muqtabasah min al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo: Istiqamah. 1948. PDF e-book.

- Dhimiyati, Afifuddin. *Jam' u al- 'Abīr fī Kutub al-Tafsīr*, Juz 2. Kairo: Dar al-Nabras. 2023.
- Fattah, Ali Abdul. *A'lām Al-Mubdi'īn Min 'Ulamā'I Al-'Arabi Wa Al-Muslimīn*. Beirut: Dar Ibnu Hazm. 2010. PDF e-book.
- Faudah, Mahmud Basuni. *Tafsir-Tafsir Al-Qur'an: Perkenalan dengan Metodologi Tafsir*. terj: H.M. Mokhtar Zoerni dan Abdul Qadir Hamid. Bandung: Pustaka. 1987.
- Faziou, Nabil. *Al-Rasūl al-Mutakhayyal: Qirā'ah Naqdiyyah fī Šūrat al-Nabī fī al-Istisyraq, Montgomery Watt wa Maxime Rodinson*. Libanon-Beirut: Muntadi al-Ma'arif. 2011.
- Federspiel, Howard M. *Kajian Al-Qur'an di Indonesia: Dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab*. terj: Tajul Arifin. Bandung: Mizan. 1996.
- Goldizher, Ignaz. *Mazāhib al-Tafsīr*. Kairo: Maktabah Al-Khanaji. 1955. PDF e-book.
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Yogyakarta: LkiS. 2013.
- Hamzah, Amir. *Metode Penelitian Kepustakaan (Library Research): Kajian Filosofis, Teoretis, Aplikasi, Proses, dan Hasil Penelitian*. Batu: Literasi Nusantara. 2020.
- Hardani, Hardani. *Metode Penelitian Kualitatif & Kuantitatif*. Yogyakarta: Pustaka Ilmu. 2020.
- Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama, Sebuah Kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina. 1996.
- Husain, Muhammad Bahauddin. *Al-Musyasyriqūn wa al-Qur'ān al-Karīm*. Oman: Dar al-Nafais. 2013. PDF e-book.
- Ibnu Dhurais, Muhammad. *Faḍā'il al-Qur'ān*. Damaskus: Darul Fikr. 1987. PDF e-book.
- Ibnu Nadim, Muhammad. *Kitāb al-Fihrist*, Jilid 1. London: Muassasah Al-Furqan. 2009. PDF e-book.
- _____, Muhammad. “ Muqaddimah” dalam *al-Fihrist* oleh Muhammad Ibnu Nadim. Beirut: Darul Ma'ifah. t. th. PDF e-book.

- Ibnu Qarnas, Ibnu Qarnas. *Aḥsan al-Qaṣaṣ: Tārīkh al-Islām kamā Warada min al-Maṣdar ma'a Tartīb al-Suwar Ḥasba al-Nuzūl*. Libanon-Beirut: Mansyurat al-Jumal. 2010. PDF e-book.
- Iyazi, M. 'Ali. *al-Mufasssirūn Hayātuhum wa Manhajuhum*. Jilid 1 & 2. Tehran: Wizārah al-Ṣaḡafah wa al-Irsyād al-Islāmīy. 1386 H. PDF e-book.
- Kafi, Umar Abdul. *Adad Suwar al-Qur'ān*. Kairo: Maktabah Al-Imam Al-Bukhari. 2010. PDF e-book.
- Khalil, Khalil Ahmad. *Mausū'ah A'lām Al-'Arab Al-Mubdi'Īn Fī Al-Qarni Al-'Isyrīn*. Beirut: Al-Muassasah Al-Arabiyah. 2001. PDF e-book.
- Kurdi, Kurdi, dkk. *Hermeneutika Al-Qur'an Dan Hadis*. Yogyakarta: eLSAQ Press. 2010.
- Lestari, Lenni. *Musa, Alquran dan Bibel: Pendekatan Intertekstualitas-Interkoneksi Muhammad Izzah Darwazah terhadap Kisah Nabi Musa*. Langsa-Aceh: Zawiyah. 2015.
- Ma'rifah, Muhammad Hadi. *Al-Tamhīd fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz 1. Beirut: Darut Ta'aruf. 2011. PDF e-book.
- Mardini, Fatimah. *Al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*. Suriah: Baitul Hikmah. 2009. PDF e-book.
- Maulay, Muhammad bin Sidi. *Al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn bi bilād Syinqūt*. Mauritania: Dar Yusuf bin Tasyfin. 2008. PDF e-book.
- Muhaisin, M. Salim. *Tārīkh al-Qur'ān al-Karīm*. Da'watul Haq. 1402 H. PDF e-book.
- Mulla Huwaisy, Abdul Qadir. *Bayān al-Ma'ānī*. Juz 1. Damaskus: Mathba'ah al-Turqiy. 1832 H. PDF e-book.
- Nata, Abuddin. *Tokoh-Tokoh Pembaruan Pendidikan Islam Di Indonesia*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada. 2005.
- Nöldeke, Theodor. *Geschichte des Qorāns*. Gottingen, Verlag der Dieterichschen Buchhandlung. 1860. PDF e-book.
- _____, Theodor. *Tārīkh al-Qur'ān*. terj: Georges Tamer. Beirut-Auflage: Konrad -Adenauer- Stiftung. 2004. PDF e-book.
- _____, Theodor. *The History of The Qur'ān*. ed & terj: Wolfgang H. Behn. Leiden: Koninklijke Brill. 2013. PDF e-book.

- Prastowo, Andi. *Metode Penelitian Kualitatif dalam Perspektif Rancangan Penelitian*. Jogjakarta: Ar-Ruzz Media. 2020.
- Qutb, Sayyid. *Al-Taṣwīr Al-Fannī Fī Al-Qur'ān*. Kairo: Dar al-Syuruq. 2004. PDF e-book.
- _____, Sayyid. *Masyāhid al-Qiyāmah fī al-Qur'ān*. Kairo: Dar al-Syuruq. 2006. PDF e-book.
- Ramiyar, Mahmud. *Tārīkh Qur'ān*. Tehran, Amir Kabir. 1384 H. PDF e-book.
- Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. London and New York: Routledge. 2006. PDF e-book.
- Sarwono, Jonathan. *Metode Penelitian Kuantitatif dan Kualitatif*. Yogyakarta: Graha Ilmu. 2006.
- Shalih, Subhi. *Mabāḥis fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dar al-'Ilmi lil Malayin. 1977. PDF e-book.
- Shihab, M. Quraish. "Pengantar." dalam *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim, Tafsir Atas Surat-Surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu*. Bandung: Pustaka Hidayah. 1997.
- _____, M. Quraish. "Tentang Penulis." dalam *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi Dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan. 2007.
- _____, M. Quraish. *Tafsir al-Qur'an al-Karim, Tafsir atas Surat-Surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu*. Bandung: Pustaka Hidayah. 1997.
- _____, Quraish. *Kaidah Tafsir*. Tangerang: Lentera Hati. 2019.
- _____, Quraish. *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wayhu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan. 2007.
- Sofyan, Muhammad. "Daftar Isi" dalam *Tafsir Wal Mufasssirun*. ed: Syamsul Amri Siregar. Medan: Perdana Publishing. 2015. PDF e-book.
- Sufyan, Fikrul Hanif. *Sang Penjaga Tauhid: Studi Protes Tirani Kekuasaan 1982-1985*. Yogyakarta: Deepublish. 2014. PDF e-book.
- Suryadilaga, Alfatih, dkk. *Metodologi Ilmu Tafsir*. ed: A. Rafiq. Yogyakarta: Teras. 2005.

- Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press. 2017. PDF e-book.
- Syarif, Muhammad Ibrahim. *Ittijāhāt al-Tajdīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm fī Miṣr*. Kairo: Darut Turats. 1982. PDF e-book.
- Tim Penyusun Edisi 2022. *Panduan Penulisan Karya Tulis Ilmiah Pascasarjana UIN Walisongo Semarang Tahun 2022*. Semarang: Pascasarjana UIN Walisongo. 2022. PDF e-book, 33-34.
- Ushama, Thameem. *Metodologi Tafsir Al-Qur'an; Kajian Kritis, Objektif, dan Komprehensif*. terj: Hasan Basri dan Amroeni. Jakarta: Riora Cipta. 2000.
- Wijaya, Aksin. *Sejarah Kenabian dalam Perspektif Tafsir Nuzuli Izzat Darwazah*. Yogyakarta: IRCiSoD. 2022.
- _____, Aksin. *Sejarah Kenabian dalam Perspektif Tafsir Nuzuli Izzat Darwazah*. Bandung: Mizan. 2016. PDF e-book.

Sumber Lain

- Hamdah, Al-Zahrah. “Qaḍāyā Al-Mar`ah Fī Fikri Āisyah Abdurrahmān (Binti Al-Syāṭi) Dirāsat Taḥlīliyat Fī Kitābihā Tarājum Sayyidāti Baiti Al-Nubuwwah”. Disertasi, Universitas of El-Oued Aljazair, 2017.
- Lestari, Lenny. “Kisah Nabi Musa dalam Kitab al-Tafsīr al-Ḥadīṣ Karya Muhammad Izzah Darwazah: Studi Intertekstualitas-Interkoneksi.” Tesis, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2014.
- Pratama, Rizky Dimas. “Kecenderungan Politik dalam Penafsiran Muhammad Izzat Darwazah.” Tesis, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2017. url: <http://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/28433>.
- Subir, Muh. Syuhada. “Metodologi Tafsir Al-Qur`ān Muhammad Izzah Darwazah; Kajian tentang Penafsiran al-Qur`ān Berdasarkan Tartīb Nuzūli (Kronologi Pewahyuan).” Tesis, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009. url: <http://repository.uinjkt.ac.id/dspace/handle/123456789/6300>
- Syarifuddin, Syarifuddin. “Konsep Tadabbur Prespektif Abd Al-Rahmān Ḥabannakah (Kajian Tematik Tafsir Ma`ārij Al-Tafakkur wa Daqā`iq Al-Tadabbur)”. Tesis, Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, 2015. url: <http://digilib.uinsa.ac.id/id/eprint/8408>.

- Baidan, Nashiruddin. "Rekonstruksi Ilmu Tafsir". Pidato Pengukuhan Guru Besar Madya Ilmu Tafsir. Surakarta: STAIN Surakarta. 1999.
- Al-Gharbawiy, Muhammad. "Muhammad 'Abid Al-Jabiri: Sīrah wa Fikr." *Majallah Afkār* 15 April 2017.
- Ali, As'ad. Beranda Facebook "As'ad 'Ali". Dipublikasi pada 1 Oktober 2012 dan diakses 12 April 2024. https://web.facebook.com/AldktwrAsdly/?locale=ar_AR&_rdc=1&_rdi.
- M. Quraish Shihab Official Website, "Profil Singkat M. Quraish Shihab", diakses 22 April 2024, <https://quraishshihab.com/profil-mqs/>
- Sufyan, Fikrul Hanif. "Penolakan Abdul Malik Ahmad Terhadap Asas Tunggal Pancasila Di Organisasi Muhammadiyah (1982-1985)." Artikel, Pascasarjana Universitas Andalas Padang, 2011. url: https://www.academia.edu/1895525/PENOLAKAN_ABDUL_MALIK_AHMAD_TERHADAP_ASAS_TUNGGAL_PANCASILA_DI_ORGANISASI_MUHAMMADIYAH

RIWAYAT HIDUP

A. Identitas Diri

1. Nama Lengkap : Muhammad Imaduddin Hidayat
2. Tempat & Tgl. Lahir : Cirebon, 17 Mei 2000
3. Alamat Rumah : Jl. Sriwijaya, desa Kedawung, Kec. Kedawung,
Kab. Cirebon Jawa Barat.
- HP : 088221799452
- E-mail : Muhammadimad.1705@gmail.com

B. Riwayat Pendidikan

1. Pendidikan Formal:
 - a. MTs Al-Fadliliyah Darussalam Ciamis (2012-2015)
 - b. MAN 2 Kab. Cirebon (2015-2018)
 - c. S1 Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang (2018-2022)
 - d. S2 Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang (2023-2024)
2. Pendidikan Non-Formal:
 - a. Pondok Pesantren Darussalam Ciamis Jawa Barat (2012-2015)
 - b. Pondok Kebon Jambu Al-Islamy Babakan
Ciwaringin Cirebon (2015-2018)
 - c. Pondok Pesantren Raudlotut Thalibin Tugurejo
Tugu Semarang (2018-2024)

C. Karya Ilmiah

Skripsi “SIHIR DALAM SURAT AL-BAQARAH AYAT 102 (Studi Komparatif Tafsir *Rawāi’ Al-Bayān* Karya Muhammad Alī Al-Şābūnī dan Tafsir *Aḥkām Al-Qur’ān* Karya Abū Bakar Al-Jaṣṣāş)”.

Semarang, 2 Juli 2024



Muhammad Imaduddin hidayat
NIM: 2204028011